



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCION DE ENSEÑANZA E INVESTIGACION EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

CAMPUS MONTECILLO

POSTGRADO DE SOCIOECONOMÍA, ESTADÍSTICA E INFORMATICA

DESARROLLO RURAL

Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana

BEATRIZ ELENA MADRIGAL CALLE

T E S I S
PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORA EN CIENCIAS

MONTECILLO, TEXCOCO, EDO. DE MEXICO

2013

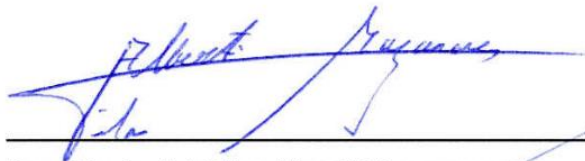
La presente tesis titulada: **Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana**, realizada por la alumna: **Beatriz Elena Madrigal Calle**, bajo la dirección del Consejo Particular indicado, ha sido aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS

SOCIOECONOMÍA ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA
DESARROLLO RURAL

CONSEJO PARTICULAR

CONSEJERA



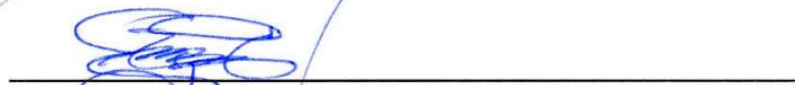
Dra. María del Pilar Alberti Manzanares

ASESOR



Dr. Mario Manuel Aliphath Fernández

ASESOR



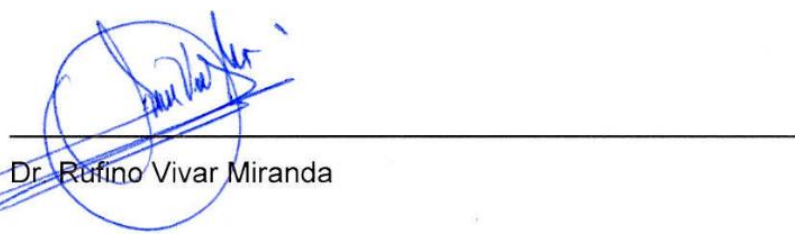
Dr. Miguel Escalona Maurice

ASESORA



Dra. Guadalupe Beatriz Martínez Corona

ASESOR



Dr. Rufino Vivar Miranda

Montecillo, Texcoco, Estado de México, Octubre de 2013

PERVIVENCIA DE LO SAGRADO EN EL CONTROL DEL ACCESO, USO Y MANEJO DEL MONTE-AGUA EN LA MONTAÑA TEXCOCANA

Beatriz Elena Madrigal Calle, Dra.

Colegio de Postgraduados, 2013

RESUMEN

Este Trabajo buscó entender cómo la noción de lo sagrado controla el acceso, uso y manejo del monte-agua en las comunidades de Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac del municipio de Texcoco, Edo. de México. Durante 2011-2013, se hizo observación participante en las comunidades y entrevistas a los y las encargados(as) del agua, mayordomía, autoridades civiles, religiosas, jóvenes, ancianos, integrantes del Consejo Indígena Náhuatl de Texcoco, en Santa Catarina del Monte y, en Tequexquinahuac a especialistas rituales para describir las prácticas rituales relacionadas con la gestión del agua, los lugares sagrados, entender la religiosidad en los demás eventos de las comunidades, la opinión de los diversos grupos participantes y su mundo sagrado. Esto se hizo, buscando la pervivencia de prácticas de origen nahuatl prehispánicas y comparándolas con las fuentes de cronistas tempranos. El enfoque cualitativo, apoyado en diversas disciplinas como la etnoecología, ecología, etnografía, historia, geografía, psicología y filosofía de la ciencia, se fundamentó en la construcción social de la realidad bajo la lente de las cosmovisiones. Se encontró que desde la época prehispánica existía un esquema de conservación del monte-agua, como símbolo de la naturaleza, a través de deidades (aquí “esencias”) de regulación ecológica como son Tláloc, Chalchiuhtlicue y los Tlaloque que en la actualidad perviven en las comunidades estudiadas pero reelaboradas simbólicamente, en donde el esquema se conserva más en relación al agua que al monte, ya que a ésta la respalda una organización social, asociada a las festividades, la ritualidad y la supervivencia. En Santa Catarina del Monte Chalchiuhtlicue fue reelaborada en la Santa Patrona y pervive a través de la fiesta del agua (*Apantla*:limpieza ritual de los canales de riego). Allí Tláloc tiende a ser reemplazado por Dios (católico), a quien se le piden las lluvias en misas. Los tlaloque, allí denominados *tiochis*, *ahuaque* o duendes aún protegen los manantiales y están además asociados al agua de lluvia. En Tequexquinahuac, Jesús (Santo Patrón) tiende a reemplazar a Tláloc en los rituales de pedimento de lluvias; a los que también se vincula a la Virgen de Guadalupe; y se hacen misas a San Isidro Labrador. Los manantiales y el agua de lluvia están a cargo de los chanates, “elementales”, “muchachos”, “niños” o duendes y se les ofrenda en estos rituales pues se consideran los guardianes del agua y del monte, entidades

que los protegen y dan a cambio el recurso. En ambas comunidades, son lugares sagrados donde se encuentran estas entidades, en los que se tiende a conservar la naturaleza. Se discute y analiza cómo opera el control del acceso, uso y manejo del monte-agua, a través de lo sagrado y se encuentra que coexisten dos esquemas: uno es por el respeto temeroso a estas entidades y el otro a través del respeto amoroso a la naturaleza y sobrenaturaleza, el cual adjudica un valor intrínseco a todos los elementos de la naturaleza. El primer esquema encaja en el paradigma de la evolución por selección natural (la lucha por la existencia), la cual se logra por competencia, egoísmo y, la culpa, el sacrificio y el miedo son su consecuencia. En el segundo, es el paradigma de la evolución por la cooperación, donde la supervivencia depende más de la cooperación y la selección de grupos que de la competencia, y el altruismo, la certeza, el bien común, es la consecuencia. Entre uno y, otro está el altruismo-egocéntrico como sería el que se hace en beneficio de la especie. En el primer esquema, predomina la racionalidad económica que ha puesto en crisis civilizatoria al planeta, en el segundo se le dan derechos a la naturaleza en algunas constituciones, por lo que se perfila como un elemento importante a considerar en la educación ambiental y en las alternativas al desarrollo que se están construyendo como la del Buen Vivir unida a la Economía del Bien Común, la Economía del Cuidado aplicada a la naturaleza para su recuperación y restablecimiento y el ecofeminismo que ha detectado la explotación y opresión de la naturaleza, dado que desde la perspectiva de la sacralidad de la existencia, en este trabajo se considera que la naturaleza está siendo sometida en la actualidad a la más brutal esclavitud a la que los seres vivos observan en silencio.

PALABRAS CLAVE: Ritualidad, conservación, lugares sagrados, altruismo, naturaleza.

SURVIVAL OF SACREDNESS IN THE CONTROL OF ACCESS, USE AND MANAGEMENT OF MOUNT-WATER IN THE MOUNTAIN TEXCOCAN

Beatriz Elena Madrigal Calle, Dra.
Colegio de Postgraduados, 2013

ABSTRACT

This work aimed to understand how the notion of the sacred controls the access, use and management of the mountain-water in the communities of Santa Catarina del Monte and Tequexquahuac, Texcoco, Edo. of Mexico. During 2011-2013, participant observation was made in the communities and interviews were held with water managers, mayordomía, civil authorities, religious, young, elders, members of the Consejo Indígena Nahuatl de Texcoco, in Santa Catarina del Monte and, in Tequexquahuac to ritual specialists, to describe ritual practices related to water management, sacred places, and to understand religiosity in other community events, as well as the opinion of the diverse involved groups about their sacred world. It was looking for the survival of pre-Hispanic Nahuatl practices and comparing them with the sources of the earliest chroniclers. The qualitative approach, was supported various disciplines such as ethnoecology ecology, ethnography, history, geography, psychology and philosophy of science, and also it was based on the social construction of reality through the lens of worldviews. It was found that since prehispanic times existed an scheme of the conservation of mountain-water and it was a symbol of nature. Under this scheme, the deities (here " essences ") acted in the ecological regulation. They were Tlaloc, Chalchiuhtlicue and the Tlaloque who survive until today in the worldviews of the communities studied but reworked symbolically. Actually, this schema is more conserved with the water than with the mountain, because the water is supported by a social organization, associated with the festivities, rituals and survival. In Santa Catarina del Monte, Chalchiuhtlicue was reworked in the patron saint and survives through the water festival (Apantla: ritual of cleaning irrigation canals). Tlaloc tends to be replaced by God (Catholic), and it is asked to him for rainfall in masses. The Tlaloque are called tiochis, ahuaque or goblins and they still protect the springs and are also associated with rainwater. In Tequexquahuac, Jesus (Patron) tends to replace Tlaloc in the petition rituals of rainfall, and it is also linked the Virgin of Guadalupe in these. In the masses, it is celebrated San Isidro Labrador as the water deity. The chanates, "elementales" , "boys" , "children" or goblins are in charge of the spring and rainwater and are considered the guardians of water and mountains. They are offered up in the rituals and they give in return the water on the mountain

resources. In both communities, there are sacred places where these entities inhabit and these places is where nature is conserved. It is also discussed and analyzed the control of acces, use and management of mountain-water operates through sacred. It was found that there were two schemes that coexist: One is for the awe of these entities and the other is through the loving respect to the nature and over-nature, allocating an intrinsic value at all the elements of nature. The first scheme fits with the paradigm of evolution for natural selection (struggle for existence), which is achieved by competition and selfishness, and guilt, sacrifice and fear are their consequence. The second is the paradigm of evolution for cooperation, where the survival depends more of the cooperation and selection of groups than of the competition, and it consequence is the altruism, the certainty and the common good. In between, it is the egocentric-altruism wich is made for the benefit of the same species. In the first scheme, the economic rationality predominate and has put in a civilizatory crisis the planet. The second one gives rights to nature wich are being settled in the some constitution. Therefore, it is an important emerging element to consider the environmental education and other alternatives to development are being built as The Good Life, the Economy of the Common Good and Care Economi. The Care Economi is the usefull to apply to the recovery and restoration of nature. Also, the ecofeminism is part of the second scheme because it has detected the explotation and oppression of nature. Since the perspective of the sacredness of life, in this paper, it is considered that nature is being subjected to the most brutal slavery and that all the living beings are watching in silence.

KEY WORDS: Rituality, conservation, sacred places, altruism, nature

DEDICO ESTE TRABAJO A

A quién me ha llevado paso a paso, de su mano,
me ha mostrado lo que no había visto
y me ha tendido una luz para ver el camino
a Él, infinitas gracias,
muchas gracias.

A todos los lectores:

Flor y canto
Es ese trato amoroso con el Ser interno,
Con la interioridad y la exterioridad
La flor es la naturaleza,
El canto es el espíritu
Es armonía entre lo externo y lo interno
Es comprender
El momento del Ser en el cuerpo
Su trascendencia
Lo corpóreo y lo divino

AGRADECIMIENTOS

Gracias Diosito por tu ayuda con mi Maestro Jesús y el Espíritu Santo, con los que estoy especialmente agradecida pues me han ayudado en todo momento.

También agradezco al Conacyt porque me dio la beca para hacer el estudio doctoral. Al Colegio de Posgraduados por aceptarme como candidata y por su apoyo para mi formación profesional. A mi Consejera la Dra. Pilar Alberti Manzanares por aceptar la aventura de esta propuesta, acompañarme y orientarme. A todo mi Consejo Particular porque cada uno puso su aporte para irle dando forma y aterrizarlo en los métodos, enfoques y conceptos, de las disciplinas sociales indispensables para ver la participación humana en el estado actual de la naturaleza. Por orden alfabético de apellido, pues no se podría poner a nadie primero: Dra. María del Pilar Alberti Manzanares, Dr. Mario Manuel Aliphath, Dr. Miguel Escalona Maurice, Dra. Beatriz Martínez Corona y Dr. Rufino Vivar Miranda. Muchas gracias por dar lo mejor de ustedes, por su apoyo. También quiero agradecer a otro profesor quien me apoyó incondicionalmente y me facilitó y orientó con información, el Dr. Andrés García Méndez de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quién además me permitió ir de oyente a sus clases, así como a la MC. Marcela Venebra Muñoz, de la misma institución. Por otra parte, agradezco a los cronistas de Texcoco, su orientación a través de sus cursos: al Historiador Israel Díaz Nieves y al Arqueólogo Gustavo Coronel Sánchez, que me sirvieron de orientación y la información que me facilitaron. Agradezco a Juan Pichardo Rubí, la ayuda con el náhuatl, su opinión de la situación de éste en Texcoco y el contacto con algunas personas. Al Dr. Cristóbal Santos Cervantes quien me apoyó, prestó y hasta regaló información muy útil para el trabajo. Al cronista de Texcoco, Profr. Alejandro Contla Carmona; al cronista de Tequexquahuac, Domingo Hernández Espejel. A Mayra Nieves Guevara por compartir su experiencia y a Mauricio Ramsés Hernández Lucas por contribuir a restablecer el nexo ancestral entre graniceros de Amecameca y Tequexquahuac. A Edilma Monsalve por la información difícil de obtener de forma fidedigna y a la Dra. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez por la identificación de las especies animales. A la Dra. Sylvia Marcos por facilitarme información y por sus observaciones al iniciar este proyecto. A Alicia Mata González quien me ayudó con los videos, parte del levantamiento de imagen, información y a Sandra Mata González por su apoyo en las ediciones de los videos. Al músico del víbano Salvador Velázquez Flores de Santa María Tecuanulco y al director de la orquesta de niños de Santa Catarina del Monte. Al pintor, Maestro Narciso Espinosa Olivares. A Antonio García Esteva por ayudarme en revisiones del texto. A Irma Díaz Aguilar en la revisión del resumen en inglés. A

Mario Espejel Miranda y María de la Luz Irigoyen Meraz quienes desde la biblioteca del Colegio de Postgraduados me apoyaron con información difícil de conseguir.

También al personal administrativo del Colegio de Postgraduados que con su experiencia y diligencia me apoyaron en todo lo que necesitaba, en Desarrollo Rural especialmente a Juanita (Juana Remedios Palacios Vargas), a Anita (Ana Luisa Peña Mendoza) y Sandra Aguilar Sánchez. Al personal de Servicios académicos, especialmente a la Lic. Carmen Padilla Pastrana. Al personal del Departamento jurídico, especialmente al MC. Alejandro Berzunza Romero en los trámites ante Indautor para el registro del video.

A las comunidades, sus directivas y su gente, de los que pude aprender en este proceso lo que para ellos es pan cotidiano, en Santa Catarina del Monte dos personas fueron claves para entablar los contactos Luzma y Reina; en Tequexquinahuac Daniel, definitivamente sin su apoyo, no se hubiera podido penetrar en ese mundo oculto... Estas personas me abrieron las puertas a sus comunidades, a su gente, pero también hubo otras que me llevaron al campo (Juan y su esposa, Fidel, Doña Cata y sus hijos, Don Timo, Daniel, Miguel Ángel y Vicente) a los lugares difíciles o a los lugares sagrados y otras no me llevaron, pero me contaron la historia, lo que era más sagrado para ellos y compartieron su forma de ver a la que nos tiene aquí y a quien la cría y alimenta. Gracias a todos los informantes claves y no claves por apoyar esta idea y compartir para el bien de todos, para que no nos olvidemos como es querer la naturaleza, querernos como seres naturales, como parte de ella y lo que conocen de la sobrenaturaleza y cómo lo conocen.

Con un profundo agradecimiento a las siguientes personas, por conservar el tesoro de su conocimiento, su cultura y compartirlo:

Juan Elizalde y su esposa, Don Juventino Velázquez Reyes, José Cruz Velázquez y su esposa. A la familia Espejel Linares, especialmente a Doña Catarina, Reina, Eloy y Genaro. A Don Ramón Velázquez Torres y su esposa. Don Roberto Clavijo Flores y su amigo Don Antonio. A Fidel Torres Hernández, Julia Torres Flores, Don Liborio Torres Velázquez, Miguel Durán Clavijo y su esposa Leticia Torres Clavijo. A Gonzalo Emanuel Espejel Velázquez. A Don Marcelo Velázquez Villegas y Don Benito Velázquez Villegas, Mario Olivares y esposa, Martina Olivares Amador, Luz María Álvarez Olivares, Don Felipe Elizalde Linares, Arón Espinoza Velázquez, Edmundo Velázquez Torres y esposa Mary Carmen Flores, Magdaleno Olivares Velázquez y esposa Aidé Reyes Hernández. Don Anselmo Velázquez Torres, Don Pedro

Amador Velázquez, José Guadalupe y esposa, Don Leopoldo Espinosa Sánchez, Don Melitón Linares, Don Filemón René Currilla, Juanita Velázquez Linares, Padre Nicéforo, Gerardo Reyes Linares, Gerónimo Velazco Ramírez, Matilde Miranda Velázquez, María Magdalena Iglesias Hernández, Andrés Clavijo Linares, Eutimio Clavijo Linares y su esposa Manuela Cornejo Espejel, Macario Velázquez, Sra. Cristina, Don Marcelino Durán Reyes, Juan Andrés Clavijo Velázquez, Doña Fausta Linares Clavijo, Georgina Velázquez, Rafael Velázquez, Martín Varela, Ana María Clavijo Maldonado, Ignacio Espinosa Velázquez, David Velasco.

A la familia Hernández Valdés, especialmente a Don Timoteo y su esposa y Don Anastasio. A Don Manuel, a Bernarda Álvarez Ramos. Don Ciro Espejel Jiménez, Doña Braulia Castillo Morales. A la familia Hernández Espejel, especialmente a Daniel, José Luis y Alberto. A Don Miguel Morales Valdez, Adrian Bernal, Miguel Ángel Velázquez Rogel, Doña Silvestra, Don Vicente, Vicente Baroco Reyes y su esposa, a Alma y al señor Timoteo Sánchez.

A mi familia, Antonio, Alejandra y Daniela por su apoyo incondicional y paciencia infinita. A mis padres por esperarme. A Rosalba Santos Corral, por toda su ayuda con el náhuatl, con la casa, las hijas, con todo!.

A todos los que precedieron y contribuyeron a llegar a esta idea y a los que olvidé nombrar y me ayudaron

A TODOS

GRACIAS, sin su contribución no sería posible esta tesis

ÍNDICE DE CONTENIDO

		Pág.
1.	INTRODUCCIÓN.....	1
2.	MARCO TEÓRICO.....	3
2.1.	¿Qué es lo sagrado?.....	3
2.1.1.	Las hierofanías, lo numinoso, el mana, el don y los agentes intermediarios	4
2.1.2.	Religión, cosmovisión y mito.....	6
2.1.3.	Ritual, culto, fiesta y ofrenda.....	12
2.1.4.	Acerca de la sobrenaturaleza.....	15
2.2.	El Territorio y la noción de orden a través de lo sagrado.....	16
2.2.1.	El territorio y sus recursos naturales sacralizados.....	17
2.2.1.1.	Hacia una definición de paisaje sagrado.....	19
2.2.1.2.	El concepto de recursos naturales.....	22
2.2.1.3.	El monte-agua y las cosmovisiones mesoamericanas.....	23
2.2.1.4.	Los especialistas rituales y la pervivencia del chamanismo.....	31
2.2.2.	El territorio y sus lugares sacralizados	37
2.2.2.1.	El concepto de sitios naturales sagrados.....	37
2.3.	Sacralización y/o desacralización de la naturaleza.....	41
2.3.1.	Época prehispánica y la noción de lo sagrado.....	43
2.3.1.1.	Normas para el control del acceso, uso y manejo de los recursos monte-agua en la época prehispánica.....	44
2.3.2.	Época colonial. La resignificación del mundo.....	47
2.3.3.	Pervivencia de la noción de lo sagrado y el control del acceso, uso y manejo de los recursos en la actualidad.....	55
2.3.3.1.	Desacralización de las normas para el control del acceso, uso y manejo de los recursos naturales en comunidades nahuas.....	62
2.4.	Racionalidad y crisis ambiental.....	64
2.5.	El conocimiento tradicional desde la perspectiva etnoecológica.....	73
2.6.	Importancia de considerar el aspecto sagrado de los recursos naturales en las Teorías del Desarrollo Rural.....	77
3.	PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	83
3.1	Justificación.....	84
3.2	Importancia.....	86
3.3	Preguntas de la investigación.....	88
3.3.1	Pregunta general.....	88
3.3.2.	Preguntas específicas.....	88
3.4.	Objetivos.....	88
3.4.1.	Objetivo general.....	88
3.4.2.	Objetivos específicos.....	88
3.5.	Hipótesis.....	89
3.5.1.	Hipótesis general.....	89
3.5.2.	Hipótesis específicas.....	89

	Pág.
4. METODOLOGÍA.....	90
4.1. Enfoque teórico metodológico de la investigación.....	90
4.1.1. Acerca del enfoque etnográfico.....	91
4.2. Selección del área de estudio.....	94
4.3. Selección de los informantes, entrevistas y observación participante.....	95
4.4. Otras fuentes de información.....	96
4.5. Manejo de la información.....	99
4.6. Presentación de la información.....	100
4.7. Producto de la tesis.....	101
5. MARCO DE REFERENCIA Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	102
5.1 Descripción del área.....	102
5.1.1 Ubicación geográfica.....	102
5.1.2. Ambiente físico.....	102
5.1.2.1. El uso del bosque.....	108
5.1.3. La población.....	110
5.1.3.1. Antecedentes históricos.....	110
5.1.3.2. Aspectos socioeconómicos y culturales.....	123
5.2. Marco operativo de la legislación ambiental del país en el municipio.....	131
6. RESULTADOS Y DISCUSIÓN.....	143
6. 1. Noción de lo sagrado en Santa Catarina del Monte.....	144
6.1.1. El don.....	149
6.1.2. Las fiestas, los santos, las mayordomías y su contribución a la noción de lo sagrado.....	152
6.1.3. Los recursos y la sacralización del monte-agua.....	160
6.1.3.1. El agua.....	160
6.1.3.2. El Monte.....	167
6.1.3.3. El recurso.....	178
6.2. ¿Cómo opera el control del acceso, uso y manejo del monte-agua a través de lo sagrado en Santa Catarina del Monte?.....	181
6.2.1. Los especialistas rituales relacionados con la gestión del agua.....	182
6.2.1.1. Los especialistas rituales del tiempo, del agua de lluvia.....	182
6.2.1.2. Los especialistas rituales del agua de los manantiales, en la fiesta de Apantla, la fiesta del agua.....	190
6.2.2. Las fiestas de <i>Apantla</i> y del Tres de Mayo.....	193
6.2.2.1. Origen y Aspectos Históricos de la Apantla.....	195
6.2.2.2. El evento en la actualidad.....	201
6.2.2.3. La fiesta de la Santa Cruz, o del Tres de Mayo.....	208
6.2.2.4. La organización de los comités para las fiestas.....	210
6.2.2.5. Algunas reflexiones y consideraciones generales en relación a estas dos fiestas.....	212
6.2.3. Los lugares sagrados.....	218
6.2.3.1. ¿Cuáles son los lugares sagrados y su ubicación?.....	219
6.2.3.2. Problemas que enfrentan en la actualidad los lugares sagrados.....	221
6.3. La unidad y la divergencia en la noción de lo sagrado en especialistas rituales de Tequexquahuac.....	229

	Pág.	
6.3.1.	Conocimiento y percepción del mundo espiritual: entidades involucradas en la solicitud del agua.....	238
6.3.2.	El dominio espiritual, el cosmos sagrado y el mundo natural.....	239
6.4.	¿Cómo opera el control del acceso, uso y manejo del recurso monte-agua en especialistas rituales de Tequexinahuac?.....	259
6.4.1.	Los especialistas rituales relacionados con la gestión del agua.....	260
6.4.1.1.	La formación de los especialistas rituales y su mundo sagrado.....	261
6.4.1.2.	Los conflictos que enfrentan los especialistas rituales.....	271
6.4.1.3.	El conocimiento del tiempo del trabajador de la naturaleza.....	273
6.4.2.	Gestión de la lluvia y la disponibilidad del agua desde lo sagrado.....	282
6.4.2.1.	Las ceremonias, los rituales y las ofrendas.....	282
6.4.3.	Lugares sagrados.....	284
6.4.4.	Algunas reflexiones y consideraciones en relación a cómo opera el control.....	294
6.5.	Hacia una regionalización desde lo sagrado.....	297
6.5.1.	Relaciones en el territorio cultural.....	298
6.5.1.1.	Relaciones con Amecameca.....	298
6.5.1.2.	Tetcutzingo.....	300
6.5.1.3.	Santa María Nativitas-Tlaxcala.....	309
6.5.1.4.	Distrito Federal y Puebla.....	310
6.6.	Consideraciones generales.....	314
7.	CONCLUSIONES.....	321
8.	BIBLIOGRAFÍA.....	329
9.	ANEXOS.....	345
1.	Historia de Vida del <i>Trabajador del tiempo 1</i>	345
2.	Entrevistas a informantes.....	361
3.	Aproximación a la situación del náhuatl en Texcoco.....	366
4.	Al marco de referencia.....	370
5.	Descripción de Tláloc por el <i>Espiritualista 1</i>	372
6.	A los apartados 6.4.1.3 y 6.4.2.1.....	375
7.	Llamamiento del Consejo Maya Nuevo Sol.....	388

ÍNDICE DE ESQUEMAS

		Pág.
Esquema 1.	Esquema del núcleo conceptual para la investigación.....	8
Esquema 2.	Mapa conceptual de enfoque y elementos teórico metodológicos de la investigación.....	92
Esquema 3.	Estructura organizativa de las autoridades de Santa Catarina del Monte...	129
Esquema 4.	Estructura organizativa de las autoridades de Tequexquahuac.....	130
Esquema 5	Resumen del componente emocional involucrado en la protección y conservación del recurso monte-agua.....	181
Esquema 6.	Distribución de los vientos según Trabajador del tiempo 1, tomando como punto de referencia el patio de su casa.....	276
Esquema 7.	Paradigma de la evolución por cooperación entre grupos y la evolución por la lucha del más fuerte (selección natural).....	296

ÍNDICE DE CUADROS

		Pág.
Cuadro 1.	Noción del tiempo (del hombre) y el otro tiempo (divino) en Mesoamérica....	10
Cuadro 2.	Hábitats protegidos por los sitios naturales sagrados.....	40
Cuadro 3.	Tabúes de los recursos y el hábitat, la conservación de la naturaleza y funciones en el manejo de los recursos.....	57
Cuadro 4.	Tipo de informantes, aspectos trabajados y método empleado en el trabajo de campo.....	97
Cuadro 5.	Matriz de investigación.....	98
Cuadro 6.	Datos de población según INEGI 2010.....	126
Cuadro 7.	Estructura de edades por género de los y las informantes de Santa Catarina del Monte.....	144
Cuadro 8.	Integrantes de las mayordomías en Santa Catarina del Monte.....	154
Cuadro 9	Fiestas patronales en Santa Catarina del Monte.....	155
Cuadro 10.	Peregrinaciones de Santa Catarina del Monte.....	156

ÍNDICE DE IMÁGENES

		Pág.
Imagen 1.	Lámina 2 del códice Xólotl.....	25
Imagen 2.	Tláloc. Códice Ríos p.21.....	28
Imagen 3.	Chalchiuhtlicue. Códice Borbón.....	28
Imagen 4.	Tláloc con su vestuario para solicitar las lluvias.....	251

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

	Pág.
Fotografía 1. Detalle de la representación con flores de un bosque lluvioso en la iglesia de Santa Catarina del Monte.....	175
Fotografía 2. Lugar donde el granicero ofrendaba y preguntaba por el agua en el Cerro Tiáloc.....	184
Fotografía 3. Limpieza del caño del Comité de <i>Atexcac</i> , el día de la <i>Apantla</i> . Santa Catarina del Monte, Texcoco, Edo. Méx.(2013). Al fondo los “vibaneros”...	194
Fotografía 4. Ofrendas para la iglesia, flores y cruces para los manantiales y depósitos de agua que llevan cada uno de los comités de agua.....	204
Fotografía 5. Incienso, ofrendas florales, campanas, cruces, estandarte de la santa y la banda en los recorridos hacia los manantiales y depósitos de agua.....	204
Fotografía 6. Ofrendas dejadas en el manantial de <i>Atexcac</i> (a) y <i>Almeyatl</i> (b).....	205
Fotografía 7. Entrega de la canasta para invitar al aguador a dar la comida en <i>Apantla</i> ...	212
Fotografía 9. Flor de San Juan, <i>Bouvardia longiflora</i> (Cav.) Kunth.....	279
Fotografía 10. Quiebraplatos, <i>Zephyranthes sessilis</i> Herb.....	279
Fotografía 11. El Chillón, <i>Passer domesticus</i>	280

ÍNDICE DE MAPAS

	Pág.
Mapa 1. Cerros sagrados por encima de 2300m de altitud en el Altiplano Central, de uso actual.....	44
Mapa 2. Municipio de Texcoco en el Estado de México.....	103
Mapa 3. Imagen satelital de la Cuenca del Valle de México (a). Imagen Ladsat del municipio de Texcoco (b).....	104
Mapa 4. Ubicación de Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac en la ladera montañosa del municipio de Texcoco.....	104
Mapa 5. La Cuenca del Valle de México y el Acolhuacan.....	113
Mapa 6. La ciudad prehispánica de Texcoco sobrepuesta a la actual, según Coronel (2005:16).....	117

En los territorios de paz y orden todos viven en libertad. Cada cual ocupa su justo lugar. No se ha perdido el camino.No hay escasez.Todo es abundancia. El sueño que soñamos es el eterno ahora.

El infierno, el dolor, la escasez, la debilidad, el desorden, no son nuestra casa original. Todas las religiones aspiran a ese lugar ancestral. Lo buscan pues es el camino de regreso.

(Anónimo)

1. INTRODUCCIÓN

Al ubicarse en la época prehispánica, en el Acolhuacan¹, durante el señorío de Texcoco, en el que hubo un rey, entre otros, Netzahualcoyotl, cuya sabiduría le permitió ordenar el territorio, conservar las especies, encauzar las aguas y distribuirlas, se encuentran memorias escritas entre crónicas y códices, que nos hablan de un orden social, territorial y del uso y manejo de las especies y los recursos que estaban bajo un control, del cual poco conocemos y sería pertinente indagar, y conocer la medida en que era mantenido por un mandato de carácter profano (terrenal) o sacerdotal (sagrado). Para el siglo XII, antes del reinado de Netzahualcoyotl, ya existían reglas y penas que se administraban por infringirlas que giran en torno al respeto a los campos y las montañas, así como a las piezas de cacería (Mohar-Betancourt, 1999, Coronel, 2005), para el reinado de Netzahualcoyotl (1418 aproximadamente) eran respetadas las suyas (Alva-Ixtlilxótil, 1977).

Las comunidades de la montaña del municipio de Texcoco como San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte, San Pablo Ixayoc, Coatlinchan o Cuautlalpan, formaban parte de lo que fuera el Acolhuacan (Mohar-Betancourt, 1999). Indagar en estas comunidades el carácter de lo sagrado en la relación del ser humano con su entorno, en la época del Acolhuacan y compararla con la actual en aquellas que aún conservan lengua, tradiciones y una relación más cercana con los recursos, nos permitiría entender cómo la noción de lo sagrado controla el acceso, uso y manejo del monte-agua (como concepto de origen mesoamericano); identificar el mismo nexos con lo sagrado en la época prehispánica, de lo que aún perviva en la memoria de estas comunidades de la montaña de Texcoco, específicamente

¹ Definido por Mohar-Betancourt (1999).

en las de Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac, como también contribuir a la recuperación de esquemas de manejo y control del monte-agua, que se han ido desdibujando pero que permitieron hasta hace poco, la supervivencia de los bosques (y manatales), que rodearon la región y las culturas que los acogieron.

El trabajo realizado se presentará siguiendo los lineamientos de una tesis, por capítulos, en la que como primera medida se muestran los conceptos con los que se desarrolló la investigación, en un marco teórico, para enseguida indicar el planteamiento del problema, el enfoque y metodología utilizados en la investigación, el marco de referencia y contexto de ésta. Posteriormente, se exponen los resultados obtenidos en cada comunidad y al mismo tiempo se hace una discusión por cada una de ellas; de forma incipiente en estos resultados, se esbozan algunos de los elementos encontrados para una regionalidad desde lo sagrado. Se hace una reflexión general para abordar enseguida, unas conclusiones en relación al planteamiento del problema y se sugieren algunas investigaciones que se derivan, así como tareas por hacer a nivel regional.

2. MARCO TEÓRICO

2.1. ¿Qué es lo sagrado?

Durkheim (1991) explica como la religión² clasifica y ordena el mundo a partir del “orden natural de las cosas” comenzando por clasificar lo sagrado como aquello superior en dignidad (valor) y poder, lo que está sujeto a prohibir, pero a lo que se puede acceder a través de los rituales y la religión misma. *Lo profano y lo sagrado* en una oposición que se ha concebido de maneras diferentes según las religiones, pero que en general se conciben separados. Lo profano pierde sus caracteres específicos al transformarse en sagrado.

Lo sagrado, es algo que se manifiesta, una hierofanía: “...al manifestarse lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa, sin dejar de ser el mismo...” (Eliade, 1998:15) parte integrante de lo “natural”. Lo que se le revela a alguien, lo narra, lo comunica, haciendo de lo sagrado, cada comunidad una noción particular (Baez-Xorge, 2010³). Lo sagrado puede ser entonces un lugar, un o los antepasados, los cerros, el agua, una roca, una cueva, entre otros.

Yolotl González (1983) también al definir lo sagrado en Mesoamérica retoma la definición de Eliade con base en su opuesto, por lo que es “lo totalmente otro” y además considera las siguientes generalizaciones respecto al concepto de lo sagrado, entre otros: lo sagrado es una parte dinámica de lo sobrenatural, contiene *mana* o fuerza⁴, es irracional en tanto está más allá de la razón y, es una parte esencial de la religión.

Por lo anterior y como se podrá ver más adelante, se puede considerar que:

Lo sagrado existe independiente de la voluntad humana, representa lo inviolable, como tal es lo protegido con respeto amoroso en la matriz sagrada del libre albedrío. Por ello se manifiesta independientemente de la voluntad humana, y aunque hay una noción de lo sagrado construida socialmente, como elemento religioso, representa lo desconocido, lo que se intuye...

² Ver la definición de religión de este autor, más adelante.

³ Tomado de la conferencia de Félix Báez-Jorge: “Conceptos fundamentales en torno a la religión y lo sagrado”, Enero 27 del 2010. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Autónoma de México, México, DF.

⁴ “..Implica una fuerza o poder y se puede equiparar al concepto de *mana*...” (González,1983: 90).

2.1.1. Las hierofanías, lo numinoso, el mana, el don y los agentes intermediarios

Al acto de manifestación de lo sagrado, como ya se mencionó anteriormente, Eliade (1998) lo nombra como hierofanía, gracias a esa manifestación los seres humanos conocemos lo sagrado. *Hierofanía* viene del griego *Hieros*: sagrado y *phainomai*: manifestarse, es decir *algo sagrado se nos muestra*. En este sentido, dice Eliade, desde las religiones más primitivas a las más elaboradas están hechas de las manifestaciones sacras "...por ejemplo: la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol, hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano la encarnación de Dios en Jesucristo..."(Eliade,1998:15).

Barabas (2008: 123) propone para las culturas mesoamericanas, que "...podríamos categorizar a los Dueños de Lugar⁵ como hierofanías, irrupciones de lo sagrado –con figura, capacidad de acción e intencionalidad– en el medio ambiente que construyen culturalmente los lugares sagrados. Citando a Bartolomé, (2005:14), continúa "...El concepto anterior puede ser complementado, entendiendo a estas entidades como representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, expresadas en narraciones y conductas rituales. Los especialistas religiosos consultados definen a los dueños como un principio, una fuerza, un espíritu, que condensa energía y poder..."

Lo numinoso es el estado después de que lo sagrado se ha manifestado, de fuerte conmoción religiosa⁶ (Otto, 1965). Para Otto (1965), lo numinoso involucra el sentimiento, que es *sui generis*, indescriptible y va más allá de la razón, por eso es irracional. En éste sentido, la idea de Dios, de lo santo, de lo sagrado, puede ser racional pero la experiencia, irracional⁷. Solo la creencia puede dar ese estado numinoso de la experiencia de lo sagrado.

Marcel Mauss (1979:122-126) discute la palabra *mana* como un vocablo común a las lenguas polinesias y melanesias, la cual "...no es sólo una fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad, un estado. Es decir es a la vez, un sustantivo, un adjetivo y un verbo..." y no se confunde con la idea de espíritu aunque dicha fuerza pueda estar ligada a un espíritu, "...puede

⁵ Término que se verá más adelante en las cosmovisiones

⁶ Rudolf Otto (1965) habla de un estado de dependencia que incluye a la religiosidad y al sentimiento.

⁷ Saller-Reese (1992:13) citando al autor, aclara lo numinoso de la experiencia religiosa, es que es de sobrecogimiento ante lo sobrenatural e implica tanto atributos no-rationales o supra-rationales como los racionales, así al hablar de los atributos de Dios pertenece a un sistema racional. En éste sentido lo numinoso no se puede definir estrictamente pero se puede aplicar a lo que se ha manifestado verdaderamente en templos, imágenes, y lugares con poderes sobrenaturales.

ser la fuerza de una cosa no espiritual como una piedra...o hierba que provoque la lluvia, etc. Pero es una fuerza espiritual...” es la fuerza del rito o este mismo puede ser *mana*, incluso los hombres (magos) tienen mana, o como lo plantea López Austin (1989) los hombre-Dios.

Yolotl González (1983: 88), respecto del concepto de *mana* explica “...Todo lo sagrado contiene *mana*⁸, y es por ello que los objetos que la contienen en demasía pueden ser peligrosos y, por lo tanto, se convierten en *tabu*, o son impuros, como lo ha demostrado Mary Douglas⁹. Por ello hay procesos para remover *mana* a los que se llama purificaciones o desacralizaciones, y procesos para poner *mana* que tienen como fin sacralizar...”.

En la relación del ser humano con la naturaleza, Vallee (1981:24) habla de un proceso de intercambio de fuerza, como sigue: el ser humano busca una explicación (lo que implica aspectos teóricos) y un control (lo que implica aspectos prácticos) de las “realidades sobrenaturales”, las cuales deben complementar a las “naturales”, de tal manera que éste resuelva los problemas del control y de la apropiación de los recursos que necesita a partir de un proceso de intercambio y transferencia de energía o fuerzas o poderes. Estos poderes, dice el autor, “son fuerzas no estáticas, que están dotadas de conciencia, voluntad, y vida, es decir, de potencialidades” y capacidades, puesto que pueden tener acciones y comunicación, pero como no puede controlar esas otras realidades (“sobrenaturales”) su carácter distintivo es que son superiores al hombre, además de misteriosas “porque no revelan toda su verdad (o verdadera esencia)”.

Florescano (1997), Baez-Jorge (2009) y otros, discuten la existencia de esa idea de fuerza impersonal o *mana* en las culturas mesoamericanas¹⁰, que algunos de ellos consideran equivalente a *teotl* pero que finalmente Florescano termina por considerar más apropiado para referirse a los dioses personalizados¹¹.

⁸ Retoma la idea de *mana* planteada por Hubert y Mauss.

⁹ Aunque la autora no lo dice, se puede revisar en Douglas, M (1973). Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI. Madrid.

¹⁰ El término las *culturas mesoamericanas*, incluye diversos grupos étnicos agricultores en un área geográfica comprendida entre la mitad meridional de México y buena parte de Centroamérica –Guatemala, Belice y el Salvador, parte de Nicaragua, Honduras y Costa Rica- con una unidad religiosa (López-Austin, 2002), contaban con un avanzado desarrollo matemático y astronómico, con prácticas rituales similares (muchas de las cuales aprobaban el sacrificio humano), el espíritu bélico, la organización social y las costumbres diarias que tenían que ver con la realización de diferentes tipos de actividades y tareas (<http://www.definicionabc.com/geografia/mesoamerica.php> Dic.5/2010).

¹¹ Lo cual concuerda con la idea de dioses prehispánicos asumida por la mayor parte de la antropología mexicana y que no es la encontrada en el trabajo de campo como se verá en los resultados.

Catherine Good (2005), encuentra en los nahuas de Guerrero el concepto de *fuerza* o *chicahualiztli*, la cual se intercambia en las fiestas, al interior de la familia, con los antepasados y en el trabajo, estableciendo relaciones de reciprocidad basadas en el amor y el respeto: "...Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son tan importantes para constituir la comunidad y la identidad colectiva..." Cuando una persona "...trabaja transmite su *fuerza* a otras, y cuando recibe los beneficios del trabajo de otro, uno recibe también su *fuerza* o energía vital...", y esta se transfiere también a los objetos que los humanos producen, como también a los muertos¹². "...En realidad, *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida...". Catherine Good hace énfasis en que la fuerza o *chicahualiztli*, figura de manera más importante en la vida ceremonial pues esta se intercambia en el ritual con otras entidades como los santos, los manantiales, los cerros, la lluvia, los dioses, a través de las ofrendas.

El "don" en su sentido general es un regalo o una habilidad para hacer una cosa. En el sentido de Mauss (1979) es una fuerza que poseen personas, cosas o deidades lo cual obliga al contradon y que bajo la interpretación de Godelier (1998), el don en la esfera religiosa, retiene una parte por la que "la religión impone un carácter sagrado a la prohibición de alienarla", para conservarlo. Sólo ciertas personas tienen el don de percibir lo sagrado, o pueden mantener comunicación con éste mundo, son intermediarios. La función y tipo de intermediarios entre el mundo sobrenatural (sagrado) y el profano (terrenal), se deben contextualizar en el territorio que está a su cargo. Este aspecto se discutirá en otro apartado (el territorio y la noción de orden a través de lo sagrado), pero antes cabe retomar conceptos como religión, cosmovisión, mito, rito y culto.

2.1.2. Religión, cosmovisión y mito.

Un concepto básico de religión, desde las ciencias sociales, es el planteado por Durkheim, para quién la religión es considerada un hecho social y la define como un sistema de prácticas [rituales] y creencias [sistema de valores] referidas a lo sagrado que constituyen una comunidad moral llamada iglesia (Durkheim, 1991).

¹² Lo que los une a un pasado primordial. "...Además, el flujo de bienes y trabajo se extiende a generaciones futuras ya que las obligaciones y créditos recíprocos son hereditarios y transferibles..." (Good, 2005:95).

Por otro lado, la teoría de la concepción del mundo de Dilthey (1954), en la que se basa Weber (1944) para plantear que no es posible entender la religión sino desde la cosmovisión y el *ethos* (entendido este último como el sistema de valores), según Medina (2000:100) es una obra de reflexión filosófica sobre la vida en la que se considera que todo ser humano tiene una idea o concepción del mundo, un supuesto general de la realidad de la vida.

La realidad o supuesto general de la realidad que la concepción del mundo o visión del mundo muestra, es considerada por Berger (1969), como un producto de la construcción social, que se ordena mediante la dicotomización en una esfera sagrada y otra profana, cuyo ordenamiento, producto de la religión, hace que se contemple como parte de la naturaleza universal de las cosas, que permite vivir una ordenada y significativa vida (como totalidad) (Berger, 1969).

Como se puede ver, ya sea que partamos de la religión o de la cosmovisión, estamos clasificando, tenemos un modelo (la cosmovisión), construido por una cultura que nos dice cuál es la realidad. Entonces, siguiendo a Berger, tenemos un universo o totalidad pleno de significados, como un producto particular de cada cultura. Esto lo podemos ver en el Esquema 1, en el que además, como producto de esa construcción social tenemos una noción de cuerpo-mente, yo corpóreo-divino, sexo-rol¹³, descendencia-territorio, pertenencias-recursos para vivir, nociones que a su vez construyen la realidad, la producen. En el Esquema 1 queda implícita la existencia (como parte del pensamiento dicotómico del ser humano), de lo que no es parte de lo construido socialmente y que en este esquema se ha denominado como lo real.

Acerca de lo real, la física cuántica da una luz que busca esclarecerlo y Leonardo Boff lo explica, de una manera muy didáctica, en su columna semanal (2010-10-08 en <http://www.servicioskoinonia.org/boff/>) “La materia no existe”¹⁴ :

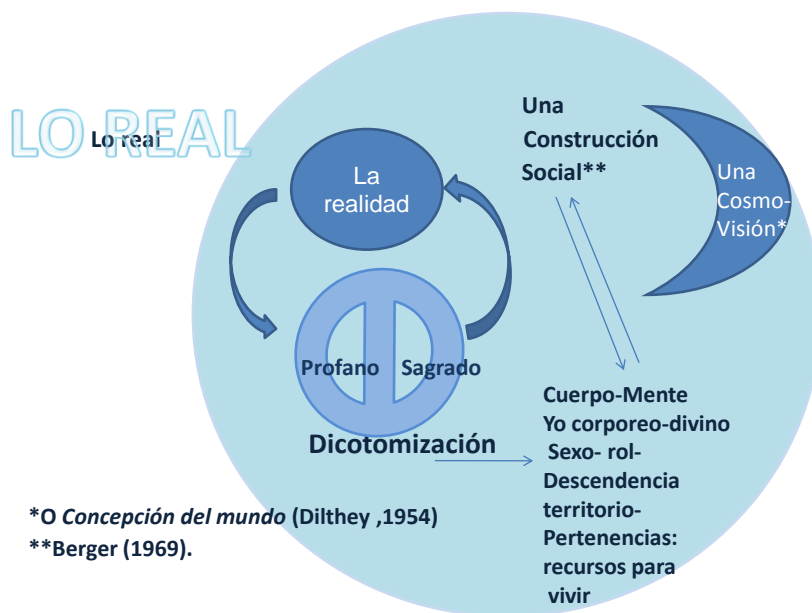
“El universo no está hecho de cosas sino de redes de energía vibratoria, emergiendo de algo todavía más profundo y sutil...¿Qué es ese ‘algo más profundo y sutil’ de donde emerge todo? Los físicos cuánticos y astrofísicos lo llaman ‘energía de fondo’ o ‘vacío cuántico’, expresión inadecuada porque dice lo contrario de lo que la palabra vacío significa. “...El vacío cuántico representa la plenitud de todas las posibles energías y sus eventuales densificaciones en los seres. De ahí que hoy se prefiera la expresión pregnant void ‘vacío preñado’ o la ‘fuente originaria de todo ser’... No es algo que pueda ser representado en las categorías convencionales de espacio-tiempo, pues es algo

¹³ Estos tres conceptos se pueden ver bien en Butler (2007).

¹⁴El tuvo la oportunidad de llevar un curso con Heisenberg (padre de la física cuántica) en 1968

anterior a todo lo que existe, anterior al espacio-tiempo y a las cuatro energías fundamentales, la gravitatoria, la electromagnética, la nuclear fuerte y la débil...”

Esquema 1. Núcleo conceptual para la investigación



Fuente: Elaboración propia

Durkheim y Mauss en Clasificación primitiva¹⁵, analizan en esa noción del entorno “... cómo es que los seres humanos clasifican los elementos tangibles e intangibles que les rodean, requisito fundamental para la comprensión y reconocimiento del universo y para el actuar en el mundo...” (Citado en Herrera, 2006: 3). En éste sentido una primera clasificación de los elementos tangibles e intangibles en Mesoamérica, nos la expone Ibarra (2007):

“...No hubo en Mesoamérica la concepción de una sustancia espiritual independiente de las leyes naturales. Se creía que la sustancia se dividía a partir de dos clases de densidades: la materia pesada que era claramente perceptible a través de los sentidos, y la ligera, que era imperceptible o casi imperceptible. De la idea de las distintas densidades, los mesoamericanos imaginaron dos grandes grupos de seres: los mundanos y los divinos. Los primeros estaban compuestos por la combinación de ambas clases de materia; los segundos sólo estaban formados por materia ligera.

¹⁵ Durkheim, E y Mauss, M. (1963). Primitive Classification. University of Chicago Press. USA.

Los compuestos pertenecían a la parte central del cosmos, que incluía la superficie de la Tierra y las capas celestes más bajas. Eran los hombres, los animales, los vegetales, los minerales, los astros, los meteoros, y hasta los objetos artificiales. En cambio, los dioses, seres formados sólo de materia imperceptible, poblaban todo el cosmos y podían transitar libremente de las capas celestes superiores o de los pisos del inframundo al mundo central ocupado por las criaturas (Ibarra M., 2007).

López-Austin (2008:25) explica:

“los mesoamericanos concebían que los dioses habían existido en otro tiempo, en otro espacio, en un allá-entonces que era y sería por siempre su morada. Se intuyó –más allá de la posibilidad humana de precisarlo- un tiempo no marcado por la voluntad de acción: el tiempo del ocio divino. Sin embargo, este tiempo fue la fuente inasible de actividad de los dioses –ya múltiples- que abandonaron su reposo para dar principio al tiempo-espacio de las aventuras. Empezaron los mitos. Los dioses viajaban al mundo y luego de transformarlo regresaban a su tiempo-espacio original ajeno a los hombres”¹⁶.

Esto se puede ver muy bien ejemplificado en el cuadro que él presenta en su artículo sobre la religión mexicana (López-Austin, 2008) y que aquí se incluye (Cuadro 1).

León-Portilla (1979:153) expone en su libro *La Filosofía Náhuatl* que el meollo de la profunda concepción náhuatl de la divinidad es *Ometeotl*, principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo..., cuya acción generativa está más allá del tiempo y del espacio, el principio supremo, origen y fundamento de lo que existe y vive en el *Cem-a-nánuac* (el mundo)...principio activo, generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir.”¹⁷ y muestra cómo va tomando diversos aspectos en su actuar en el universo...” (León-Portilla, 1979:163). *Ometeotl*, está en el centro, entre los cuatro rumbos cardinales (los cuatro dioses engendrados por él, o fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo), cimentado en sí¹⁸ mismo, está en el *Omeyocan*, “...en el ombligo de la tierra, en su

¹⁶ Un tiempo-espacio original, que pareciera asemejarse al cielo cristiano, con los santos, ángeles, arcángeles, profetas y el hijo de Dios, como divinidades.

¹⁷ Los sabios *tlamatinime*, se preguntaban, “... ¿cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el dador de la vida?” Y en su poesía (flor y canto) expresaban que ya desde sus antepasados lo habían dicho, “...sólo venimos a dormir,/ sólo venimos a soñar,/ no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra...”. En su respuesta “...lo único verdadero en la tierra, es la poesía, flor y canto...”, dado que “...la verdadera poesía implica un peculiar modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior...”, de origen divino, especie de inspiración que proviene del más allá, camino del conocimiento de la verdad (León-Portilla, 1979).

¹⁸ Como su concepto de verdad.

encierro de turquesas, en medio de las aguas, entre las nubes, en la región de los muertos (León-Portilla, 1979:94-95).

Cuadro 1. Noción del tiempo (del hombre) y el otro tiempo (divino) en Mesoamérica.

EL OTRO TIEMPO		EL TIEMPO DEL HOMBRE	
INTRASCENDENCIA DIVINA	TRASCENDENCIA DIVINA	NACIMIENTO DEL SOL	
Ocio divino	1º Vida feliz de los dioses	2º Aventura mítica	3º Muerte de los dioses (principio de su transformación)
			4º Resurrección de los dioses (fin de su transformación con la incoación de los seres del tiempo del hombre)
			Existencia de los seres del tiempo del hombre

Fuente: Escaneado a partir de López-Austin (2008). Los mexicas ante el cosmos. *Arqueología mexicana* 16 (91): 24-35.

Bartolomé (2003:51), refiriéndose a las culturas mesoamericanas actuales, en México, dice: "...cada una de las culturas contemporáneas ha hecho su propio proceso de incorporación, apropiación, interpretación y eventualmente, de resignificación..." de las diferentes tradiciones civilizatorias que las han influido y que en el caso del Altiplano Central mexicano serían la mesoamericana en la época prehispánica, la europea en la colonial y cabría añadir a lo que dice Bartolomé, en la actualidad, *el mundo*, debido a los fenómenos de la globalización que ya están influyendo a nivel de las localidades. Para Masferrer (2000), las religiones prehispánicas, como resultado del proceso colonial, se convirtieron en su mayoría en *religiones indias* o en *lecturas indias del catolicismo*.

Barabas y Bartolomé (1999) han observado en México que cada comunidad resulta de una combinación específica de nociones, elementos y actos sociales diversos, seleccionados, apropiados y reelaborados en relación con los contextos socio-históricos en los que se ha desarrollado la vida colectiva. Podría decirse que las *religiones étnicas* son territoriales ya que

sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medio ambiente (dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros). “...las etnografías actuales por lo común son explícitas acerca de la existencia de fracturas, transformaciones y cambios, pero también de procesos de reelaboración que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado y muestran nuevas configuraciones culturales...” (Barabas y Bartolomé, 1999:20).

Cada religión tiene sus mitos, sus lugares sagrados, objetos, deidades, etc. (Eliade, 2000). El mito para Godelier (1998) es un relato fundado en lo oral, que transmite símbolos, poder, explican, legitiman el mundo, el origen, confiriéndole al orden que instauran, un carácter sagrado¹⁹ y como observa Eliade (2000), genera valores y un modelo de conducta. El rito sería el recordatorio de ese modelo. Este autor (Eliade, 2000: 16-17) dice:

“...Personalmente la definición [de mito] que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada: relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento, como por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre un relato de una ‘creación’: se narra cómo algo que ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los ‘comienzos’. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobre-naturalidad’) de sus obras. En suma los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo ‘sobre-natural’) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día...El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto una ‘historia verdadera’ puesto que se refiere siempre a realidades...”.

Tanto el mito como lo sagrado se asumen como una verdad para quien lo vive.

¹⁹ Por eso tiene una connotación ideológica. Dice textualmente Godelier (1998:193):

“...No es que el mito constituya el origen ‘real’ de la realidad social, pero ésta no puede cristalizar ni reproducirse sin un mito que la represente de ese modo, legitimándola. Pues en los mitos se halla presente una fuerza social considerable que no cesa de influir sobre los individuos que creen en ellos. Los mitos, al proponer un relato de los acontecimientos extraordinarios que se hallan en el origen del orden que hoy día impera en el cosmos y en la sociedad, al referir esos acontecimientos a las acciones de personajes más poderosos que los humanos actuales, confieren a ese orden un carácter sagrado, sobrenatural, que es la prueba más convincente e impresionante de su legitimidad, de su inviolabilidad....Así pues, los mitos son una de las fuentes más eficaces de la obediencia que todos los miembros de una sociedad rinden a las normas que la organizan y que se les imponen desde su nacimiento...”.

Por otro lado, para Levy-Strauss (1987), la función del mito es generar y transmitir conocimiento, le da sentido a los hechos pero no es historia. Dice que, actualmente la historia debe ser entendida como nuestra mitología o herencia mitológica. "...La historia, fragmentaria como toda historia, podrá ser estudiada, ser analizada tomando cierta metodología a partir del estudio de la mitología. Mito e historia entonces abandonarían sus respectivas distancias para luego colocarse en una posición accesible para el investigador..." (Levi-Strauss, 1987:40). Entonces, él propone que debemos tomar en serio el mito y preguntarnos el por qué de cada elemento, ya que cada uno de ellos son imágenes extraídas de la experiencia, las cuales guardan afinidad con el tipo de problema que el mito se propone resolver. El pensamiento científico actual nos posibilita comprender lo que hay en el mito, que en algunos casos puede recurrir a la arqueología de salvamento, excavando los sitios referidos en las historias, con el fin de explicarlo²⁰. Para él no existen mitos aislados, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias como los panamericanos, pues algunos de ellos son mitos que se asemejan. Son historias que no cuentan con (o son muy escasos) documentos escritos.

Por su parte, Girard (2002) considera que el mito legitima un orden. Una forma de revitalizarlos, reactualizarlos es por medio del ritual.

2.1.3. Ritual²¹, culto, fiesta y ofrenda.

Turner (2007:21) entiende por *ritual* "...una conducta ritual prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas...". No lo asocia con un mito pero sí con un *símbolo*: "...El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual..." y apoyándose en el *Concise Oxford Dictionary*, para empezar su libro, parte de la siguiente definición de símbolo:

²⁰ Matos-Moctezuma (1991:19) lo ejemplifica: "...Sabemos cómo en diferentes religiones "...muchos mitos importantes surgen a partir de hechos reales, desde la deificación de varios personajes que vivieron realmente, -como es el caso de *Huitzilopochtli* y *Coyolxauhqui* - ... El mito cobra aquí todo su significado y el rito habrá de ayudar para hacerlo trascender con la repetición de lo acontecido en *illo tempore*. La acción de los hombres pasa a ser acción de los dioses....".

²¹ Una definición enciclopédica del rito: "...El rito (del latín *ritus*) es un acto religioso [...] repetido invariablemente, con arreglo a unas normas estrictas. Los ritos son las celebraciones de los mitos, por tanto no se pueden entender separadamente de ellos. Tienen un carácter simbólico, expresión del contenido de los mitos. La celebración de los ritos (ritual) puede consistir en fiestas [...] de carácter más o menos solemne, según pautas que establece la tradición o la autoridad religiosa ..." (Tomado de wikipedia (<http://es.wikipedia.org/wiki/Rito>), abril 3 del 2010).

“...Un símbolo es una cosa de la que, por lo general o por consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento...”.

A continuación aclara: “...Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual...”

Van Gennep (2008) considera que una forma de pasar de lo profano a lo sagrado o viceversa (o incluso de una situación religiosa a otra), es por medio de las ceremonias o actos de carácter especial y a ese período intermediario que implica un cambio de estado, o margen en el que los ritos ayudan a “pasar el umbral”, esto es, agregarse a un mundo nuevo, va precedido de ritos preliminares, liminares y postliminares²². Turner (1988) retoma a Van Gennep, y hablando de la *liminalidad* o de las personas liminales (“gentes del umbral”), explica: “...durante el período ‘liminal’ intermedio, las características del sujeto ritual (‘pasajero’) son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero...”. Retomando a ambos, estar en el umbral, sería parte de una secuencia o proceso que incluye estos estados liminares, pre y post, importantes a considerar en los especialistas rituales (quienes dirigen los rituales).

Sin embargo, el *rito* a diferencia de la *ceremonia*, está en un contexto religioso; se le han atribuido las siguientes características (por diferentes autores)²³: es cíclico, tiene un tiempo y espacio propios, es llevado a cabo por un especialista, es de carácter colectivo, simbólico, legitima prácticas y creencias de origen sagrado, contribuye a la reproducción de la sociedad. Es la representación del mito. Consagra un espacio.

Según Broda (2001), el ritual sería entonces el que establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos pues lleva a los participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias e incide en la reproducción de la sociedad.

²²Liminar (del latín *liminaris*), es un adjetivo relativo al umbral o la entrada, por lo que el adjetivo preliminar hace referencia a lo que sirve de prólogo o proemio y postliminar cuyo prefijo post significa ‘después de’ (Consultado en la Página web del Diccionario de la Real Academia Española, vigésima segunda edición. Marzo 17 de 2012).

²³ Tipificación retomada del curso: Mito, Rito y Religión, impartido por el Dr. José Andrés García Méndez en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el segundo semestre del 2010.

Broda (1991:462) demuestra como existía una vinculación, en el caso del culto a los cerros en Mesoamérica, entre las condiciones naturales del medio ambiente, y los elementos de la cosmovisión, del calendario y del culto. El *culto*²⁴ como la realización periódica del ritual en las festividades anuales calendarizadas en la tradición mexicana.

Un aspecto importante de la ritualidad mesoamericana son las *ofrendas*, al punto de que Broda (2009a) las considera un paradigma del ritual y la cosmovisión. Define la ofrenda "...como el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales...". La ofrenda persigue un propósito, como parte del ritual, es un obsequio y "...una invitación que se dirige a las divinidades, por medio de oraciones, plegarias y manipulación de objetos se establece esa comunicación con estos seres..."(Broda,2009a:21).

La *fiesta* como uno de los medios fundamentales para imprimir dinamismo al ritual (Galicia, 2009), Caillois (1942), le da una misión de aligerar o sobrellevar las prohibiciones que lo sagrado impone, donde el exceso, el derroche tienen un sentido ritual, que hace de la fiesta un estado de excepción, el cual da comienzo a un nuevo ciclo de la naturaleza, contribuye a su renovación y el de la sociedad y anticipa un comienzo de abundancia para estos. El propone que se articule con una teoría del *sacrificio*. Galicia (2009) además reconoce su aporte en la identidad de los pueblos y hablando de una jerarquización festiva, producto de la relación entre los santos y el ciclo agrícola, concluye:

"Todo ello responde asimismo a la necesidad de obtención de beneficios (sobre todo de salud y sustento) a través de las diversas acciones rituales realizadas durante la celebración de las fiestas, que con su carácter social, se convierten en parte importante de la identidad de estos grupos al reconocerse como miembros de una comunidad dentro de un área mayor..."

En el sentido de Mauss (2007), las fiestas, bailes y el ritual son formas de intercambio en las que el don refuerza la devolución pues aunque se hagan voluntariamente, la devolución es casi obligatoria. Como se verá más adelante los intermediarios o especialistas rituales, se encargaran de hacerlo con los dioses, divinidades o espíritus, que como comenta Godelier (1998), Mauss incluye en la categoría de dones, las ofrendas y los sacrificios que estos les dan.

²⁴El culto en el sentido de homenaje o conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa homenaje. Honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado (Consultado en la Página web del Diccionario de la Real Academia Española, vigésima segunda edición. Marzo 17 de 2012).

Aquí el sacrificio tiene la capacidad de ejercer influencia sobre los dioses o espíritus y obligarles a devolver más de lo que se les ha donado.

2.1.4. Acerca de la sobrenaturaleza

Como podemos ver lo sagrado está cargado de sobrenaturaleza o dicho de otra forma cuando lo natural es trascendido en su naturaleza (generalmente entendida como aquella medible física y materialmente), se habla de esa carga adicional que es como un velo que se descorre, y se deja ver a ciertas personas o en situaciones especiales, esa otra naturaleza. Sin embargo, como plantea Descolá (2001), el concepto de naturaleza es occidental, una dicotomización entre lo cultural y lo natural que en algunas culturas no existe como tal, por lo que prefiere hablar de *lo humano y lo no humano* en lugar de la oposición naturaleza y cultura, oposición en la que lo sobrenatural cobra sentido.

No obstante, habría que añadir que aún en el terreno de lo no humano, estaríamos los humanos definiéndolo con los lentes de cada cosmovisión y el sistema de pensamiento humano. Existe algo más allá de un sistema de pensamiento humano? Acepta nuestro sistema de pensamiento una realidad no construida, ni pensada, controlada o adjetivada por nosotros? Nosotros adjetivamos “la realidad” y por ello la des-entendemos.

Descola (2001) propone que el concepto de naturaleza es socialmente construido, a partir del naturalismo (una construcción del pensamiento occidental): “...favoreció también la persistencia de oposiciones binarias, como la de natural y sobrenatural, en cualquier forma que imponga la moda actual...”(Descola,2001:102). El observó en culturas americanas como se desdibuja. Para entender el proceso de objetivación social de la naturaleza, no sería suficiente indagar las taxonomías etnobiológicas “...es necesario tomar en cuenta también dimensiones como las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos...”(Descola, 2001:104-105). Más adelante continúa “...Me parece que la objetivación social de lo no humano es igualmente estructurada por una combinación de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación...”(Descola, 2001:107). Esta oposición, además influye en la dicotomía naturaleza-

mente. “..La conclusión parece inevitable: suprimase la idea de naturaleza y todo el edificio filosófico de las realizaciones occidentales se derrumbará...”(Descola, 2001:120).

Reichel-Dolmatoff (1983) encuentra en los tukano de la amazonía colombiana, que el paisaje que nosotros percibimos como un “entorno verdaderamente natural”, ellos lo perciben como un entorno hecho por el hombre pues existe una perspectiva temporal en la comprensión de su entorno, concebido como “...un sistema en el que la cantidad de salida de energía está directamente relacionada con la cantidad de entrada de energía que recibe el sistema...”. Analizan la conducta animal tratando de “...descubrir un orden en el mundo físico, un mundo ordenado en el que las actividades puedan ser ajustadas. En la cultura tukano, la persona individual es consciente de que forma parte de una compleja red de interacciones que incluyen no sólo a la sociedad sino al universo entero...” por lo que deben desempeñar funciones que van más allá de sus roles sociales y ajustarse a normas adaptativas “... que guían la relaciones de una persona no solo con otros individuos –pasados o presentes, parientes o aliados- sino también con animales y plantas, en realidad con todos los componentes bióticos y abióticos del entorno...”. Al respecto anota el autor que sus ideas, las cuales expone detalladamente “*tienen un parecido notable con los modernos sistemas de análisis*” en términos de la teoría ecológica. Por lo tanto, en el ritual de curación el chaman busca curar a la sociedad no al individuo aunque éste jamás deberá provocar una perturbación en este equilibrio general, el chaman busca equilibrar todos los comportamientos socialmente perturbadores.²⁵

Como lo veremos más a detalle a continuación, en las culturas mesoamericanas, en México, algo semejante encontramos en la noción de orden a través de lo sagrado, la noción de territorio, de los recursos concebidos sin la oposición naturaleza-cultura que se ha mencionado²⁶.

2.2. El Territorio y la noción de orden a través de lo sagrado

El mito al identificar un orden y una forma de hacer las cosas, convirtiéndose en modelo o parámetro de la actividad humana, remite a un orden originario, fundado por la acción de los dioses, en un tiempo sagrado que el ritual reitera, haciendo la realidad sagrada, e instaurando

²⁵ En el mismo artículo el autor expone la teoría aborigen de la enfermedad.

²⁶ Sin embargo, el término sobrenatural abunda en todas las publicaciones...

lo sagrado como lo real por excelencia (Orozco-Gómez y Villela Flores (2003;I:132). El ritual le daría entonces vigencia a la sacralidad del territorio y con ello a lo que se encuentre en él. Esa idea de sacralidad del territorio construida bajo la lente de las cosmovisiones es lo que se tratará en este apartado.

2.2.1. El territorio y sus recursos naturales sacralizados

El territorio, espacio culturalmente construido a través del tiempo por la sociedad, (Barabas, 2003:II;25) es, para las sociedades tradicionales, de carácter sagrado, en tanto está vinculado con los ancestros, posee lugares sagrados y lugares simbólicos (dada su importancia cultural, la muerte de algún héroe o su relación con algún suceso importante para la comunidad).

El territorio es entonces *“...toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes* (Barabas, 2004:112). El territorio como ‘paisaje’ cultural, en el cual se enfatizan los contenidos vivenciales y biográficos en la creación del territorio, que configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de los sitios significativos para cada grupo étnico (Barabas, *sf.*).

El etnoterritorio, o territorio étnico, basado en la sacralidad otorgada al territorio, Barabas lo entiende como *“... el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo...”* (Barabas, 2008: 129)

En el mismo trabajo Barabas, se refiere a los etnoterritorios simbólicos en los que las categorías simbólicas indígenas son *“...representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con la lógica interna propia de cada cultura, esto es, de acuerdo con su cosmovisión...”*, ellos están poseídos por “entidades anímicas” o “dueños del lugar” (o sus auxiliares), reyes, padres o señores de los lugares, *“...son concebidos casi siempre con figura humana...de animal o piedra...”* que moran dentro de la tierra, el monte, las cuevas, las milpas, manantiales u otras fuentes de aguas, rayos, viento y animales, constituyéndose en el espacio de negociación, a los que cada temporada, en encuentros rituales, se debe solicitar y “pagar” con dones a sus

dueños, para no “...perder la protección de lo sagrado y la ‘suerte’ y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua...”, de tal manera que “...si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida...”.

Para Barabas (2008:123) “... la interacción social con las entidades territoriales en cada encuentro cotidiano o ritual, si bien es singular en cada ocasión, va creando un fondo de sedimentación de representaciones que permite a la colectividad elaborar un imaginario social más o menos compartido acerca de las características y fisonomía de esas entidades sagradas...”.

Los territorios simbólicos están marcados por la cosmovisión, por las prácticas rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas territoriales e identitarios y esto en sí es el territorio cultural, su espacio es la urdimbre de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional (Mendiola, 2008). Su existencia simbólica puede servir para determinar linderos, cuando han sido alterados históricamente pero si conservados en la memoria colectiva y en el uso ritual; sin embargo la mayoría de los lugares sagrados de los territorios simbólicos, persisten con el tiempo y no están sometidos al constante cambio del territorio geográfico (Barabas, 2003a: 22-23).

El *paisaje* para Martínez (1998), es la forma resultante de la estructuras del territorio, es además de un lugar, una imagen que no reside sólo en la naturaleza, en la historia, en la estructura social, sino también en la cultura, la manifestación formal de la realidad geográfica, en el que descansan significados que lo sobrepasa, como es el constituir uno de los rasgos principales de la identidad de un pueblo, es un legado, un patrimonio de especial entidad. El paisaje posee, una pluralidad de constituyentes y de miradas. Es pues un hecho y una forma geográfica, más el conocimiento y el modo de relación con ellas, de entenderla. El mismo autor menciona los siguientes constituyentes geográficos del paisaje: 1) *estructura* (física –agua, tierra, atmósfera, biósfera-; social, económica e histórica) y *relaciones internas*. 2) *Forma* (el paisaje visible y tangible) y *faz* (el paisaje interno o eje del paisaje). 3) *Función y relación externa*. 4) *Elementos* (de acuerdo al tipo –naturales, sociales, etc-; y a la dominancia). 5) *Dinámica y evolución* (historia o proceso) 6) *Unidades* (a nivel de escala, de estructuras jerarquizadas y articuladas para el esclarecimiento espacial del paisaje y esclarecimiento de su significado funcional) y 7) *Contenidos* (culturales, históricos, estéticos, sus significados –en

referencia a mitos, identificaciones literarias, heroicas, artísticas que dotan al paisaje de valores añadidos) (Martínez, 1998).

Turner (2001) define paisaje como el “área que es espacialmente heterogénea en al menos un factor de interés”²⁷. López y Cervantes (2002) lo consideran como la “...expresión de los fenómenos relativos a la interacción hombre-naturaleza”, y como el concepto básico de la ecología del paisaje, útil para abordar estudios para la elaboración de planes de manejo sustentable de los recursos naturales. Y resumen: “... El concepto de paisaje engloba, entonces, diversos significados que se transforman o cambian según las necesidades del que lo ve, cuándo lo ve y cómo lo ve, de manera que, sencillamente, de él se pueden interpretar, entre otros, los siguientes tipos: espaciales, naturales, estructuras de la naturaleza, hábitats, ecosistemas, así como objetos estéticos, ideológico y cultural-histórico, además de lugares...” (López y Cervantes, 2002).

Por ello Ortega (1998) al hablar del paisaje y la cultura define “el paisaje es una imagen cultural, un modo pictórico de representar de ordenar o simbolizar lo que nos rodea” (Ortega,1998:137) puede ser un paisaje visual, verbal (plasmado en la literatura o paisajes construidos (un parque o jardín, hasta los paisajes naturales, rurales o urbanos). El paisaje es pues “... un lugar de significados, una imagen en la que se proyectan experiencias intelectuales, afectivas, éticas, estéticas y simbólicas...”(Ortega,1998:145).

2.2.1.1. Hacia una definición de paisaje sagrado

El *paisaje sagrado* de una comunidad es una porción del territorio modelado y transformado por ellos a lo largo del tiempo en función de la relación con sus deidades o con la sobrenaturaleza poblada de seres de carácter espiritual, no físico pero que se puede manifestar en el territorio marcando y transformando los lugares como sagrados. Las manifestaciones de estos en su territorio, a su vez los transforma e influye en su percepción y valoración de los lugares mismos. También es transformado por los cambios geopolíticos de posesión del territorio y económico administrativos que se han dado a lo largo del tiempo.

²⁷ Desde su perspectiva, la ecología del paisaje considera el papel de los humanos, que influye en los patrones del paisaje en el mundo, por ello esta ciencia interdisciplinaria trata la relación entre la sociedad humana y su espacio vital.

Por lo tanto el territorio físico, geográfico, pero también la noción de lo sagrado y la forma en que se plasma en este, dan una forma al paisaje aparente o físico y a lo que podría llamarse meta-paisaje o paisaje espiritual, al que acceden ciertos especialistas rituales, en el que perciben seres viviendo en sus ambientes, geográficos, naturales, sociales y/o construidos, sobrepuesto al paisaje físico, geográfico y reconocido como sagrado.

La forma de redefinir y darle el estatus de legitimidad como sagrado es a nivel de las prácticas rituales, la señalización como tal, por medio de cruces, objetos simbólicos, piedras, ofrendas y la realización de otras actividades que demuestren el respeto y mantengan la relación con la sobrenaturaleza manifestada.

En esta definición de paisaje, interactúan varios enfoques. Desde el punto de vista de la etnoecología, que estudia la forma en que una cultura conoce, percibe y se manifiesta en su entorno natural, la etnoecología enfocaría las creencias que hay en una cultura con respecto a un paisaje al que le atribuye el carácter sagrado, de acuerdo a su teoría del paisaje²⁸, a su forma de entenderlo²⁹ y de entender el mundo, a la forma en que hace su cosmización del mundo³⁰. Su teoría de la vida y de la muerte. Daría cuenta además, del metapaisaje del que se habló anteriormente, de la organización social en los dos paisajes y sus aspectos volitivos, culturales y naturales.

Esta a su vez remite a una relación histórica con el paisaje, en tanto estudia a los grupos nativos, quienes son los que tienen esa relación histórica y evolutiva de las transformaciones que ha sufrido el paisaje³¹ y que a través de las narraciones, se comunica la sacralidad del lugar. La historia narrada de cada lugar también le da vigencia a su estatus sagrado. Lo conecta con el origen del grupo y en este sentido en su territorio se expande la sacralidad que a menudo sobrepasa los límites del territorio actual. Como sería los códigos (por ejemplo el *Xolotl*) que

²⁸ O la forma de verlo, ordenarlo, jerarquizarlo y con base en esas unidades de paisaje reconocidas por el grupo, se estudia los componentes desde el punto de vista ecológico, etnobotánico y etnoecológico en general (Sánchez, *et al.*2007) (Un buen ejemplo de este tipo de trabajos y su metodología).

²⁹ Que va cambiando según cambie la noción de sagrado. Santos Estevez, Manuel, Parceró Oubiña, César y Criado Boado, Felipe (1997), muestran que las diferentes formas de racionalidad que se esconden detrás de la concepción de lo sagrado a lo largo de varias etapas culturales distintas y sucesivas aportan a la construcción acumulativa del paisaje que se observa en la actualidad.

³⁰ Término aplicado por Berger (1969;40): para designar el cosmos sagrado que establece la religión, como empresa humana encargada de ello. "Para decirlo de otra manera la religión es la cosmización de un modo sagrado".

³¹ Reichel-Dolmatoff (1983) encuentra en los tukano de la Amazonía colombiana, que el paisaje que nosotros percibimos como un "entorno verdaderamente natural", ellos lo perciben como un entorno hecho por el hombre. Moreno y Montari (2008) sugieren ver el paisaje que se nos hace "natural" desde la perspectiva de la ecología histórica.

describe la posesión originaria del territorio o lugar, en ausencia de esto, sería la memoria histórica o percepción histórica de sus movimientos en la conformación del territorio y paisaje, como son los hechos y personajes fundacionales. En este sentido la memoria histórica del origen se mantiene como algo sagrado, adscrito y dándole el mismo carácter al paisaje y al territorio (de sagrado).

Hablamos de una geografía sagrada, cuando los cerros, manantiales, rocas, en el paisaje natural y en el paisaje construido, los depósitos, monumentos, centros de devoción, constituyen la estructura del paisaje sagrado. Geográficamente el paisaje tiene una fisionomía, una estructura y una función. La función geográfica de un río sagrado, así como de un manantial, cerro o bosque, se conserva o tiende a conservarse o mantenerse en la medida que sigue vigente la sacralidad dada por un grupo humano³². La estructura geográfica, sin embargo, si puede ser modificada, aunque el lugar sea sagrado, dado los acondicionamientos que se le hacen en función de los beneficios para los humanos y por ende la fisionomía también. La función tiende a conservarse en los lugares sagrados, sin embargo, en el estudio de los lugares naturales sagrados de la IUCN³³, se advierten los cambios introducidos en la fisionomía y estructura geográfica del paisaje y más aún en el aspecto ecológico de la fisionomía de la vegetación y su estructura, cambiando el paisaje³⁴. La interconexión entre los elementos del paisaje (humanos y no humanos) que permiten la movilidad de estos, también puede variar en el tiempo³⁵.

Geografía y ecología darían la dimensión más física y objetivable de lo sagrado del paisaje para una cultura e interactuarían a los tres niveles de composición del paisaje, inseparablemente. Sin embargo, la función ecológica por sí, del paisaje sagrado se ve muy fuertemente afectada por la noción de sagrada, atribuido a los elementos bióticos y abióticos de esto repercutiendo en la estructura ecológica y fisionomía ecológica del paisaje.

³² Los lugares sagrados que conforman el paisaje sagrado, son las formas más antiguas de conservación de los espacios naturales (Wild, R. y McLeod, C. (Eds.), 2008).

³³ Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008).

³⁴ Aunque la Ecología del Paisaje, tiene un gran componente geográfico, el aspecto ecológico, explican Gurrutxaga y Lozano (2008) busca "las relaciones existentes entre los cambios estructurales del paisaje y la dinámica de poblaciones y comunidades silvestres, configurándose como un aspecto de gran aplicabilidad en las políticas de conservación de la biodiversidad y de planificación territorial con base ecológica."

³⁵ Santos Estevez, *et al.* (1997) proponen identificar en el paisaje sagrado "*claves de tránsito y desplazamiento* que hacen permeable ese espacio y preestablecen el sentido de los movimientos sobre él".

Integrando todos estos enfoques de las disciplinas tendremos una descripción de paisaje a diferentes niveles, dependiendo de la cultura que le atribuye sacralidad este. En este sentido, las culturas mesoamericanas dotaron de un sentido sagrado a los cerros, manantiales, rocas y otros elementos de la naturaleza³⁶ sujetos a ritualidades, narraciones, eventos hierofánicos y se convirtieron en elementos identitarios³⁷.

2.2.1.2. El concepto de recursos naturales

Godelier (1989) identifica a los recursos naturales como a los medios naturales de existencia y nos explica que aún en las sociedades con visiones materialistas de la naturaleza, en “...todas partes el hombre se las representa también como compuestas de fuerzas y poderes que escapan al dominio de los sentidos y que constituyen la parte más importante para su propia reproducción...” y para poder apropiarse de las realidades naturales, combinan “...gestos y conductas ‘materiales’, para actuar sobre los aspectos visibles y tangibles, y gestos y conductas que actualmente llamamos ‘simbólicos’, para actuar sobre su trasfondo invisible (ritos que anteceden a la salida a cazar, ritos para asegurar la fertilidad del suelo, de las mujeres, etc). Lo que reivindica un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, en las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen...” (Godelier, 1989:108). Por lo que “...todo mundo debe conocer dentro de una sociedad, y que cada cual aprende durante su juventud, reglas que definen el uso ‘legítimo y normal’ de un territorio y sus recursos, sin que falte la previsión de las conductas a seguir en circunstancias excepcionales en las que se vea amenazada la supervivencia de un grupo local...”(Godelier,1989:117).

Sin embargo, la definición operativa de los recursos naturales en México, dada por La Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), en la Ley General del Equilibrio Ecológico, es una definición técnica al servicio de la racionalidad económica imperante que ha puesto en crisis al sistema mundo, lo cual se discutirá más adelante. En esta definición oficial no se han tomado en cuenta las cosmovisiones nativas y se operativiza la racionalidad económica, por lo que tampoco considera las formas nativas de control para la conservación de éstos. SEMARNAT (2010) define el recurso natural como el “...elemento

³⁶ Iwaniszewski (2001).

³⁷ Mendiola (2008).

natural susceptible de ser aprovechado en beneficio del hombre...” y al control como “...la inspección, vigilancia y aplicación de medidas necesarias para el cumplimiento de las disposiciones establecidas en este ordenamiento...”

Para entender como las cosmovisiones contribuyen a la conservación de los recursos y los lugares sagrados, a su control del acceso y manejo, se analizará a continuación cómo está articulada la percepción de los cerros y los recursos en algunos ejemplos y a nivel de Mesoamérica.

2.2.1.3. El monte-agua y las cosmovisiones mesoamericanas

Muchos de los trabajos sobre las cosmovisiones mesoamericanas están impregnados de las definiciones de cosmovisión de unos de los y las más notables estudiosos (as) en el tema, Johana Broda y López-Austin, los cuales parten de lo siguiente:

La cosmovisión en Broda (2001:16) es: “...*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...*” y citando a López-Austin (1980;1997), continúa “...*La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos...*”. Este término alude en una parte al ámbito religioso, pero sin sustituir al concepto de religión, que es más amplio “...*La religión como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas...*”.

Como se vio con Ibarra (2007), en las culturas mesoamericanas, se consideraba que todos los elementos del entorno a partir de la superficie de la tierra, estaban constituidos de materia ligera (imperceptible) y materia pesada (claramente visible). Esto incluía a los seres humanos, los animales, los vegetales, los minerales, los astros, los meteoros, y hasta los objetos artificiales. Los dioses eran sólo de materia ligera. Esto nos permite deducir la sacralización *del mundo* en la Mesoamérica prehispánica de la que habla Yolotl González Torres (2001). En su libro *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, hace una recopilación de algunos de los trabajos realizados en México en relación al tema, y relata la trama inseparable de relaciones de los recursos flora, fauna, tierra, agua, atmosfera, etc., formando parte de este mundo. Estos recursos, generalmente representados ellos mismos como deidades o como diferentes

advocaciones de deidades importantes, a los que había que quitar el dios con el fin de utilizarlos. Esta sacralidad hacía que el trato dirigido a un entorno “vivo”, pleno de significados y pertenecientes a la esfera de lo sagrado³⁸ se realizara con cariño, ternura, temor y respeto (Caillois,1942; Heyden, 2001). En este sentido Caillois (1942) a partir de lo sagrado como fuente de respeto construye una teoría de las prohibiciones, que contribuye a la organización del mundo.

Quizá no todos los recursos fueran objeto de tanta devoción y ritualidad para acceder a ellos, transformarlos y utilizarlos. Quizá en los períodos marcados en el tiempo en los que había una lógica de continuo diálogo con la naturaleza, siempre presente, se significaba, se le daba un sentido a todos aquellos recursos culturalmente más importantes y simbólicamente a todo lo que los rodeaba, esto es el entramado que se reconocía inseparable de la tierra, el agua, la atmósfera y la fertilidad como el producto de estas buenas relaciones entre todos los componentes³⁹.

En las culturas náhuatl las cuevas eran la entrada al reino subterráneo (el Tlalocan, donde se encontraba Tláloc⁴⁰), y se vinculaban con los ancestros, el origen y la legitimación de los grupos étnicos (Broda, 1997). Por ello podemos ver en los códices (Imagen 1), la representación de una cueva en un cerro, en ella la pareja primordial, lo cual además, legitima el territorio.

Sahagún (1969;III:345) explica:

*“...los antiguos de esta tierra decían que los ríos todos salían de un lugar que se llama Tlalocan, que es como paraíso terrenal, el cual lugar es de un dios que se llama Chalchihuitlí; y también decían que los montes que están fundados sobre él, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casa de agua...y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente **altépetl**, quiere decir monte de agua, o monte lleno de agua...Y también decían... que la mar entra por la tierra, por sus venas y caños, y anda por debajo de la tierra y de los montes; y por donde halla camino para salir afuera, allí mana, o por las raíces de los montes, o por los llanos de la tierra, y después muchos arroyos se juntan y juntos hacen grandes ríos; y aunque el agua de la mar es salada, y el agua de los ríos dulce, pierde su amargor, o sal, colándose por la tierra, o por las piedras, y por la arena, y se hace dulce y buena de beber; de*

³⁸Fray Diego Durán (1995; II:195) dice asombrado “...hasta en los animales pequeños y grandes y en los peces y renacuajos hallaron que adorar y reverenciar...”

³⁹Esto se puede ver en el tomo II de Durán (1995).

⁴⁰ Dios del agua

Imagen 1. Lámina 2 del Códice *Xolotl*. (En el círculo rojo se muestra la montaña, la cueva y en ella la pareja primordial).



Fuente: Escaneado y círculos en rojo a partir de: Dibble, C E (1980). Códice Xolotl. UNAM. México.

manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra, y saliendo se hacen fuentes y ríos...(Sahagún, 1969;III:345).

Florescano (2006), amplia las connotaciones del concepto de altepetl:

“...El *altépetl* abarcaba tanto el centro urbano, o cívico, como el territorio entero de la ciudad, incluso la zona rural. Sus elementos básicos eran un territorio dividido en barrios llamados *calpolli* (gran

casa), habitados por familias unidas por lazos de sangre, un gobernante (*tlatoani*), un templo principal que era a la vez símbolo de soberanía y residencia del dios patrono, y una gran plaza que servía para las celebraciones, los ritos colectivos y mercado...” (Florescano, 2006) ⁴¹.

Como cerros eran representados los pueblos en los códices (Imagen 1). Algo similar se encuentra en los mixtecos, en el Códice *Vindobonensis* donde la expresión “monte y agua” (*yucu nduta*) significa señorío: “ los cerros eran considerados espacios sagrados, lugares en los que se contenían las aguas que formaban ríos, fuentes y mares...”(Hermann y Libura, 2006 :13). En este Códice sobre la creación del mundo, después de la creación del tiempo, se menciona la creación de la muerte y de los *ñuhu*, pequeños seres que viven en la tierra, las piedras y el agua (Hermann y Libura, 2006:12), más adelante se representa la creación de los dioses y los espíritus, entre ellos el espíritu del árbol, el *ñuhu* de los volcanes y diversos espíritus (Hermann y Libura, 2006:17).

Las culturas mesoamericanas establecían una continuidad entre el agua de las fuentes, los ríos y el mar y creían que las nubes se formaban a partir del agua que hay en la tierra y el mar. En la actualidad, en diversas culturas mesoamericanas es común el culto a los cerros y la creencia en la presencia de los seres sobrenaturales que los habitan y ayudan a subir el agua para luego traer la lluvia (Guerrero, Veracruz, Puebla, Chiapas, Oaxaca, Salvador, Guatemala, Honduras) (Broda, 1991).

“...Para los mexicas las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba con los *tlaloques*, seres pequeños que producían tormenta y lluvia, y formaban el grupo de servidores del dios *Tlaloc*...” (Broda, 1991: 466), que eran como niños que golpeaban unos barrenos para producir el trueno y provocar la lluvia (Broda, 2008:41). Habían otros pequeños seres, los *ehecatontin*, que eran los ayudantes de *Ehecatl-Quetzlcoatl* -el dios del viento- y que trabajaban en apoyo y coordinación con el dios de la lluvia, barriendo el camino para que pudiera llegar la lluvia (Broda, 2008:419). Pero no sólo el agua se encontraba en el interior de los cerros si no también el maíz y los alimentos, siendo *Tláloc* el Señor de los

⁴¹ “...El jefe del *calpolli* tenía bajo su responsabilidad el reparto de la tierra y las labores agrícolas, así como la imposición de las cargas tributarias entre las familias, el reclutamiento de los hombres para el ejército y la participación de los miembros del *calpolli* en las actividades religiosas. Es decir, el *calpolli* intervenía en todas las tareas comunitarias que demandaba el *altépetl*, pero lo hacía con su propia organización y sus propios jefes... El núcleo básico del *calpolli* era la propiedad corporativa de la tierra, repartida para su explotación entre los cabezas de familia que lo integraban, quienes a su vez heredaban estos “derechos” territoriales a sus descendientes...” (Florescano, 2006). El *altépetl* fue también “...el núcleo territorial sobre el que se asentó la encomienda, el sistema tributario, las jurisdicciones religiosas y los cabildos e instituciones políticas que se multiplicaron en Nueva España a lo largo de tres siglos...”(Baez-Jorge, 1999-2000, citando a Florescano en una reseña de su libro *Memoria Indígena*).

Mantenimientos, el Señor del Cerro al que se le rinde culto (Broda, 1991: 478). Por su parte Alcina-Franch (1995), citando a Durán y a Torquemada, resume: Tláloc (Imagen 2) se vinculaba "...con los cerros o los montes y en segundo lugar con las cuevas, las fuentes y los ríos, ya que los cerros no solamente son los lugares donde se acumulan las nubes al comienzo de la temporada de lluvias y, por consiguiente, donde producen éstas, precedidas de rayos y truenos, sino que constituyen, los reservorios del agua donde manan las fuentes que originan los ríos. Los Tlaloque se identifican más comúnmente como parte de los diosillos de la lluvia, los dueños de las aguas, de los cerros y las culebras

En la dicotomización del mundo náhuatl, *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, su consorte, eran dos fases de *Ometeotl*, principio dual, Dador de la vida (León-Portilla, 1979). La diosa de la lluvia, *Chalchiuhtlicue* (Imagen 3), era compañera de *Tláloc* (Brotherston, 1997), diosa del agua y los mantenimientos, diosa de la tierra, la fertilidad : "...Las diferentes formas de las deidades femeninas eran expresiones de la gran diosa madre, *Chalchiuhtlicue*..." (Heyden, 2001), se la conocía también como *Chicomecóatl*, *Xilonen* (diosa del maíz). "...El agua [...] asegura la fertilidad de la tierra. El hecho de que la vieran como una de las caras de la vegetación deificada no sorprende y Durán dice que daban ese nombre a la diosa del maíz cuando había un año abundante y fértil⁴²..." (Heyden, 2001:26). Sobre el género de las deidades pluviales, Iwaniszewski (2001:115) encuentra que el grupo de deidades de la lluvia "... como *Tlaloc*, *Nappatecuhtli*, *Opochtli* y los *Tlaloque* (eventualmente *ehehatl*), todas ellas de sexo masculino, que gobiernan las tormentas y provocan las precipitaciones (lluvia, nieve, granizo, fuego, y cenizas volcánicas)..., en el lado opuesto se sitúan las deidades femeninas como *Chalchiuhtlicue*, *Matlalcueye*, *Huixtocihuatl*, *Iztaccihuatl* y, eventualmente, las diosas de las diferentes formas del maíz, - *Chicomecóatl*, *Xilonen*- o de flores *Xochiquetzal*, que en términos generales se asocian con las corrientes de agua (ríos, manantiales) o con las aguas estancadas (lagos, estanques)...". Y concluye, que las deidades masculinas controlan los flujos que caen del cielo y, las femeninas, los flujos que corren por la tierra.

⁴² Al respecto dice Durán (1995;II: 141-142) "...assi llamauan a esta disossa [Chicomecóatl] culebra de siete caueças para significar el daño que hacía cuando se les helauan las sementeras y legumbres" y por otro nombre *Chalchiuhcihuatl* "que quiere decir tanto como mujer de piedra preciosa el qual nombre le aplicauan quando daua el año abundante y fértil el qual año le celebrauan la fiesta tan regocijada y llena y abundante de ofrendas que era cossa notable", fiesta celebrada el 15 de septiembre "la qual fiesta era general en toda la tierra y la celbrauan con tanta devoción y ceremonias que era maravilla...". Y en el encabezado del capítulo citado [XIV] dice: "... De la diossa *Chicomecóatl* llamada por otro nombre *Chalchiuhcihuatl* que quiere decir piedra preciosa y por otro nombre *Xilonen*...".

Imagen 2. Tláloc. Códice Rios p.21



Imagen 3. Chalchiuhtlicue. Códice Borbón



Fuente: Escaneado de Broda (2008:42)

Fuente: Escaneado de Broda (2009b:46)

Chalchiuhtlicue era necesaria para dar origen a los *ahuaque* o *tlaloque*, los cuales según Lorente Fernández (2009) son considerados como los hijos de *Tláloc*, en la montaña texcocana, que para Broda (1991), se representaban como niños en la fiesta IV *Hueytozotli*.

Durán (1995;II:91-97), ubica esta fiesta como la más importante de los mexicanos en la que acudían los reyes de México, el Acolhuacan, Xochimilco, Tlacopan, el 29 de abril, en el cerro del Tláloc, donde estaba el ídolo, rodeándolo una serie de “ydolillos” que significaban “...todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda. Con gran solemnidad, allí ofrendaban niños, piedras preciosas, oro, alimentos y ricos vestidos con los que vestían tanto a Tláloc como a los “ydolillos que estauan junto a él...”. Mientras en la parte baja, en el templo, los sacerdotes y el pueblo ofrecían una niña que era llevada a la laguna, por Pantitlán, junto con un gran árbol (*tota*), bendecían además todas las fuentes y manantiales, sementeras en los que también se hacían sacrificios y ofrendas.

En el mes del *tepeihuitl*, “fiesta de los cerros”, se celebraba a las montañas (Broda, 2008:37), que en el calendario actual equivale más o menos a los comienzos y finales de noviembre⁴³, “...veintena que también recibía el nombre del *Huey Pachtli* por el envejecimiento general de los bosques, figurado por estar cubierto de heno...” (Anónimo, 2005).

Broda (1997) considera que el agua, la tierra y la fertilidad eran elementos fundamentales que conformaban el núcleo de la religión mexicana y que se refleja en la actualidad en las cosmovisiones náhuatl de los cerros, el rayo, la tormenta, y los fenómenos atmosféricos. Broda (2008:42) también señala que los ritos de lluvia y del maíz estaban íntimamente entrelazados y observa tres tipos de fiestas: 1) fiestas del “ciclo de la estación seca y la petición de lluvias”, la cual incluía los sacrificios de niños a Tláloc; “2) la fiesta de la siembra y los ritos de la estación de lluvias cuando maduraba la planta de maíz; 3) la cosecha y el culto a los cerros”. Los niños ofrecidos se incorporaban al Tlalocan (el cual estaba al interior del cerro) y ayudaban en el proceso de maduración del maíz y regresaban a la tierra cuando era la cosecha. Este sistema se fundamenta en una tradición de siglos e incluso, anota la autora, de milenios, que ha sido reinterpretado simbólicamente con la religión católica dominante de muy diversas maneras y en las que se basan las creencias sobre el manejo de la meteorología.

Ibarra (2007), habla de una religión mesoamericana, la cual

“...se distinguió por elementos nucleares de gran persistencia que se articularon en torno a dos características básicas: fue una religión estrechamente vinculada a la agricultura y, dadas las peculiaridades geográficas y las técnicas de cultivo dominantes en el vasto territorio, obsesivamente ligada a la lluvia. También estuvo íntimamente ligada al devenir del tiempo. Ambas obsesiones se fundieron en un solo símbolo: los dioses de la lluvia, de rostro terrible, se encuentran con frecuencia, en distintas regiones y épocas, coronados por el glifo del año, el más claro de los emblemas calendáricos...”

Por su parte Durán (1995;II:173) en su capítulo dedicado a *Chalchiuhcueye*, diosa de las fuentes y los ríos, comenta:

“... A ningún elemento de los cuatro tanto honró esta nación mexicana después del fuego como á el agua dado que á todos los venerase y honrase con todo temor cuidado y reverencia que podían y a unos más que a otros según las gracias y excelencias que de ellos imaginaban y los beneficios que de ellos recibían...”

⁴³Para el 2005 lo ubican del 7-26 de noviembre (Anónimo, 2005).

En seguida habla de la reverencia a la tierra, *Tlaltecútl*, y al aire *Ehecatl*. Para todos hacían fiestas solemnes y muchas ceremonias “...así tenían para cada ceremonia sus ministros señalados los cuales tenían su dignidad que los gobernaba y regía como cabeza de ellos...” (Durán,1995;II:175).

Según Broda (1997), hay dos fiestas muy importantes en el altiplano central, la fiesta de la Santa Cruz (el tres de mayo) y el Día de los Muertos (el dos de noviembre), que según los graniceros “cierran y abren el temporal”. El simbolismo de estos ritos ha sobrevivido en ciertas fiestas católicas y reflejan el *sincretismo* entre la cosmovisión prehispánica y el mundo campesino colonial y algunos de estos ritos se han mantenido en la actualidad con una continuidad en cuanto a lugares de culto (cerros -Tláloc, Telapón, Popocatepetl, Iztacihuatl, La Malinche-; cuevas, fuentes y lagunas). Desde el Preclásico, anota Broda (1997) se observa el culto a las montañas, el cual sabiamente los mexicas lo hacían por su función de proveedoras de agua y como lugares que controlaban el temporal.

Broda (2009c:9) propone “...entender el *sincretismo* como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza (sobre todo en un contexto multiétnico)...”.

Dentro de un calendario en el que cada día era parte de un cosmos sacralizado pasamos en la actualidad, después de los sincretismos y reelaboraciones simbólicas prehispánicos, coloniales y actuales, a eventos rituales menos numerosos, como parte del proceso de desacralización de la naturaleza del hombre moderno, del que nos habla Eliade (1998) y que se presentará más adelante.

Alfredo López-Austin (2002:110) estudioso de las religiones mesoamericanas y en especial del mundo náhuatl, nos explica que “el costumbre” es la fuente de conocimiento y sabiduría transmitida a través de generaciones, de la verdad revelada a los antepasados desde el principio del mundo. “...De acuerdo con dicha verdad revelada, muchos indígenas atribuyen alma a todas las criaturas, creen que pueden compartir el alma con otros seres vivos, conciben la relación cíclica de la vida y la muerte, y conservan ritos propiciatorios en campos de cultivo, las fuentes de agua, los montes, las cuevas, etc. ...”.

León-Portilla (1979), hace énfasis en el resguardo de la tradición a partir de los toltecas, quienes recibieron el conocimiento de *Quetzalcoatl* y de las continuas referencias a ese origen por parte de los *tlamatinime*, sabios que enseñaban con los códices, guardaban la tradición, maestros de la verdad, un guía que “regula el camino, dispone y ordena...cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado...hace que en ellos aparezca una cara...los hace desarrollarla...conforta el corazón, confort a la gente, ayuda, remedia, a todos cura... (León-Portilla,1979:65).

2.2.1.4. Los especialistas rituales y la pervivencia del chamanismo

Martínez-González (2003; 2009) discute el concepto de chamanismo e invita a su deconstrucción basándose en la inexistencia de una universalidad de la actividad a la que remite el termino construido por Eliade (1986), proponiendo alternativamente el uso de una taxonomía nativa, indígena, más específica y acorde con las particularidades de cada ritualista y no basada en el trance o el éxtasis que sugiere Eliade (1986), como algo característico. Visto así el concepto de chaman no se aplicaría sin consideración de tiempo y espacio, a cualquier cultura y a las culturas mesoamericanas

“...La idea es partir de una caracterización que haga confluir la función del ritualista con el contexto histórico social en que se desarrolla, al compararlos entre los diferentes grupos es posible comenzar a construir categorías propias a una región, y a partir de la valoración de semejanzas y divergencias, establecer grados de afinidad entre los ritualistas y los sistemas simbólicos en que se insertan, de distintas culturas más o menos cercanas en el tiempo y el espacio...”(Martínez-González, 2009:214).

Martínez-González (2009), considera que ya no sería necesario preguntar si es apropiado llamar al ritualista, chaman o sacerdote, pues sería una búsqueda de una universalidad impuesta académicamente y/o como anota Costa (2003) los mismos pueblos de tradición chamánica rechazan “...el término *chamán* que tan popular ha llegado a ser en Occidente, y prefieren por mucho la expresión correspondiente que siempre han utilizado en su lengua vernácula...” a lo que cabría añadir, en el caso que se discute aquí, tanto el calificativo de chaman, como su forma local granicero, tiempero, etc. están siendo rechazadas por los mismos ritualistas o a quién se le intente llamar granicero o chaman.

A pesar de lo polifacético del término, Costa (2003) parece ver claro que en “...todos los chamanes del mundo, la realidad aparente, la que nos descubren los sentidos, no es sino una ínfima parte de una realidad más basta y más profunda. Más allá de lo que se puede ver y

entender existe un universo invisible: el mundo de los espíritus...”, connotación de utilidad para la interpretación de los resultados en éste trabajo, que aunada a la idea de Reichel-Dolmatoff (1977;1978;1986), –que se verá más adelante-, lo ubica dentro de la gestión de los recursos.

Lagarriga (2005:205), hace una caracterización del chamanismo en México desde la época prehispánica, la colonial y la actual (incluyendo el neochamanismo) y una discusión del concepto, para algunos considerada una categoría vacía de contenido y/o que no corresponde a nada específico, concluye: “...el concepto sigue siendo utilizado y continúa aportando elementos interpretativos que hasta el momento solo pueden quedar englobados en dicho termino...”.

En éste sentido, una contribución importante al estudio del chamanismo es la de Reichel-Dolmatoff (1977;1978;1986), en el cual encuentra el papel fundamental del chamán, quien mantiene el contacto con las fuerzas sobrenaturales con las que negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema. Esto lo pudo ver en los Desana⁴⁴ de la amazonía colombiana, la representación del cosmos es “ordenada” por el chamán, lo que les permite mantener el equilibrio y conservar el ecosistema; en el ritual chamánico, éste busca distribuir los flujos de energía del ecosistema con miras a mantener su equilibrio y reconoce los lugares y especies en conflicto y con base en esto negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema, solicita permiso a los dueños de los animales para la cacería [a los dueños del monte].

También lo observa en los Tukano (Reichel-Dolmatoff, 1983): allí el chamán busca “...el restablecimiento de las normas que previenen el exceso de caza, el agotamiento de ciertos recursos vegetales y el aumento incontrolado de la población. El shamán se convierte así en una fuerza realmente notable para el control y gestión de los recursos...”(Reichel-Dolmatoff, 1983:303). Le corresponde al chamán la tarea de reconciliarles con los espíritus poseedores de la naturaleza, los cuales no deben ser irritados. El debe tener el inventario completo del ecosistema por lo que plantea Reichel- Dolmatoff que muchos cambios adaptativos deben haber sido introducidos por los chamanes:

“...El no solicitará animales individuales sino más bien unos rebaños o una buena estación de caza y como contrapartida promete enviar a la residencia del Maestro las almas de las personas que, a su muerte, deben retornar a su gran casa–almacén para restaurar la energía de aquellos animales que el conservador sobrenatural de la caza da a los cazadores...” (Reichel-Dolmatoff, 1983:299).

⁴⁴ Los Desana y los Tukano son grupos indígenas de la amazonía colombiana.

Por lo que el chamán es un mediador, dado que los recursos son finitos⁴⁵. Protector de éstos, los animales y las plantas son sus ayudantes espirituales.

En los Embera-Katio⁴⁶, en la selva del Chocó-antioqueño (Colombia), en un trabajo inédito hecho en 1995-1996, el grupo interdisciplinario de la Universidad Nacional de Colombia– Seccional Medellín y la Universidad de Antioquia, se pudo constatar, como la existencia de estos lugares sagrados servían de reservorio, reproducción y conservación de los animales y plantas, pues funcionaban como lugares de veda a través de mitos y seres animados asociados para impedir el acceso a ellos. Aquí es el *jaibaná* el que regula el poder del mundo sobrenatural⁴⁷.

En el sur de México podemos ver que el sacerdote de la cruz parlante (H´men) en Quintana Roo, oficia rituales para pedir permiso al dueño de los animales (Estrada, 2007), o en Zinacantán (Chiapas) donde a través de los sueños lo sagrado, lo sobrenatural es revelado, allí “las creencias y los rituales en torno a los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales (ojos de agua, bosques, cuevas) y mantener un relativo equilibrio con el sociosistema” (Jacorzynski, 2004:268).

En estos casos podríamos perfectamente hablar de trabajadores de la naturaleza, como se ha sugerido en las comunidades estudiadas, en donde se trabaja específicamente con el tiempo meteorológico. Sin embargo, en los medios académicos se ha visto la tendencia a hablar de especialistas rituales, que al parecer sería sólo un remplazo del término “nada específico” de chaman, pero que podría ser más aceptado por los mismos. En la amplitud del concepto de especialista ritual cabrían los mayordomos de las fiestas patronales de los pueblos cuyo origen parece remontarse a la época prehispánica según la siguiente acotación de Durán (1995:175-76):

⁴⁵ Semejanzas que veremos en los resultados en relación al granicero de una de las comunidades de las montañas estudiadas, siendo el agua el recurso que se gestiona,.

⁴⁶ Grupo indígena.

⁴⁷ El trabajo realizado por el grupo de antropólogos Duque *et al.* (1997:163) como parte de un equipo de etnobotánicos, forestales, zoólogos (ornitólogos, ictiólogos, mamíferos terrestres, etc.), agrónomos, hidrólogos, sociólogos, etc. buscó, en el aspecto básico del proyecto en conjunto “...caracterizar las relaciones entre la comunidad indígena y su medio natural, estableciendo las características biótica y abióticas del medio en que vivían, así como determinar el tipo de concepción que la comunidad tenía de dicho medio y la forma de ocupación y apropiación material y simbólica del territorio...”. Lo cual implicaba “prestar atención a las condiciones objetivas del ecosistema; a las unidades, los componentes y las características de cada uno y las interrelaciones que mantienen; al patrón de poblamiento, las características del uso, aprovechamiento y producción de los medios de subsistencia y reproducción material de la comunidad local; así como a las condiciones subjetivas, esto es, la percepción, clasificación, valoración, representación y manipulación simbólica y reproducción social y cultural del grupo con su identidad étnica propia, en un contexto pluriétnico...”

“...para ninguna ceremonia de cuantas tenían por muy niñería que fuese dejó de haber ministros particulares la causa era porque como la multitud de ceremonia era tanta no era posible que un ministro pudiese acudir a á todas y así tenían para cada ceremonia sus ministros señalados los cuales su dignidad que los gobernaba y regía como cabeza de ellos lo cual era en todas las demás cosas las cuales dignidades de cada ceremonía tenían sus particulares nombres que denotaban su dignidad teniendo para ejecutar sus oficios y para ornato de sus personas en las festividades particulares insignias y ornatos...”

*El trabajador de la naturaleza y el tiempo*⁴⁸

En las culturas mesoamericanas del altiplano central de México sobrevive aún un tipo de chamanismo, se les denomina graniceros (Broda, 1997), tiemperos, pedidosores de agua, quiatlazques, ahuizotes, etc.; que en la época prehispánica eran denominados, según López-Austín (1967), *Teciuhtlazqui*, *teciuhpethqui* en sus connotaciones negativas y positivas "el que arroja el granizo" y "el que vence al granizo" y que en la actualidad aún sigue teniendo ambas connotaciones. Este autor también nombra a "...El que descubre fuerzas contrarias. Las fuentes dan a este mago los nombres genéricos de *tlachixqui* y *tlaciuhqui*. Sus labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades, para advertir a los hombres que almacenaran los víveres y dieran a su cuerpo el cuidado necesario, y ver qué potencias divinas estaban disgustadas y era necesario propiciar. Entre éstas se encontraban los dioses; las plantas sagradas, los *ohuican chaneque* -seres sobrenaturales que habitaban en los lugares escarpados- y, después de la conquista, la Virgen y los santos..." (López-Austín, 1967:102).

López-Austín (1967:100) explica "...estos magos especializados trabajaban en grupos hasta de diez, dependiendo de la magnitud del peligro, dado que la labor de uno solo podría no ser la suficiente para dominar las nubes malas. Eran solicitados ante la sequía, exceso de lluvia y/o, la amenaza de tormentas con granizo. Estos grupos de magos, cuando menos en tiempos posteriores a la conquista, tenían una verdadera organización encargada de recoger de los agricultores las contribuciones para el pago de sus servicios, que para entonces ya se hacía con la invocación a la Virgen y a los santos..." pasando a ser confundidos con brujos por lo que fueron perseguidos convirtiéndose su actividad en clandestina.

⁴⁸ Nombre sugerido por el granicero de Tequexquahuac para quien ejerce el oficio de granicero, como se verá en los resultados.

Dada la importancia de la agricultura en aquella época podemos deducir que el rol, estatus e importancia de estos era significativo. Según Broda (1997), eran parte del sacerdocio estatal y eran los que realizaban las ceremonias de sacrificios de niños y ofrendas para el pedimento de lluvias (Broda, 2001), a que se ha hecho referencia con anterioridad; eran ellos los que hacían una observación sistemática del entorno, el paisaje, el tiempo, lo que requería conocimientos astronómicos, su registro en estelas y textos jeroglíficos, orientación de edificios y centros ceremoniales, conocimientos de geografía, el clima, botánica, zoología, medicina, etc., para poder hacer predicciones y orientar el comportamiento social (Broda, 1991) y como complementa Juárez-Becerril (2010), la observación iba ligada al control de la meteorología y orientar las actividades sociales en el tiempo y el espacio de su entorno natural. Esto es, no había una separación entre ciencia, religión y magia. Los naguales-sacerdotes eran capaces de transformarse en fenómenos atmosféricos y eran nacidos en el día *Ce-Quahuatl* (Uno lluvia), a diferencia de los naguales, eran buenos y producían lluvias benéficas y fertilizantes (Juárez-Becerril, 2010).

Por otro lado, Espinosa (1997) plantea varios orígenes prehispánicos de los graniceros actuales, los sacerdotes menores (magos y brujos), que vivían al lado de los *macehuales*, “que debe ser el verdadero antecedente de los graniceros actuales” y; cerca de la nobleza y parte de ella, los altos sacerdotes de la religión oficial del Estado, conocedores de los momentos en que se debía hacer sacrificios y ofrendas en relación con la agricultura, la predicción del tiempo, la arqueoastronomía atmosférica y la medicina, que desaparecieron como tales.

En alguna de las comunidades de la sierra texcocana (del municipio de Texcoco, Edo. de México), estudiadas por Lorente Fernández (2009), se le denomina localmente *tesiftero*, el cual puede conjurar o atajar el granizo, los rayos, aguaceros y nubes nocivas. Los *tesifteros*⁴⁹ son elegidos por los *ahuaque* o *tlaloque* que son considerados allí los hijos o ayudantes de *Tláloc*. Cuando había sequía los *tesifteros* subían al cerro *Tláloc* a gestionar el agua con el dios *Tláloc* y el dios *Nezahualcoyotl*, en un interesante sincretismo observado por Lorente-Fernández.

Entre las comunidades de las faldas del Popocatepetl (Amecameca, San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtítlan), existen corporaciones de graniceros, de hombres y mujeres, que protegen a la comunidad de los peligros de la tormenta y del granizo. Hacen rituales para atraer el agua e

⁴⁹ En Santa María Tecuanulco Tesiuteros (Castro Pérez, s/f).

iniciar la estación de lluvias y al terminar ésta, hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal (Broda, 1991).

En relación a la predicción del tiempo por parte de los graniceros nos dice Espinosa (1997:98).

“...Es muy posible que como tiende a ocurrir en las sociedades tradicionales actuales, la predicción del tiempo entrañase una lectura compleja de todo el ecosistema; datos como la conducta de ciertos animales –que pueden incluir un rango muy amplio: insectos, aves, mamíferos, anfibios, etc.-, el aspecto de determinadas plantas –también de un amplísimo espectro-, la observación de objetos o formaciones higroscópicas, el aprovechamiento de las meteoropatías y otras sensaciones corporales, la conformación de diversos fenómenos físicos y particularmente atmosféricos, así como la experiencia, los registros calendáricos de las variaciones del tiempo, etc...”

El gran conocimiento sobre el entorno, permite prepararse ante uno de sus factores más limitantes, el agua, en el que el ritual actualiza, da vida al mito y lo hace presente. Granicero, mito⁵⁰ y rito mantienen el núcleo de la religión mexicana, resignificado, reincorporado a una realidad actual, interpretado por cada comunidad y de ésta manera hacen posible su pervivencia como la de su entorno sacralizado. Así como la religión ordena el mundo clasificándolo en lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1991), lo sagrado ordena el territorio, el acceso a los recursos, su uso y gestión. Esto es posible dado que los espacios se conciben como animados, poseídos por entidades poderosas en la que el Don es la categoría que sustenta “...la relación con la naturaleza y sus entes sagrados, fundamentada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del Don, se obtendrá bienestar y el equilibrio de la vida; si no, como muestran los mitos, se perderá la protección de lo sagrado, la suerte y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación y de agua. mediante el don se establece una alianza entre deidades y los humanos que permite la negociación del territorio...” (Barabas, 2003:26).

⁵⁰ El mito que permite entender algunos aspectos de los rituales llevados a cabo por los tierperos (o graniceros), según Glockner (2009:65), es el de la diosa Tlaltecuhltli, el cual “... refiere la existencia de éste ser fantástico que caminaba por las aguas primigenias y en todas las coyunturas tenía ojos y bocas con las que mordía salvajemente. Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, convertidos en serpientes, la partieron en dos y con ambas mitades hicieron la tierra y el cielo. Entonces descendiendo los demás dioses y para compensar el daño que se había infligido al Tlaltecuhltli, hicieron de sus cabellos y su piel árboles, flores y yerbas; de sus ojos pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de la boca ríos y cavernas grandes, de la nariz valles y montañas. Para calmar su llanto y conseguir que rindiera frutos había que alimentarla con sangre humana...”

El don le es dado a alguien para ser granicero por que le cae un rayo, por experiencias oníricas, después de una enfermedad, por descendencia o porque se sienta con el valor, la voluntad y el deseo de serlo⁵¹.

En el Popocatepetl y el Iztaccihuatl, en el sueño se da el intercambio entre el mundo de lo sagrado y lo profano: los y las *temiquini*⁵² viven “...la experiencia del sueño con toda la intensidad de un trance místico y tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad, o si se quiere con la naturaleza deificada...”(Glockner, 1996:37). La alteración espacio-temporal del sueño, “lo hace el receptáculo idóneo para la revelación del carácter sagrado de los volcanes...”(Glockner, 1996:38).

Otro aspecto que es importante considerar al analizar la noción de orden a través de lo sagrado es el del territorio y sus lugares sagrados, lo cual se verá a continuación.

2.2.2. El territorio y sus lugares sacralizados

Los lugares sacralizados reiteran en la territorialidad su carácter sagrado, por ello en esta parte se discutirá qué se entiende por sitios o lugares sagrados, cómo contribuyen estos lugares a la conservación y el concepto mismo de conservación del que se parte.

2.2.2.1. El concepto de sitios naturales sagrados

La configuración del espacio sagrado difiere según las religiones porque cada una de ellas presenta diferencias marcadas en el modo de interpretar y transmitir el mensaje en sus textos sagrados y de configurar identidades religiosas las cuales condicionan y orientan las acciones de los fieles articulando espacio sagrado con espacio profano (Santarelli, *et al.*, 2009).

⁵¹ Comunicación personal del granicero de la comunidad de Tequexquinahuac, lo cual coincide en algunos puntos con la revisión realizada por Juárez-Becerril (2010).

⁵² “Soñadores capaces de trasladarse a lugares inaccesibles a la gente común” aún sobrevive en algunas comunidades (Glockner, 1996:37)

Aunque los edificios y construcciones sagradas pueden influir en la conservación del entorno natural que los rodea, en éste trabajo se hará énfasis en los lugares naturales sagrados. La UICN⁵³ (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) los define como:

“... áreas de tierra o agua que tienen un significado espiritual especial para los pueblos y las comunidades... Pueden ser percibidos como moradas de deidades y espíritus ancestrales, como fuente de aguas sanadoras y plantas medicinales, lugares de contacto con reinos espirituales o comunicación con realidades ‘más allá de la humana’, sitios de revelación y transformación. A veces son cementerios de los ancestros, lugares de peregrinaje, ambiente natural de un templo, santuario o iglesia, o sitios asociados con eventos especiales, santos y líderes espirituales...” (Wild, R. y McLeod, C., 2008:20).

Barabas (2003) propone la distinción entre lugares sagrados o santuarios naturales y santuarios contruidos “... dicha clasificación se basa no en la convocatoria [...], ni en las devociones que guían a los fieles [...], sino en las características externas del santuario (existencia o no de edificios religiosos) y en el control (o ausencia de él en lugares naturales), de la Iglesia sobre la calendarización y las devociones efectuadas en el santuario...”

El concepto de conservación y de hábitat

La conservación en el sentido de la Biología de la Conservación, tiene dos enfoques, el uno busca la preservación de la naturaleza y el otro su manejo. El primero es más de carácter ético y normativo y el segundo funcional. La conservación de los lugares sagrados tiene que ver más con el enfoque de preservar, de cuidar de la explotación y está más relacionado con los aspectos espirituales, religiosos y de cosmovisión que aquí se tocaran. El enfoque de manejo está más relacionado con la ecología y la conservación de la biodiversidad en la que las sociedades tradicionales han cumplido un importante papel. No obstante, la Biología de la Conservación se debe abordar multidisciplinariamente. En términos generales, los postulados normativos retoman valores ya establecidos acerca de la actitud hacia otras formas de vida, como es el que la diversidad de la biota tienen un valor intrínseco, es buena, tanto la diversidad de organismos, como la complejidad ecológica y la evolución (Soulé, 1985).

En ecología, se entiende por el hábitat de un organismo o de un grupo de organismos (población), el lugar donde viven e incluye tanto a los organismos como al medio ambiente

⁵³ Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008). Sitios Naturales Sagrados: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. IUCN. Serie Directrices sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, N° 16. Gland, Suiza.

abiótico del lugar. Al describir el hábitat de una comunidad, sólo incluiría el ambiente abiótico (Odum, 1982). También se le denomina residencia ecológica, la cual incluye el conjunto de todos los elementos externos (abióticos y bióticos) que están influyendo sobre un determinado segmento de la superficie de la tierra (Strasburger, 1985). Es el espacio que reúne las condiciones adecuadas para que la especie pueda residir y reproducirse, perpetuando su presencia. Un hábitat queda así descrito por los rasgos que lo definen ecológicamente, distinguiéndolo de otros hábitats en los que las mismas especies no podrían encontrar acomodo.⁵⁴

¿Cómo contribuyen a la conservación los lugares sagrados?

Bhagwat and Rutte (2006), al analizar 98 referencias de sitios naturales sagrados en 33 países, encuentran que éstos protegen una amplia variedad de hábitats (Cuadro 2). Wild, R. y McLeod, C. (2008), explican que al estar asociados a mitos, divinidades y con el origen de las comunidades mismas, hay cada vez mayor evidencia de los niveles de biodiversidad más altos en los sitios sagrados con respecto al entorno, e incluso, salvaguardan especies que ya solo se encuentran en ellos por ser consideradas sagradas y que es tabú matarlas.

Aunque los sitios sagrados se encuentran en diversos hábitats, en el mundo (Eliade, 1998), en América (Zapata, s.f.; Castro and Aldunate, 2003), es muy común encontrarlos en las partes altas de los cerros, como lugares de culto los cuales consagran dichos lugares como parte de la geografía simbólica de los pueblos. Estos lugares sobrepasan en muchos casos el territorio geográfico, y son parte de una imagen arquetípica que en las culturas mesoamericanas se representaba en forma de pirámides, por ser un umbral o punto de encuentro con las divinidades y lo sagrado. El Señor del Cerro, como se vio en las cosmovisiones mesoamericanas, al que se le rinde culto, es el “Cerro de los Mantenimientos” se plasmó en la arquitectura del Templo Mayor de Tenochtitlan, en la pirámide dedicada a Tláloc. Este último como dios de los cerros y de la tierra, era el dueño original del maíz y de los alimentos.

El Templo Mayor de Texcoco, ubicado en el centro de la ciudad era de estructura similar al de Tenochtitlan y con una de las pirámides dedicadas a Tláloc (la otra a Huitzipochtli) (Coronel, 2005).

⁵⁴ <http://es.wikipedia.org/wiki/H%C3%A1bitat>

Cuadro 2. Hábitats protegidos por sitios naturales sagrados

Hábitat protegidos	Países /regiones representadas
Costeras de	Australia, Guinea-Bissau, Japón, Togo
Cultivadas	Indonesia, México
Bosque	Benin, China, Egipto, Ghana, India, Indonesia, Madagascar, Sierra Leona.
Jardines de	Nueva Zelanda, EE.UU., Europa Lagos Egipto, India, Kenia, Sudáfrica.
Paisaje mixto	Canadá, Guatemala, India, México, España, Reino Unido, EE.UU.
Montano	Chile, China, Francia, Grecia, India, Italia, Nepal, Kazajstán, Perú, Rusia, Reino Unido, EE.UU., Europa, mundial.
Ripario	Canadá, la India.
Sabana	Ghana, Sudáfrica, EE.UU.
Arboledas	Ghana, India, Israel, Senegal, Tanzania

Fuente: Bhagwat and Rutte (2006). Sacred Groves: Potential for Biodiversity Management. *Frontiers in Ecology and the Environment* 4 (10): 519-524.

En México se han estudiado los sitios sagrados de diversos grupos étnicos del país como lo podemos ver en el libro coordinado por Barabas (2003:3 vols), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. En estos tres volúmenes, se recopilan trabajos sobre territorios sagrados y las cosmovisiones asociadas a ellos; el volumen I cubre los trabajos realizados en el norte de México, el volumen II, en el Centro y el III, los del sur. En México son numerosos los ejemplos de sitios sagrados cuyo estado de conservación no ha sido documentado. En el altiplano central podemos observar el Cerro del Tláloc⁵⁵, el Iztaccihuatl, Popocatépetl y el Telapón que son sitios sagrados de uso contemporáneo (Broda, 1997), han sobrevivido con una biodiversidad evidentemente mucho más alta que sus alrededores, por lo que en 1935⁵⁶, fueron declarados parte del Parque Nacional Iztaccihuatl-Popocatépetl, un área natural protegida.

⁵⁵ Tanto el Tláloc como el Telapón y Pápago se encuentran en zona ejidal (comunicación personal Dr. Miguel Esacalona M., marzo 2012, asesor de este trabajo)

⁵⁶ <http://iztapopo.conanp.gob.mx/decretos.php>

El nexa entre los lugares sagrados y la conservación biológica, se hizo evidente en el coloquio interdisciplinario realizado en Chihuahua sobre *Territorio Simbólico y Sacralidad en la Sierra Tarahumara. Los impactos del desarrollo*, a través del trabajo presentado por el biólogo Jaime Santiago Mariscal, indígena mixteco, inédito aún, en el que hace un inventario de los lugares sagrados de indígenas de México (Oaxaca, Mayos, Sierra Tarahumara), analiza la biodiversidad existente en ellos y señala que ha encontrado efectivamente que estos lugares tienen una mayor biodiversidad (Comunicación personal, nov.11 del 2010). La IUCN⁵⁷ también halla que muchos sitios naturales sagrados son áreas de importancia para la conservación de la biodiversidad y no son estáticos en el tiempo y el espacio.

Todas estas evidencias hacen particularmente importante considerar los lugares sagrados en los esquemas de conservación en México y el mundo, dada la crisis ambiental a nivel mundial. Por ello a continuación se analizará la sacralización o desacralización de la naturaleza.

2.3. Sacralización y/o desacralización de la naturaleza

En la sacralización de la naturaleza, el acceso a ella esta mediado por los rituales, en tanto el ritual es el que conecta el mundo profano con el sagrado, permite acceder a lo sagrado, prepara o dispone a los participantes a un encuentro con lo sagrado. Esta gestión del recurso natural, que en sociedades tradicionales puede ser mediada por un especialista como el sacerdote, el chaman, curandero, o el agricultor ha dejado de estar a cargo de éste para ser ejecutado por un profano. La secularización del ejercicio de gestor de los recursos ha logrado su máxima expresión en la forma institucionalizada por parte del Estado, como es a nivel estatal la Secretaria del Medio Ambiente del Estado de México, a nivel federal, la Secretaria del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), etc. lo que convierte al individuo en gestor ante la institución, no ante lo sagrado⁵⁸. El control por parte de ésta a partir de normas y leyes, no es suficiente para mantener el mundo en una equilibrada totalidad de significados, que además se ha desmoronado, fragmentado, perdiéndose la cosmización, el sentido. Sin embargo, como plantea Eliade (1998:12):

⁵⁷ Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008). Sitios Naturales Sagrados: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. IUCN. Serie Directrices sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, N° 16. Gland, Suiza.

⁵⁸ Pues a diferencia de la época prehispánica, el estado ahora no representa a lo sagrado. Por otro lado, cabe aclarar que últimamente se está buscando una mayor participación de la sociedad organizada pues difícilmente la institución logra tener control sobre el problema ambiental.

“...la desaparición de las ‘religiones’ no implica en modo alguno la desaparición de la religiosidad. La secularización de un valor religioso constituye simplemente un fenómeno religioso que ilustra, a fin de cuenta, la ley de la transformación universal de los valores humanos; el carácter ‘profano’ de un comportamiento anteriormente ‘sagrado’ no presupone una solución de continuidad: lo ‘profano’ no es sino una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que, antes, se manifestaba con expresiones ‘sagradas’....”.

No cabe duda que el efecto sobre el entorno en la época actual, dependiendo de la cosmovisión es locuaz, por ello se obtiene un balance desfavorable en cuanto a los avances en la conservación de la biodiversidad, como se puede ver en el informe mundial del *Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica* (2010)⁵⁹. En este se encontró una fuerte relación entre la conservación de la biodiversidad y las culturas de tal manera que una de las conclusiones del informe es:

*“...las cosmovisiones influyen en la biodiversidad por los **tabúes y normas** culturales que inciden en el uso y la **ordenación** de los recursos...400 millones de miembros de comunidades indígenas y locales, en el mundo, consideran la biodiversidad de la Tierra no solo como una fuente de bienestar, sino también como el pilar de su identidad cultural y espiritual. El estrecho vínculo entre la biodiversidad y la cultura se hace patente en los lugares sagrados, zonas cuya importancia radica en su significado religioso o espiritual...”* (Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica, 2010:40).

Los lugares donde se conserva la biodiversidad están a cargo de las comunidades cuyas creencias los protegen. Mitos, tabúes⁶⁰, rituales, lugares sagrados, chamanismos o especialistas tradicionales de la gestión de los recursos, lugares simbólicos, estructuran un mundo con significado, al que tiene sentido proteger, conservar, regular, controlar, manejar, ordenar, en beneficio de su propia subsistencia, parcial o totalmente basada en los recursos.

A continuación se abordará como se pasa de una sacralización de la naturaleza en las culturas mesoamericanas de México, considerando primero la noción de lo sagrado en la época prehispánica para pasar posteriormente a la época colonial y llegar a la actual desacralización de la naturaleza.

⁵⁹ *Convenio Mundial sobre la Diversidad Biológica* (2010). Perspectiva Mundial sobre la Biodiversidad. Montreal. 94 p. <http://www.cbd.int>

⁶⁰ Colding, J. and Folke, C. (2001). Social Taboos: "Invisible" Systems of Local Resource Management and *Biological Conservation. Ecological Applications*, 11 (2):584-600.

2.3.1. Época prehispánica⁶¹ y la noción de lo sagrado

En el contexto de la religiosidad náhua, por debajo de *Tláloc* "...dios de la estructura del mundo, en su carácter de columna que separa la tierra de los cielos. Fue el donador de la lluvia, dios de la vegetación..."(López-Austin,1990:211-12), se encuentran los Tlaloque cuyo culto se iniciaba en los cerros, cuando se prolongaba la sequía, con sacrificios de niños.

En el ciclo anual de fiestas aztecas, en la fiesta IV *Hueytozotli* los señores de la Triple Alianza,⁶² como se mencionó anteriormente, subían a la cumbre del cerro Tlaloc, durante el apogeo de la estación seca y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz, hacían ofrendas y sacrificios de niños. Estos niños personificaban a las figurillas que ponían en las ofrendas y a los *tlaloque* (Feb-Abril) (Broda, 1991). "...La deificación de las montañas queda reflejada en algunos códices como el Vindoboneensis en el que se aprecia al menos una imagen en la que el propio cerro reproduce la imagen de Tláloc..." (González y Olmedo citados por Alcina Franch, 1995:32).

Las pirámides de los centros ceremoniales representaban simbólicamente los cerros sagrados (Tláloc, Popocatépetl, Ixtacihuatl, Estrella, etc), son sitios sagrados que parece que datan desde el Preclásico y son de uso contemporáneo (Mapa 1)(Broda, 1997). Los centros ceremoniales de Texcoco y de la pirámide del Sol de Teotihuacan "...parecen haber sido escogidos conscientemente por ser un lugar destacado y céntrico que permite abarcar dentro de un marco de visibilidad la mayor cantidad posible de montañas adoradas en el culto a la lluvia..."(Tichy, 1991:451).

Mucho de lo que se ha dicho hasta el momento nos habla de una naturaleza sacralizada en la época prehispánica, aspecto básico para entender lo que se tratará a continuación: las normas que existían para el control de del acceso, uso y manejo de los recursos monte-agua en esta época.

⁶¹ Antes de la conquista y colonización española ocurrida en 1519.

⁶² Confederación entre Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, ubicados en el Valle de México en el postclásico.

Mapa 1. Cerros sagrados por encima de 2300 m de altitud en el Altiplano Central, de uso actual



Fuente: Escaneado a partir de Broda (2009b).

2.3.1.1. Normas para el control del acceso, uso y manejo de los recursos monte-agua en la época prehispánica.

Báez-Jorge (2010), cita a Miguel A. Bartolomé, en su trabajo con el pluralismo religioso en Oaxaca, y dice "... Lo sagrado es el ámbito del orden por excelencia, un 'reservorio' al que recurren buscando su restauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren... Las cosmogonías locales relatan la instauración de un orden de la naturaleza y de la sociedad..., perpetúan la legitimidad del orden..." En éste sentido, lo secular no sería lo opuesto, un desorden, sino un estado de incertidumbre en el que las reglas de acción no son demasiado claras..."⁶³ y a continuación refuerza con la idea de Evans-Pritchard (1976) para quien también la religión es la que organiza lo sagrado y lo profano. Siguiendo a Durkheim en *Las*

⁶³ Tomado textual de la conferencia de Félix Báez-Jorge: "Conceptos fundamentales en torno a la religión y lo sagrado", Enero 27 del 2010. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Autónoma de México, México, D.F.

formas elementales de la vida religiosa (1991) la normatividad tiene fundamentos morales y por su parte la moral tiene sus raíces en lo sacro.

En la historia de los chichimecas de *Xolotl* (quien funda un área que incluye al Texcoco actual), relatada por Coronel (2005), interpretando el código *Xolotl*, aclara que en el siglo XVI chichimeca era sinónimo de bárbaro; sin embargo, aunque en el mismo código se puede ver que vestían con pieles, andaban descalzos, usaban arco y flecha, vivían en cuevas y se alimentaban de la caza-recolección, esto no los excluía de una organización social bien definida (a manera de clanes unilaterales, con familias compuestas o nucleares monógamas) y creencias religiosas establecidas íntimamente relacionadas con la naturaleza (culto al sol como padre y la tierra como madre –ambos creadores del sustento alimenticio para su supervivencia). *Xolotl* cercó un gran bosque (cerco del que aún se observan sus ruinas, comunicación personal del mismo autor), para el control del acceso a los recursos naturales y animales de caza, “...cercó un gran bosque en la sierra de Texcoco, en donde entró cantidad de venados, conejos y liebres”, como criadero para su reproducción y posteriormente Nopaltzin estableció algunas leyes al respecto:

La primera (...), que ninguno fuese osado a poner fuego en los campos y montañas si no fuese con su licencia y en caso necesario, so pena de muerte. La segunda, nadie fuese osado a tomar ninguna caza que hubiese caído en redes ajenas, so pena de perder el arco y la flecha que tuviese, y que en ningún tiempo pudiera cazar sin su licencia. La tercera, que ninguna persona tomase la caza que otro le hubiese tirado, aunque la hallase muerta en el campo. La cuarta, que por cuando estaban puestos y dedicados los cazadores de particulares amojonados, ninguna persona quitase los tales mojonos, pena de muerte... “ (Coronel , 2005:53, citando a Ixtlixóchitl).

Navarrete Linares (2011:324) explica que estas normas evidencian como fue una sustitución gradual de las prácticas agrícolas chichimecas por las toltecas pues

“estas leyes parecen concebidas para atacar directamente diversos aspectos clave de la forma de vida chichimeca. En primer lugar, la prohibición de hacer incendios parece haber estado dirigida a impedir la práctica de la agricultura de roza y quema y así limitar la autonomía alimentaria y la libertad de movimiento de los chichimecas. En el mismo sentido parecen ir las leyes que restringían la libertad de caza, pues privaban a estos grupos de una fuente clave de alimentos”.

En general, la actividad legisladora fue un atributo de los toltecas que se convirtió en una práctica constante de los *tlatoque* tetzcoanos (Navarrete Linares, 2011).

Martínez (1972), rememora las ordenanzas de Netzahualcoyotl y normas con respecto al uso del bosque. Con respecto a las ordenanzas se extraen aquí las que tienen que ver con el tema que se está tratando:

“...3ª La tercera, que si entre dos hubiese diferencias sobre tierras, aunque fuesen principales, si entrambos a dos sembrasen a porfía, que el uno y el otro, después haber nacido el maíz, si lo arrancase, fuese traído a la vergüenza alrededor del tianguis con el maíz que arrancó colgado del pescuezo...4ª la cuarta, que si alguna persona, aunque fuese principal, tomase de su autoridad alguna tierra, como fuese grande y el dueño se fuese a quejar, averiguándose ser así, que lo ahorcasen por ello...8ª La octava, que si alguna persona mudase las mojoneras que hubiese en las tierras de los particulares, muriese por ello...20ª Que si alguna persona vendía dos veces alguna tierra, el primer comprador quedase con ella, y el segundo perdiese lo que dio por ella, y el vendedor fuese castigado...” (Martínez,1972:245-247).

Y citando a Alva-Ixtlilxóchitl (1977;II:230), con respecto al uso del bosque, dice que Netzahualcoyotl se hizo famoso debido a que *“...alargó los montes, porque de antes tenía puestos los límites señalados hasta donde podían ir a traer maderas para sus edificios y leña para su gasto ordinario, y tenía puesta pena de la vida al que se excedía de los límites”*. En una ocasión que encontró a un niño en éstos límites, recogiendo palitos para llevar a su casa, el mismo Netzahualcoyotl presencié la penuria del chico y *“...mandó que se quitasen los términos señalados y que todos entrasen a los montes y se aprovecharan de las maderas y leñas que en ellos había, con tal que no cortasen ningún árbol que estuviese en pie, pena de muerte...”*(Alva-Ixtlilxóchitl,1977;II:231).

Para la época de Moctezuma II, éste había prohibido el desmonte de ciertas áreas del imperio mexica pero para el siglo XV y XVI grandes extensiones de tierra habían sido desmontadas para abastecer de madera para construcción y combustible (Parra, 1981) y otros productos del monte a las ciudades de Texcoco y México (Palerm-Viqueira *et al.*, 1986).

En el libro de López-Austin (1985) *La educación de los antiguos nahuas* se ve como estaba muy normatizada y era profundamente religiosa. Martínez (1972), habla de que en las escuelas texcocanas (*tlacateos* y *telpoccalli*) no existía una escisión entre la formación religiosa y los conocimientos (naturalistas) en torno a la astronomía, ciencias, artes o artesanías, poesía, canto e historia.

Anzures (1990) analiza la relación con el culto a las deidades del agua y de los mantenimientos, mes por mes, en el apretado calendario de festividades mexicas, la presencia directa o velada de *Tláloc* (“con sus inseparables *tlaloque*”) en casi todas las festividades prehispánicas, como un **mito de regulación ecológica** en las culturas mesoamericanas, que aún pervive. “...Tláloc, dios de la lluvia, señor de lo criado y señor de la vida, reside en uno de los pisos del inframundo. Su tierra es como la nuestra, pero sin sequías, con frescura y verdor perennes; ahí están los manantiales de la vida con abundancia perpetua de todo nutrimento. Es el paraíso, tal como lo imaginaron los pintores de Tepantitla, en Teotihuacan...” (Anzures, 1990:121). Los *tlaloque* “...guardianes de la naturaleza y sancionadores de quienes trasgreden sus leyes, no utilizándola para su sustento, sino abusando de ella y destruyéndola con miras a su propio lucro... se encargan también de desencadenar los rayos, truenos y tempestades, y de volcar sobre la tierra cantaros del cielo...” (Anzures, 1990:122).

La desacralización y/o sacralización de la naturaleza presentó cambios en la época colonial, como se verá enseguida.

2.3.2. Época colonial. La resignificación del mundo.

El encuentro de las dos culturas, el des-cubrirse en la diferencia, generó pánico⁶⁴, ninguno tenía un referente del otro, del que asirse para entenderlo y en este choque, nos narra Gruzinski (1994), se creó un “vacío” del que se generaron universos fractales y diversas formas de interpretarse una cultura a la otra y dado que los evangelizadores no podían cubrir sino una mínima parte del territorio; surgieron muchas sociedades fractales y maneras de entenderse o interpretarse las dos culturas, en el que ambos perdieron sus referentes usuales, en un caos mental y cultural que se reflejó en el campo religioso y en la comunicación pues “...cada uno ignoraba el universo de conocimientos y de efectos al que el otro hacía constantemente referencia...”, hasta que posteriormente surge una sociedad colonial, luego de una “conquista de los cuerpos” y de la colonización del imaginario indígena (siglo XVI y XVII, cuando “...los sueños de los indígenas se llenaron de divinidades y símbolos cristianos...”), con la aparición de identidades múltiples.

“...Los frailes y los conquistadores prohibieron los ritos públicos y los sacrificios humanos. Lograron dismantelar los ciclos paganos que con una regularidad perfecta ritmaban el curso de los tiempos y

⁶⁴ Sahagún (1969:IV) describe a detalle lo que se decía y pensaba de este momento.

la existencia de pueblos enteros. Sin embargo, pasaron años antes de que estos ‘vaciós’ fueran ocupados por nuevas liturgias y nuevos ciclos rituales –los de la iglesia católica- por su puesto-. Durante este período los indios vivieron un tiempo que había parcialmente perdido su significación indígena sin haber cobrado, entretanto, un significado cristiano. ‘Apariciones e ilusiones del demonio’ –en los términos de los frailes- se multiplicaron en esta época, repercutiendo en la desorientación de las poblaciones indígenas...” (Gruzinski, 1994:158).

Los nativos interpretaban desde su cosmización del mundo a la que se ha hecho referencia anteriormente, y las prácticas religiosas, las divinidades, el entorno natural, el ciclo vital, la muerte, el ciclo ritual, el territorio, etc., fueron aspectos que generaron continuas luchas, sublevaciones indígenas⁶⁵ y ante la que los misioneros debían idear una estrategia, pues no les entendían lo que ellos querían transmitir (Gruzinski, 1994; Ruíz, 1993) empezando por la lengua, a partir de la que se codificaba el mundo y decidieron predicar en náhuatl y crear “un hombre nuevo”.

La religiosidad de estas sociedades teocráticas (Florescano, 2006) que encontraron los españoles, con un ciclo festivo marcando cada 20 días una celebración religiosa (Durán, 1995; II; Anzures, 1990), era “envidiable” en términos religiosos, pero para los misioneros, estos que habían vivido “engañados”⁶⁶, los inspiraron a retomar el cristianismo primitivo con un ideal de sociedad cristiana, de un hombre nuevo, que se intentó buscar⁶⁷, antes de comenzar con las encomiendas (Rubial, 2001; Gruzinski, 1994). Para Sahagún (1969) la educación que se recibía antes de la llegada de los españoles, era ejemplar, en comparación con la que se estaba logrando en la colonia, la cual estando ya a cargo de los padres biológicos, generaba mucha laxitud en la juventud y alcoholismo. Los nobles continuaban llevando sus hijos a que fueran educados con los sacerdotes (cristianos). En un comienzo, comenta Sahagún (1969), intentaron hacerlos frailes porque veían el fervor con que transmitían el mensaje cristiano, pero pronto se

⁶⁵ Vazquez (2007) anota: “...Rebeliones de todo tipo, derivadas de distintas causas, políticas, sociales, económicas o religiosas, fueron constantes durante la época colonial.... a fines del siglo XVIII abundaron sobremanera a lo largo de toda la Nueva España...Una de ellas fue justamente el levantamiento del Mesías Diego, que buscaba la inversión del orden colonial existente, mediante la relación de elementos prehispánicos que aún existían en la población de la sierra [de Tututepec] y elementos del cristianismo...”(Vázquez, 2007:10-11).

⁶⁶ Esta idea se puede ver en la mayoría de frailes cronistas como también lo anota Ruiz, 1993 “... la mayoría de frailes consideraron que los indígenas habían vivido de manera involuntaria en el pecado y por siglos habían venerado la deidad equivocada...”(Ruiz, 1993:72).

⁶⁷ De ahí el afecto que inicialmente tuvieron por los franciscanos al punto de ser defendidos atacando a otros grupos religiosos para impedir su entrada hasta que fueran restablecidos los franciscanos. Aunque después del siglo XVI comenzaron a alejarse y para fines del siglo XVII, ese amor que tuvieron los indígenas, fue“...transformado en odio por sus descendientes...” (Gibson, 1991).

dieron cuenta que esto no podía ser así y cancelaron toda posibilidad de que los indígenas se ordenasen como sacerdotes cristianos.

Gibson (1991:124) afirma que en todo el período colonial, los indígenas "...sirvieron a las instituciones eclesiásticas como jardineros, conserjes, cocineros, sacristanes, cargadores, acólitos y músicos...", recordando que en la sociedad anterior a la conquista, "...hasta la limpieza de las iglesias había sido una tarea honorífica... reservada a los hijos de la clase superior...". Lockhart (1999) explica detalladamente las funciones del fiscal, líder del personal de la iglesia (*teopantlaca* "gente de la iglesia"), cargo introducido por los españoles, en el que se delegaba la supervisión general y la administración de todos los bienes y actividades de la iglesia; tenía un gran prestigio entre los nahuas, generalmente de linaje noble y de segundo rango después del gobernador o *tlatoani*. El fiscal podía a la vez llevar el cargo civil como *tlatoani* o gobernador, supervivencia de la interrelación entre la vida religiosa y la vida política.

Lockhart (1999) hace referencia a las cofradías (hermandades reconocidas por un obispo), que surgieron en la última parte del siglo XVI y durante el XVII y XVIII, cuyo funcionario principal y administrador era el mayordomo, y las diferencia de las nombradas por Gibson (cofradías informales) que eran de apoyo a las festividades del santo patrono, para lo cual también había un mayordomo. "...En 1603 las cofradías de San José [capilla indígena anexa al monasterio franciscano, en la ciudad de México], se unieron a sus contrapartes españolas en una procesión⁶⁸ para pedir que terminaran las lluvias excesivas y las inundaciones que habían ocurrido ese año..." (Lockhart,1999:317). Esto y otras prácticas como imploración de lluvias, que dirigían los frailes, tratando de hacer milagros con el fin de contrarrestar los rituales de los graniceros y estos últimos, a su vez introducían la utilización de la señal de la cruz, invocaciones a la Santísima Trinidad para proteger los cultivos. Las cruces eran empleadas en España para conjurar los campos de cultivo y/o protegerlos del granizo (Juarez-Becerril, 2010).

La conversión de los caciques⁶⁹, en un comienzo aseguraba la conversión de toda la comunidad, pero en la medida que estos fueron perdiendo autoridad frente a su comunidad, cambió la estrategia, "...el castigo y la fuerza desempeñaron un papel mayor en la conversión

⁶⁸ El mismo autor hace referencia a que en esta época se debía pedir el permiso para hacer una procesión, la cual era vista como algo de prestigio, dando especial importancia a la imagen y tamaño del santito.

⁶⁹ El bautizo no aseguraba un cambio de actitudes, "...el *tlatoani* y los funcionarios menores del *altepetl* continuaron actuando casi igual que antes de la conquista y en los primeros documentos en náhuatl de hecho los vemos ejerciendo todavía sus funciones... los nobles de cada *altepetl* esperaban servir como funcionarios y participar en el funcionamiento de la iglesia, y de hecho así lo hicieron, al igual que habían supervisado el funcionamiento del templo antes de la conquista..." (Lockhart, 1999:292;295).

en México de lo que suele reconocerse...” Gibson (1991:191), algunos indígenas estaban “...comisionados para asegurar la asistencia a misa⁷⁰ y las personas que no asistían eran castigadas...” (Gibson,1991:191). Brading, (1997) relata como “...Los franciscanos amenazaron a los gobernadores y alcaldes de los pueblos de indios con encarcelarlos y azotarlos, si no colaboraban con la campaña de extirpación de la idolatría, recogiendo y quemando imágenes...”.

Lo primero que buscaron eliminar los frailes, fueron los templos, la clase de sacerdotes y los sacrificios humanos (Gibson, 1991:103). Los códices fueron quemados por el arzobispo Zumarraga (Rubial, 2001; Anzures, 1990), por ser considerados elementos de idolatría. Alva-Ixtlixóchitl (1977) narra como Don Carlos Ometoctli (nieta de Netzahualcoyotl) fue quemado vivo para escarmiento, por haber querido regresar a las costumbres tal y como eran antes. Sin embargo, no faltaron algunos sacerdotes que “...no se habían atrevido a hablar contra la brujería y la magia indígenas...” o que no impidieran sus “...ceremonias y diversiones y excesos de conducta de los indígenas...”, reconociendo que eran “...prácticas muy antiguas entre ellos...” (Gibson, 1991:119).

En 1803 todo un pueblo del Valle de México adoraba ídolos en cuevas secretas (Gibson, 1991:106). La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas. Más sin embargo, estos no eran vistos como intermediarios ante Dios sino como “un panteón de deidades antropomórficas” (Gibson, 1991:103), que representaban a sus antiguas deidades, pero con un nombre cristiano⁷¹.

⁷⁰ “...Las cárceles de la Iglesia, prohibidas por una orden real en el siglo XVI, estaban todavía en evidencia en algunas doctrinas a fines del siglo XVII. Los indígenas eran todavía contados en las iglesias y se les daban papeles o confirmaciones de asistencia en el siglo XVII. Los tribunales eclesiásticos en el siglo XVIII seguían celebrando autos de fe, en castigo de brujos y bigamos indígenas...” (Gibson,1991:120). Con la desintegración del orden social indígena, “...la asistencia se convirtió en una cuestión de decisión personal, sin sanción comunal y no susceptible de ser impuesta por el clero (Gibson,1991:115).

⁷¹ Lockhart (1999: 356) dice “...lo que vemos aquí es a las dos poblaciones en una relación paralela con respecto a los mismos objetos sagrados, a veces interactuando directamente y reforzando las creencias del otro...”. Españoles e indígenas tenían un sistema religioso semejante: “...en España los aspectos corporativos de la religión local se expresaban por medio de las imágenes de los santos con poderes sobrenaturales especializados, y cada imagen tenía sus propios atributos y estaba asociada con una región, pueblo, grupo social o subdistrito. Entre los nahuas, un panteón de dioses especializados se comportaba precisamente de la misma manera. Un principio general de la interacción entre españoles y nahuas es que siempre que existía un paralelismo entre las dos culturas los nahuas pronto adoptaban la forma española relevante sin abandonar la esencia de su propia forma. Con los santos a su debido tiempo ocurrió lo esperado...”(Lockhart, 1999:352).

Lockhart (1999:294) describe como en el primer encuentro del grupo inicial de los doce franciscanos, con las autoridades religiosas de Tenochtitlan, "...proclamaron la existencia de su dios y la falsedad y perversidad de las deidades nativas...Los sacerdotes indígenas, no desafia[ron] directamente al dios de los extraños, sino que argument[aron] a favor de la conservación de sus propias divinidades, que desde tiempos inmemoriales les hab[ían] proporcionado los medios espirituales y materiales con los que ellos y sus antecesores hab[ían] sostenido la vida...Los frailes no lo debaten y empiezan a narrar los acontecimientos centrales del antiguo y el Nuevo Testamento...Los sacerdotes indígenas, en vez de dudar de la nueva doctrina, insisten en la necesidad de retener el núcleo de sus propias tradiciones...". De hecho fue lo que pasó al convertirlas a los santos patronos traídos por los españoles.

En el Siglo XVII y XVIII el culto a la Virgen de Guadalupe, era el mayor acontecimiento religioso en México. El *Tepeyacac* era un Santuario antes de la conquista y un centro de peregrinaje (Gibson, 1991:103). Junto con *Chiautempan*, estaban dedicados a las diosas de la tierra, cuyo nombre genérico era *Tonan*. El santuario de *Chiautempan*, ubicado en la ladera norte del Cerro *Matlalcueye* en Tlaxcala, estaba dedicado a la vieja diosa *Toci* (nuestra abuela), fue convertido por los españoles en una iglesia dedicada a Santa Ana (Nebel, 1995:90). Como la *Cihuacoatl* (mujer culebra) también llamada *Tonantzin*⁷² (nuestra madre tierra), según Sahagún⁷³ [adorada en el Tepeyac], Nebel (1995:85-90) la localiza junto a Tlazolteol y otras deidades con una diversidad de aspectos, "con un prototipo común, relacionadas con el agua, la tierra, la fecundidad, el nacimiento, el baño de vapor (*temazcal*), la medicina, la adivinación y otros aspectos", fueron veneradas en muchos lugares sagrados, entre ellos los nombrados anteriormente, son posteriormente con lo que se vincula la creencia en la Virgen de Guadalupe, son el punto de partida en que los "misioneros españoles asimilaban hábilmente la semejanza de los númina de estos santuarios" con la madre o abuela de Jesucristo.

Lockhart (1999) hace referencia a que Jesucristo y la cruz eran tratados también como si fueran santos⁷⁴. Los santos eran dueños de las tierras, punto de cohesión para la identidad del *altepetl* y/o de las unidades domésticas, a los que había que reverenciar. "...Las obligaciones tendieron

⁷² Era también tratada como *Tlazolteotl* (diosa de la inmundicia, que perdona los pecados mediante la confesión), *Teteoinnan* ("madre de los dioses"), *Quilatzli* (la vieja diosa de la tierra de los mexicanos), *Xochiquetzal* (la joven diosa de la tierra, de las flores y del amor), *Chicomecoatl* (siete serpientes), *Cihuacoatl*, *Tlalliuyollo* (Señora de la tierra) (Nebel, 1995:89-91).

⁷³ Para Sahagún (1982: 33) era "nuestra madre Eva" porque "ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra."

⁷⁴ Lo que aún se observa en la actualidad

a recaer en personas capaces e interesadas cuyos herederos y sucesores...” deberían continuar con ese compromiso. Una unidad doméstica podía tener varios santos cuantos terrenos tuviera. Era símbolo de prestigio el tener un altar con muchas imágenes, casi sinónimo de tener una pequeña iglesia en casa. La forma de reverenciar era con abundantes candelas, veladoras, incienso y flores en las unidades domésticas y en el *altépetl* además, las fiestas patronales.

Lockhart (1999) da un ejemplo de cómo se elegía el santo patrón: En Sula (área de Tlalmanalco, noroccidente de Chalco), el pueblo delegó la tarea a las dos personas más ancianas y sabias entre ellos y que además representaban la deidad totémica de antes de la conquista.

“Luego de dormir para meditar sobre el asunto, cada uno tuvo un sueño en el que Santiago apareció en medio de un gran esplendor, declaró que venía de Persia (es decir de muy lejos) y anunció que sería el santo de Sula...a la siguiente mañana los dos ancianos se preguntaron uno al otro y descubrieron que sus sueños habían sido idénticos, por lo que proclamaron la elección de Santiago al pueblo...”(Lockhart,1999:340).

También comenta que la aparición del santo, los milagros que este hiciera, la asignación inicial por parte de los frailes, Molina y Sahagún p. ej., eran otras de las formas de elección del santo patrón.

En la redistribución del territorio, que poco a poco se asentó como colonia, hubo también una redistribución de categorías, símbolos y un cambio en la “matriz nativa”, milenaria, que en los 300 años (Baez-Jorge 1999-2000) y a pesar de las persecuciones, matanzas por todo lo que implicara idolatría, no se logró desaparecerla en la memoria colectiva indígena y que ahora podemos verla resignificada. Según Florescano, citado por el mismo autor, la transmisión de la memoria colectiva indígena se posibilitó en “el rito, el calendario solar y el religioso, los mitos y la tradición oral”.

Brading (1997), analiza como la misión franciscana se centró en la cruz, o sea en Cristo crucificado, con la representación del calvario [con estaciones que más adelante se

incorporaran en las procesiones de cualquier santo patrono]⁷⁵, y con ello la autolaceración, el ayuno, la vida austera⁷⁶.

Pero también, la etiología de la enfermedad en la época prehispánica marcaba como enfermedad la "... transgresión de elementos rituales que disgustaban o también atraían la atención de ciertos dioses, que reaccionaban originando enfermedades..." fue retomada en la evangelización del siglo XVI, como anota Ruiz (1993:76): "...el evangelizador intentó desde un comienzo afianzar la idea de la salvación⁷⁷ entre los indígenas, y [la] de los pecados como causa de enfermedades y sufrimientos..." y fue incorporando símbolos prehispánicos (incluyendo animales como búhos, lechuzas, zorrillos, topos, etc.), como si fuesen agentes de pecado y por lo tanto de enfermedad o sufrimiento o infundiendo temor por ser condenados al infierno y entregados a otros demonios, porque ellos mismos le tenían terror al infierno⁷⁸. Quezada (1993) anota que los medicamentos fueron asociados con dioses, santos y demonios para sacralizarlos

"...Para ese entonces la ceremonia curativa española era individual, invocando a Dios, la virgen y los santos, el curandero era un intermediario entre la divinidad y el enfermo, mientras la ceremonia indígena era colectiva y los curanderos coloniales para aumentar la eficacia, invocaban las divinidades católicas, también con el fin de preservar la práctica, evitar la represión, sin embargo, "...las deidades prehispánicas estuvieron siempre presentes de manera implícita y explícita en el fuego, los alucinógenos y otros elementos simbólicos. Eran ellas las que actuaban directamente sobre el enfermo..." (Quezada, 1993:119).

⁷⁵ Por lo que el ciclo festivo en la actualidad, en los pueblos de la montaña texcocana, gira en torno a la semana santa. La santificación de las aguas (que se realizaba en la época prehispanica), realizada en dichos pueblos, ahora solo realizada en Santa Catarina del Monte, como *Apantla*, cuya fecha es movable, también se recalendariza con respecto a la cuaresma y Semana Santa. En cada manantial se deja una cruz azul y una ofrenda, las cuales deben ser posteriormente bendecidas en la fiesta de la Santa Cruz, el Tres de Mayo.

⁷⁶ Muy usadas, aunque de otra manera en la cultura prehispánica. El mismo cristianismo luchó por erradicar la sangre y los cuerpos ofrendados en los pedimentos a un solo Dios, en el que Jesús se ofreció para erradicar la culpa y ya no tener que sacrificar borregos. Fue más dramático para estas culturas en choque, porque la misma gente era ofrendada, y a los ojos de una cultura que estaba dejando de lado las ofrendas sangrientas, más sin embargo, los santos y frailes se martirizaban con latigazos hasta sacar sangre, como vestigios de la interpretación del sacrificio como el camino para la salvación y que aún no se ha podido eliminar pues en muchos rituales actuales se ofrendan animales (cuerpo y sangre).

⁷⁷ Cabe anotar que, según Ruiz (1993), el más allá, para los indígenas, estaba exento de la idea de sufrimiento o gloria externos y el lugar de padecimientos y trabajos era la tierra, por eso el dice "...al hombre náhuatl le interesaba la muerte en función de la vida. Al cristianismo la vida en función de la muerte..."

⁷⁸ El autor hace referencia al catecismo náhuatl en imágenes, fechado del siglo XVI o principios del XVII (traducido por Miguel León-Portilla), y dice que cuando hablan "...de la crucifixión, se dice que Jesucristo descendió al Mictlán y que al resucitar se dirigió al *Ilhuicac*, o sea al cielo. Posteriormente se agrega con dibujos, que el alma no muere, tan solo el cuerpo, pero que el día del juicio final... una vez más se unirá su carne y así con el alma resucitará y vivirá para siempre. ¿Y a donde irán los buenos cuando mueran? Allí, al interior del cielo, porque guardaron los divinos mandatos de Dios. ¿Y los no buenos a donde irán? Allí, al lugar de los muertos, porque no guardaron los mandamientos de Dios..."(Ruiz,1993:76:76).

En ocasiones la curación debía realizarse en los montes, cuevas o lugares alejados, lo cual un siglo después de evangelización aún persistía.

De un mundo encarnado por los dioses, pleno de significados, en continua comunicación con ellos en el apretado ciclo calendárico, se quiso pasar, en la conquista, a un mundo con un solo dueño, el hijo de Dios, para aprovecharlo, pero que en la práctica era poseído por el colonizador. Se quería pasar de lo que era adorable a lo que era un recurso explotable. Como anota Gruzinski (1994: 164), "...inculcar lo que los clérigos europeos entendían por persona humana y divinidad, cuerpo y naturaleza, espacio e historia, ilusión y autenticidad...". La tierra y el agua que eran controladas por las instituciones indígenas pasó a manos de los españoles (Gonzalez, 1993).

No hubo un interés por el uso adecuado del bosque, por parte de los conquistadores, estos sólo les interesaba para la extracción de los recursos de manera ininterumpida y como la actividad más importante era la minera, los bosques eran complemento para la explotación minera, como combustible, para la construcción de casas, muebles en los nuevos asentamientos y en pocos años quedó deforestado alrededor de las minas, lo que aumentaba los costos para traer combustible; fue entonces cuando el Oidor Mendiola en 1568 tuvo que expedir un reglamento que controlara la tala de árboles para hacer leña y carbón (Campos, 2012:25).

El espacio vital se convirtió en una propiedad, se seccionó, en un proceso que se comenzó antes de la llegada de los españoles; la mentalidad colonizadora de obtener recursos de los colonizados también había comenzado, pero con los conquistadores españoles la imposición de un Dios, un estilo de vida, de vivir en un solo espacio, en la concreción de un mundo limitado, sin control propio (bajo el control de la explotación), condujo a una resignificación del territorio y a convertirse en propiedad privada, en ese trance ¿quién iba a velar por un territorio que no era del indígena? Explotable?. Más sin embargo para el indígena seguía siendo el territorio cultural, emocional, ancestral con un aparente acallamiento espiritual. Lugares con una historia, un simbolismo en un mundo cada vez más reducido, pomenorizado, seccionado, particularizado, sin contacto con la totalidad o cosmización del mundo, también fragmentada y emprender el dominio del terreno que podría aportar a las necesidades creadas en un mundo cada vez más pequeño y una mente más concreta.

De lo abstracto a lo concreto⁷⁹, de las esencias a las presencias, de la vida a la muerte y del ordenamiento al agotamiento del entorno natural. En esta nueva relación con el entorno, predominando aún el deterioro⁸⁰, la guerra sin fuego, la extracción y los animales y las plantas en recursos de propiedad, a capricho del donatario a precio por cambiar, contribuyó a la resignificación tanto del entorno como de los recursos, antes guiado por el profundo respeto de un mundo sacralizado.

El aspecto territorial de las religiones étnicas nativas no pudo ser acallado durante la época colonial, y se continuaron practicando a espaldas de los frailes, y debido a la persecución de que eran objeto, pocos detalles se pueden indagar sobre los cambios que se estaban dando en la cosmovisión de la naturaleza, más sin embargo para el siglo XVI y XVII, anota Gruzinski (1994), el imaginario indígena ya se había poblado de divinidades y símbolos cristianos, transformando, como es sabido sus deidades patronales y divinidades por santos patronos, insertando poco a poco sus festividades en el calendario cristiano.

¿Qué sobrevive aún de la noción de lo sagrado después de este impacto en las culturas mesoamericanas, en relación al control del acceso y manejo de los recursos?, es lo que se verá a continuación.

2.3.3. Pervivencia de la noción de lo sagrado y el control del acceso, uso y manejo de los recursos en la actualidad

Eliade (1998), en su experiencia de trabajar con muchas religiones del mundo encuentra que entre los cazadores nómadas y los agricultores sedentarios subsiste la idea de vivir en un cosmos sacralizado, participan en una sacralidad cósmica, manifestada tanto en el mundo animal como el vegetal. Analiza en diversos lugares, la sacralización de la naturaleza (la tierra, la luna, el sol, el agua, la vegetación, el árbol, las plantas sagradas y las estaciones) como la

⁷⁹ "...el espacio concreto es resultado tanto de las formas cristalizadas del espacio físico históricamente reconfiguradas, como de las nuevas determinaciones sociales que se desarrollan en su seno..." (Martínez A., 1990).

⁸⁰ Becerra (1992:23), retomando a Wolf (1986) dice "...el español se convirtió en explotador de minas, productor de cosechas a escala comercial y ganadero mercader. Para cubrir los requerimientos de las minas, construcción de viviendas y combustible, inició la deforestación de los bosques; se introdujo la yunta y el arado para sembrar, utilizando cultivos y patrones de manejo traídos de Europa, y se introdujo el ganado mayor y lanar, mismos que se multiplicaron rápidamente. Con todo esto se aceleró la erosión del área...", refiriéndose a la parte oriental de la cuenca del ex lago de Texcoco.

que "...desvela las estructuras más profundas del mundo. El cosmos, se presenta como un 'mensaje cifrado' únicamente desde la perspectiva religiosa..." (Eliade,1998:111).

Colding y Folke (2001) después de hacer un análisis de muchas etnografías a nivel mundial buscando los tabúes (considerándolos como prohibiciones) relacionados con la conservación de los recursos, sistematizaron la información y agruparon en seis tipos los tabúes conforme a la función que estos desempeñan, en el manejo y conservación de los recursos y el hábitat, como aparece en el Cuadro 3. Ellos llegan a la conclusión que este sistema invisible para la conservación, operado por comunidades tradicionales, es a veces más efectivo que el oficial.

Como se puede ver en el Cuadro 3: - *Los tabúes segmento* se aplican a períodos de tiempo específicos para individuos de una edad particular, sexo o condición social, o sea a ciertos segmentos de una población humana (niños, menstruación, embarazo, padres de recién nacidos) se les proscriben temporalmente la recolección y / o consumo de una especie. Dan como ejemplo, cierto tipo de alimentos a mujeres embarazadas y algunas creencias de riesgos a la salud humana. Por lo tanto, generalmente relacionados con las creencias *emic* (las cuales reflejan las categorías cognitivas y lingüísticas que sólo son útiles a los nativos de las culturas estudiadas).⁸¹

-Los *tabúes temporales* se aplican cuando un grupo cultural prohíbe el acceso a los recursos en determinadas períodos de tiempo; como por ejemplo en temporadas de veda que suelen coincidir con las temporadas de desove y apareamiento de especies. Su función es reducir la presión sobre recursos de subsistencia.

-En los *tabúes métodos* se restringen las técnicas y métodos para la retirada de las especies de su ambiente natural que pueden agotar o reducir drásticamente un recurso (p. ej. en la pesca).

-En los *tabúes de historia de vida*, se prohíbe el uso de ciertas etapas vulnerables de la historia de la vida de una especie en función de su edad, tamaño, sexo o estado reproductivo. Este tabú influye en el manejo de los recursos.

-Los *tabúes de una especie en particular* se aplican cuando un grupo cultural prohíbe totalmente la matanza y uso perjudicial de determinadas especies en el tiempo y el espacio,

⁸¹ De otro lado estarían las *ethic*, que reflejan las del investigador

citando a varios autores encuentran que se perciben como tóxicos, actúan como símbolos religiosos, en representación de seres humanos reencarnados o vinculados con espíritus que causarían enfermedades a los infractores. Algunos mamíferos amenazados (de la lista roja de la IUCN), reciben este tipo de protección, seguido de aves y reptiles. También especies vegetales clave que ayudan al mantenimiento de la biodiversidad. Este tabú no sólo es importante a nivel de especie sino también del paisaje.

Cuadro 3. Tabúes de los recursos y el hábitat, la conservación de la naturaleza y funciones en el manejo de los recursos

Categoría	Función
Tabúes segmentos	Regular recursos, retirada
Tabúes temporales	Regular el acceso temporal a los recursos en el tiempo
Tabúes métodos	Regular las técnicas de retirada de los recursos
Tabúes de la historia de vida de especies	Regular retirada de estados vulnerables en la historia de vida
Particulares a una especie	Protección total a las especies en el tiempo y el espacio
Tabúes del hábitat	Restringen el acceso y la utilización de los recursos en tiempo y espacio

Fuente: Tomado de Colding , J. and Folke, C. (2001). Social Taboos: "Invisible" Systems of Local Resource Management and Biological Conservation. *Ecological Applications*, 11 (2):584-600.

-Los *tabúes del hábitat* regulan el acceso y la utilización de los recursos de un hábitat en particular, en el espacio y el tiempo. En particular las áreas protegidas por tabúes religiosos consideradas sagradas por los miembros de una comunidad. Ellos encuentran que en algunos todas las actividades de caza están prohibidas y en otros se permite la recolección de recursos especialmente en festividades religiosas. Otros son lugares en que residen ciertos espíritus por lo que son evitados para que los espíritus no desaten su furia.

Es seguro que haciendo una revisión de las etnografías de los diferentes grupos indígenas mexicanos podríamos encontrar los diversos tabúes y mitos que funcionan como estrategias de

conservación del entorno natural en que se asientan las culturas, evitando que la gente acceda al lugar. Como lo encuentra Jaime Santiago en los lugares sagrados de Oaxaca; allí los que más se conservan son “principalmente los que tienen asociado una prohibición con miedo, porque les va a pasar algo” (Comunicación personal nov.11 del 2010). En los cerros ocurren cosas que espantan a la gente como es la leyenda de la *Matlazihua* en Oaxaca, como en otros lugares (con otros nombres), es una mujer que está en el cerro y a determinadas horas hace extraviar a la gente que por allí se queda... o las bolas de fuego en el cerro La Teresona en Toluca.

Iwaniszewski (2001) a partir de varios ejemplos etnográficos demuestra que los sitios de culto en el paisaje ritual generalmente se encuentran cerca de pozos, arroyos, manantiales, cuevas, abrigos rocosos y sobre las cimas de los cerros o muy cerca de ellas. Se asocian a estos lugares enanitos, chaneques, duendes, aires, tlaloques, serpientes de agua, dueños/señores de agua, sirenas, rayos, truenos, relámpagos, culebras de aire, vientos, señores de la montaña, señores de los animales, etc.

La Virgen de Ocotlán que apareciera en el bosque de ocotes de Tlaxcala, como dadora del agua milagrosa y curativa inspira a los lugareños en la carretera del Arco Norte a poner una gran imagen de la virgen en la base del cerro.

Los cerros sagrados de *Tláloc*, el *Iztaccihuatl*, *Popocatepetl*, tienen mitos y divinidades asociadas a ellos que son vividos como una realidad por quienes los mantienen; éstos lograron llegar hasta nuestros días con la vegetación nativa, en medio de la presión urbanizante que se ejerce desde el Distrito Federal, gracias a la importancia cultural, simbólica y sagrada de estos. Glockner (2009) explica: el cerro tiene un ombligo, que representa el centro del mundo, el lugar sagrado, donde se oficia el ritual. Gregorio Popocatepetzintli (El espíritu de la montaña, llamado también Don Goyo, deidad encarnada del Popocatepetl) y Rosita Iztaccihuatl, bajan a las comunidades de las faldas del Popocatepetl, comparten con ellos, traen mensajes, don Goyo en persona les dice que no hay que asustarse (cuando decenas de miles de familias fueron evacuadas en 1995, frente a la amenaza de erupción del volcán), enseña qué deben ofrendar allá arriba; también enseña un modelo de comportamiento; en San Pedro Nexapa (Edo. Mex):

“...apareció también comiendo memelas y tomando pulque en unos puestos colocados a la orilla de la carretera. Allí advirtió que no tenía órdenes del Padre Eterno para destruir los pueblos, pero que la erupción era un aviso para que la gente corrigiera su conducta, pues los jóvenes ya no respetaban a

los adultos, la gente vivía entre envidias y conflictos olvidando que la consideración y el amor al prójimo forman parte de los deberes para con Dios...” (Glockner, 2009.: 67).

Son comunes las “parejas de cerros” (Barabas, 2003), (Tláloc y Matlalcueyetl⁸², Popocatépetl e Iztaccihuatl, por ejemplo). *Tláloc* también está vinculado estrechamente con el culto a *Chalchiuhtlicue*, señora de los ríos, los manantiales y las lagunas (Glockner, 2009:64). Iwaniszewski (2001) observa en San Pedro Nexapa que se asocia los espacios ceremoniales cercanos a los manantiales y brotes de agua con espíritus femeninos, protectores de estos lugares, mientras que los espacios rituales localizados en los promontorios o cimas están ligados a los espíritus protectores masculinos o quedan bajo la protección de una pareja femenina-masculina. Las formas geomorfológicas y la presencia/ausencia de elementos acuáticos (fuentes, arroyos, manantiales, estanques) definen el género del lugar.

Dueños del monte, deidades, espíritus, ancestros, dueños de los lugares, los naguales y los santos y vírgenes “...son parte de una nueva configuración de la realidad que los incluye, muchas veces sin amalgamarlos e incluso oponiéndolos. En otros casos todos pueden estar en el cerro, en la cueva, en el manantial, en la iglesia y, aunque son percibidos como diferentes, tienen características y atributos semejantes, entre ellos ser ambivalentes (buenos y malos) a la par que protectores del pueblo que han dado origen y del territorio que han fundado...” (Barabas, 2003:22) y son comunes en las culturas mesoamericanas a los que se les hacen ofrendas para obtener la lluvia y los alimentos o de agradecimiento por haberlos recibido.

Bartolomé⁸³, también encuentra que en las cuevas de Oaxaca se continúan oficiando rituales que ya eran viejos cuando los invasores irrumpieron en la región, “...configurando un complejo de ámbitos sacrificiales clandestinos, donde las sociedades nativas realizan algunos aspectos de sus universos simbólicos...”

En el trabajo de Lorente Fernández (2009), sobre los graniceros en una de las comunidades de la montaña texcocana, dicen tener contacto con éste mundo sobrenatural de los *Ahuaque* o *Tlaloque*, también asociados con las fuentes, los ríos y las aguas. En general anota, Alcina F.(1995:32) que esta asociación de los *Tlaloque* con los cerros, lomas, cumbres, cuevas, fuentes, lagunas y pozos es muy general en toda Mesoamérica, hallándose entre zapotecos,

⁸² “Tláloc tomó como mujer a Matlalcueye, ‘la de la falda verde’, que no era sino otra variante de la diosa *Chalchiuhtlicue*” (Broda, 2008:41)

⁸³ Tomado de <http://www.bibliojuridica.org/libros/2/636/6.pdf>

tlapanecos, tzoltziles e incluso en pilpiles de El Salvador, lo que concuerda con lo hallado por Broda en 1991, mencionado anteriormente.

En relación a la fiesta azteca IV *Hueytozotli*, celebrada directamente en el cerro Tláloc, Broda (1991) comenta que "...estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz (Tres de Mayo) que se celebra en las comunidades indígenas tradicionales de México y Guatemala como una de las principales fiestas del año. Su simbolismo sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra de maíz, y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, la tierra y las lluvias, se le invoca como 'nuestra madre', 'nuestra señora de los mantenimientos' y se le adora con guirnaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua –son 'cruces de agua' que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros que tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz pero también hay cerros con dos, tres o más cruces..." (Broda, 1991: 476).

Tláloc-Nezahualcoyotl, es la deidad local en una de las comunidades de la montaña texcocana estudiadas por Lorente Fernández (2009) vinculada al Cerro Tláloc, "Rey del Mar" y los *tlaloque* se consideran niños o hijos de las deidades de los cerros. En la montaña todavía deambulan en las fuentes de agua y producen enfermedades o espanto, si quien pasa por donde están, no se han dirigido en la forma ritual adecuada.

"...En la moderna cultura occidental resulta imposible que se le pueda rendir culto a una planta o a una montaña porque no se comprende que éstas puedan ser hierofanías; es decir que se les rinde culto no por ser plantas y montañas, sino porque en ellas se revela lo sagrado, porque son un asiento de la divinidad, y es esto lo que las transforma en sagradas, lo que las distingue de otras plantas y montañas..." (Glockner, 1996).

Con el cristianismo se aprendió a tener la conciencia de una totalidad, un sólo Dios que está en todo. Esto nos lleva de nuevo a que la divinidad está en todo, pero dado que la religión cristiana se ha centrado en la pasión y muerte de Cristo (lo que le ha dado siempre muy buenos resultados en el proceso de evangelización), esto no se ha aprendido aún y queda en la teoría.

Con la crisis ambiental del planeta, la iglesia católica ha empezado a retomar el supuesto teológico de que el ser humano es parte de la creación, como una totalidad⁸⁴. Dadas las “zozobras meteorológicas y telúricas que vive el planeta”, Lafaye (2011:10) habla de una resacralización del medio natural, “con la religiosidad ecológica, las corrientes New Age; el planeta de nuevo se percibe como ‘la Madre Tierra’, la Gaia Mater de los antiguos griegos y la Pachamama de los indios andinos”.

Por el camino racional, a nivel de la ciencia, el enfoque de la Biología de la Conservación y desde la perspectiva conservacionista, se le da un valor intrínseco a todo ser viviente. La “*Conservación de la Biodiversidad*” se convierte en un argumento y política internacional apoyándose en la lógica de los “mantenimientos”. Con el surgimiento de nuevos movimientos, nuevas formas de pensar la religión y de practicarla, la relación hombre-naturaleza, cambiará para hablar de ser humano-naturaleza⁸⁵, hasta regresar al punto inicial, más allá de lo corpóreo, de la dicotomización y centrarnos en el ser, punto común en todo el universo.

Esto se complementa con el planteamiento de Descola (2001) quién habla de tipos de objetivación de no humanos resultantes de modos de relacionarse con ellos e identificarse, que van más allá de los modos de clasificación etnobiológica, por lo que en algunas sociedades predomina la rapacidad y en otras la reciprocidad. Habla de un tercer tipo (o modo de relacionarse), aquellas protectoras que podrían coexistir con las dos anteriores. Por otro lado, se podría concluir, *la cultura devora a la naturaleza?*

En los lugares donde todavía hay gente que vive de los recursos o se relaciona directamente con ellos, es donde todavía puede sobrevivir esa relación mediada por lo sagrado, los recursos y el ser humano. Con esto podemos ubicar dos tipos de sociedades, las que acumulan y las que retornan (a lo divino, porque mantienen todavía un diálogo con lo divino).

⁸⁴ En las noticias, algunas palabras del Papa Benedicto XVI en los dos últimos años en materia ambiental: “... Se debe ejercer una administración responsable de los bienes de la Tierra”; “Los líderes mundiales deben tomar decisiones valientes para salvar al planeta”; “Es necesario un ‘sí’ decisivo a las determinaciones para proteger la creación, así como un compromiso firme para revertir las tendencias que arriesgan con llevar a situaciones irreversibles de degradación” (<http://www.radiomaria.org.ar/content.aspx?con=4827> Abril/2011). Al punto de ser llamado el papa ambientalista. Ver más adelante anotaciones sobre las fiestas en Santa Catarina del Monte.

⁸⁵ Como lo vimos anteriormente, Descola (2001) propone hablar de lo humano y lo no humano en lugar de la oposición hombre- naturaleza. ¿Entonces hablaríamos de la oposición ser humano- no humano?

Con la rapacidad de las sociedades que acumulan se generan normas para el control del acceso, uso y manejo desacralizadas como se verá enseguida.

2.3.3.1. Desacralización de las normas para el control del acceso, uso y manejo de los recursos naturales en comunidades nahuas

Para Eliade (1998: 16), la desacralización caracteriza la experiencia total del ser humano no religioso de las sociedades modernas. La representación del cosmos como pleno de sentido ocurre en el hombre religioso, mientras que para el hombre moderno (que ha desacralizado la naturaleza) o el letrado, la naturaleza y algunos lugares en especial, despiertan una “emoción estética”, la cual argumenta Eliade, guarda aún una dimensión religiosa.

Como se ha visto, que en las comunidades náhuas aún persiste la noción de lo sagrado en la percepción del territorio, de sus lugares simbólicos o sagrados en la actualidad, esto ayudará a fundamentar una vía para encontrar cómo lo sagrado ordena, esto es, influye en el control (o sea en la normatividad), del uso de los recursos naturales y su manejo por parte de las comunidades nahuas de la sierra texcocana. En este sentido, cabe agregar lo que ha visto Alberti (2004:21) “...los aspectos religiosos y culturales, en interacción con el manejo de recursos naturales, refuerzan el sentido de pertenencia a un territorio y a su conservación...”.

En el mundo actual basado en las mercancías, el fetichismo del dinero, que actúa como capital dotado del poder de engendrar por sí mismo valor, como dinero capaz de engendrar más dinero (Godelier,1998:106)⁸⁶, el recurso natural es tratado como una mercancía más, con un precio, el agua, el aire, el paisaje, el bosque, las especies, la tierra, el suelo, el subsuelo, etc. tienen que pasar por el filtro de esta valoración.

En concordancia a ello se construyen unas normas oficiales a las que las comunidades deben responder, las cuales regulan (controlan) el uso y manejo de los recursos naturales, lo cual está

⁸⁶ Nos dice Godelier (1998:106):

“...En eso consiste la mitología del capital. No obstante, podemos proseguir esa comparación y examinar las diferentes formas de conciencia que existen en una economía dominada por el intercambio de dones y en una economía dominada por el mercado donde la fuerza de trabajo intelectual y manual es en sí misma una mercancía. En las sociedades dominadas por la obligación de donar (y, en el caso de las sociedades con potlatch, por la obligación de librarse a una competición en el terreno de los dones), las cosas parecen finalmente ocupar el lugar de las personas, y los objetos parecen comportarse como sujetos. En cambio, en las sociedades dominadas por la obligación de vender y de ganar dinero, de la ganancia, son las personas las que, al competir en la venta de bienes y de servicios, son hasta cierto punto tratadas como cosas...”.

a cargo de la SEMARNAT y del Ayuntamiento de Texcoco, normas que podríamos llamar profanas y que a partir de los planteamientos de Báez-Jorge, Durkheim y E., Pritchard, a los que ya se hizo referencia, podemos decir que tendrían sus raíces en lo sacro. Cabe anotar que una de las conclusiones de Colding and Folke (2001), es que muchos de los tabúes identificados por ellos, tienen funciones similares a los de las medidas de conservación formal en la sociedad contemporánea y en algunos países ya están siendo incorporados en los planes de manejo y conservación de áreas naturales protegidas.

En este sentido en los programas gubernamentales de desarrollo en la región, el uso, manejo y aprovechamiento de los recursos, se están considerando desde la perspectiva de la sustentabilidad⁸⁷, lo cual se verá en el marco de referencia y como opera la legislación ambiental del país en el municipio.

El concepto de manejo, oficial (en el sentido de manejo forestal que es el que más se acerca al concepto de los recursos monte-agua que utilizan las comunidades) se puede consultar en la Ley General del Desarrollo Forestal Sustentable, allí se define como: "...El proceso que comprende el conjunto de acciones y procedimientos que tienen por objeto la ordenación, el cultivo, la protección, la conservación, la restauración y el aprovechamiento de los recursos forestales de un ecosistema forestal, considerando los principios ecológicos respetando la integralidad funcional e interdependencia de recursos y sin que merme la capacidad productiva de los ecosistemas y recursos existentes en la misma..." (http://www.conanp.gob.mx/leyes_normas/leyes.php?start=41).

Dado que sacralizar o desacralizar el mundo natural lleva de por medio un proceso de racionalización, que en la actualidad ha conducido a una crisis ambiental, esto se tratará a continuación

⁸⁷ Para una discusión del concepto original (usar los recursos para satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras) ver a Masera, Astier y López-Ridaura (2000) y como referencia la definición original en la que se basa la SEMARNAT en su página web del 3 abril de 2010 <http://elearning.semarnat.gob.mx/cte/MATERIALESAPOYO/manejo%20de%20recursos%20naturales%20y%20planeaci%C3%B3n%20ambiental/INTERMEDIO/1.html>.

2.4. Racionalidad y crisis ambiental

“...En el principio todo era fin y las mentes se acordaban de su pasado para reincidir en el presente, los obstáculos para presenciar el ahora fueron creados para evadir el origen primordial, a-histórico, eterno. La ruta de densificación, hasta llegar a lo corpóreo continuó hasta identificar la mente con el cuerpo, un yo con el cuerpo, con el sexo, con un rol, una descendencia, un territorio, unas pertenencias, unos recursos para vivir y reproducirse, protegerse. El cuerpo requería protegerse, el yo también, empezaron las guerras por lo corpóreo, lo que se tiene...” (Anónimo).

El concepto de racionalidad se ha abordado desde diversas disciplinas y campos de la ciencia (filosofía, sociología, derecho, economía, psicología, etc.), pero dado que alude a la razón, o es un derivado de ella, ésta última ha sido uno de los temas abordados por la filosofía⁸⁸ y por ende la racionalidad. Sin embargo, es de especial importancia ahora retomar la introducción del término racionalidad en la sociología por Max Weber en su trabajo de Economía y Sociedad (1944) por el ámbito en que se desarrolla el concepto.

Se parte de una definición del diccionario de la real academia española, en éste, racionalidad es una cualidad de racional (del latín *rationalis*), lo cual pertenece, se relaciona o es conforme a la razón. De razón⁸⁹ nos dice que es la Facultad de discurrir y para el mismo discurrir es: *reflexionar, pensar, hablar acerca de algo, aplicar la inteligencia*. Y quien la aplica, lo podemos ver en la misma definición, es: el *ente de razón*. Donde *ente* (del lat. *ens, entis*, ser) es: 1) m. *Fil.* Lo que es, existe o puede existir; 2) m. entidad (ll con personalidad jurídica, particularmente si se halla relacionada con el Estado). *Ente público Radiotelevisión Española*; 3) m. coloq. Sujeto ridículo o extravagante.

~ de razón: 1. m. *Fil.* El que no tiene ser real y verdadero y solo existe en el entendimiento.

Con esto podemos ver que nuestro pensar y cualidad que nos adjudicamos los seres humanos como especie⁹⁰ (la razón), por lo que nos posicionamos frente a la naturaleza, de la manera en

⁸⁸ González (s/f) consultado en : <http://fs/morente.filos.ucm.es/docente-arnaiz/textosracionalidad.pdf>

⁸⁹ El diccionario da estas otras acepciones: 2) f. Acto de discurrir el entendimiento; 3) f. Palabras o frases con que se expresa el discurso; 4) f. Argumento o demostración que se aduce en apoyo de algo; 5) f. motivo (ll causa); 6) f. Orden y método en algo; 7) f. Justicia, rectitud en las operaciones, o derecho para ejecutarlas; 8) f. Equidad en las compras y ventas. *Ponerse en la razón*; 9) f. Cuenta, relación, cómputo. *Cuenta y razón A razón de tanto*; 10) f. coloq. Recado, mensaje, aviso; 11) f. *Mat.* Cociente de dos números o, en general, de dos cantidades comparables entre sí.

⁹⁰ En el diccionario de la lengua española (2005) Espasa-Calpe (consultado en junio 10-13 <http://www.wordreference.com/definicion/razón>) la definición de razón alude a esta singularidad: Facultad del hombre de pensar o discurrir: *el uso de la razón diferencia al hombre del resto de los animales*.

En el diccionario de filosofía de Nicola Abagnano y Giovanni Fornero (2004), el término racionalidad y el predicado racional caracteriza diversos aspectos del comportamiento humano; del actuar, cuya racionalidad se mide con base en la eficacia de los medios elegidos con vista a un fin; de las creencias, cuya formación y variación con base en la

que lo hacemos, no existe (en lo real)⁹¹, pero se aplica (racionalidad) a... y se forja en la educación, se aspira a ella, “puede aplicarse a nuestras expectativas, a nuestras evaluaciones y a nuestras acciones, fundamentándose en las creencias y los axiomas...La racionalidad es, desde este punto de vista, una aspiración humana, más que una realidad”⁹² y por ello es tan vulnerable e invadida o dominada por el mundo de los sentimientos, emociones y la moral.

Las acciones y decisiones, son donde toma cuerpo toda la subjetividad de la razón, allí las objetivamos, pero como pudimos ver no solo la razón las orienta y en este punto es que se hará una discusión más adelante, pues por ahora seguimos con la definición y discusión del concepto racionalidad.

Desde el punto de vista de la filosofía, la razón permite conocer la realidad a través de su capacidad de abstracción y de formalización. Busca causas y principios y para poder tener certeza desarrolla una mecánica para su funcionamiento que le da un orden a los conocimientos.⁹³ De la razón práctica en filosofía, son los argumentos arriba mencionados (orienta y dirige las acciones) y se abordan por la filosofía de la ética, de la moral y la política.

La racionalidad se fundamenta en la lógica, la que permite dar un “buen uso de la razón”, optimiza y da consistencia a los procedimientos racionales⁹⁴. Esta idea de optimizar surge con el pensamiento moderno y confluye en el positivismo que condujo al pensamiento científico, el cual captura y domina el concepto de validez y objetividad del conocimiento humano, orientado por la racionalidad económica de la época, la cual es tratada por Weber desde su trabajo de *Economía y Sociedad*. La racionalidad económica que domina al pensamiento moderno y orienta las acciones⁹⁵ surge a partir de la ética del pensamiento protestante y produce el capitalismo⁹⁶. El *homo economicus* logra el dominio de la naturaleza, eficientiza las técnicas de los medios para lograr los fines.

evidencia preside a la decisión racional; de la elaboración en forma sistemática de la experiencia mediante principios explicativos.

⁹¹ Con ello se hace referencia al núcleo conceptual de este trabajo, en el que se considera a la realidad como un constructo social del que la razón haría parte.

⁹² <http://es.wikipedia.org/wiki/Racionalidad>.

⁹³ Del origen, validez y límites de nuestros conocimientos se encarga la epistemología y la moderna teoría del conocimiento, como rama de la filosofía (González, s/f; consultado en <http://fs.morente.filos.ucm.es/docente-arnaiz/textosracionalidad.pdf>).

⁹⁴ Sin embargo, un razonamiento lógico (deductivo, inductivo y abductivo), como conclusión de un conjunto de premisas, puede ser no válido incorrecto.

⁹⁵ Para Weber (1944), la acción social puede ser racional (con arreglo a fines o a valores, afectiva o tradicional).

⁹⁶ Weber (1973).

Cuando Weber (1944) explica que “la economía es una selección cuidadosa entre distintos fines, aunque se oriente desde luego por la escasez de los medios que para la realización de fines están a disposición o podemos procurarlo”, esta describiendo cual es su racionalidad (de la economía).

Un resumen del concepto de racionalidad del *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abagnano y Giovanni Fornero (2004)⁹⁷, nos da cuenta, de que la noción moderna de racionalidad se formó en un campo no filosófico, por Weber, como aspecto fundamental de la sociología, quien tuvo mucha influencia en el marxismo occidental. Aquí como en otros autores consultados, el racionalismo económico no es más que un aspecto de la racionalidad que se ha impuesto en el mundo moderno, que afecta la conducta de vida e imágenes del mundo. Esta racionalidad de la conducta de vida y la ética económica racional, se formó en occidente en las sectas protestantes, según Weber. El proceso de racionalización de las imágenes del mundo ha originado un progresivo desencanto, eliminando los sistemas de creencias míticas y mágicas. Racionalidad de occidente que se extendió a todas las esferas de la vida social, a la organización del Estado, al derecho, a las ciencias de la naturaleza y hasta a las artísticas. Con el Marxismo la racionalidad viene a enlazarse con la reificación, que Marx definió como fetichismo de las mercancías. Para Adorno y Horkheimer el proceso de racionalización verificado en el mundo moderno es interpretado entonces como momento culminante de una racionalidad instrumental⁹⁸ (que comprende la racionalidad como cálculo y dominio) que, a lo largo de la civilización humana, asumió como objetivo el dominio de la naturaleza externa con fines de autoconservación. Junto con Husserl, estos dos autores, ven en la revolución científica del siglo XVII una etapa decisiva en la reducción del mundo natural desencantado para pasar a órdenes matemáticamente determinables. La racionalidad instrumental conduce al abandono del temor reverencial hacia una naturaleza que hasta entonces era imposible de dominar. El empleo de la ciencia y de la técnica en los procesos productivos conduce al progreso [como sinónimo de desarrollo]⁹⁹. La formulación de las reglas del método científico define la

⁹⁷ Diccionario de filosofía de Nicola Abagnano y Giovanni Fornero (2004).

⁹⁸ *La racionalidad instrumental (ilustrada, tecnocrática, positivista, técnica, científica o sistémica) es aquella que se convierte en una herramienta de la sociedad. La razón sirve para buscar el camino más eficaz para conseguir un objetivo determinado. Sus principales premisas son el cálculo y la efectividad.* Para los teóricos de la escuela de Frankfurt, la Modernidad ha dado lugar a la imposición de la ciencia experimental y su aplicación técnica. El empirismo se sitúa como paradigma de la racionalidad, pone en duda el modelo de lógica basado en la certeza. (consultado en <http://racionalidadinstrumental.wikispaces.com/Racionalidad+Instrumental>).

⁹⁹ “Con el advenimiento del capitalismo, se enfatizó la racionalidad instrumental entendida como la actuación racional motivada hacia el alcance de los fines perseguidos, que generalmente se asociaban con la prosperidad material. Este concepto es semejante al de racionalidad formal que supone la posibilidad de orientar las acciones para la obtención de objetivos cuantificables” (Rodríguez Nava y Venegas Martínez (2010).

racionalidad típica de la ciencia¹⁰⁰. Este método le permite comparar teorías en relación con un grado de credibilidad o aceptabilidad con base en las evidencias disponibles, pero se discute si estas reglas metodológicas dan cuenta del desarrollo real de la ciencia y que este planteamiento supone la existencia de un observador neutro.

Para Habermas, según el diccionario filosófico, la sociedad moderna es producto de estructuras de comportamiento racional diferenciadas en dos sistemas autónomos: la economía de mercado y el sistema político-administrativo. A un lado de los dos sistemas anteriores, otro componente de la sociedad es el sistema del mundo de la vida, que tiene un proceso de racionalización no del tipo técnico instrumental sino práctico moral. Entiende mundo de la vida como el ámbito del comportamiento comunicativo, que incluye la reproducción cultural, la socialización, la integración social de valores y normas compartidos, cuya validez depende de justificaciones históricamente variables (mágico-rituales, religiosas, racionales-discursivas)¹⁰¹.

Es el pensamiento posmoderno el que hace la crítica al conocimiento científico de su pretendida garantía de validez del conocimiento y de universalidad.

El pensamiento contemporáneo se ha asociado con la ética individualista, la racionalidad económica, ha conducido a una crisis de la posmodernidad, por lo que se explora en el concepto de racionalidad ética (Rodríguez Nava y Venegas Martínez (2010). Rodríguez Nava y Venegas Martínez (2010), hacen un recuento de las críticas al posmodernismo (situándolo en la segunda mitad del siglo XX) y argumentan que muchas opiniones coinciden en que el declive de la ética social modernista ha sido el auge de la sociedad capitalista, se subraya la posición central y dominante del ser humano en el universo y que sólo con base en una racionalidad instrumental pretende alcanzar sus metas sin que importen los medios¹⁰² y hacen un recuento de todos los anti humanismos que predominan ahora:

¹⁰⁰López y Tabares (2011) citando a Sotolongo y Delgado Díaz, argumentan: son "...cuatro las nociones básicas que integraron ese cuadro científico del mundo: 1) la idea de la inmutabilidad y pasividad de la Naturaleza. 2) la comprensión de los átomos como partículas últimas indivisibles e inmutables de las que todo está hecho; 3) la evidencia mecánica entendida como criterio para conocer el mundo. Este es semejante a sí mismo en todas sus manifestaciones, y puede ser explicado a partir de leyes simples, que durante un tiempo bastante prolongado se identificaron con las formuladas por la física, específicamente la mecánica; 4) la suposición de que el mundo es "dado". La idea de que el mundo existe en forma acabada, tal como lo "vemos" en la naturaleza y lo conocemos en la investigación con la ayuda de nuestra sensorialidad y racionalidad...La metafísica fue suplantada por los conceptos de evolución, desarrollo, progreso, revolución, y a sus contrarios de atraso, subdesarrollo, involución. Junto a la revolución industrial y científica la única manera de acercarse a la realidad es experimentando con ella... se asumió la razón como ideología".

¹⁰¹ Diccionario de filosofía de Nicola Abagnano y Giovanni Fornero (2004).

¹⁰²Rodríguez Nava, A y Venegas Martínez, F. (2010) preguntan "¿Por qué se dice que la racionalidad económica es coautora de la crisis posmodernista? Con el advenimiento del capitalismo, se enfatizó la racionalidad instrumental entendida como la actuación racional motivada hacia el alcance de los fines perseguidos, que generalmente se

1) *Las actitudes hostiles contra las comunidades culturales distintas a la propia, como las minorías étnicas, religiosas y sexuales, o los grupos vulnerables y marginados. Actitudes que han encontrado sus más lamentables expresiones en el nazismo, en el stalinismo, en las guerras y revoluciones armadas, en los chauvinismos y en los fanatismos sociales.* 2) *La explotación ilimitada de la naturaleza, bajo la creencia falsa de que el hombre, por su condición, tiene el dominio de los recursos naturales y el derecho a su degradación.* 3) *Las actitudes de indiferencia ante los problemas o conflictos de quienes cohabitan nuestro espacio; incluso, aunque pertenezcan al mismo grupo social, aunque convivan frecuentemente, y pese a que se comparta la misma profesión y el mismo trabajo, en la sociedad moderna existe el desapego hacia el otro, se percibe indolencia y dejadez respecto a los problemas de los otros. “Racionalmente”, un individuo sólo se interesaría verdaderamente en las necesidades de los demás, en la medida en que avizore que tales dificultades pueden afectarle a él mismo. En palabras de Bauman: ‘la sociedad moderna creó conformidad (adhesión, no conformismo) al estilo de vida capitalista, pero no creó solidaridad social, no desarrolló una conciencia colectiva de comunalidad. En todo caso, lo que hay es una colectividad disfrazada’ (Rodríguez Nava y Venegas Martínez, 2010).*

Subrayan que en el posmodernismo encontramos la exacerbación de las contradicciones del racionalismo instrumental. Entre las crisis del posmodernismo observan las siguientes:

“1) La ciencia se manifiesta independiente de cualquier control ético; 2) la desarticulación del vínculo entre individuo, especie y sociedad; 3) el deterioro acrecentado del tejido social; 4) la degradación de la solidaridad tradicional; 5) el carácter cada vez más exterior y anónimo de la relaciones sociales; 6) el debilitamiento del imperativo comunitario; 7) el superdesarrollo del principio egocéntrico, en detrimento del principio altruista; 8) la pérdida de los fundamentos éticos; 9) la angustia y la desaparición del sentido de la vida; 10) la insensibilidad y la indiferencia como actitudes de exclusión (que excluyen al otro); 11) la adiaphorización, o pérdida gradual de las obligaciones y responsabilidades morales frente a los otros; 12) la relatividad de la moralidad expresada en la pasividad y resignación ante los actos inmorales, violentos y deshumanizantes, debido a una tolerancia mal entendida; 13) la apropiación capitalista de la naturaleza; 14) la irracional pretensión del proyecto social de aplicar (extender) la ciencia y la tecnología modernas en todas las comunidades, y 15) la irracionalidad del estilo de desarrollo ‘igualitario’ que presiona agudamente la capacidad ecológica de sustentación y regeneración de recursos” (Rodríguez Nava y Venegas Martínez, 2010).

asociaban con la prosperidad material. Este concepto es semejante al de racionalidad formal que supone la posibilidad de orientar las acciones para la obtención de objetivos cuantificables”.

Rodríguez Nava y Venegas Martínez (2010) citan a Adam Smith en su noción básica del utilitarismo, quien dice:

“[...] el individuo sabio y virtuoso está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés general [...] debe ponderar todos los infortunios que puedan sobrevenirle a él, a sus amigos, su grupo o su país, en tanto que necesarios para la prosperidad del universo”.

Mientras que los contemporáneos, anotan los autores, asocian a la utilidad con la satisfacción de las preferencias individuales y proponen:

“La ‘racionalidad ética’ es una alternativa fuerte de salida a la crisis de la posmodernidad porque engloba conceptos tales como la racionalidad ecológica que han sugerido líneas concretas de acción y demostrado su viabilidad. El término ‘ética racional’ hace referencia al hecho de que en el ‘ethos’ de cada sociedad, es decir, en los rasgos que definen su cultura, está implícita una racionalidad porque en cada estadio de la evolución, los seres humanos han elegido lo que consideran la actitud racional del hombre de su época” (Rodríguez Nava y Venegas Martínez, 2010).

Hacen un resumen del pensamiento de Morín en sus investigaciones de la racionalidad ética y consideran que actualmente el ser humano tiene la obligación moral de una auto-ética, con su comunidad (socio-ética) y ante la naturaleza (eco-ética). En este sentido la racionalidad ecológica o racionalidad ambiental la incluyen en el concepto de racionalidad ética.

Como producto de esta reflexión actual, surgen ideas como la de Amartya Sen quién propone una transformación del neoclásico *homo-economicus* (Pedrajas, 2006) a una nueva persona moral que se mueve en los distintos procesos económicos por simpatía, compromiso y valores.

Christian Felberg¹⁰³ deconstruye el concepto de economía y encuentra la *Economía del Bien Común*, como alternativa a la racionalidad económica y plantea que tiene dos componentes fundamentales que son el ánimo de lucro y la competencia. En la *Economía del Bien Común*, la estrategia es la cooperación en lugar de la competencia y el fin último es el bien común no el lucro. Parte de ideales que se encuentran en las constituciones, todas, o la mayoría consideran al bien común, en diversas formas, como el ideal, lo cual no se cumple porque se ha legalizado la competencia y el ánimo de lucro. La competencia se mueve por el temor y se genera la inseguridad. Por el contrario cuando todos cooperamos para que todos estemos bien lo que se genera es seguridad. Según él, Adam Smith habló de un bien común pero este se entendió como si el bien propio fuera el bien de todos. Un pensamiento totalmente egoísta, que engendra

¹⁰³ En www.revistanamaste.com del 18 / octubre / 2012 artículo de Alberto D. Fraile Oliver.

temor y ha dominado la naturaleza. En contraposición, un pensamiento altruista, que genera confianza, armonía y paz y da libertad a todos los seres.

Propone dejar a un lado los indicadores que miden exclusivamente el “medio”, el dinero, cuyo máximo exponente es el Producto Interno Bruto (P.I.B) e introducir indicadores que tengan en cuenta la calidad de vida de los ciudadanos y cita como ejemplo la experiencia de Bután (en Himalaya) para quienes la Felicidad Interior Bruta (FIB) es mucho más importante que el Producto Interno Bruto (PIB)¹⁰⁴ donde lo que mide el bienestar no es sino la Felicidad Interior Bruta.

Presenta un modelo económico post-crecimiento, que permite la desglobalización y la democratización de los mercados. Y, sobretodo, pone la dignidad y la felicidad de las personas, el progreso social en términos del bien común y la sostenibilidad de los ecosistemas en el centro de la actividad económica¹⁰⁵.

La Economía del Bien Común está logrando el nivel de movimiento social en Europa. “822 empresas presentes en 15 países [europeos] están desarrollando el balance del bien común y un tercio de ellas han adquirido el compromiso de implementarlo. Dicho balance tiene cinco valores fundamentales que contrapesan el balance puramente monetario: la dignidad humana, la solidaridad, sostenibilidad ecológica, la justicia social, la transparencia y participación democrática”¹⁰⁶.

El éxito que está logrando esta propuesta, dice Christian Felber, es porque involucra nuestros sentimientos. En realidad podemos ver que es una necesidad muy sentida, en medio de la crisis de vacío de sentido, darle valor, construir un nuevo valor, la cooperación que fomenta el altruismo.

También se derivan ideas como la ética de la tierra de Aldo Leopold, la cual aplicaba a los programas de conservación en áreas naturales, considerandola mucho más importante que las utilidades de los sistemas que se conservan, el derecho intrínseco de ser conservado. Afín a este pensamiento (racionalidad), es el de los pueblos nativos de América que se están organizando para lograr que los derechos de la tierra sean reconocidos en las constituciones,

¹⁰⁴ Para ver como miden la felicidad ver www.revistanamaste.com del 11 / marzo / 2011 por Alberto D. Fraile Oliver

¹⁰⁵ En www.revistanamaste.com del 18 / octubre / 2012 artículo de Alberto D. Fraile Oliver

¹⁰⁶ En www.revistanamaste.com del 18 / octubre / 2012 artículo de Alberto D. Fraile Oliver

como lo lograron en Ecuador y recientemente se ha sometido a discusión en el senado de México. También surge la propuesta de una ética ambiental a utilizarse en la educación ambiental, la cual Lezaca Sánchez (s/f) define como: “La reflexión racional y práctica sobre los problemas derivados de la relación del hombre con la naturaleza”¹⁰⁷

Los posmodernistas como Enrique Leff, han abordado la irracionalidad de la racionalidad económica. Enrique Leff (s/f) es uno de los autores quién más ha impulsado el concepto de racionalidad ambiental en México, parte de la crítica de la racionalidad económica, que domina el pensamiento actual, fundamenta su propuesta a partir de la construcción de una nueva racionalidad desde el punto de vista epistemológico, filosófico, ambiental y ético. Para él

“La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento¹⁰⁸ del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad” (Leff, 2004).

Para él, la crisis ambiental o “colapso ecológico,” que se hace evidente en los años 60, muestra la irracionalidad de los patrones de producción y consumo, pone límites al crecimiento económico, por lo que se proponen estrategias de ecodesarrollo que postulan una nueva forma de producir, tomando en cuenta las condiciones y potencialidades ecológicas, la diversidad étnica y la gestión de los recursos participativa, por parte de las comunidades. Surge una economía ecológica. Esta crisis ambiental “se expresa como una angustia de separación de la cultura de sus raíces orgánicas, buscando reconstruir el orden social desde sus bases naturales de sustentación”, lo que lleva al deseo de un retorno a la naturaleza.

Habla de unas estrategias de capitalización de la naturaleza que han penetrado al discurso oficial que construye instrumentos legales y normativos a nombre del desarrollo sustentable, el cual carece de un fundamento teórico (Leff, 2006). Estrategia en las que:

“la ecología se convertiría en el instrumento para ampliar los límites del crecimiento: el sistema ecológico funcionaría como tecnología de reciclaje; la biotecnología inscribiría a los procesos de la vida en el campo de la producción; el ordenamiento ecológico permitiría relocalizar las actividades

¹⁰⁷ Esta definición la hace citando un trabajo sobre los cristianos como guardianes de la tierra y hablando de una mayordomía y voluntad de vida (Lezaca Sánchez,s/f.).

¹⁰⁸ Esta racionalidad económica producto de un pensamiento de escasez obsesivo engendró la voracidad del sistema de producción y consumo actual.

productivas¹⁰⁹, extendiendo el territorio como soporte de un mayor crecimiento económico para ampliar los espacios físicos para una producción ampliada”.

Buscando debilitar las resistencias culturales y de la naturaleza misma

“ para ser recodificadas por la lógica del capital, legitimando la desposesión de los recursos naturales y culturales de las poblaciones dentro de un esquema globalizado, donde sea posible dirimir los conflictos de intereses en un campo neutral. A través de esta mirada especular (especulativa), se pretende que las poblaciones indígenas se reconozcan como capital humano, que resignifiquen su patrimonio de recursos naturales y culturales (su biodiversidad) como capital natural, que acepten una compensación económica por la cesión de ese patrimonio a las empresas transnacionales de biotecnología, encargadas de administrar los bienes comunes en beneficio del equilibrio ecológico, de la humanidad actual y de las generaciones futuras”.

En su trabajo sobre Racionalidad Ambiental y Diálogo de Saberes (2006) argumenta que ante la

“...cosificación y economización del mundo[...], el ecologismo es el último intento por recuperar la unidad de ese mundo resquebrajado, fundado en ese mito de origen anclado en la metafísica, que con la disyunción entre el ser y el ente, inicia la odisea del mundo occidental, aventura civilizatoria que llega a su límite con la crisis ambiental: crisis de la naturaleza en tanto que degradación del ambiente, pero sobre todo, crisis del conocimiento que sólo es posible trascender rompiendo el cerco de la mismidad del conocimiento y su identidad con lo real fundado en el imaginario de la representación, abriéndose al infinito desde un diálogo de saberes en el encuentro del Ser con la Otredad.

Para terminar, a manera de conclusión, se puede decir que la racionalización es el conjunto de discriminaciones y separaciones¹¹⁰ en una lógica legitimada, porque subyace al conocimiento de la racionalidad construida para hacerla real y objetiva. Dicho de otra manera son las discriminaciones que realizas para sentir que te apropiaste de la realidad, legitimando la lógica que lo subyace.

¹⁰⁹ Para Rivas (2002;14) el discurso ambiental de los planes de desarrollo oficiales y de las instituciones educativas solo proporcionan “nuevos elementos para la manipulación social y justificación para continuar con la explotación actual de los recursos y ha propiciado el despojo de los recursos a diversas comunidades y desalojo entre otros casos de las poblaciones de sus habitats”

¹¹⁰ El pensamiento separatista, de la naturaleza de la razón, lleva a una progresiva individualización, que pone al ente individualizado en una constante lucha, en actitud perpetua de defensa, que refuerza el miedo que lo origina y genera la voracidad. Prueba de ello es la racionalidad económica moderna que surgió de la idea de escasez, como lo explica Weber y en defensa posteriormente condujo a la post-escasez, de la que hablara Leff.

Si es la irracionalidad de la racionalidad económica que domina a la racionalidad actual y ha sumergido al ser humano en la crisis actual (ambiental, existencial, de valores, económica, etc.), debemos investigar lo irracional en la relación ser humano-naturaleza. Un aspecto de lo irracional es lo sagrado (lo numinoso, con ética...).

A continuación se tratará otro producto de la razón, el conocimiento tradicional y se hará desde una perspectiva etnoecológica.

2.5. El conocimiento tradicional desde la perspectiva etnoecológica

El conocimiento tradicional del ambiente, que para Nazarea (1999) sería la *etnoecología*¹¹¹, trae un trasfondo, recopilado de los diversos ambientes en los que cada grupo tuvo que foguearse para sobrevivir, antes de llegar a un estado sedentario. No obstante, algunos lo practican aún, dado que sus territorios les permiten tener en diferentes pisos altitudinales, diferentes ambientes o ecosistemas para su supervivencia y sin embargo sigue siendo local con respecto al conocimiento científico, que se adjudica la universalidad. Esto le da al conocimiento local un carácter espacial, que implica la adaptabilidad de una cultura al entorno en el que ha sobrevivido por un tiempo determinado, gracias al conocimiento que ha desarrollado. En ese sentido los animales, las plantas y los elementos abióticos del medio natural, han servido al ser humano como elemento de aprendizaje dada su adaptación a las condiciones del tiempo o comportamiento en este.

Nazarea (1999), utiliza el concepto de conocimiento tradicional del ambiente (TEK por sus siglas en inglés) como sinónimo del indígena y Hunn (1999) arguye su raigambre al ambiente local para lograr la supervivencia por lo que se constituye en una alternativa independiente del mercado global, sin embargo, discute cómo irónicamente, el TEK “*soporta al sistema global que está profundamente implicado en su destrucción*”. Este TEK se constituye en una alternativa para el futuro del mundo por lo que es una razón para conservarlo, así como nosotros preservamos nuestras librerías y archivos.

Nazarea (1999) hace referencia a que Concklin introduce el término *etnociencia*, para referir el conocimiento indígena. Concklin, aplicaba un análisis lingüístico a lo largo de un eje cultural con tres dimensiones (tecnológica, social y etnoecológica) y le reconoce “un rigor metodológico y

¹¹¹ Enfatizando los diferentes puntos de vista que la gente local tiene sobre su ambiente.

profundidad teórica” con una coherencia interna, adaptación ambiental y sociocultural. Posterior a la explosión de estudios que se desataron con esta propuesta de las etnociencias, el conocimiento local, indígena, tradicional sobre el entorno natural [en un momento de crisis ambiental], es internacionalmente reconsiderado al punto de asumirlo como parte de las estrategias para la sostenibilidad planetaria.

Ramírez Eras, Angel Marcelo (2001) desde una propuesta de interculturalidad indígena discute acerca de las limitaciones del conocimiento indígena para ser tratada como una ciencia, dadas las connotaciones epistemológicas, a pesar de que hay un movimiento de indígenas que quieren que así se trate. La salida ha sido considerarlo como etnociencias, en contraposición con los conocimientos científicos universales, pues se le ha criticado la carencia de una “verdadera justificación teórica” desde el paradigma positivista:

“Si los conocimientos de las culturas indígenas quieren dar un salto dialéctico a la categoría de ciencia, tienen que construirse como teoría, esto es, como conjunto integrado, sistemático, lógico y coherente de proposiciones cuyos supuestos de base estén relacionados con la cosmovisión indígena, entonces, este proceso nos presenta otro problema de tipo conceptual” (Ramírez Eras, Angel Marcelo (2001:5).

Puesto a discusión por la posmodernidad, el paradigma positivista, Ramírez Eras, Angel Marcelo (2001) propone que desde esta discusión es posible que el conocimiento indígena en relación a la naturaleza sea considerado como una forma alternativa de comprensión y de aprehensión de la realidad, con una racionalidad propia. Pero la intención de uniformizar, universalizar un cuerpo teórico, que él plantea, va más allá de su naturaleza local, le exige un objeto, un problema, una hipótesis en una formalidad que la trasciende, sin todavía haberla comprendido. Recurre a Morin para darle un giro al conocimiento local, en el que las culturas indígenas se conviertan en sujetos de investigación de su propia cultura.

Clifford Geertz (1983) en su libro sobre el *conocimiento local*, más que definir qué es éste, en medio de juegos de palabras discute el quehacer sobre del conocimiento local, lo adscribe a la etnografía y la antropología, lo ve en su sentido general, señalando sus limitaciones y alcances a “*la comprensión de la comprensión del otro*”, de donde se obtiene “*la formula antropológica: la cultura es aprendida, las costumbres varían, son muchos los mundos posibles*” y que mirados a la luz de la antropología interpretativa, cuyo trabajo lo describe inmerso en un metacomentario (“*Lo que Trilling piensa acerca de lo que Geertz piensa acerca de lo que los balineses piensan, y lo que Geertz piensa de todo ello*”, p:18) se critica la pretensión de captar sus concepciones

(las locales) a través de nuestro vocabulario, una “*traducción*” de su sentido común, el cual considera como un sistema cultural. Se refiere a este sistema cultural como un cuerpo imprecisamente conectado de creencias y de juicios sensatamente o insensatamente ordenadas y que los queremos comprender bajo los nuestros (“*una sensibilidad comunitaria expresada a los locales en la mentalidad local en una mentalidad local*”). Como si el trabajo antropológico consistiese en hablar del estado del arte, comparando lo que no es comparable, al quererlo llevar lejos de los lugares en que se gestó. Así también, cada disciplina del pensamiento científico podría verse como un pensamiento local, un departamento de la mente. Para Victor Manuel Toledo (1991) es posible penetrar los ojos del propio productor campesino para mirar la realidad desde su propia perspectiva. Es quien tiene un análisis más elaborado del mismo y presenta una tipología del conocimiento tradicional campesino. Para él la etnoecología se encargará de estudiar “*la porción del conocimiento tradicional sobre la naturaleza*” y lo extiende al comportamiento que dicho conocimiento genera. Al hablar de tradicional, da “por entendido” que se trata del los “*habitantes de las áreas campesinas del tercer mundo*”. Para definir lo tradicional, se remite a habilidades y saberes tradicionales, como también lo hace la UNESCO referido al conocimiento indígena y local¹¹², para él, relativos al manejo de los recursos naturales. Habla entonces de un sistema cognoscitivo en el que observa una estructura y organización que no es individual, sino colectiva (comunitaria), está descifrada en relación a un espacio y opera a distintas escalas. Con un *corpus* que define como: “*la suma y repertorio de símbolos, conceptos y percepciones de este sistema cognoscitivo campesino*”. Dicho *corpus* es una síntesis de tres aspectos:

“a) *La experiencia históricamente acumulada y transmitida a través de generaciones por una cultura rural determinada; b) La experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación (o un mismo tiempo generacional); y c) La experiencia personal y particular del propio productor adquiridas a través de la repetición del ciclo productivo (anual), paulatinamente enriquecido por las variaciones e impredecibilidades correspondientes*” Victor Manuel Toledo (1991).

Señala que la transmisión de conocimientos no está exenta de una experimentación cuya convalidación se encuentra en la *praxis*.

¹¹² Para la UNESCO “Los conocimientos locales e indígenas hacen referencia al saber y a las habilidades y filosofías que han sido desarrolladas por sociedades de larga historia de interacción con su medio ambiente... Este conocimiento forma parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad”¹¹². El conocimiento indígena es el mismo nativo, por lo tanto es tradicional y de carácter local.

En su página Web¹¹³ sobre etnoecología, define de forma sencilla lo que es *corpus* y *praxis*, de la siguiente manera: *Corpus* es el repertorio completo de conocimientos o sistemas cognitivos

“que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico. Como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de sus recursos circundantes, ellos poseen sistemas cognitivos que son transmitidos de generación a generación. La transmisión de este conocimiento se hace mediante el lenguaje, de ahí que el corpus sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas. Este cuerpo de conocimiento es la expresión de una cierta sabiduría personal y, al mismo tiempo, de una creación colectiva, es decir, una síntesis histórica y cultural convertida en realidad en la mente de un productor individual”.

Praxis: “como el conjunto de prácticas productivas incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales”. Practicas dirigidas a la subsistencia en las que predomina un intercambio ecológico (con la naturaleza), más que económico (con el mercado). El valor de uso *“en términos prácticos está representada por una estrategia del uso múltiple que maximiza la variedad de bienes producidos con el fin de proveer los requerimientos domésticos básicos a lo largo del año”* y lleva a manipular el paisaje natural y mantener dos características: *“el mosaico de hábitats y la heterogeneidad biológica y genética”.*

Toledo (1991) considera que todo *corpus* campesino debe contener conocimientos de cuatro tipos sobre los recursos naturales: “geográficos (incluyendo macroestructuras y accidentes del espacio terrestre y acuático, así como fenómenos meteorológicos y climáticos); físicos (rocas, minerales, suelos, recursos hidráulicos); eco-geográficos (que incluye el conjunto de unidades ambientales, distinguidos con base en las masas de vegetación, el relieve, la topografía y los suelos), y los biológicos (plantas, animales, hongos, etc)”. Además, plantea que “es posible distinguir cuatro modalidades de conocimiento estructural (relativo a los componentes o elementos naturales distinguidos como discontinuidades en la naturaleza); el dinámico (que indica fenómenos o procesos de la naturaleza); el relacional (enfocado a las relaciones entre elementos, los procesos o entre ambos); y el utilitario (alude a la utilidad de los elementos o fenómenos naturales)”. Todo esto lo adscribe a una escala espacial, regional (definida por el territorio histórico y la naturaleza culturalizada que lo rodea), comunitaria (referida al espacio que una comunidad se apropia) y doméstica (delimitada por el área del productor y su familia).

¹¹³ <http://www.oikos.unam.mx/etnoecologia/corpus.htm>

El *corpus* de estos conocimientos, esta “*amalgamado*” con otras dimensiones más subjetivas del conocimiento como son las creencias y las percepciones.

Gómez Hernández, R. (2009), hace referencia a Eckart Boege (2003) quién considera que históricamente los campesinos han aprovechado las plantas y animales, generando sistemas tradicionales de saberes sobre su uso, manejo y propiedades. De tal manera que estos seres vivos, animales y vegetales, forman parte de ciclos productivos, alimenticios, religiosos y en general culturales de los pueblos rurales. Al convivir las comunidades con los bosques, el conocimiento tradicional acerca de ellos, les permite hacer un manejo sustentable de los recursos forestales; estas se organizan para favorecer la conservación, ordenando el territorio local, como es el destinar áreas para cultivo, pastoreo, bosques, vivienda, zonas de reserva (no aprovechadas), áreas de recuperación, etc. En relación al bosque se organiza para aprovecharlo sin destruirlo, haciendo un manejo múltiple que no solo implica la extracción de madera, sino de otros recursos como plantas medicinales, hongos, animales de caza, leña, etc. Esto es, para Boege el conocimiento tradicional se enfoca en el mantenimiento del entorno y se plasma en una organización comunitaria, cuando no se da la organización, la comunidad paga unos costos ecológicos [que para resumir son los problemas de la crisis ambiental actual]. Este aspecto de la organización social en relación al conocimiento tradicional es un aspecto fundamental a considerar y da cuenta de la distancia que puede haber entre el *corpus* y la *praxis* del conocimiento tradicional, retomando a Toledo.

Para concluir con el marco teórico se discutirá como las alternativas al desarrollo están más cercanas a considerar lo sagrado en relación a la naturaleza.

2.6. Importancia de considerar el aspecto sagrado de los recursos naturales en las Teorías del Desarrollo Rural.

Las teorías del desarrollo rural pueden ser enriquecidas bajo la perspectiva de la sacralidad de la naturaleza en tanto el ambiente natural es el que predomina en la zona rural, en contraposición con el urbano. Darle el estatus de sacralidad al entorno natural es poner un alto a la voracidad de la racionalidad económica que solo ve la utilitariedad de éste en términos de beneficio económico.

El entorno natural, la naturaleza, debe reclamar el estatus sagrado que le fue despojado por la modernidad para reemprender una nueva relación de posición del ser humano frente al cosmos, también sagrado y centrar sus objetivos en la existencia.

Considerar a la naturaleza en su estatus sagrado es conformar un cosmos sagrado al que pertenece como integrante. Es permitir la libertad de su propia supervivencia y la del entorno y darle un orden, un sentido a esa existencia, a esa libertad y a ese orden.

La sacralidad de la naturaleza puede trascender el orden religioso, como adscripción a una religión específica, manifestarse en la vida cotidiana, en el quehacer humano para conformar la espiritualidad caída, despojada de sentido, del rumbo como pueblo, como costumbre o tradición humana, como especie.

Un desarrollo con sentido más allá de la economización del mundo, un mundo con sentido más allá de su economización, brinda paz a los creyentes en ese sentido. Darle sentido a la cuna y fuente de nuestra vida y de la vida misma es restituirle el valor a la existencia.

Se habla de existencia porque hemos corrompido el aire, el agua, la tierra y las barreras que nos protegían de la intensidad lumínica del sol; todos estos elementos que son la base de la vida en la tierra. Los seres vivos contemplan en silencio el reinado influyente del ser humano, sobre un orden sagrado, descompuesto, el exterminio de miles de seres, de especies, la contaminación y destrucción y les arrebató de sus fuentes de sustento, exigiéndoles un tributo que denuncia la mayor esclavitud que haya existido sobre la tierra, despiadada.

Los seres naturales, en recursos naturales, la naturaleza en recurso, sin opción de pronunciarse, solo con los fenómenos con los que intenta restituir su equilibrio y alcanzar un nuevo orden, como son los tsunamis, los huracanes devastadores, el cambio climático global que demuestran la intensidad de las perturbaciones del orden natural que hemos causado.

Hablar de sacralidad de la naturaleza es restituirle su derecho a la libertad, a la existencia libre, independiente de los intereses humanos, de sus beneficios, por el valor intrínseco de todo lo que existe.

Hablar de sacralidad de algo, en la vida actual, en la mentalidad moderna es deshacer su paradigma de vaciamiento de sentido o de sentido mercantilizado, en el que este domina todas las esferas del pensamiento y la acción humana.

Una naturaleza sagrada, sacraliza nuestra vida misma, nos pone a reflexionar, de nueva cuenta, como seres humanos para donde vamos y porque estamos, preguntas que se olvidaron, que no se consideran pertinentes (imposibles de contestar?) en el paradigma científico. ¿Por qué vivo? No lo contesta la biología, las religiones son las que buscan dar una respuesta, en lo que se manifiesta un divorcio entre la ciencia y la religión. Caminos diferentes, separación que ha conducido a una zanja que cada vez se profundiza, pero que dadas las consecuencias del modo de relación con la naturaleza, de darle sentido, el ser humano comprende que más allá de la adscripción a la religión, está rompiendo con un orden natural, el equilibrio natural.

En este sentido la sacralidad de la naturaleza se ha traducido en la actualidad, en la universalidad de los derechos de la naturaleza que algunos de los pueblos indígena de América aún conservan y por ello es en Ecuador donde se inscribe en la Constitución¹¹⁴ y en México este año se llevó una propuesta al senado que está en proceso (Los derechos de la Madre Tierra¹¹⁵). La Pachamama, la Madre Tierra al restituir su estatus a través del derecho. Y esto debe ser a partir de las tradiciones.

Recuperar la noción de sacralidad de la naturaleza a través de las tradiciones es pasar del derecho a la acción, a desempolvar los conocimientos que llevaron a las culturas ancestrales a darle un estatus de igualdad a todo lo natural y que permitió la supervivencia de una forma en que la coexistencia era posible. La humanización de la naturaleza cumplió esa función pedagógica de igualdad.

¹¹⁴ En la Constitución ecuatoriana se introducen conceptos sobre derechos de la naturaleza y los derechos a su restauración; al hablar de la *Pachamama* como la naturaleza, articula los saberes tradicionales con el contexto de la gestión ambiental, basados en la buena vida (*sumak kawsay*), recuperando el concepto del “Buen Vivir”, cercano a la idea occidental de calidad de vida, desarrollo humano y de estos con la ética ambiental, la ecología profunda y la comunidad de vida; lo cual, según Gudynas (2009), genera nuevas estrategias de desarrollo como alternativa a la modernidad, en las que se da un valor intrínseco a la naturaleza bajo la perspectiva de una ética ambiental.

¹¹⁵ En el “Encuentro entre el Águila y el Cóndor” realizado en Milpalta, a comienzos del presente, el diputado Lic. Cesar Daniel González Madruga, quién en esta ocasión anunció la presentación al día siguiente en el senado de la propuesta y su significado.

Solo las culturas que han querido sobrepasar el límite que impone el orden y el equilibrio natural, como los mayas, toltecas, teotihuacanos en México, se diezmaron o desaparecieron; las que aprendieron a adaptarse, sobreviven, como muchas culturas suramericanas, amazónicas, mesoamericanas.

No es la tecnología, ídolo de la modernidad, la que permite la supervivencia, porque la tecnología cuando se emplea para domesticar, dominar la naturaleza, con un reducido y empobrecido racionamiento hacia la economización del mundo, igualmente, empobrece y reduce al mundo.

Podemos aprender de las economías del cuidado (Rodríguez, 2005) y de “la comunidad de vida”¹¹⁶, en las que se plantea o se pone en consideración el amor, como parte del quehacer humano, cercana al respeto amoroso que se establece en la relación con una naturaleza sacralizada. Una economía del cuidado no solo hacia lo humano, sino hacia la naturaleza debilitada, una economía de crianza, reproducción en la que las mujeres hasta hace poco se especializaron, por su rol de género que les adjudicó la sociedad y que ahora debe ser asumido por ambos sexos, tanto a nivel doméstico como con la naturaleza, basados en una Economía del Bien Común, del Buen Vivir, formas nativas de enfrentar la vida.

La palabra desarrollo, está muy ligada al progreso, al crecimiento económico y lo que necesita y quiere cada ser humano en síntesis es ser feliz, por ello en Bután (en los Himalayas) se mide la Felicidad Interior Bruta(FIB) como algo mucho más importante que el Producto Interno Bruto(PIB)¹¹⁷. La desmaterialización de la racionalidad o espiritualización que muchas alternativas al concepto de desarrollo plantean, lleva implícita el retorno a la sacralidad de la existencia, de la vida, de la naturaleza, del cosmos, independientemente de la religión, es decir un punto en el que las religiones como formas de adscripción a lo sagrado, pueden confluir. Integrarlo, ya no desde la pretendida universalidad de la ciencia, sino desde las teorías nativas que se pusieron en práctica y lograron llevar a la humanidad al punto de encuentro con la

¹¹⁶ Cuyos principios son: “ Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad; Cuidar la comunidad de la vida con entendimiento, compasión y amor; Construir sociedades democráticas que sean justas, participativas, sostenibles y pacíficas. Asegurar que los frutos y la belleza de la Tierra se preserven para las generaciones presentes y futuras” Recuperado en: <http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/Parte%20I.pdf>. Julio 10-13. El anterior es la Primera parte de, Boff (s/f). Respeto y cuidado hacia la comunidad de la vida mediante el entendimiento, compasión y amor. Un ensayo con base a la Carta de la Tierra En: <http://www.earthcharterinaction.org/pdfs/TEC-ESP-PDF/SPA-p.43-46-Boff.pdf>. Ver también a Leonardo Boff (2000). Aprendiendo a cuidar: Ética y compasión humana por la tierra.

¹¹⁷ Para ver como miden la felicidad ver www.revistanamaste.com del 11 / marzo / 2011 por Alberto D. Fraile Oliver

modernidad y ahora ya desgastada, debilitada, al borde del colapso, mirar de nuevo al origen natural y re-interpretar de nueva cuenta.

¿Implica hacer otro mito, otro paradigma?

Mirar hacia dentro, algo tan o más cercano a lo que plantea Morín¹¹⁸ una autoética, revisar y reflexionar sobre nuestros valores, nuestro sentido, hay que deshacer y rehacer nuevos; una ecoética, perdida bajo el dominio de la razón económica y una ética social, del bien común.

La ecología profunda, en la que Aldo Leopold es considerado padre (Ferry, 1992). En su ensayo “*Ética de la Tierra*” (1948) plantea “La relación con la tierra es todavía estrictamente económica: comprende privilegios, pero ninguna obligación”. Para la ecología profunda, la naturaleza es un sujeto pleno de derechos (Ferry, 1992).

El biocentrismo que impone un límite a la gestión ambiental basada en la valoración económica de los recursos naturales. “*La naturaleza como categoría plural se fractura en ‘bienes’ y ‘servicios’, que se ofrecen en el mercado; aparece el concepto de Capital Natural, la conservación se vuelve una forma de ‘inversión’ y los criterios de rentabilidad se apropian de la gestión ambiental (se conservaría aquello que puede ser útil o potencialmente beneficiosos)*” Gudynas (2009:40).

El debate ecofeminista, que señala “existen importantes paralelos históricos, culturales y simbólicos entre la opresión y explotación de las mujeres y de la naturaleza” (Aguinaga *et. al.*, 2012), propone otro mundo posible desde una relación con la naturaleza, de respeto e igualdad, el cuidado a los humanos y la naturaleza, una moral y compasión frente a la finitud de la naturaleza (Puleo, 2008). En su libro *Ecofeminsimo*, María Mies y Vandana Shiva (1993), explican como desde los años 70-80 hay protestas de las mujeres contra la destrucción del medio ambiente y como la mujer está llamada a cumplir un papel especial en el mundo amenazado (<http://www.wloe.org/que-es-el-ecofeminismo.308.0.html>).

La “vida buena” y “vivir bien”, concepto de las culturas indígenas Suramericanas, está en función de la paz y la armonía con la naturaleza, la prolongación de la vida de las culturas, en la libertad y sin la dominación sobre el otro, con oportunidades y presuponiendo sus capacidades y potencialidades para el florecimiento que la sociedad desee. “*El Buen Vivir no es, entonces,*

¹¹⁸ Citado por Rodríguez Nava, A y Venegas Martínez, F. (2010).

un desarrollo alternativo más dentro de una larga lista de opciones, sino que se presenta como una alternativa a todas esas posturas. Sus avances más importantes han tenido lugar en Bolivia y Ecuador. Se trata de una idea plural que sigue en construcción y discusión, no sólo en estos países andinos” (Gudynas y Acosta, 2011a).

En la ecología profunda, el biocentrismo, la economía del cuidado, el ecofeminismo, el Buen Vivir, la Economía del Bien Común¹¹⁹, en todas está latente el encuentro de nueva cuenta, el retomar la sacralidad de la naturaleza o los derechos de esta o son más permeables a darle un lugar central a la naturaleza con igualdad de derechos y con la sacralidad de la naturaleza, y con ella, la de la existencia humana. Una necesidad sentida en la posmodernidad. Pero como lo plantea Gudynas (2012) más que desarrollo es una alternativa al concepto de desarrollo¹²⁰. Es deconstruir el concepto y construir uno nuevo que nos permita la pervivencia.

Las comunidades rurales son las que estarían todavía más cercanas a esta noción de naturaleza¹²¹ porque con ella conviven, a veces o en proporción variable, de ella viven, pero de una manera en que se está socavando sus raíces, su conocimiento del entorno, sus prácticas tradicionales, alterada por la modernidad y que se refleja en su entorno natural. Si en la relación con la naturaleza está presente la noción de lo sagrado, esto se refleja en la existencia o no de un entorno natural conservado. Lo sagrado integra todo, lo cosmiza, debemos revitalizarlo, reavivarlo y ponerlo en práctica, no como plan de desarrollo, porque seguiríamos en el mismo esquema, mismo paradigma, sino como proyecto de vida, como la idea del Buen Vivir que se está proponiendo en Suramérica a partir de la culturas nativas. En este sentido Gudynas y Acosta (2011b:72) consideran que es necesaria una discusión conceptual mucho más profunda que vaya más allá de los cambios instrumentales sobre el desarrollo.

¹¹⁹ En www.revistanamaste.com del 18 / octubre / 2012 artículo de Alberto D. Fraile Oliver.

¹²⁰ Que se plasman en las Teorías del Desarrollo Rural. Kay (s/f). Enfoques sobre el Desarrollo Rural en América Latina y Europa desde Medios del Siglo Veinte En: <http://www.ruta.org:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/600/RN138.pdf?sequence=1> . Según el autor este ensayo se basa parcialmente en un trabajo anterior titulado 'Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina' publicado en F. García Pascual (coordinador), *El Mundo Rural en la Era de Globalización: Incertidumbres y Posibilidades*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y Lleida: Universitat de Lleida, 2002, pp.337-429.

¹²¹ En página web indígena (<http://www.prensaindigena.org.mx/?q=content/mundo-los-derechos-de-la-naturaleza-y-el-buen-vivir>) se explica bien esta relación: “Por eso el humano rural —incluso si ha mercantilizado su vida— valora más las fuentes de ésta, pues las tiene inmediatas, puede dar testimonio de ellas y de su importancia; y de ahí que el humano ciudadano, que tiene tantas intermediaciones entre él y el origen de lo que usa o consume, ni siquiera piensa en ello y tiende incluso a suponer que la artificialización es una posibilidad para la vida sustentable”.

3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Como se pudo ver en el marco teórico, las comunidades náhuatl del Acolhuacan habían desarrollado un sentido muy religioso en su cosmovisión del mundo y se tenía un gran respeto por los recursos naturales a los que para usar había que invocar el dios que contenían adentro, divinidad a la que se podía acceder y gestionar la parte utilizable, insertándolo en un apretado calendario de festividades con ofrendas a lo divino, en un año, permeado por la relación con Tláloc y Chalchiuhtlicue, él señor de los mantenimientos, los cerros, la vegetación, los montes, la lluvia, los truenos y ella de las aguas de los manantiales, ríos y lagos.

Las comunidades de interés para el estudio (Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac), formaban parte del Acolhuacan, en el que operaban unas normas para el control del acceso, uso y manejo de los recursos, cuyo Señor, Netzahualcoyotl, supo ordenar el territorio, distribuir las aguas y conservar las especies.

Se sabe que: 1) en estas comunidades aún persiste una relación con los recursos naturales; 2) a pesar de la gran presión por la urbanización, todavía sobreviven los bosques, aunque desgastados; 3) hasta hace poco en Santa Catarina del Monte y aún en Tequexquahuac existen graniceros; 4) se celebra en Santa Catarina del Monte algunas festividades ya insertadas en el calendario cristiano, como la *Apantla* o fiesta del agua y, la fiesta a la Santa Cruz, que protege los manantiales, los bosques y la comunidad. Estos aspectos nos remiten a la pervivencia de una noción de lo sagrado que opera o subyace en la relación con los recursos monte-agua, noción aún poco estudiada en las comunidades de interés.

Entender la noción de lo sagrado y describirla en relación a como controla los recursos monte-agua, en su uso y manejo, regulando el acceso a través de tabúes, mitos, rituales, creencias, etc., en que los humanos, en su cosmovisión han elaborado una percepción de un mundo no humano, con el que conservan unas relaciones de reciprocidad, actuales y vigentes aún; es importante considerarlo en la conservación de dichos recursos en la región.

Las comunidades de la montaña del municipio de Texcoco, entre ellas las seleccionadas, Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac, son las que aún poseen bosques (Escalona, 2005) y su tasa de deforestación anual es muy alta (60 Ha/año) (Sandoval, 2007)(Comunicación personal,

2008, Departamento de Ecología, H. Ayuntamiento de Texcoco). Allí es el lugar donde nacen los ríos que bañan la región y es dónde habría la posibilidad de recargar los sobreexplotados acuíferos de los que se abastecen las superpobladas comunidades de la parte baja del municipio de Texcoco, y se asienta la cabecera municipal y/o la de captar agua para compensar la tasa de extracción no sustentable (Escalona, 2005; Escobar Villagran, 2010; Palacios y Escobar, 2010; Sánchez-Vélez, 2010).

Aportar al conocimiento de cómo contribuye este elemento cultural (lo sagrado –lugares, objetos, actos, ideas, valores, etc.) a la existencia del monte-agua en estas y otras comunidades, nos revelaría la expresión de los mecanismos o formas que operan a través de lo sagrado para el control del uso y manejo de los recursos del territorio, con miras a su fortalecimiento. A continuación se justificará el por qué es necesario abordar este problema.

3.1. Justificación

El territorio del municipio texcocano, excesivamente desgastado y/o alterado en sus suelos, vegetación, fauna, ríos, lagos, mantos freáticos, aire, clima, etc. como lo podemos observar ahora, en las comunidades de la montaña texcocana (Becerra, 1992; González, 1993), gracias a “algo” sobreviven con recursos naturales que reflejan igualmente este estado.

En las comunidades mencionadas, en las que cada vez se habla menos el náhuatl, como Santa Catarina del Monte, San Jerónimo Amanalco y Santa María Tecuanulco, se le da un valor de uso, de intercambio y económico, a los recursos naturales (plantas, suelo, fauna, aire, agua), se convive con ellos, aportan a su subsistencia y tienen una importancia cultural y simbólica. Incluso las comunidades de la parte baja del municipio (paupérrimas en recursos naturales por el proceso de urbanización) acuden a ellas a curarse con métodos tradicionales, heredados de sus antepasados náhuatl.

En el entorno de las comunidades de la montaña aún podemos ver el juego de la naturaleza en su expresión propia, aunque sin toda la pujanza de su forma original (Vivar, 2007).

En el trabajo de Lorente-Fernández (2009), sobre los graniceros en la montaña Texcocana o en la Fiesta del Agua (*Apantla*), en Santa Catarina del Monte (Velázquez, 2003), podemos

observar aún el vínculo entre lo sagrado o sobrenatural y el entorno. Leyendas que sobreviven (García, 2009), personajes (graniceros) que dicen conocer y tener contacto con los *ahuaque* o *tiochis* en Santa Catarina del Monte, chanates o duendes en Tequexquahuac.

En el Popocatepetl y el Iztaccihuatl, los cerros y los volcanes son concebidos como seres vivos y aparecen en los sueños y en la vigilia adquiriendo diversas formas humanas (Glockner, 1996:177). También entre los mazatecos, se hace referencia a los dueños de los lugares, los *chicones* o *chiconindú*, espíritus que regulan su mundo cultural; a estos espíritus se les ofrenda en barrancas, cuevas, manantiales y cerros, práctica en la que se mezclan las creencias y hábitos sobre la enfermedad y la curación, y la relación con los espíritus ancestrales de estas tierras. El espacio de curación es también un espacio religioso y sagrado (Anónimo, 2006).

Asimismo, se puede encontrar en las culturas del desierto, el bosque, la selva de México y otros lugares del mundo (Costa, 2003; Barona-Tovar, 2007), seres protectores o dueños, con los que aún el chaman establece comunicación, y accede al terreno de lo sagrado, para instaurar el orden y regresar todo a la paz (Barona-Tovar, 2007). En el orden está implícito el papel que juega lo sagrado como motor, como sentido de pertenencia a, motivación al respeto, a la adjudicación de un justo lugar a cada recurso en un orden divino o natural o no humano. En este orden va también implícito el reconocimiento de que la armonía de esos elementos no es de orden humano, es decir esa armonía y equilibrio no fue tejida, elaborada o creada por el ser humano. En este simple reconocimiento comienza la comunicación del nahual, chaman o especialista ritual, con la esencia divina de las cosas, de los especialistas de la naturaleza.

No se discutirá aquí los atributos que el humano le adjudique a estas cosas, ni a lo divino, sino su función normatizante y en qué estado se encuentra (si es que se encuentra), con respecto a la herencia escrita (el legado cultural del que se habla en códices y cronistas coloniales). Todo ello con miras a, en la medida de lo posible, poner a discusión, en las comunidades de la montaña, en su sistema interno, considerar estos aspectos que permitan la libertad en el uso de los recursos sin afectar a otros y de ordenamiento para poder lograr la recuperación de los recursos naturales y su conservación invocando además a su conocimiento tradicional del entorno. Con ello se busca contribuir a restablecer el canal de comunicación entre los tres órdenes (lo humano, la naturaleza y lo sagrado) con el fin de mejorar el control comunitario de los recursos, considerando esencial indagar, en la historia y actualidad de las comunidades de la montaña texcocana, la supervivencia de lo sagrado en esta relación ser humano naturaleza.

Este es un aspecto que se está empezando a considerar como parte de las estrategias de conservación y sistemas de manejo de los recursos y sus ecosistemas, en áreas sujetas a protección en el mundo (Wild, R. y McLeod, C., 2008), que involucra a las comunidades nativas con sus propios sistemas tradicionales, como se podrá ver más adelante.

3.2. Importancia

Por la simple racionalidad clasificatoria humana, si no hay monte (bosque), ni agua, a esto se le denominaría desierto y de igual manera lo ubicaría la ecología. Es en ese proceso de desertización hacia donde se dirige el territorio ancestral de las comunidades de estudio, y en el que se encuentra el municipio de Texcoco. Allí, algunos pueblos tuvieron que avanzar a la montaña hace cientos¹²² o miles de años¹²³ y gracias a la existencia de los manantiales, con los que aprendieron a convivir, han sobrevivido en estos lugares, pero ahora están llegando a puntos de gran alteración y degradación de su ambiente natural (Palerm-Viqueira, 1993; Caballero, 2001; Escalona, 2005; Palacios y Rivera, 2007). Estos pueblos son conocedores de la relación entre el bosque y el agua, pero siguen cumpliendo el papel de abastecedores (de madera y recursos) de Texcoco y el Distrito Federal (Palerm-Viqueira *et al.*, 1986), hasta que se queden sin agua, si continúa la pérdida de los conocimientos tradicionales y valores que pusieron en marcha el control del recurso monte-agua. Los modernos sistemas de control (de mucho menos tiempo), no han sido suficientes, pues alimentan la tala clandestina, soterradamente, a las autoridades regionales y nacionales (Vivar, 2007) dada la rapacidad de la racionalidad económica dominante a nivel global, que engulle y devora a estos pequeños sistemas de control tradicionales de valoración y conservación del ambiente.

En estos sistemas tradicionales el valor intrínseco de la naturaleza (Moya, 2007) y de las especies, lleva implícito el respeto¹²⁴ por todos los seres vivos y los ecosistemas (Gudynas, 2011c), es un concepto que permite además, incorporar las diferentes cosmovisiones

¹²² Antes de la conquista (Ixtilxochitl, Fernando de Alva (1891). Relaciones. T.I. Secretaría de Fomento. México). También durante la colonia. Esto se documentó en el trabajo a partir de la Información de Campo en la comunidad de Santa Catarina del Monte.

¹²³ Comunicación personal con el Cronista de Texcoco, Profr. Alejandro Contla Carmona, en entrevista de Sep. 2012, y Parsons, J (2008). Patrones de asentamientos prehispánicos en la Región de Texcoco. Museo Nacional de Agricultura. Universidad Autónoma Chapingo. México

¹²⁴ Para Arribas Herguedas, F. (2006:265) "atribuir valor intrínseco a algo o alguien es una condición *suficiente* para otorgarle consideración moral, pero quizá no sea una condición *necesaria* en todos los casos". En: Del valor intrínseco de la naturaleza. *Isegoría*, 34:261-275. Obtenido en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/14/14>.

indígenas, la ética de sus [y de otras] religiones (Nebel y Wright, 1999), que le dan un estatus de sagrado a la creación y/o a la naturaleza y relacionarlo con la conservación.

Para conservar especies, ecosistemas o el planeta mismo, y planear un manejo desde una de las escuelas de la biología de la conservación, el concepto de valor intrínseco se constituye en una de las mejores estrategias para preservar áreas naturales y especies (Nebel y Wright, 1999).

Explorar que luces nos puede arrojar la reflexión de la relación existente entre lo sagrado y los recursos monte-agua a la problemática ambiental a nivel teórico y a nivel práctico en la región, es de especial importancia dado que este elemento de reflexión pudiera ser utilizado y/o puesto en práctica en la educación ambiental¹²⁵ y formar parte de los planes de manejo, ordenación del territorio y conservación del mismo, como de hecho ya se está haciendo en algunos lugares del mundo, en los que las áreas de protección y conservación están asociadas a las culturas nativas¹²⁶.

Es por eso que las preguntas, objetivos e hipótesis que se proponen para este proyecto¹²⁷ son como sigue:

¹²⁵ En éste sentido la UICN propone, con base a su experiencia en varios países, en relación a la educación con respecto a los lugares naturales sagrados: “promover el diálogo permanente entre las tradiciones espirituales relevantes, los líderes comunitarios y los usuarios recreativos, para controlar el uso inapropiado de los sitios naturales sagrados tanto mediante regulaciones de las áreas protegidas como mediante programas de educación pública que promuevan el respeto por la diversidad de los valores culturales.” “Diseñar e implementar actividades de educación y de desarrollo de conciencia pública, para diferentes audiencias, incluyendo el público en general”. “Desarrollar programas de comunicación solidaria, educación y conciencia pública y acomodar e integrar diferentes formas de conocimiento, expresión y apreciación en el desarrollo de políticas y materiales educativos, con respecto a la protección y el manejo de los sitios naturales sagrados”. Y recomienda que “Organicen y lleven a cabo campañas de educación pública y de sensibilización de los medios de comunicación para dar a conocer y hacer respetar los valores culturales y espirituales y, en particular, los lugares sagrados”; entre otros (Wild y McLeod, 2008).

¹²⁶ Bhagwat and Rutte (2006). También la UICN y WCPA han elaborado unas directrices para el manejo de áreas naturales protegidas basado en los sitios naturales sagrados, estos “son probablemente los métodos más antiguos de protección del hábitat en el planeta” (p:26), en algunos casos llevan miles de años establecidos, mientras las áreas naturales modernas son nuevas en el escenario del manejo del territorio (Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008). Sitios Naturales Sagrados: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. IUCN. Serie Directrices sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, N° 16. Gland, Suiza).

¹²⁷ Para esta parte fueron muy útiles las reflexiones en torno a HernándezSampieri et al.,2006 y Rojas Soriano (2009)

3.3. Preguntas de la investigación

3.3.1. Pregunta general

¿La noción de lo sagrado está presente en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en el territorio de Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac?

3.3.2. Preguntas específicas

¿Cuál es la noción de lo sagrado, en relación al monte-agua en las comunidades de estudio?

¿La noción de lo sagrado estaba relacionada con el control del acceso uso y manejo del monte-agua en la época prehispánica en las comunidades de estudio?

¿La noción de lo sagrado está presente en la actualidad en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua?

3.4. Objetivos

3.4.1. Objetivo General

Entender cómo la noción de lo sagrado controla el acceso, uso y manejo del monte-agua en Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac y si se percibe como algo no coercitivo.

3.4.2. Objetivos específicos

Comprender la noción de lo sagrado en su relación con el control del monte-agua en las comunidades de estudio.

Identificar si existía un vínculo entre la noción de lo sagrado y el control al acceso, uso y manejo del monte-agua en la época prehispánica.

Identificar las formas o mecanismos en que opera el control del acceso uso y manejo del monte-agua a través de lo sagrado en la actualidad.

3.5. Hipótesis

3.5.1. Hipótesis General

Cuando lo sagrado media el control de los recursos naturales contribuye a la existencia de éstos en la región y se percibe como algo no coercitivo.

3.5.2. Hipótesis Específicas

Cada comunidad elabora una noción de lo sagrado, más sin embargo existen elementos comunes en diversas culturas mesoamericanas.

En la época prehispánica el control del acceso uso y manejo del monte-agua estaba regido por la noción de lo sagrado.

La noción de lo sagrado contribuye en la actualidad, al control el acceso, uso y manejo del monte-agua en el territorio de las comunidades de estudio.

4. METODOLOGÍA

4.1. Enfoque teórico metodológico de la investigación

El enfoque teórico metodológico está fundamentado en la tradición cualitativa, la cual permite acceder a sistemas y problemas complejos en las comunidades o sociedades humanas. Esto permite conocer el aspecto subjetivo de la noción de lo sagrado. Me limita a la percepción de los informantes con los que entablo una relación desde la observación participante, aspecto fundamental para la etnografía (método cualitativo, principal en esta investigación).

El concepto de sagrado se rastrea en la comunidad de Santa Catarina del Monte en relación con el agua y el monte, se estudia a partir de la fiesta del agua y en la comunidad de Tequexquihuac en los pedimentos de permiso, de lluvias, agradecimientos y/o la relación directa con los númenes del agua y del monte.

Adicionalmente se observan las fiestas, bailes, ceremonias, eventos para ver como contribuyen a la noción de lo sagrado y con este conjunto y el anterior acercarse a la noción de lo sagrado con respecto a los recursos monte-agua en Santa Catarina, y en Tequexquihuac con los especialistas rituales.

El siguiente aspecto es la forma en que opera el control del recurso monte-agua desde lo sagrado. Se participa en la actividad ritual de ambas comunidades y se integra con la noción de lo sagrado y las expectativas, razonamientos, actitudes, la lógica racional e irracional desde lo numinoso que permite sujetar, bajo la percepción de los diversos actores, y poner en marcha el acceso al recurso.

En la noción de lo sagrado se alberga una infinidad de aspectos correlacionados entre sí y con los sistemas sociales de control que dejaron de actuar pero que se rastrean desde la época prehispánica hasta la actualidad y que en algunos casos perviven como procesos de larga duración (se recurre a fuentes escritas, códigos, cronistas, etc.). Esta noción de lo sagrado vista desde los orígenes se articula, inserta y objetiva en la noción de territorio y se indaga especialmente el paisaje sagrado y simbólico que se construyó y sobrevive aún en las comunidades, principalmente en Santa Catarina. Aspecto que destapa y visualiza los conflictos

por el recurso monte-agua a nivel local y regional, pero a su vez muestra su contribución al estado de deterioro o conservación de éstos en el territorio.

También se buscan fuentes actuales de la pervivencia de estos fenómenos en otras comunidades de México, América y otros lugares en el mundo.

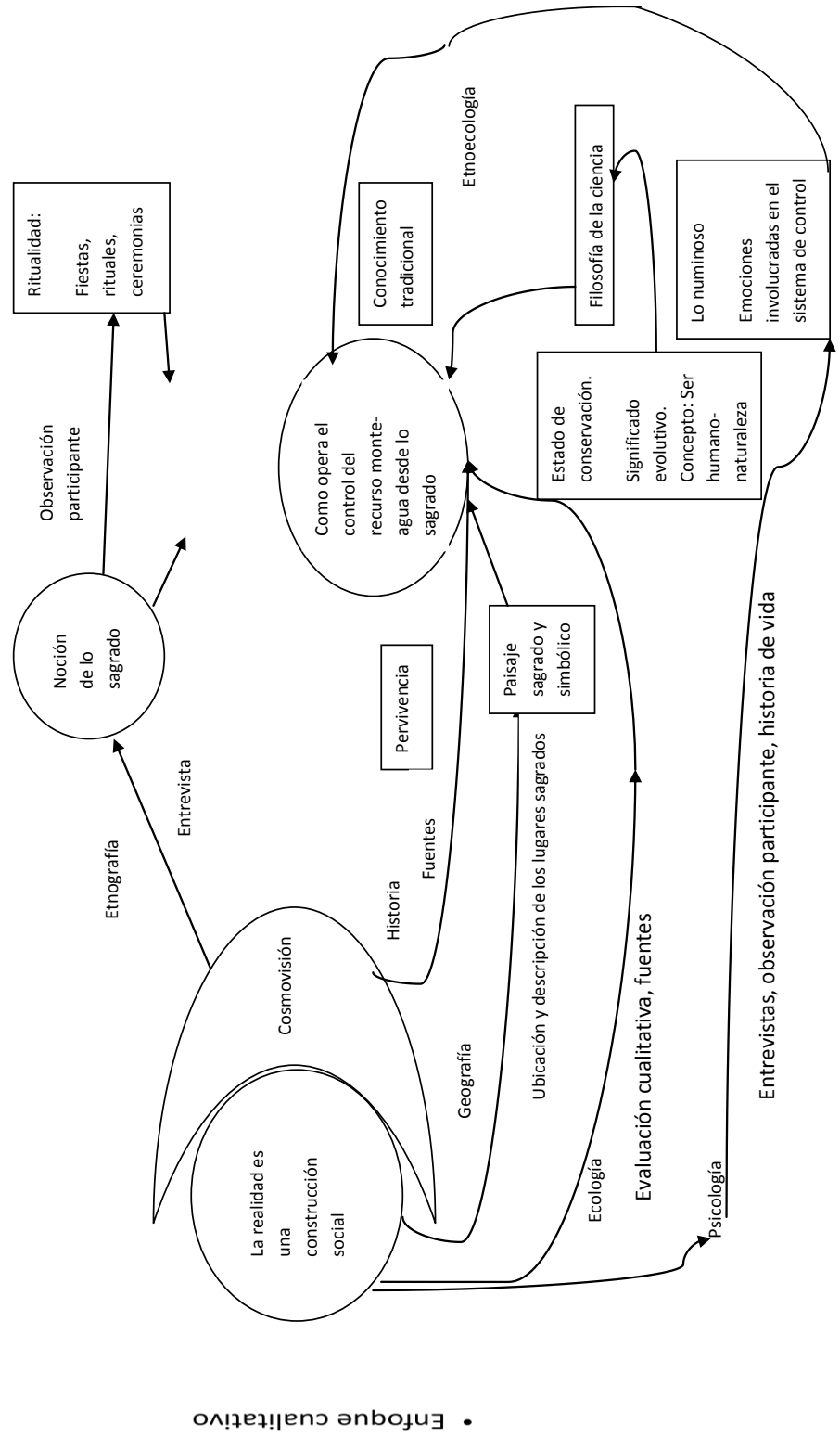
En síntesis, intervienen conceptos y métodos de disciplinas, tradiciones, ciencias y perspectivas como la etnografía en Antropología (Russell, 1940; Hammerley y Atkinson, 1994), el estudio de las fuentes en Historia, la ubicación y descripción de los lugares sagrados y simbólicos desde la Geografía, su contribución a la conservación desde la Ecología y un análisis de la influencia de los paradigmas desde la biología, ecología y ciencias naturales, que operan e influyen en la noción ser humano-naturaleza dominada por una racionalidad económica en la actualidad (Filosofía de las Ciencias); involucrando determinadas emociones en el sistema de control desde lo sagrado, lo numinoso, toca tangencialmente a la Psicología. Por último, la etnoecología dado el reconocimiento del valor para la conservación de los sistemas tradicionales para conocer, entender y manejar el entorno natural. Esto último, es un aspecto del que se ha tenido particular interés, pues se ha venido transitando en el estudio del conocimiento tradicional en la etnobotánica, en una perspectiva etnoecológica, hasta llegar a una propuesta integradora, que busca en lo sagrado, el conocimiento tradicional acerca del mundo natural y humano, con la idea subyacente, a lo largo del desarrollo conceptual del proyecto: *La realidad es una construcción social* (Berger, 1969) y *se observa (conoce y construye) desde la lente de las cosmovisiones* (Dilthey, 1954).

Lo anterior se puede observar en el mapa conceptual de enfoque y elementos teórico metodológicos de la investigación (Esquema 2).

4.1.1. Acerca del enfoque etnográfico

Para Hammersley y Atkinson (1994), la etnografía es la forma más básica de hacer investigación social y guarda una estrecha semejanza con la manera como la gente otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana. Para ellos la etnografía tiene un término cognado: la observación participante. “El etnógrafo, o etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo

Esquema 2. Mapa conceptual de enfoque y elementos teórico metodológicos de la investigación



• Enfoque cualitativo

Fuente: elaboración propia

que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar”.

Ameigeiras (2006) retoma a Spradley quién define la etnografía así: “es el trabajo de describir una cultura. Tiende a comprender otra forma de vida desde el punto de vista de los que la viven [...]. Más que “estudiar a la gente”, la etnografía significa “aprender de la gente”. El núcleo central de la etnografía es la preocupación por captar el significado de las acciones y los sucesos para la gente que tratamos de comprender”.

Cabe añadir que este aprendizaje de lo que hace, conoce o interpreta la gente o deja de hacer, se debe contextualizar en un: cómo, cuándo y dónde. Ameigeiras (2006) advierte que la propuesta etnográfica enmarca a la cultura como un sistema.

Para Ameigeiras (2006), la reflexividad y el trabajo de campo van y vienen, se transforman uno a otro, son los puntos centrales de la etnografía. Al respecto en esta investigación fue un punto fundamental para su avance. Para el “La reflexividad supone un replanteo de la forma y el modo de producir el conocimiento social, tomando distancia de posiciones positivistas como subjetivistas y asumiendo la capacidad reflexiva de los sujetos, que permite acceder a las interpretaciones acerca del mundo social en que se desenvuelve su existencia” (Ameigeiras 2006). Considera además poner en igualdad los saberes del estudiado y el que estudia, para establecer un “diálogo entre teorías académicas y nativas”, local, interacción en la que ambos cambian y en donde no es solamente estar sino el tipo de presencia que se debe lograr para “aprender el oficio de etnógrafo”. En este sentido, considera que si hay que tener unos preparativos, conceptos para ver (no dejar pasar), antes de ir al campo, hacer un diseño de la investigación considerando que durante el desarrollo del mismo debe haber un proceso reflexivo que exige una flexibilidad del mismo.

La etnografía es uno de los métodos para hacer investigación cualitativa. En este sentido Vasilachis (2006) considera que la investigación cualitativa no está basada en un concepto teórico y metodológico unificado, hay varias perspectivas y por ello lo considera como una forma de pensar, de ver y una manera de conceptualizar “una cosmovisión unida a una particular perspectiva teórica para comunicar e interpretar la realidad”. Sin embargo, habla de los presupuestos epistemológicos de la investigación cualitativa 1) a nivel ontológico: “...para el investigador cualitativo la realidad es construida por las personas de la situación que él analiza.

Por ende existen múltiples realidades...”.2) a nivel axiológico: “no deja de reconocer la influencia de sus propios valores en el proceso de investigación”. 3) a nivel metodológico, “entre otros, trabaja inductivamente, prefiere las diferencias particulares antes que las generalizaciones, desarrolla categorías a partir de los informantes antes que presuponerlas al comienzo de la investigación, y describe en detalle el contexto del estudio y regresa al campo revisando sus interrogantes y las respuestas que ha obtenido”. 4) a nivel epistemológico considera “la relación del investigador con lo que está siendo estudiado”.

Hammersley y Atkinson (1994), consideran que “un requisito de la investigación social es ser fiel a los fenómenos que se están estudiando, y no a algún cuerpo particular de principios metodológicos, aunque esté sólidamente fundamentado por argumentos filosóficos” y por ello la discusión entre paradigmas positivista y naturalista divide los procedimientos en cuantitativos o cualitativos, respectivamente asociados a los paradigmas, donde cada uno considera los suyos como los más idóneos para lograrlo.

4.2. Selección del área de estudio

Se seleccionaron dos comunidades de la montaña del municipio de Texcoco, Edo. de México, a partir de la preselección de aquellas que tenían raigambre prehispánica al Acolhuacan y acceso al bosque (San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, San Pablo Ixayoc, Santa Catarina del Monte y Tequexquinauac). Esta preselección obedece a su origen¹²⁸, tradiciones y otras características culturales afines, así como a su ubicación estratégica en la parte alta de la montaña, más cercana a los bosques, por lo que de una u otra manera interactúan más con los bosques del municipio y quienes han hecho posible la presencia de éstos en una zona donde Escalona (2005) y Palerm-Viqueira (1993), observaron un proceso de alta presión para la urbanización, la agricultura y/o cambio de uso del suelo, por el crecimiento y alta densidad demográfica. La selección se hizo con base en su interés en la participación en esta propuesta, la pervivencia de una relación con los recursos naturales, la existencia de especialistas en el tema o graniceros y estudios etnográficos y/o de los recursos ya realizados en ellas.

¹²⁸ Lorente-Fernandez (2009) relaciona a Santa Catarina del Monte con San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, San Pablo Ixayoc dado que tienen un similar sistema de regadío prehispánico y una tradición cultural nahua: sistema de parentesco, ciclo festivo y formas de organización comunitaria. Para él, fueron fundadas hacia 1418 por Netzahualcōyotl cuando huía de los Tepanecas hacia Tlaxcala y Huexontzingo

Por el trabajo exploratorio realizado durante el 2011, se seleccionó a Santa Catarina del Monte (sin granicero activo, oficialmente) porque aún pervive la fiesta de *Apantla*, fiesta del agua, cuyos orígenes se remontan al pasado prehispánico y se ha ido modificando y actualizando. También se seleccionó a Tequexquihuac dada la presencia de graniceros, que en las otras comunidades no se encontraron¹²⁹.

4.3. Selección de los informantes, entrevistas y observación participante

El trabajo de campo se realizó desde 2011 hasta el 2013, en el que además de las entrevistas, se participó en las fiestas de las comunidades seleccionadas, eventos de los comités de agua y otras autoridades, así como los familiares, también en rituales, ceremonias, preparación de rituales, danzas, bailes, etc. siempre con una actitud de respeto y sincera admiración por la religiosidad de éstos pueblos.

En ambas comunidades se buscó considerar los diversos espacios sagrados y sus especialistas rituales como son el de la fiesta con los mayordomos (as), el de la curación con curanderas y graniceros, el de la muerte (especialmente curanderos-as espiritualistas y graniceros)¹³⁰. En Tequexquihuac se hizo especial énfasis en el trabajo con especialistas rituales relacionados con el agua y concedores de los recursos. A nivel regional también se hicieron entrevistas a especialistas rituales vinculados a estas dos comunidades y se participó en ceremonias y rituales que estos realizaban y a las que integrantes de dichas comunidades asistían.

Se seleccionaron informantes claves en cada comunidad con base en el reconocimiento por parte de la población misma, en cuanto a su saber sobre su entorno natural (como especialistas en el tema: concedores(as) de los recursos y el monte, mayordomos (as)¹³¹, aguadores,

¹²⁹ En entrevistas con informantes de las otras tres comunidades que se habían preseleccionado, se encontró que en Santa María Tecuanulco murieron los tres graniceros que habían, la hija de uno de ellos “parece que está interesada”; en San Pablo ya “hace tiempo que no hay granicero”, y en San Jerónimo Amanalco, está aún en duda y se debe continuar con las indagatorias. Por lo anterior, se consideró conveniente buscar contactos con graniceros de otras comunidades y seleccionar con base en los criterios antes mencionados (aunque pertenezcan a una comunidad no fundada por Netzahualcoyotl). Se empezaron contactos y/o entrevistas con graniceros de Nativitas y Tequexquihuac. El granicero de Tequexquihuac está muy abierto o disponible a dar información y precisó haber conocido al granicero de San Jerónimo en un evento realizado en el Museo de Agricultura de la Universidad Autónoma de Chapingo.

¹³⁰ Esto gracias también a la relación que se ha mantenido desde años con algunas de las curanderas de Santa Catarina del Monte.

¹³¹ Se hizo especial énfasis en el estado de liminalidad frente a lo sagrado en los cargos de la mayordomía, principalmente, y en el comité de agua.

curanderos (as) y, principalmente, graniceros y otros especialistas rituales, su interés y disponibilidad para participar en esta propuesta de trabajo y a tener representados, de ser posible, tanto a hombres como mujeres. Con ellos se buscó realizar entrevistas a profundidad con el fin de comprender la noción de lo sagrado, en las creencias y costumbres, y a identificar y concretar estos aspectos en el control de los recursos.

Se le hizo la historia de vida al granicero oficial de Tequexquahuac (Anexo 1). En Santa Catarina, principalmente, también se indagó en la población en general, considerando edad y género, los aguadores y representantes de los comités de agua, los delegados y otras autoridades locales, por medio de entrevistas. Con ancianos y ancianas, se hicieron entrevistas a profundidad sobre el pasado de la comunidad y el territorio, festividades, asistencia a rituales de pedimento de lluvias, testimonios de creencias sobre la muerte, deidades del agua, el monte, etc.

Se buscó realizar un mapa de la geografía simbólica y sagrada del territorio, frente a lo que se manifestó resistencia en ambas comunidades. Sin embargo, a los lugares que se pudo, se videograbó, se tomó su ubicación georeferenciada con GPS, y altitud. Durante los recorridos se pudo indagar a los informantes sobre la historia de cada lugar, restricciones de acceso, uso y manejo, en los que además revelaron su conocimiento sobre el metapaisaje.

Un resumen del tipo de informantes, aspecto trabajado y método, se puede ver en el Cuadro 4¹³², en el Cuadro 5, la matriz de investigación y en el Anexo 2, algunas de las preguntas hechas en las entrevistas.

4.4. Otras fuentes de información

Dado el objetivo de identificar si la noción de lo sagrado en la época prehispánica estaba relacionada con el control del acceso uso y manejo de los recursos naturales, se consultaron los estudios hechos sobre los códices de la región, como son el Quinatzin, el Xolotl, Tlotzin, Coatlichan, en Cruz, etc. (Mohar Betancourt, 1999; Dibble, 1980; Coronel Sánchez, 2004; Ravest-Santis, 2004; Ravest-Santis y Coronel Sánchez, 2004), el Códice Chimalpopoca (1975). Con este mismo objetivo se consultaron los primeros cronistas de la época colonial, poco

¹³² En los resultados se presentará el número por tipo de informante y la participación por edad y género.

Cuadro 4. Tipo de informantes, aspectos trabajados y método empleado en el trabajo de campo

Tipo de informante	Aspecto a trabajar	Método
Mayordomos (as)	Espacio sagrado de las fiestas, noción de lo sagrado.	Entrevistas a profundidad Anexo No. 2
Aguadores y representantes del Comité de aguas	Organización y participación en las fiestas de <i>Apantla</i> y Tres de Mayo. La normatividad, valoración y regulación, aspecto sagrado de las fiestas en relación al monte-agua.	Entrevistas a profundidad Anexo No. 2
Curanderas (os)	Espacio sagrado de la curación, la muerte, noción de lo sagrado.	Entrevistas a profundidad Anexo No. 2
Informantes clave: Graniceros (as)	Noción de lo sagrado en los recursos monte-agua. Gestión del recurso desde lo sagrado.	Entrevistas a profundidad, historia de vida. Anexo No. 1 y 2
Informantes clave: Conocedores de recursos	Noción de lo sagrado en los recursos monte-agua. Gestión	Entrevistas a profundidad Anexo No. 2
Delegados y/o comisariados ejidales	Participación en la normatividad y/o regulación	Entrevistas a profundidad Anexo No. 2
Autoridades municipales, estatales y federales	Programas en el municipio en relación a los bosque de las comunidades	Entrevistas
Ancianos (as)	El pasado de la comunidad y el territorio	Entrevistas Anexo No. 2
Población en general (edad media)	Percepción del estado actual del entorno natural, entidades sagradas y elementos de lo sagrado trabajado con los informantes clave.	Entrevistas Anexo No. 2
Informantes clave y población de edad intermedia	Geografía simbólica y sagrada del territorio	Recorridos a los lugares
Cronistas de la región	Noción de lo sagrado y normas en la época prehispánica	Cursos, pláticas, entrevistas

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 5. Matriz de investigación

Pregunta general	Objetivo general	Hipótesis general	Metodología	Marco Teórico
¿La noción de lo sagrado está presente en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en el territorio de Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac?	Entender cómo la noción de lo sagrado controla el acceso, uso y manejo del monte-agua en Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac y si se percibe como algo no coercitivo	Cuando lo sagrado media el control de los recursos monte-agua, contribuye a la existencia de éstos en la región y se percibe como algo no coercitivo.	Métodos etnográficos: -entrevistas, historia de vida -talleres Selección de informantes Elaboración de mapa Video Otras fuentes de información	Concepto de sagrado. Numinoso, territorio, paisaje sagrado. Exposición sobre el control de los recursos por medio de lo sagrado y la conservación.
Preguntas específicas	Objetivos específicos	Hipótesis específicas	Metodología	Marco Teórico
¿Cuál es la noción de lo sagrado, en relación al monte-agua en las comunidades de estudio?	Comprender la noción de lo sagrado en su relación con el control del monte-agua en las comunidades de estudio.	Cada comunidad elabora una noción de lo sagrado, más sin embargo existen elementos comunes en diversas culturas mesoamericanas.	Métodos etnográficos: -entrevistas con informantes claves -entrevistas con población en general buscando representatividad de género y edades. Otras fuentes de información	Concepto de cosmovisión en culturas mesoamericanas. Concepto de construcción social de la realidad
¿La noción de lo sagrado estaba relacionada con el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la época prehispánica en las comunidades de estudio?	Identificar si existía un vínculo entre la noción de lo sagrado y el control al acceso, uso y manejo del monte-agua en la época prehispánica.	En la época prehispánica el control del acceso, uso y manejo del monte-agua estaba regido por la noción de lo sagrado.	Métodos etnográficos: -entrevistas a cronistas de la región Fuentes de información escrita (códices, cronistas tempranos, cronistas actuales de la región).	Evidencias de la relación entre lo sagrado y el control de los recursos en la época prehispánica. en la actualidad, festividad y ritualidad. Concepto de <i>altepetl</i> y deidades relacionadas con el monte-agua.
¿La noción de lo sagrado está presente en la actualidad en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua?	Identificar las formas o mecanismos en que opera el control del acceso, uso y manejo del monte-agua a través de lo sagrado en la actualidad.	La noción de lo sagrado contribuye en la actualidad, al control del acceso, uso y manejo del monte-agua en el territorio de las comunidades de estudio.	Métodos etnográficos: -entrevistas a informantes clave -entrevistas con población en general buscando representatividad de género y edades. Videos de lugares sagrados, recorridos. Otras fuentes de información (códices, cronistas tempranos, cronistas actuales de la región).	Explicación acerca de la relación entre las cosmovisiones y el control de los recursos naturales y lugares sagrados. Concepto de lo numinoso, racionalidad, sincretismo y reelaboración simbólica y paisaje sagrado.

después de la conquista (Torquemada, 1975;1976-1983; Sahagún, 1969;1982; Motolinia, 1971; López de Gomara, 2001; Alva Ixtlilxóchitl, 1977; Ixtlilxóchitl, 1891;1985; Durán, 1995;1984; Chimalpahin, 1965;Tezozomoc, 1975; Pomar, 1891), y al grupo actual de cronistas texcocanos (Cruces Carvajal,1986; Alejandro Contla Carmona, Israel Díaz Nieves; Arqueol. Gustavo Coronel Sánchez, entre otros), así como obras de interés histórico y actual en la relación de lo sagrado con el control del uso y manejo de los recursos.

4.5. Manejo de la información

Con el fin de hacer un análisis cualitativo, se hicieron archivos por informantes en general, y por temas, con lo recabado de las entrevistas, transcripciones, información fotográfica, paisajística, histórica, etc. También se hicieron transcripciones de algunas de las entrevistas grabadas a informantes clave, o de videos grabados en las ceremonias, rituales y festividades. A partir de la información de campo obtenida, se regresó con algunos informantes y se realizó, con la ayuda de un pintor (Maestro Narciso Espinosa Olivares), un retrato hablado de las entidades sobrenaturales con las que habían tenido contacto, lo cual se complementó con una descripción de la experiencia. Posteriormente, una vez escrito el capítulo de resultados de Tequexquinahuac se consultó con el informante clave espiritualista, en su parte correspondiente, la opinión acerca de lo escrito y se ajustó según sus sugerencias. En relación a los retratos hablados, una vez elaborados por el pintor, se le solicitó la opinión al mismo informante clave espiritualista y en el de Tláloc se hicieron las modificaciones tratando de que se ajustara la vegetación, rocas, calzado, etc. de tal manera que reflejaran lo que él había visto.

La información de campo se comparó con la encontrada para la época prehispánica en las fuentes bibliográficas y con la actual. Se anotaron las reflexiones y observaciones continuas acerca de lo encontrado, las cuales servían para darle una orientación al trabajo de campo, elaborar nuevos temas o preguntas con los informantes clave; esto se hizo a lo largo del trabajo de campo y teórico. Estas reflexiones se plasmaron en la interpretación y discusión de los resultados.

4.6. Presentación de la información

Para proteger la privacidad de los informantes, en relación a las citas textuales de los y las informantes de Santa Catarina del Monte, se hará referencia a su nombre con iniciales, seguido de su ubicación social, identificando si ocupa un cargo o no en la comunidad, pero no la fecha en que lo realizó¹³³. Por ejemplo: P.J.E., integrante de comité de agua; C.C.C., curandera; C.M.O., mujer 79 años. En relación a los especialistas rituales de la comunidad de Tequexquihuac, se quiere respetar la denominación que prefería el *granicero* reconocido oficialmente, esto es, *Trabajador del tiempo y de la naturaleza*, pero con fines de abreviar se hará referencia a él como *Trabajador del tiempo 1* y a su padre, también granicero, se le denominará *Trabajador del tiempo 1-2*, quién lo ha acompañado desde sus comienzos en esa actividad y forman una unidad de trabajo. También tiene actividades en la comunidad y personas de la misma lo acompañan, un granicero de Santa María Nativitas, el cual se reconocerá por *Trabajador del tiempo 2*. Hay además un granicero en formación que se denominará *Trabajador del tiempo 3*. Por otro lado, existe un personaje nativo de Tequexquihuac que ocupa una categoría superior a la de granicero en relación a la gestión del agua y que se reconocerá por *Espiritualista 1*, categoría que se describirá en los resultados. Existe en esta comunidad otro informante clave, especialista ritual que interactúa con todos ellos, nativo de la comunidad y que se considera guardián de la mexicanidad y las costumbres de su pueblo, se hará referencia a él como *Especialista ritual 1*. En esta comunidad también se hicieron entrevistas a algunas personas de edad de la comunidad que han participado en alguno de los grupos que solicitan el agua y se citaran con unas iniciales y anotando si son pedidores de lluvia o encargadas de la cruz. Por otro lado, se hicieron entrevistas a un conocedor de los recursos en la comunidad, que se denominará *Especialista ritual 2*, el cual está relacionado con la gestión del agua pero a través de los animales.

En la parte de la regionalidad sagrada se señalarán nuevos graniceros como *Trabajadores del tiempo* con un número consecutivo de acuerdo a su aparición, e igualmente con los nuevos especialistas rituales que allí se citan.

Por otro lado, para la visualización de algunos materiales se mostrarán en forma de cuadros, esquemas, mapas, imágenes y fotografías, numerados secuencialmente de acuerdo a su aparición. En relación a las fotografías se presentan con autorización de los involucrados.

¹³³ Principalmente aquellos identificables por ser cada año.

4.7. Producto de la tesis

Se realizó un video sobre la fiesta de la *Apantla* que fue registrado en INDAUTOR, titulado *Apantla: el agradecimiento por el agua*, el cual resume e integra las entrevistas, el trabajo de campo en algunos de los lugares sagrados y las opiniones de integrantes de la comunidad de Santa Catarina del Monte. El trabajo de edición se logró con el apoyo de Sandra Mata González y parte del levantamiento de imagen para este video, con Alicia Mata González; otra parte que requería de hacer viajes a diversos lugares la hice yo, así como la toma de fotografías y grabación de otras fiestas, bailes y/o danzas, ceremonias y rituales, en los que participé; estas fueron entregadas en forma de memorias de video en ambas comunidades, en una edición sencilla realizada por Sandra Mata González o en forma de fotografías impresas (según el caso). Las tres pinturas (de retrato hablado) mencionadas con anterioridad fueron entregadas a los informantes que colaboraron en su elaboración. Se escribió un artículo titulado *Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua*, el cual se encuentra en proceso de dictamen en la revista Cuicuilco. Se espera poder publicar como artículo de difusión la historia de vida del Anexo 1, dado que así lo manifestaron los dos trabajadores del tiempo involucrados.

5. MARCO DE REFERENCIA Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

En este marco de referencia se hará una descripción del área y posteriormente se dará un vistazo al marco operativo de la legislación ambiental del país en el municipio.

5. 1. Descripción del área

5.1. 1. Ubicación geográfica

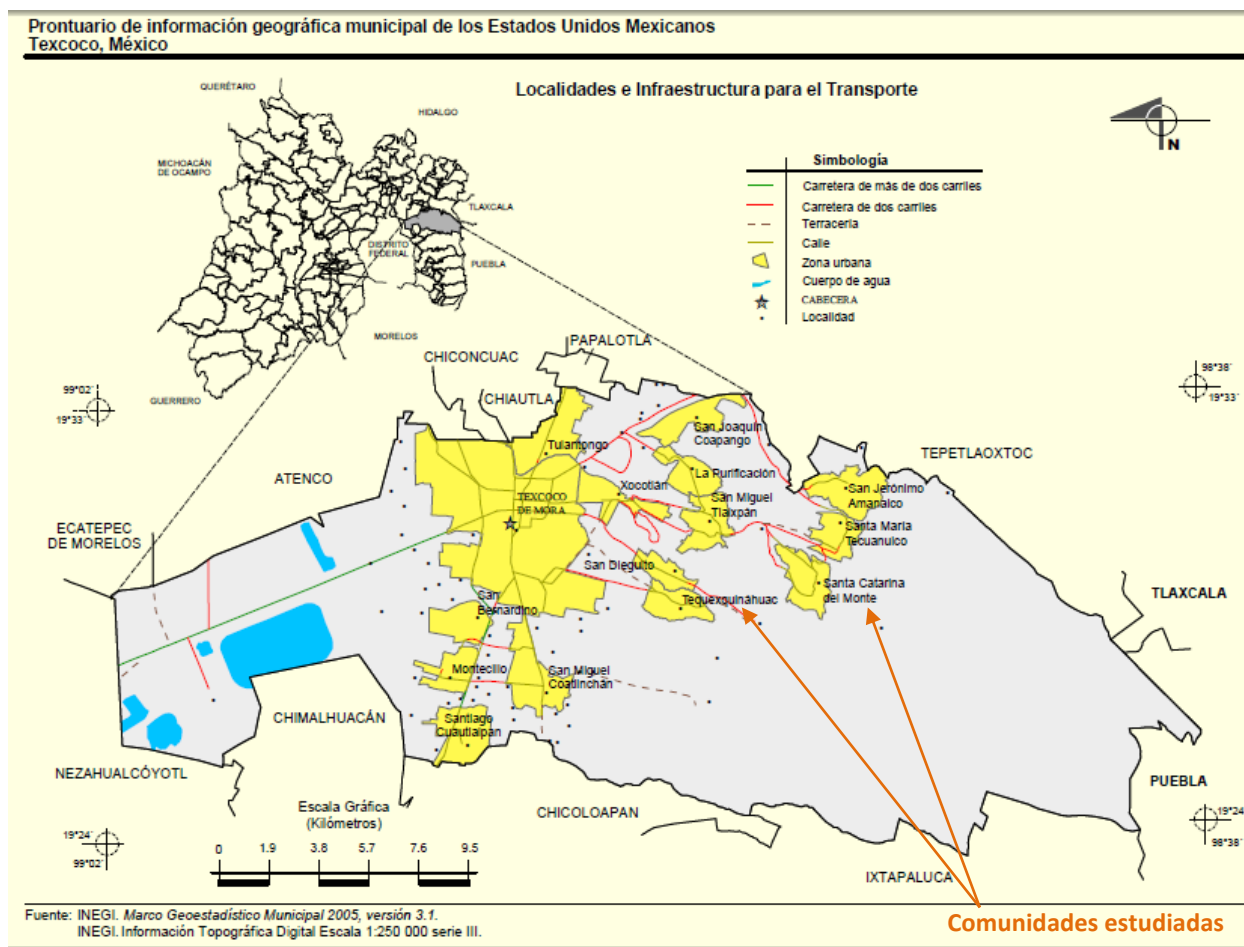
El municipio de Texcoco, ubicado en el Estado de México (Mapa 2), se encuentra en la parte oriental del Valle de México en la ladera oeste de la Sierra de Rio Frío que bordea a este valle (González, 1981) (Longitud 98° 53' O Latitud 19° 30' INEGI,¹³⁴). En el Mapa 3 se muestra el Exlago de Texcoco en lo que corresponde a la Cuenca del Valle de México (a) y al municipio de Texcoco (b). En el Mapa 4 se observan las comunidades seleccionadas para el estudio, Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac, ubicadas en la zona montañosa del municipio sobre la Sierra Nevada.

5.1. 2. Ambiente Físico

De las comunidades de la montaña seleccionadas, Santa Catarina del Monte, se encuentra en una franja altitudinal que va de los 2600-2700 m y Tequexquinahuac a 2461 m (Mapa 4). Como los territorios de ambas comunidades se prolongan hasta la parte alta de la montaña, en el mapa de clima del municipio de Texcoco, según el sistema de clasificación de Koppen modificado por García, Escalona (2005:119) ubica una franja para clima C(w2)(w) en la que se podrían ubicar a Santa Catarina del Monte y parte de Tequexquinahuac, aunque este último baja un poco hasta la franja C(w1)(w), y en la parte alta de ambas comunidades tendrían C(E)(w2)(w). Los climas Cw templado (12-18° C) son subhúmedos con lluvias en verano, mientras que el C (E) es semifrío (5-12° C) subhúmedo. En la parte plana donde se ubica la ciudad de Texcoco y la mayor población del municipio, el clima es Bs (semiseco) con transición a Cwo, de los templados el más seco, de tal forma que la humedad tiende a incrementar del piso altitudinal del lago hasta que se asciende a la montaña (Escalona, 2005).

¹³⁴ <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=15> Consultado en agosto13/13

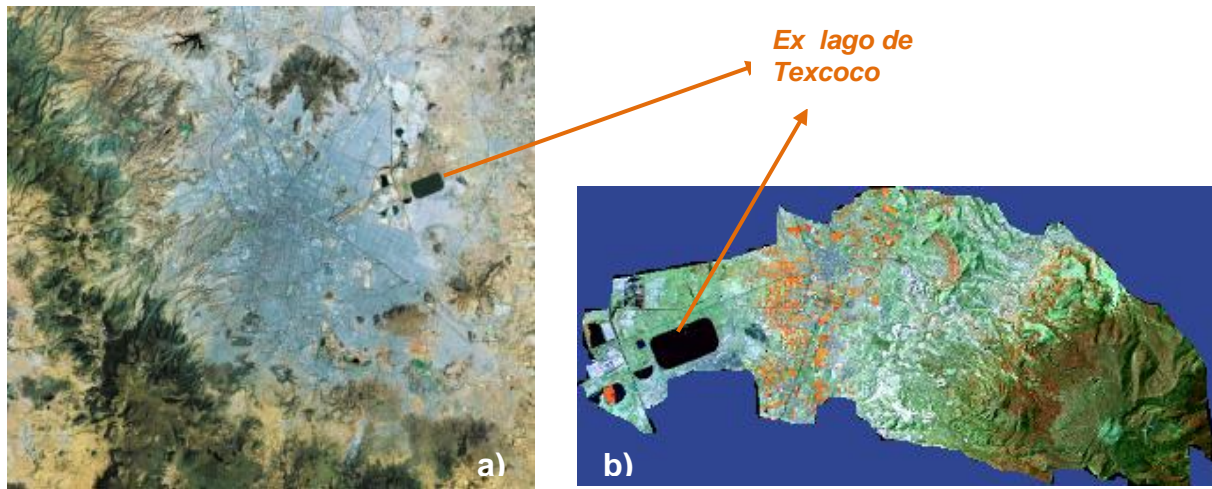
Mapa 2. Municipio Texcoco en el Estado de México



Fuente: Tomado de: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/15/15099.pdf> Enero/2013. A partir de este mapa se señalan en color naranja las comunidades estudiadas, Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac.

El mismo autor, se refiere a dos estaciones climáticas bien definidas en Texcoco, una estación de secas (noviembre-abril) y una lluviosa de mayo a octubre, en la que los meses más lluviosos serían junio, julio, agosto y septiembre, con una canícula en el mes de agosto, lo cual se ha ido desplazando en los últimos años, así como la sequía intraestival (canícula), reduciéndose a tres meses, 15 días, lo cual repercute en una inestabilidad de las lluvias para la agricultura de temporal y como veremos más adelante, en los bosques con la observación de Vivar (2007). Por otro lado, Escalona (2005) se refiere a una influencia en el invierno de masas polares, granizadas en la época de lluvias y heladas en septiembre y/o finales de marzo, sin embargo, en la época de lluvias la oscilación de la temperatura es menor (de 10 °C con una temperatura promedio de 18 °C).

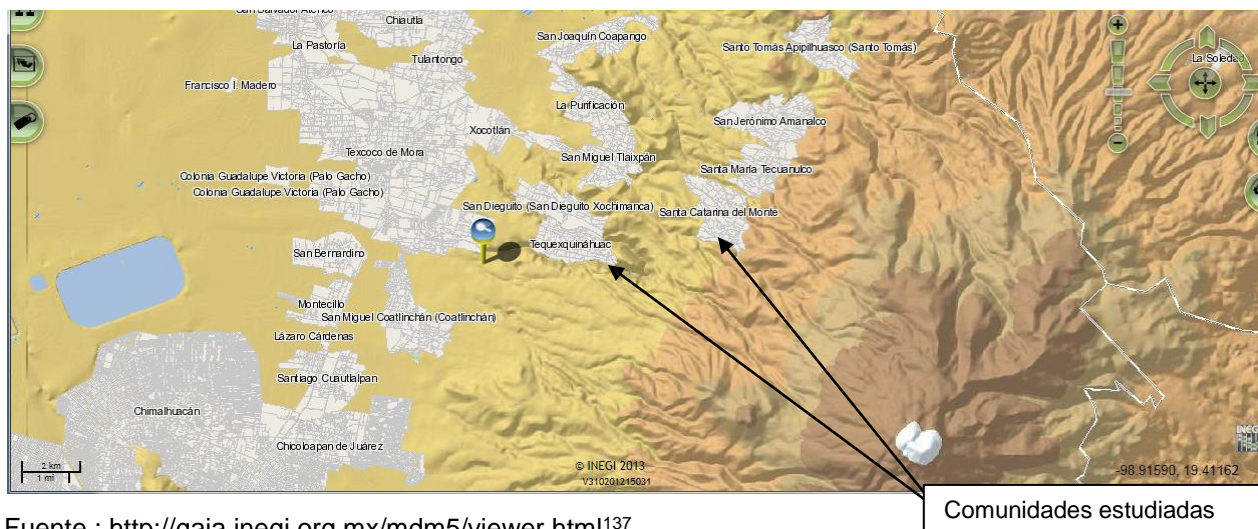
Mapa 3. Imagen satelital de la Cuenca del Valle de México (a). Imagen landsat del municipio de Texcoco (b).



Fuente: Conabio (2003)¹³⁵

Fuente: Escalona (2005)¹³⁶

Mapa 4. Ubicación de Santa Catarina del Monte y Tequexquinahuac en la ladera montañosa del municipio de Texcoco.



Fuente : <http://gaia.inegi.org.mx/mdm5/viewer.html>¹³⁷

¹³⁵ La Cuenca de México, 21 de marzo de 2000. Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (2003) "Ciudad de México en imagen de satélite" Conabio, México. Mosaico de imágenes Landsat Path-Row 26-47 y 26-46, bandas 3, 2, 1 (rgb), resolución espacial 15 metros.

¹³⁶ Imagen Landsat del Municipio de Texcoco, año 2000

¹³⁷ A partir de este mapa se señalan las comunidades estudiadas

Palerm-Viqueira (1993) hace referencia a una franja de tepetate que va desde 2750 a 2500 m de altitud, entre los pueblos del somontano y de la sierra. Escalona (2005) ubica vertisoles a la altura de las comunidades preseleccionadas, aunque él solo nombra a San Jerónimo y cerca del volcán Tláloc; con respecto a éste último y a la Sierra Nevada, se refiere a que también tienen andosoles, que son los que sostienen la masa forestal, junto con los cambisoles, mientras que los de agricultura de temporal son feozem haplico, principalmente.

El municipio de Texcoco forma parte de las cuencas del Pánuco y el Balsas (Escalona, 2005), y en la zona montañosa del municipio se forman vertientes que derivan en las subcuencas del río Texcoco, San Bernardino, Coxcacaco, Xalapango que desembocan en el lago de Texcoco (Nabor Carrillo) (CONAGUA, 2007). Los manantiales permanentes que se ubican en la sierra son el principal suministro de agua del área (Palerm-Viqueira, 1993). San Pablo Ixayoc del manantial Texapo (Vivar, 2007), el Texopa a Santa Catarina del Monte que forma parte del sistema Xalapango y los manantiales de San Francisco riegan (del sistema Coxcacuaco) a San Jerónimo Amanalco y Santa María Tecuanulco, aunque Santa María no es usuaria de éste, sino de los manantiales *Atlmeya*, *Apapazco* o *Atitla*, el *Atlahuiteque* o *Atlacopilco* y *Achicolohuayan* que abastecen los sistemas de riego y para uso doméstico y de riego el *Tepitzoc* y el Chorrillo (Palerm-Viqueira, 1993). Los ríos tienen torrentes activos en la época de lluvias; los escurrimientos están controlados por un sistema de canales que desembocan en el Nabor Carrillo (Escalona, 2005). El río Chapingo que nace en el cerro Tecorral baña las tierras de Tequexquinahuac (González Marín, 1996).

Villanueva Caballero (2001), compara el flujo de agua¹³⁸ de los principales manantiales de Santa Catarina del Monte, entre los años 1927 a la fecha de su trabajo y observa una significativa reducción de éstos, aunada a la misma apreciación por parte de sus informantes, aspecto que también comunicaron los informantes del presente trabajo. En Tequexquinahuac, se abastecen principalmente de un solo manantial¹³⁹ y se hace referencia a varios ojos de agua que se han secado. Del manantial llega a una presa de agua para riego y existe otra presa. En 2011 se pusieron filtros naturales para hacer potable el agua corrediza, antes de llegar al depósito y en 2012 se comenzaron trabajos para entubar parte del agua que corría por una acequia desde el manantial, lo cual terminaron en 2013¹⁴⁰. También cuentan con un pozo de

¹³⁸ Explica la autora que junto con las autoridades midieron el tiempo de llenado de una cubeta con capacidad de 10 litros, medidos en la misma época, antes de las lluvias

¹³⁹ Según Villegas Rodríguez (2010) hay otro manantial para uso doméstico del que dan un 70% a Huexotla.

¹⁴⁰ Al respecto en la parte de resultados se hace referencia a las ceremonias que se realizaron.

agua¹⁴¹. El tema de los manantiales es en la actualidad causa de conflictos con las poblaciones colindantes.

Rodriguez-Muñoz *et al.* (2010) habla de unas 2428 hectáreas de tierra para Santa Catarina del Monte, de las cuales 694 son ejidales y 1734 comunales, agregando que en las tierras de tenencia comunal, los bosques ocupan más del 60 %¹⁴². No obstante, “el monte se considera de todos, aunque sea ejidal o comunal”¹⁴³. En Tequexquihuac Susana Prado Tasch¹⁴⁴ encuentra que existe propiedad privada (10%), ejidal (70%) y de uso común. La primera es donde se asienta el pueblo, la ejidal son tierras de cultivo y bosque, mientras la de uso común son potreros y tierras de cultivo. Villegas Rodriguez (2010) da un total de 1693 hectáreas ejidales para agricultura de temporal y explotación forestal, de las cuales son 1349 ha para fines forestales.

En 1991, Jorge González Loera y Daniel López Velázquez, ya se lamentaban del estado tan alterado de los bosques en Texcoco, que desde entonces ya poseían un carácter secundario. Como se verá a continuación:

Encinares (2600-2850 m): manchones aislados de *Quercus rugosa*, *G. laurina*, *G. mexicana*, y en menor escala *Q. laeta* y *G. obtusata*. Muy alterados.

Cedral (2600-2800 m): *Cupressus lindleyi*, pequeños manchones. Muy alterados.

Encino-pino-cedro (2600-2900): *Quercus rugosa*, *Q. mexicana*. En menor escala *P. leiophylla* y *C. lindleyi*. Especies secundarias: *Prunus serotina ssp capuli* (*capulín*), *Arbutus glandulosa* (madroño), *Symphoricarpus microphyllus* (perlilla), *Ceanotus coeruleus* (huacalillo), asociación secundaria con alteración del encinar y del cedral.

El Oyamental (2800-3600 m): También muy alterado: *Abies religiosa* (Oyamel), *Pinus montezumae*, *P. rudis*, *P. hartwegii*. Con especies secundarias: *Prunus serotina ssp capuli*,

¹⁴¹ Villegas Rodriguez (2010) da información detallada sobre el agua de riego, la doméstica, los pozos la forma en que se distribuyen y como se organizan al respecto.

¹⁴² Pérez Flores (2011) da información más detallada sobre este aspecto.

¹⁴³ Información dado por el Segundo Delegado

¹⁴⁴ Muy buen documento inédito que dejó en la comunidad, sin fecha, titulado: *La estructura de la organización social en dos comunidades indígenas en proceso de conurbación: Tequexquihuac y Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco*. Cortesía de Daniel Hernández Epejel, 2012. Del cual se dejó una copia en la biblioteca del Colegio de Postgraduados.

Arbutus glandulosa, *Alnus firmifolia* (aile), *Symphoricarpus microphyllus*, *Ceanotus coeruleus*; las cuales alternan con *Pinus montezumae*, *P. rudis*, *Muhlenbergia* sp. y *P. hartwegii*.

El Ocotal: También alterado. Domina *P. hartwegii* y en el sotobosque son comunes *Senecio salygnus*, *S. calcarius*, *Lupinus campestris*.

También encontraron en la franja erosionada de Texcoco, cerca a los asentamientos humanos: matorral xerófilo con: *Mimosa biuncifera*, *Opuntia megacantha*, *Eysenhardtia polystachya*, *Amelanchier denticulata*, *Bouvardia ternifolia*; zacatal con: *Hilaria cenchroides*, *Lycurus phleoides*, *Bouteloua* spp.; ruderales y arvenses como: *Eruca sativa*, *Lopezia racemosa*, *Sanvitalia procumbens*, *Cosmos bipinnatus*, *Baccharis conferta*, *Gymnosperma glutinosum*, *Bouvardia ternifolia*; en los sitios más alterados *Schinus molle* (pirúl), *Nicotiana glauca* (tabaquillo); en pequeñas cañadas: *Buddleia cordata* (tepozán) y *Salix bonplandiana* (sauce); y una dominancia ecológica de especies perennes en la franja erosionada que fijan fuertemente el sustrato tepetatoso, con una amplia capacidad de dispersión, como: *Gymnosperma glutinosum*, *Stevia salicifolia*, *Brickellia veronicifolia*, *Haplopappus venetus*, *Stipa icchu* etc..

Sánchez- González, *et al.* (2006), hallaron una zona de bosque maduro de oyamel en la ladera oeste de la Sierra Nevada, entre los 3000-3500 m, entre las cañadas de San José Atitla y Atlapulco y aclaran que aunque la estructura típica del bosque es semejante a la de los ubicados en la Faja Volcánica Transmexicana, la alta riqueza de especies arbustivas y herbáceas sugieren que esta sometido a perturbaciones humanas recurrentes, como el pastoreo ovino y bovino, la tala clandestina y los incendios.

El oyametal, encinar y otras coníferas no están en cantidad suficiente como para una explotación importante¹⁴⁵. El clima es propicio para árboles como: pirul, sauce, fresno, nogal, tejocote, capulín, chabacano, olivo, manzano, higo, etc. Y ornamentales como rosas, claveles, alcatraces, gladiolos, agapantos, nube, margaritas, margaritones, violetas, bugambilias, nardos, azucenas, etc.

En relación a la fauna Villanueva Caballero (2001) encontró en Santa Catarina la siguiente fauna: cacomixtle, zorrillo, conejo, ardilla, tuza, tlacoache, coyote, gato montés, aguililla, gavilan,

¹⁴⁵ El Dr. Miguel Escalona Maurice avisa en 2013 a la presidenta de Texcoco, quien mostró interés en conocer el estado de los bosques de la montaña texcocana, el estado de deterioro de éstos con base en las últimas imágenes de satélite del municipio (2011)(Comunicación personal, 2013).

cenizote, cardenal gorrión, azulejo, tórtola, canario, calandria, ruiseñor, colibrí, grajo, jilguero, búho enano, tecolote, lechuza, lagartija, camaleón, víbora de cascabel, sapo, chapulín, zacatón, gallina ciega, mayate, escarabajo, mosca doméstica y de campo, tábano, grillo, luciérnaga, cochinilla de nopal, conchuela, catarina, avispa, hormiga, jicote, ciempiés, arañas, capulina, velluda y jardinera, araña roja. Señala que el venado cola blanca ya no se encuentran en las zonas boscosas de la comunidad pero que algunos informantes dicen que se encuentra en el Tláloc y el Telapón. Cabe recordar, que tanto el Tláloc como el Telapón forman parte del Parque Natural Zoquiapan sobre el que Texcoco tiene jurisdicción, pero en lugar de aumentar el control sobre estos lugares se suben los límites para su aprovechamiento, como se verá en el marco operativo de la legislación ambiental del país en el municipio.

En Tequexquinahuac también se dice por parte de algunas personas de la comunidad que el venado se encuentra aún en las laderas del Tecampano y Tecorral. El Cerro Tecampano es uno de los cerros con vegetación más conservada, dadas las pendientes tan pronunciadas que hacen difícil su acceso y los lugares sagrados de épocas muy antiguas que aún siguen vigentes en aquel lugar. Un cazador entrevistado explica la misma situación en Tequexquinahuac que para Santa Catarina, pues a causa de la carretera a Puebla disminuyó en 1970 el venado en la zona y/o, como en Santa Catarina, lo dejaron de ver.

5.1.2.1. El uso del bosque

Como ya se vio desde la época prehispánica el acceso al bosque y a la madera en pie estaba muy regulado y controlado por el estado. Posteriormente, las comunidades de la montaña, después de la conquista, con el cambio de propietarios de la tierra y los recursos, en una relación muy diferente con éstos, continuaron cumpliendo la función de abastecedores de leña, carbón y recursos del bosque, a Texcoco y la ciudad de México y como un medio de supervivencia. En la época colonial es sobresaliente la concentración de la tierra en pocas manos en las que se establecían grandes haciendas (de trigo y ovejas) en la región y que debían ser abastecidas de mano de obra, agua (Palerm- Viqueira, 1993), leña y carbón, como también a la ciudad de México. Para Vivar (2007) la elaboración de carbón fue la actividad más dañina para los bosques de la región, pues ocasionaba la tala completa de bosques de encino, madroño y huacalillo. Al respecto, el cronista de la época colonial de Texcoco, Alejandro Contla le revela a Palerm-Viqueira (1993) que había una calle en Texcoco, que se llamaba del leñador pues era el lugar de comercialización de la leña y el carbón. Continuando con Vivar (2007):

“...Las especies forestales más aprovechadas durante este periodo fueron el encino para la elaboración de carbón; el oyamel para cortar morillos y garrochas, y para la elaboración de tejamanil y vigas; el cedro para cortar horcones y el pino para extraer coyolote¹⁴⁶. La extracción de todos estos productos no causaba problemas permanentes de deterioro en la estructura del bosque, aún cuando se utilizaban árboles vivos y de la mejor calidad. Así, mientras que la corta de leña servía como un saneamiento del bosque, la exuberancia de los bosques, tanto de oyamel como de pino, permitían la extracción de morillos y la elaboración de vigas y tejamanil...” y citando a uno de sus informantes: “...En ese entonces, el monte daba para eso y mucho más, llovía tanto que no importaba que se le sacara todo lo que fuera...”

En ambas comunidades se encontraron testimonios de cambio en la dieta dado que la gente “comía puras yerbas”, maíz frijol, habas, alberjón, etc, con el cambio de actividad económica “cuando llegó el comercio” empezaron a comer más carne.

Aprendieron a cultivar el trigo, la cebada, el haba y pasaron de una agricultura de autoabasto a una de comercialización. Cuándo el precio del trigo baja y ya no les es rentable, deben recurrir a otros medios como la música y la flor. Sin embargo, aunque con el cambio de consumo de lo que se produce o se tiene en la comunidad (con sus propios recursos), a la compra de éstos generando una creciente demanda de necesidades abastecidas sólo con el trabajo asalariado, no se deja de utilizar algunos recursos del bosque, que se siguen comercializando en la actualidad como los hongos, la tierra, musgo, heno, la varilla para las artesanías, follaje, cortezas de coníferas, madera, leña, plantas ornamentales, medicinales, alimenticias, etc. (Palerm-Viqueira, 1993, Rodríguez-Muñoz *et al.*, 2010).

En éste proceso, las comunidades han ido aprendiendo el control y manejo del bosque pasando por situaciones de sobre explotación, cuando se tenía libre acceso (pues sólo tenían antecedentes de control por parte del Estado), surgiendo conflictos entre las comunidades mismas que tenían acceso a él (Palerm-Viqueira, 1993; Vivar, 2007; Sokolovsky, 1995; González, 1993), lo que los llevó a regular el acceso al bosque, repartiendo tierras para que tanto las comunidades de la sierra como del somontano tuviesen acceso a éste. Palerm-Viqueira (1993) nos exponea un proceso similar entre las comunidades por el acceso a los manantiales ubicados en la sierra.

¹⁴⁶ El autor explica que *coyolote* es una palabra de origen náhuatl, referida a un tipo de leña obtenida de troncos de árboles viejos de pino cuyo centro tiene un alto contenido de trementina, por lo que son utilizados como combustible de hornos para el cocimiento del barro, pues alcanza una mayor temperatura que la leña normal.

Añade Vivar (2007) que en éste proceso también el bosque estuvo concesionado por el Estado a la papelera San Rafael hasta que con la Ley Forestal emitida en el año 1986, oficialmente se terminaron las concesiones de la explotación de recursos maderables en México y los bosques pasaron a ser administrados por las comunidades y ejidatarios. González Rodrigo (2006) aclara que en Santa Catarina del Monte no negociaron con la papelera.

5.1.3. La población

5.1.3.1 Antecedentes históricos

El proceso histórico en la formación del territorio texcocano

a) Los fundadores. Época prehispánica.

Gustavo Coronel (2005) en su trabajo sobre Texcoco, Edo., México (ubicado en el oriente de la cuenca del Valle de México), relata la historia común a ésta región que ha influido con el paso del tiempo en la conformación del paisaje actual. Desde el Preclásico (1800 a.C.-150 d.C.) ya existían asentamientos humanos en la Cuenca del Valle de México y ya habían centros ceremoniales como el de Cuicuilco y pequeñas aldeas lacustres. En el Clásico (150-750 d.C.) surge un centro más complejo en cuanto a organización política, social y religiosa que es Teotihuacán, el cual alcanza, durante este período, un gran desarrollo pero también su decadencia. Del 750- a 1168 d.C., período denominado Postclásico Temprano, surge Tula como un centro de especial importancia en la historia de las culturas de la cuenca, que alcanza un gran desarrollo social, político y religioso. En el siglo X al XII, la parte norte de la cuenca estaba bajo el dominio de la ciudad tolteca de Tula o Tollan, ya la población regional era grande, 15 personas por kilómetro cuadrado en la parte sur de la cuenca (sur de Texcoco, Ixtapalapa, Chalco y Xochimilco), y 45 en el norte, pero en la región de Texcoco era más escasa la población dado que quedaba entre la frontera de dos centros mayores que competían militarmente (Tula y Cholula) y sus suelos eran agrícolamente marginales. En el siglo XII, colapsa¹⁴⁷ y se dispersan los grupos hacia el sur de la Cuenca del Valle de México (Culhuacán, Chalco, Tlayanoxtoc, Tlazalan, etc), aumentando la población en ésta zona, funcionando como

¹⁴⁷ Florescano (2006) explica que según los “Anales de Cuauhtitlán”, “... las invasiones de los pueblos chichimecas del norte de México coincidieron con la destrucción del reino de Tula fundado por Topiltzin Quetzalcóatl hacia el año 873, misma fuente informa que Huémac, el último rey de Tula, murió en 1070. El derrumbe del reino de Tula, el estado que por más de siglo y medio dominó el Altiplano central, provocó una crisis política en esa región y una diáspora memorable, recordada por crónicas, cantos, mitos y un abanico de leyendas. De esta diáspora surgieron nuevos reinos en el valle de México y la región de Tezcoco, el valle de Puebla-Tlaxcala y el norte de Oaxaca, que reclamaron descender de la tradición establecida por Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl en Tula...”

centros regionales pequeños en un reordenamiento de asentamientos que logran posteriormente alguna estabilidad. A la sierra texcocana, arriban en su peregrinación al golfo, grupos toltecas, por el año 1000 de nuestra era¹⁴⁸. Posteriormente llegan los chichimecas (de *Xólotl*- su jefe),¹⁴⁹ a la cuenca, grupos nómadas provenientes del norte (de la región Huasteca), que se ubican en las cuevas, sobre las ruinas de culturas anteriores y utilizan tierras marginales para la agricultura, que habían sido áreas fuente de recursos para las diferentes culturas que los precedieron y no los afectaba pues ellos vivían de la caza y recolección. Se asientan provisionalmente en *Xaltocan* y desde allí hacen una inspección, se asientan en Tenayuca, como cabecera principal de los chichimecas, toman posesión de la tierra en medio de eventos religiosos y la llaman *Chichimecatlalli* (tierra de chichimecas); en el oriente se asienta Nopaltzin (hijo de *Xólotl*) en lo que posteriormente sería el Señorío del Acolhuacan (principalmente la región Texcoco y Valle de Teotihuacan en el postclásico tardío) (Coronel, 2005).

Este recorrido indagatorio es narrado en el código *Xolotl* (Dibble, 1980), conformando cada cerro, cada lugar, una parte de la geografía simbólica, mítica y sagrada, como parte de su identidad y de la legitimización del territorio.

Como se vio en el marco teórico, *Xolotl* cercó un gran bosque para el control del acceso a los recursos naturales y animales de caza, como criadero para su reproducción y estableció algunas leyes. En Teotihuacán, para ésta época, hay reportes de áreas para coser, tejer, sellar, trabajo de madera, hueso, preparación y consumo de alimentos y probablemente para la preparación de pieles. *Xolotl* también promovió la convivencia pacífica con los pueblos de tradición tolteca (parte sur de la cuenca) y alianzas matrimoniales con éstos¹⁵⁰. Por el contrario el término tolteca, remitía a gente culta, vestían ropas de manta y sandalias, con una organización político-religiosa definida y una arquitectura habitacional y religiosa bien determinada (Coronel, 2005).

Cuarenta y seis años después de la llegada de *Xolotl*, llegan los acolhuas¹⁵¹ a esta zona, divididos en tres grupos, y le solicitan a éste tierras para asentarse, ofreciéndole su servicio y

¹⁴⁸ Comunicación personal del Cronista de Texcoco Profr. Alejandro Contla Carmona, Sep. 2012.

¹⁴⁹ Palerm y Wolf (1972:119) plantean que se reorganizan por áreas ecológicas, los agricultores toltecas permanecen en la planicie lacustre y en el somontano, y los chichimecas ocupan el somontano y la sierra como territorios de caza, controlan el área y dan protección militar a los agricultores.

¹⁵⁰ Parsons(2008:224) ubica en el Tolteca Tardío el comienzo de la toltequización de los chchimecas y la serie de eventos posteriores al período Azteca.

¹⁵¹ Los acolhuas fueron un amplio conjunto de pueblos que habitaban en la ribera este del lago de Tetzco, entre la sierra de Iztapalapa al sur y el territorio de Xaltocan al norte (Navarrete Linares, 2011).

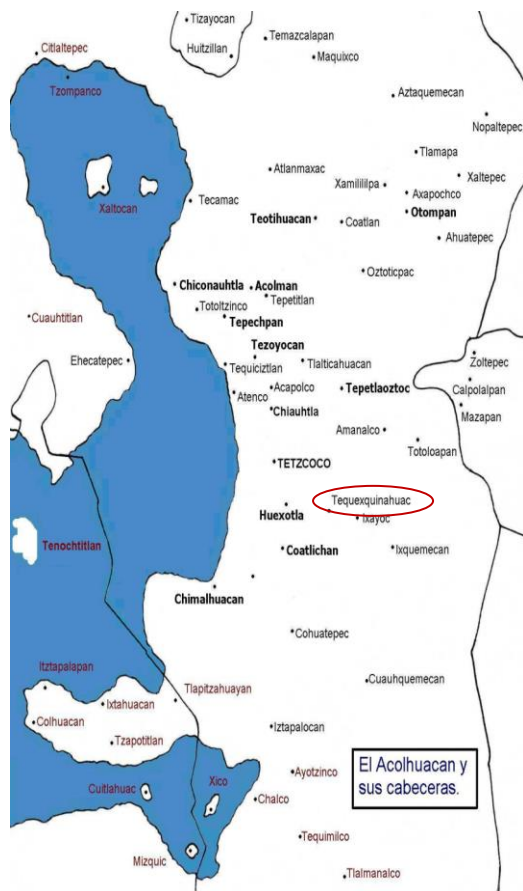
obediencia. Se casan con hijas de Xolotl y una de origen tolteca le toca a uno de los jefes (Tzontecomatl) en Coatlinchan, región perteneciente a Nopaltzin. Estos aportaron sus conocimientos de agricultura, arquitectura habitacional y religiosa, cambiando el patrón habitacional de los chichimecas. Para cuando Xolotl muere y deja a su hijo Nopaltzin encargado de la ciudad principal, el hijo de Nopaltzin (Tlotzin) se queda con Oztotipac Texcoco, la cual ya comenzaba a conformarse como un asentamiento importante. Nopaltzin instituye la agricultura como otra forma de obtención de alimentos, tiene control del territorio y los recursos naturales y reina la paz con los otros grupos. Cuando muere Nopaltzin, le hereda a su hijo Tlotzin el señorío y este se va a la ciudad principal (Tenayuca), quedando en Oztotipac, Quinatzin quién consolida la ciudad de Texcoco¹⁵² y en esto le ayuda el hecho de que Tlotzin contribuye o permite la fundación de Huexotla, importante en el desarrollo cultural de la región Texcoco, y se establece una agricultura más eficaz y obligatoria, dado el crecimiento poblacional y la educación de Tlotzin con Toltecas de Chalco. Cuando muere Tlotzin, continúa Quinatzin¹⁵³, y decide trasladar la cabecera a Oztotipac, Texcoco, donde ya se habían construido algunos edificios y ordenado caseríos, contribuyendo al asentamiento de la ciudad Texcoco, e instaura una arquitectura habitacional más desarrollada y continúa con la agricultura. Para este entonces ya se han toltequizado y compenetrado las costumbres acolhuas, ante lo que se revelan los grupos chichimecas más tradicionales de Tepetlaoxtoc, conformándose, después de una guerra entre chichimecas, el centro regional en Texcoco, Huexotla y los acolhuas de Coatlinchan, iniciándose el proceso de urbanización de la ciudad de Texcoco (G. Coronel, 2005).

El cronista de la comunidad de Tequexquinahuac, Domingo Hernández Espejel, refiere a Quinatzin la fundación de la comunidad pues al solicitarle a su padre tierras, este le dio hasta donde le alcanzara su vista. “Hasta el sur ya estaba Huexotla y un poco más allá Coatlinchan, hacia el oriente Tlaxcala, Santa Catarina (aunque en ese tiempo no se llamaba así), hacia el norte San Juan Tezontla (todavía hay cuevas que evidencian que estaba poblado) y hacia el poniente el señorío de Texcoco”. Quinatzin toma posesión en *tepetlapa* (*tepetl*: tepetate; *tlapa*: lugar de bajada), donde en la actualidad sobrevive su casa que es propiedad del señor Daniel Cervantes. En el Mapa 5 se resalta la ubicación de Tequexquinahuac en el Acolhuacan.

¹⁵²Entre 1302 y 1318, cuando ya ha avanzado el proceso de toltequización de estos grupos chichimecas, *Quinatzin* funda a Texcoco (Comunicación personal del Cronista de Texcoco Profr. Alejandro Contla Carmona, Septiembre, 2012).

¹⁵³ Florescano (2006) anota: “... el cronista Ixtlilxóchitl dice que Quinatzin recibió en su reino a un grupo de expertos en el arte de pintar historias, procedentes de la Mixteca y de ascendencia tolteca, y señala que estos artesanos introdujeron en Tezcoco la tradición de los libros pintados. El Mapa Tlotzin muestra el arribo de nuevos grupos en la tierra chichimeca, describe la adopción de las artes y tradiciones toltecas ..., y pone énfasis en la fundación de los *altepeme* que serán ciudades famosas de los Acolhua: Tezcoco, Huexotla, Coatlinchan...”

Mapa 5. La Cuenca del Valle de México y el Acolhuacan.



El valle de México antes de la conquista con los límites municipales actuales superpuestos¹⁵⁴

Ubicación de las principales poblaciones en el Acolhuacan, por tamaño¹⁵⁵
En círculo rojo Tequexquinahuac.

Según el cronista, a Quinatzin se le adjudican poderes mentales, al igual que a su esposa Chimalaxochitl, lo cual se puede ver, argumenta el cronista, en el códice Quinatzin en el que le ordena a la serpiente que no se salga del fuego. Escoge el lugar donde es el centro ceremonial de Tequexquinahuac y en el que posteriormente se pondrá la iglesia. Al morir sus exequias quedan en el Tetcutzingo.

¹⁵⁴ Arqueología Mexicana vol XVI (86):70. Año 2007.

¹⁵⁵ Area Central del Acolhuacan. No aparecen las 14 cabeceras, las que sí están aparecen en negritas. Con Color marrón aparecen otras poblaciones. Tomado en abril/2010 de http://images.google.com/imgres?imgurl=http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/42/Area_central_del_Acolhuacan.JPG&imgrefurl=http://es.wikipedia.org/wiki/Arc_hivo:Area_central_del_Acolhuacan.JPG&usq=__XEzne4v6Xnlcm_uUikLMcatJJJOY=&h=1637&w=1257&sz=185&hl=e_s&start=1&um=1&itbs=1&tbnid=y4L53jUCGcUfmM:&tbnh=150&tbnw=115&prev=/images%3Fq%3Dacolhuacan%26u_m%3D1%26hl%3Des%26lr%3D%26sa%3DG%26tbs%3Disch:1

Navarrete Linares (2011:259-260) considera que el trueque de bienes culturales ha sido interpretado tradicionalmente como un proceso de “aculturación” o “civilización” que transformó a unos pueblos de chichimecas cazadores-recolectores provenientes del norte, en pueblos agricultores y urbanos, pero para él hubo un proceso de intercambio en el que los chichimecas no solo fueron receptores sino que también dieron sus bienes culturales chichimecas a los pueblos de tradición tolteca, produciendo una convergencia cultural e identitaria entre ambos. Considera que la forma de vida de los chichimecas era la de *“agricultores aldeanos semi-itinerantes que no realizaban cultivos intensivos. Tampoco deben tomarse al pie de la letra las descripciones de los bienes culturales toltecas: éstos consistían no sólo en un conjunto de conocimientos y tecnologías, como se ha supuesto tradicionalmente, sino también en rituales y prácticas religiosas, así como formas de organización social y política asociadas con ellas y, fundamentalmente en derechos de propiedad y de utilización sobre éstos que pertenecían exclusivamente a ciertos linajes de gobernantes”*. Como parte de la consolidación del altepetl texcocano frente al Valle de México, fue importante el papel que jugaron las alianzas dinásticas por parte de ambos grupos.

Coronel (2005), recurriendo a diversas fuentes (Dibble o cronistas como Ixtlilxochitl, Torquemada, etc.) continúa relatando que cuando comenzó Quinatzin, llegaron los mexicas a la Cuenca, los cuales también tenían jefes y religión, con técnicas de agricultura intensiva y eran esencialmente guerreros, se establecen en los islotes de Tlatelolco y Tenonchtitlan, después de ser empleados como mercenarios, contra los de Chalco. También llegaron los chimalpanecas, huyendo de Chalco, son acogidos por Quinatzin pues eran gobernados por sus familiares, y forman el barrio de *Chimalpa* (ahora San Sebastian) y *Mextlateco*. También son acogidos los tlailotlaques que venían de la Mixteca (provenientes de linaje tolteca), y forman el barrio *Tlailotlacan* (ahora San Diego), “eran artifices, astrólogos, consumados en el arte de pintar y escribir historias (tlacuilos), que tenían por ídolo principal a Tezcattlipoca” (Coronel, 2005). Conformándose una nueva forma de organización “...El barrio, unidad étnica urbana de grupos incorporados y localizados que transmitían la propiedad por herencia y cuyo control de los medios básicos de producción –tierra cultivable- generaba tendencias hacia la estratificación social, centralización de la autoridad política en manos del Estado...”(Coronel, 2005:72).

Al morir Quinatzin¹⁵⁶, queda en el trono su quinto hijo Techotlalatzin quien fue educado por una señora nahua, con quién aprendió la lengua nahua (lengua de los toltecas), su estilo y forma de vestir. Al llegar los colhuas huyendo de los tepanecas, son recibidos por Techotlalatzin en la ciudad de Texcoco (los más importantes) y en diferentes lugares de la región conformando pequeños poblados (en los actuales San Andrés Chiautla y Coatlinchan). También llega parte de los otomíes y son distribuidos en zonas marginales del Acolhuacan (Otompa, Tepetlalpa, Tetitlán, Epozoyocan, Cempoalla y Tetliztac).

Con la llegada de los colhuas se profundiza el proceso de aculturación, los chichimecas incorporan sus dioses (Huitzilopochtli, Tláloc). Techotlalatzin les permite sacrificios públicos a sus dioses (con sacrificios humanos), predominando posteriormente los ritos y ceremonias toltecas, convirtiendo a Tezcatlipoca en el ídolo principal de Texcoco y construyendo templos a los dioses¹⁵⁷. Techotlalatzin introduce una reorganización y estructuración de su señorío por lo que con el cambio del patrón de asentamiento, una organización social, religiosa y política más compleja, se favorece el desarrollo de la ciudad-Estado de Texcoco, que era como un imperio pequeño. Además dispuso que se hablase náhuatl en todo su reino (especialmente a los funcionarios gubernamentales).

A su muerte, Ixtlilxóchitl, recibe el trono, quien se alía matrimonialmente con Tenochtitlan y es invadido por los tepanecas (cuyo Señor era Tezozomoc, familiar también) quienes le dan muerte (y en el código Xolotl se ve que esto le toca ver a su hijo Netzahualcoyotl desde el Tetcutzinco¹⁵⁸, el cual huye y se refugia en la sierra de Texcoco y Tlaxcala).

En la lámina 7 del Código Xólotl se ve una migración de los cuatro barrios de la ciudad de Texcoco hacia la montaña (Dibble, 1980:97), cuando muere Ixtlilxochitl en 1418 y *Netzahualcoyotl*, su hijo debe huir de los tepanecas hacia Tlaxcala, por recomendación de su padre (Alva Ixtlilxóchitl, 1985;t1), por lo que algunos relacionan la fundación de los pueblos de la

¹⁵⁶ En el mapa Quinantzin queda representado este cambio hacia la toltequización

¹⁵⁷ En este momento es que los toltecas enseñan los sacrificios a los chichimecas, también quemaban a sus muertos (Navarrete Linares, 2011).

¹⁵⁸ Lugar ya simbólico desde la fundación de los chichimecas, a donde Nopalzin es enviado por Xotl, pero que incrementa su importancia cultural y simbólica para ésta región, pues es además sede de un jardín botánico que se ha asociado con Netzahualcoyotl, considerado por algunos como el primer jardín de América (Pulido, 1986), casa de descanso y meditación de Netzahualcoyotl (Martínez, 1972). He visto que las comunidades cercanas acuden al cerro en la actualidad a hacer ofrendas, lo que habría que investigar pues sería otro sitio sagrado para la región.

montaña texcocana, entre ellos Santa Catarina del Monte, con la migración y/o directamente se lo adjudican a *Netzahualcoyotl*¹⁵⁹.

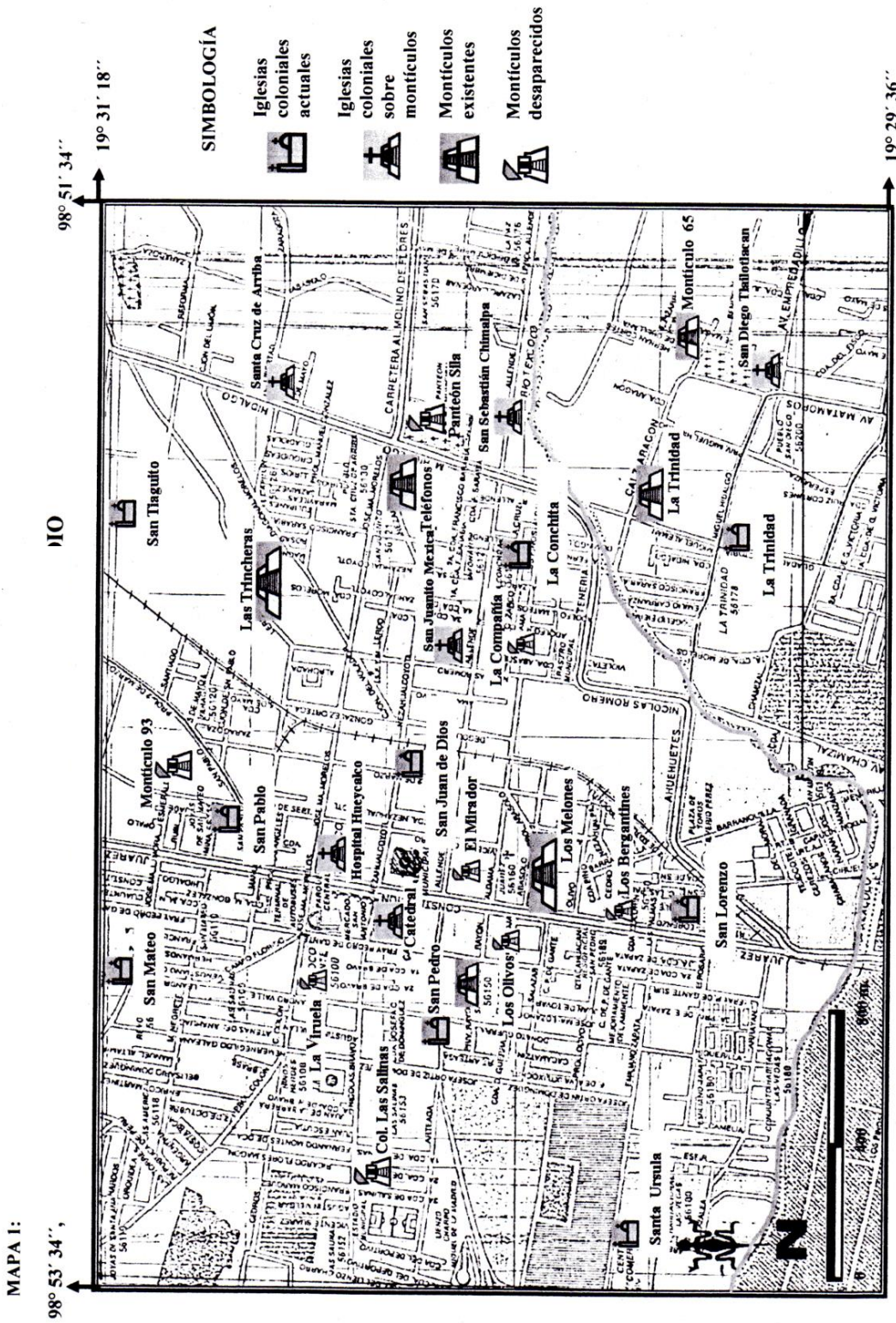
Posteriormente *Netzahualcoyotl* recupera el trono, cae el señorío tepaneca, se configura la Triple Alianza (Mexico-Texcoco-Tlacopan), diferentes étnica y culturalmente (mexica-colhua; acolhua-chichimeca; tepaneca, respectivamente). Restablece las seis parcialidades de la ciudad y las fragmenta en *calpullis* o barrios, cada uno con una especialidad que contribuía al desarrollo político, económico y social del señorío. Le construye un templo a Tezcatlipoca y uno a *Tloquenahuaque*. También construye su palacio donde organiza su aparato estatal, otros palacios, escuelas y jardines dentro de la ciudad, consolidándose Texcoco¹⁶⁰ como uno de los centros urbanos más importante dentro de la Cuenca durante la última fase del postclásico. El sucesor fue su hijo *Netzahualpilli*, quien continuó las construcciones de palacios para la élite del Señorío Acolhua (Mapa 6), mantenido a través de las conquistas, recaudación de impuestos en materiales y trabajo (en las que sobresale la expansión hasta el Golfo de México). A su muerte, los mexicas controlan todo el poder de la Triple Alianza y Moctezuma elige a Cacamatzin hijo de *Netzahualpilli*, como sucesor, pero *Ixtlilxóchitl* a quién le tocaba el trono, se opone y se alía con los españoles a su llegada.

González (1993), basándose en Parsons (1971) discute la irrigación como estrategia de estos pueblos, explica que la parte del somontano alto era una zona de expansión de agricultura de temporal, en el que sobresale el cultivo del maguey y del nopal y recurriendo a Pomar explica el uso de maíz blanco, colorado, amarillo, frijoles de muchos géneros y colores, chíá, huautli, michhuautli, chile, chayote, berros, cebolletas, verdolagas, bledos, xitomatl y miltomatl, y entre los árboles frutales, manzanas, moras negras, tunas de muchos colores (blancas, amarillas, encarnadas y coloradas). Entre la fauna existente: cuatro tipos de venados, liebres conejos, leones pardos y tigres gatos llamados *ocotochtli*, coyotes y un género de puercos, los cuales

¹⁵⁹González Rodrigo [1993:23], basado en un documento de Coy s/f (y al parecer sin publicar) refiere a la migración de 1418, que coincide con la huida de *Netzahualcoyotl*, la fundación de los pueblos de la montaña texcocana, no se la adjudica a él; sin embargo, es de suponerlo, dado que huían de los tepanecas, eran aliados y estaban sujetos a este Señor; quizás por ello, Lorente-Fernández [2009:100] deduce que los pueblos de la montaña [entre ellos Santa Catarina del Monte], fueron fundados por *Netzahualcoyotl*. Aunque en realidad se registran varias migraciones a las sierras a causa de guerras, por parte de sus antecesores [Alva Ixtlilxóchitl, 1985: t1]. Parsons [2008:143;146;148;151] encontró en los límites de Santa Catarina del Monte, cerámicas, tiestos y restos de un poco de estructuras residenciales pertenecientes más al Azteca Tardío que al Azteca Temprano; y [p:144]. unos cuantos tiestos en el Tolteca Tardío.

¹⁶⁰ Durante este tiempo la ciudad sede de gobierno del Acolhuacan [Texcoco], ubicada en las laderas de lo que hoy es el Cerro Tetcutzinco, contaba con lujosos palacios (Cruces, 1986), templos, jardines botánicos, parques zoológicos, cultivo de especies vegetales y cría de animales traídos de diversas partes. Los cultivos ocupaban terrazas especialmente construidas para ello (Canahua, 1986)

Mapa 6. La ciudad prehispánica de Texcoco sobrepuesta a la actual, según Coronel (2005:16).



eran más utilizados por los nobles que por el pueblo. Basándose de nuevo en Parsons, expone otra serie de actividades no agrícolas como la pesca, colecta de plantas acuática y larvas de insectos, elaboración de sal y cacería de aves acuáticas.

En el códice Xólotl se observan imágenes de tigres en la zona de la montaña y venado, lo cual da una idea del estado de conservación de los bosques pues son especies clave (o especies sombrilla) que cuando se hayan, indican que la cadena trófica se conserva en los ecosistemas, e incluso en algunas ocasiones como estrategia de conservación se busca protegerlos para mantener toda la trama ecológica que cobijan.

b) Época colonial, de independencia y posrevolucionaria

Rubial (2002) hace un resumen de la evangelización en Mesoamérica y explica como los señores indígenas, aliados especialmente a los Franciscanos, en un principio les dieron asilo en sus palacios y a cambio de privilegios les ayudaron al establecimiento de sus misiones. Las organizaciones sociales y políticas nativas fueron la base sobre la que actuaron los misioneros Franciscanos, en ésta zona Central. Los hijos de los nobles fueron educados y evangelizados, y se convirtieron en los dirigentes de las comunidades. Se les enseñaba a leer, escribir, cantar, oficios artesanales, convirtiéndose en el puente entre las dos culturas. Escalona (2005) cita para Texcoco que se aprovechó la estructura prehispánica de especialidades por barrios (confección, hilado y tejido en la zona norte, alfareros en Santa Cruz de Arriba y poblados aledaños, en Huexotla los sastres y la zona pesquera y de caza, en el lago por Santa Cruz de Abajo y San Felipe).

Continuando con Rubial (2001), los misioneros escogieron el náhuatl para evangelizar, no quisieron enseñar el español “para que no aprendieran los vicios de los españoles”. Algunos conceptos que no existían en las lenguas nativas, como virgen, Dios, diablo, profetas, Espíritu Santo, etc. se dejaron en español pero otros se dejaron en náhuatl como *mictlan* por infierno, o *Tloque Nahuaque* para hablar de Dios, facilitaban la comprensión del dogma. También recurrieron a las prácticas indígenas (como danzas, uso de flores o fuegos y candelas en las noches), los integraron a los ritos cristianos.

Algunas características de los topónimos de los pueblos indígenas o del dios protector fueron asimilados al santo que les querían imponer, o usaron símbolos indígenas para entrelazarlos con los emblemas cristianos. Con el fin de facilitar su labor de evangelización, los misioneros

agruparon los pueblos a su conveniencia, desplazando a los indígenas de sus lugares ancestrales hacia antiguas cabeceras políticas del imperio mexica, o cabeceras con centros ceremoniales, mercados y sedes de gobierno prehispánico, aprovecharon los templos existentes por su poder de convocatoria para construir encima nuevos templos (Mapa 6), en otros casos los indígenas desterrados fueron obligados a convivir con grupos de lenguas y culturas muy diferentes pero que se ubicaban en rutas comerciales y/o cercanas a centros españoles o de territorios por colonizar. Además de congregar pueblos, la “policía cristiana” incluía todos los aspectos relacionados con la vida en comunidad (trazado de calles, y plazas, agua y acueductos, introducción de animales y plantas). Pero la congregación de las comunidades para realizar obras públicas y mantener a los misioneros, facilitar la evangelización, trajo epidemias que diezmaron las poblaciones indígenas por lo que se crearon hospitales y alrededor de estos una forma de organización basados en el cristianismo primitivo en el que no existía la propiedad privada, donde todos trabajaban para el hospital y recibían de él lo necesario. Las alianzas con los encomenderos, los corregidores y los señores indígenas permitieron a los frailes organizar a los pueblos indígenas y utilizar su fuerza de trabajo. Las cofradías organizaron las fiestas religiosas y las comunidades usaron estas instituciones para salvar sus tierras de las rapiñas de los españoles.

Gonzalez (1993) relata que

“...a partir de la conquista española, la tierra y el agua eran controladas por las instituciones indígenas pasó a manos de los españoles. La región del Acolhuacan se convirtió en un centro productor de lana; los suelos, que antes se destinaban a la agricultura de maíz con riego, fueron utilizados para la ganadería y el cultivo de cereales. La erosión incrementó por la excesiva explotación forestal (abastecimiento a las ciudades de productos maderables para materiales de construcción) y por la introducción de ganado ovino...Hacia finales del siglo XVI, las tierras de la ribera del lago y del somontano bajo estaban dedicadas al cultivo de cereales; en ellas los españoles establecieron los molinos, los batanes y las primeras haciendas...en cambio las tierras de la parte alta del somontano, que eran propicias para la agricultura extensiva, se dedicaron al pastoreo; estos terrenos fueron explotados sin los controles adecuados y llegaron a erosionarse, conformando la parte del somontano conocida actualmente como “franja erosionada...”, que habían sido protegidos con bancales o terrazas de piedras...”

Don C. D. M. (Dirección de Copacaci de Santa Catarina del Monte), explica que entre 1650 y 1730-40, hubo un asentamiento en las faldas del Cerro *Hueyacixtlahuac*, más abajo del asentamiento actual, en la zona que está muy erosionada, el cual fue producto de una

migración de los pueblos que habitaban la ribera del lago, desplazados por las haciendas de la colonia. “*Vieron el terreno propicio por los manantiales*”. Posteriormente hicieron la iglesia en 1747 y el pueblo de Santa Catarina del Monte se trasladó a donde se encuentra actualmente. Según este informante antes de esta época “*no había gente por acá*”. Por otro lado, se declaran ruinas arqueológicas descubiertas recientemente, que evidencian asentamientos más arriba de la ubicación actual, en el “llano”.

En Texcoco llegaron inicialmente los franciscanos, posteriormente los dominicos en Papalotla y Tepetlaoxtoc y para cuando se establecieron las haciendas como uno de los patrones de asentamiento y sistema económico, fueron los jesuitas quienes estuvieron a cargo de la hacienda de Chapingo. Otras haciendas ubicadas en la parte baja de Texcoco fueron Molino de Flores, la Blanca, El Batam, Montecillo, Tolimpa, entre otras, algunas de producción pulquera (Escalona, 2005).

González (1993) explica que para mediados del siglo XVII los pueblos menos afectados fueron Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco, Santa Catarina del Monte, entre otros de la sierra en cuanto a la utilización de tierras y aguas por parte de las haciendas, pero para la segunda mitad del siglo XVII al formalizarse la hegemonía de las haciendas estos se encargan de la administración hasta la segunda década del siglo XX.

En el siglo XV y XVI grandes extensiones de tierra fueron desmontadas (Moctezuma II había prohibido el desmonte de ciertas áreas), para abastecer de madera para construcción, combustible¹⁶¹ (Parra V., 1981) y otros productos del monte a las ciudades de Texcoco y México, actividades que todavía en el siglo XX se continuaban (Palerm-Viqueira *et al.*, 1986). En el siglo XVIII, en Texcoco se inició una etapa preindustrial con talleres de escarda, hilada y confección de géneros y prendas hechas a base de lana y en el XIX después de la independencia una industrialización incipiente de jabón, cerillos, tabaco, vidrio, tela, etc. (Escalona, 2005).

¹⁶¹ “...Es el abeto que los indios llaman *huiyametl*... de que hacen los indios grandes canoas para navegación de la laguna... y también sacan de ellos tablas para puertas, mesas, cajas; y lo principal de que se sirven es para vigas, y enmaderamientos...especialmente de los nuevos, se saca aceite que llaman de abeto...es medicinal... (Pomar, citado por González, 1981) Otro género de árbol son pinos, que son de poco provecho (...) aprovechan más que para leña y carbón (...) sácase de ello resina tea (...) son altos y derechos, que a necesidad sirve alguna vez su madera de tablas para puertas o ventanas. El otro género es de robles y encinos, cuyos provechos no se escribe por ser muy netos. Hay madroños, árbol muy conocido, y álamos que llaman prietos, de ningún provecho, si no es para entallar, por ser laborable y liviana (González (1993).

Delgadillo y Torres (1993), afirman que “*los colonizadores realizaron otras organizaciones espaciales al establecer sus divisiones territoriales administrativas denominadas Audiencias, que se subdividieron en Gobiernos, Corregimientos y Alcaldías Mayores*” que respondían a las necesidades de los colonizadores de controlar el territorio, que posteriormente, aunque legalizadas las provincias, las delimitaciones eran muy inestables (siglos XVI, XVII y XVIII).

Continúan los mismos autores explicando que con la independencia, se agudizó la inestabilidad de las delimitaciones, pasando en 1822 de 22 provincias (incluyendo la parte que más adelante arrebataría Estados Unidos a México), a 1824 a 19 estados federales y cuatro territorios, que en medio de los conflictos internos seguía cambiando. A finales de la Revolución Mexicana se tenían 28 estados, dos territorios y un Distrito Federal, que en 1974 se consideran como 31 Estados y un Distrito Federal, como en la actualidad.

Con el reparto agrario se generaron conflictos en cuanto a la posesión de las tierras, y de las aguas para uso de las comunidades; en las preseleccionadas, recuperaron y/o obtuvieron tierras ejidales y/o comunales que contribuyó a aumentar su territorio con los límites de la actualidad. Al respecto González-Rodrigo (2006) hace un estudio en Santa Catarina del Monte y Pérez Flores (2011) lo complementa.

En el proceso de secularización del mundo, la religión y las iglesias (principalmente la católica, pues era la dominante¹⁶²) lucharon por reconquistar el poder, el control, lo cual tuvo su punto más álgido después de la Revolución Mexicana, cuando se iniciaron las pugnas entre el gobierno revolucionario y la iglesia católica, en movimientos de feligreses e indígenas dirigidos por obispos y que en algunos lugares llevaron a la guerra cristera (Morales, 2004).

c) Época moderna hasta el presente

En este proceso de secularización y modernización, la educación, la salud, el matrimonio, la muerte, el nacimiento, pasó a manos del Estado (Morales, 2004)¹⁶³. Con la modernización, el

¹⁶² A partir de la entrada del comunismo en América Latina hubo una apertura a las religiones protestantes que habían sido la base para el surgimiento del capitalismo mundial, esto también fue apoyado por el gobierno postrevolucionario como una manera de disminuir el poder del catolicismo en México (Morales, 2004), lo que repercutió en una “...desestructuración progresiva de los principales elementos de identificación espiritual, así como a la pérdida de legitimidad de los individuos culturalmente encargados de vigilar la estricta reproducción de los actos cargados de simbolismo...” (Marion, 1990:356), esto es, los especialistas tradicionales y/o chamanes.

¹⁶³ Que si bien la iglesia no controla totalmente, la religiosidad popular (aunque discutible como término) o religiones étnicas, han hecho sus reelaboraciones y reinterpretaciones al margen de ésta y se hace cargo de esto eventos como la muerte y día de muertos, día de la santa Cruz, la navidad, nacimiento, etc (Marion, 1990).

proceso industrial modificó la fisonomía de las principales regiones productivas del país, la dinámica, crecimiento y movilidad de la población concentrándose en las zonas urbanas (Delgadillo y Torres, 1993) como también por la sobreexplotación de las zonas rurales con la misma mentalidad colonizadora ahora direccionada de lo urbano a lo rural, de los espacios domesticados a los silvestres. Tierras para desmontar, convertidas a la ganadería y/o la agricultura, aumentaron la tasa de deforestación a nivel nacional.

El norte triunfó con la Revolución e impulsó un fuerte centralismo, haciendo hegemónica la zona geográfica más próxima al poder, en la que proliferó una burocracia, el sur coincidió con un México olvidado, posteriormente reconocido por su función como fuente de recursos naturales (Martínez A., 1990)¹⁶⁴.

Escalona (2005) considera que en la estructuración de la ciudad de Texcoco influyó el que esta se encontrara en un punto intermedio de la ruta de comunicación terrestre, entre la Ciudad de México y el Puerto de Veracruz, por la que se comerciaba y se trasladaban muchas personas. Fungió Texcoco como centro de acopio y distribución de pulque que se mantuvo hasta 1950, en lo que el ferrocarril cumplió un papel importante. De 1940-1950 el gobierno federal apoyó la formación de ranchos lecheros tecnificados, a la par se dio una agricultura para aprovisionar a los ranchos con alfalfa y pastos y en 1980 a raíz de la crisis del país se dio retroceso a esta actividad pero ya había una industria de lácteos y derivados en proceso y de pequeños productores también de lácteos. Del mismo modo, se había comenzado a configurar Texcoco como un eje importante a diferentes niveles de educación, tanto para la zona del oriente del Valle de México como a escala nacional e internacional. Al mismo tiempo, una estructura de pequeño comercio mueve la economía de la ciudad.

En los mapas presentados por Escalona (2005) se puede ver que estas actividades eran realizadas en la parte baja del municipio, junto con una agricultura de riego¹⁶⁵ (6.42%), periurbana, por ser el espacio en el que se percibe la transición entre lo urbano y lo rural muy fraccionada, dirigida principalmente para la alimentación animal (66%), y que se entremezcla en la parte media con una agricultura de temporal (23.01%) (la cual tiene una parte también en el lago -parte más baja-) y en la parte alta una zona de bosque que es la biomasa vegetal más importante del municipio (34.26%) pero que con la continua apertura para tierras de cultivo por

¹⁶⁴ Martínez A., 1990 considera tres macro regiones (norte, centro y sur), fuertemente arraigadas en términos de su origen étnico, de formación histórica, de cultura, de tradición, etc. en el proceso de conformación de la nación.

¹⁶⁵ Ver impacto de la agricultura sobre el ambiente en Haro (1983).

la demanda de tierra y la presión de la urbanización, es un ecosistema amenazado, además por la presencia de “tala montes”, que son personas, en algunas ocasiones, ajenas a las comunidades de la montaña y que extraen madera sin permiso a pesar de la vigilancia por parte de las mismas comunidades¹⁶⁶.

5.1.3.2. Aspectos socioeconómicos y culturales

El cronista de Tequexquahuac, Domingo Hernández Espejel, explica que la palabra Tequexquahuac significa tequexquite junto al agua y esta compuesta de *Tequexquitl* (tequexquite: sal); *anahuac* (porción de tierra rodeada de agua), *atl* (agua). La sal esta en el glifo de la comunidad y se asocia con la brujería dado que dicho glifo representa a un nagual, de donde les viene, a los del pueblo, el apodo de “brujos”. Este glifo esta en el sello de la Delegación. El nombre se lo quisieron cambiar entre 1740-1790 por Santa María Hueyotlipac, “lo comentan los abuelitos pero no hay constancia”. Posteriormente le pusieron el de Santa María Asunción, de lo que “queda una constancia en la campana de la iglesia del 1847”. Posteriormente cambia a Santa Rosa “pero no queda alguna constancia” y finalmente queda Tequexquahuac de lo que hay constancia en los medallones de la iglesia pues era un santuario (Comunicación personal, entrevista agosto, 2012).

En Santa Catarina del Monte algunas personas tienen referencias de que antes se llamaba Santa Catarina *Tepetlixpa* (*Tepetlixpa*: Junto al cerro).

Según el Censo de población del 2010, INEGI¹⁶⁷ informa que Santa Catarina de Monte tiene un total de 5599 habitantes de los cuales 2772 son hombres y 2827 mujeres, el promedio de hijos es 2.53; 5254 son nacidos allí. En Tequexquahuac, informa 5279 habitantes, de los cuales 2570 son hombres y 2709 mujeres, con un promedio de hijos de 2.52; 4545 son nacidos allí. Ambas comunidades limitan la asimilación de personas externas, cuando no tienen un enlace matrimonial, sin embargo en Tequexquahuac, Prado Tasch (s/f) encontró que hay venta de terrenos, dado que hay propiedad privada, pero el vecindado debe ponerse al corriente con todas las obligaciones que implica pertenecer a la comunidad y hacer un compromiso con las autoridades al adquirir un predio.

¹⁶⁶ A las comunidades de la montaña, más que a las de la parte media, se les podría incluir como formando parte de paisaje agrario, según el concepto presentado por Díaz A., J. R. (1982), quién además define y describe los componentes del paisaje agrario.

¹⁶⁷ En adelante los datos del INEGI se refieren al siguiente enlace http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultas_info.aspx

En relación al origen náhuatl de las dos comunidades ha cambiado el autoreconocimiento como tales por parte de la población, el INEGI encuentra para Santa Catarina del Monte que solo 943 declararon pertenecer a una etnia y sólo 303 de los habitantes dicen hablar alguna lengua indígena y el español. En Tequexquihuac solo 116 declararon pertenecer a una etnia, y los que hablan alguna lengua indígena y el español son 32. Aquí cabe aclarar, que por el trabajo de campo se encontró que en Tequexquihuac no se habla náhuatl, sólo algunos pocos conocen algo de su lengua nativa y que hay avecindados que si lo hablan y/o incluso otras lenguas. En el trabajo que hiciera Prado Tasch (s/f) tampoco encontró hablantes de la lengua nativa, observó que desde hacía varias décadas no lo hacían y que la gran mayoría de la población no se reconocía perteneciente a una etnia.

En Santa Catarina del Monte se conformó el Concejo Indígena Náhuatl de Texcoco, junto con las comunidades de San Jerónimo Amanalco y Santa María Tecuanulco, que con apoyo del INALI y la UNAM, están formando profesores de náhuatl con los que ya sabían hablar la lengua y elaborando un diccionario. Esto ocurre, afortunadamente, después de que hasta hace poco, hablar alguna lengua indígena en México, como en la zona, fue sancionado no solo en las escuelas, sino en el espacio de los juegos, como medida de castellanizar a la gente que contribuyó a que “tanto los padres como los niños internalizaran a través del tiempo sentimientos de rechazo hacia el uso de sus idiomas” (Barabas y Bartolomé, 1990:81). En el Anexo 3 se presenta una aproximación a la situación actual del náhuatl en la montaña. Santa Catarina del Monte, cuenta con escuelas bilingües para kínder y primaria. Es probable que este sea el sector (padres, hijos y maestros) que se autoreconoce indígena y a partir de los que INEGI informa que hablan náhuatl y español.

Tanto Tequexquihuac como Santa Catarina del Monte tienen escuelas oficiales para la primaria y secundaria. En el censo del 2010, INEGI reporta para Santa Catarina del Monte una escolaridad promedio de 7.96 (8.10 para los hombres y 7.82 para mujeres). En Tequexquihuac el grado de escolaridad es de 8.71 (8.92 hombres y 8.51 mujeres).

El patrón de asentamiento en Santa Catarina, que antes era disperso y le daba una continuidad con Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco y San Pablo Ixayoc (Palerm-Viqueira,1993), ahora se ha compactado y en la actualidad una carretera asfaltada comunica a Santa Catarina de Monte, Santa María Tecuanulco y San Jerónimo Amanalco. Santa Catarina del Monte se comunica con San Pablo Ixayoc por medio de una carretera de terracería. Todas cuentan con acceso desde Texcoco por carreteras asfaltadas, al igual que Tequexquihuac, la

que en cambio tiene un patrón de asentamiento concentrado alrededor del centro del pueblo, en el que se encuentra la iglesia, la delegación y la escuela primaria.

Santa Catarina del Monte tiene un transporte que es propio de la comunidad, mientras que el transporte para Tequexquihuac es parte de las líneas que hay para el municipio.

En relación a la salud, cada comunidad tiene un centro de salud. En Santa Catarina del Monte 3784 personas no son derechohabientes (solo 1775 lo son) del total de la población y en Tequexquihuac 2737 no son derechohabientes y 2494 si lo son (INEGI, 2010). En ambas comunidades sobrevive la práctica de la medicina tradicional y cuentan con varias y varios médico(a)s tradicionales, que los denominan curandera(o)s. En Tequexquihuac además existen varios centros espiritualistas en los que también se atienden problemas de salud, espirituales y psicológicos. En trienio pasado, como parte de la política del Ayuntamiento de Texcoco, se tuvo un programa de aprovisionamiento de clínicas ambulantes que viajaban por el municipio.

Las dos comunidades tienen una iglesia católica, pues es la religión que predomina. Albor-Ruiz (2007) registra la fecha de 1748¹⁶⁸ para la iglesia de de Santa Catarina, la cual está adscrita a la parroquia de San Jerónimo Amanalco. El cronista de Tequexquihuac Domingo Hernández Espejel (Comunicación personal)¹⁶⁹ le da una fecha de fundación a la iglesia de 1790, la cual esta adscrita a la parroquia de Huexotla. INEGI registra 5162 católicos en Santa Catarina del Monte (199 de otras religiones) y 4302 en Tequexquihuac (261 de otras religiones).

En el Cuadro 6 se resumen algunos de los datos de población según el INEGI (2010), nombrados con anterioridad.

Las fiestas patronales y el sistema de cargos en Santa Catarina del Monte, se discutirán en la parte de los resultados.

En Tequexquihuac, el cronista Domingo Hernández Espejel, refiere que la iglesia del pueblo era un centro ceremonial pequeño, pues en Tequexquihuac no había calpulli, sólo barrios. Por lo que hay una pirámide enterrada debajo de la iglesia, “era un centro energético y hay

¹⁶⁸ El Regidor Juan Andrés Clavijo Velázquez, da como fecha 1747.

¹⁶⁹ Entrevista en agosto del 2012

agua debajo”. Todos los centros ceremoniales estaban orientados hacia el poniente y esta iglesia, a diferencia de las demás, esta hacia el poniente.

Cuadro 6. Datos de población según INEGI 2010

Dato	Santa Catarina del Monte	Tequexquihuac
No. habitantes	5599	5279
No. habitantes nacidos allí	5254	4545
No. habitantes que se autorreconocen como indígenas	943	116
No. de habitantes que hablan lengua indígena y español	303	116
Escolaridad promedio	7.96	8.71
No. de Derechohabientes	1775	2494
No. de habitantes Católicos	5162	4302
No. de habitantes de otras religiones	199	261

Fuente: Tomado de la página web del INEGI: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultas_info.aspx

En Tequexquihuac, con base en una entrevista a un integrante de la mayordomía del 2012, y a otro que participó en otra ocasión, se pudo recabar la siguiente información sobre la forma de organización y funciones: son seis titulares que los denominan fiscales y seis suplentes (con presidente, secretario y tesorero), los cuales son elegidos en la asamblea general y deben asumirlo por tres años, en los que se encargaran de apoyar las actividades de la iglesia o santuario (limpiesa, participación en y organización de las misas) y coordinar y organizar las festividades y fungir como representantes de la iglesia. Cada integrante de la comunidad debe dar una cooperación anual para las misas. Las fiestas más importantes son la del 24 de febrero dedicadas al Señor de las Maravillas y el 24 de septiembre al Señor de las Mercedes. Al respecto el cronista de la comunidad agrega que se hacían peregrinaciones a dicho santuario. Estos dos santos son advocaciones de Jesús crucificado, aspecto por el cual la comunidad se

identifica con la celebración en vivo de la pasión de Cristo en Semana Santa y es un grupo de personas que la organiza.

En las dos fiestas patronales mayores, hay dos o tres grupos de danzantes, lo(a)s santiagos¹⁷⁰, lo(a)s vaqueros y el de los sembradores el 24 de febrero. Los vaqueros ponen una ofrenda y simulan un establo y danzan frente a ella. Los sembradores llevan una imagen de San Isidro Labrador y dos bueyes o yuntas¹⁷¹. Para empezar y terminar la actividad, cada día, todos los danzantes entran a la iglesia a ofrecer su actividad pues esto se realiza como “manda”; al terminar de danzar, durante cuatro días que duran las fiestas, y en el caso de los sembradores, entregan el cargo a otros, quiénes empezaran a prepararse para el año siguiente; uno de los cuales invitará a comer a todo el grupo durante las danzas. También van a danzar a San Dieguito durante las fiestas.

En el día de la Virgen de Guadalupe se pudo observar baile de santiagos en la Delegación y también se hacen ecorridos por el pueblo.

La mayordomía organiza las posadas que culminan con la del 24 de diciembre. Cada persona o familia se encarga por un día de la posada. Los fiscales organizan la misa del Año Nuevo y a lo largo del año, también organizan una misa el día de la Santa Cruz y el 15 de mayo a San Isidro Labrador, una en los manantiales, con el apoyo del comité de aguas rodadas y otra en el pueblo con ayuda de los ejidatarios.

En relación a la fiesta de la Santa Cruz en Tequexquinahuac, como en otros pueblos de la montaña¹⁷², existe el compadrazgo; al que se le invita a ser padrino o madrina de la cruz, la cual se pone cuando se va a empezar una construcción, ese día debe dar dulces, cacahuates, galletas y un ramo de flores, y se encarga de llevar adornada, “enflorada”, la cruz a misa el tres de mayo; los que lo invitaron a ser compadre, ese día lo reciben con comida y si le gusta el

¹⁷⁰ “Los santiagos son los que peliaron por las tierras para que cultiven los cristianos” (Granicero de Tequexquinahuac, *Trabajador del tiempo 1*).

¹⁷¹ En este grupo participan los graniceros de la comunidad, *Trabajador del tiempo 1* y *Trabajador del tiempo 1-2*.

¹⁷² En los otros pueblos de la montaña, a falta de granicero, como en San Jerónimo Amanalco, se tiene la creencia de que

“...las cruces ahuyentan todo tipo de males, es una protección para la comunidad... Generalmente los vientos vienen y se topan con la parte más alta, entonces la cruz detiene al mal.... Es una sola cruz, la más importante, que pasa junto al camino, allí se lleva también la cruz el día de la crucifixión, en semana santa, en el viacrucis...Son tres para proteger una en cada cerro, a cada lado de la principal (Tlapahuetzian), el tres de mayo se dejan las cruces en los cerros. Todos suben hasta tlapahuetzian donde hay una capilla. En las casas también hay cruces, por la presencia de Cristo, protegen...La palma del domingo de ramos se bendice y con la cruz, cuando llueve y quiere caer granizo, se la saca y se va la lluvia y se va el granizo o pasa rápidamente...”(S.J.T).

licor, con pulque, evento en el que también invitan a los albañiles. Algunos llevan al sacerdote católico para hacer una misa cuando se ponen las primeras piedras de la construcción y si no va éste, el padrino o madrina da unas palabras, se “echan cuhetes” como expresión de gusto y alegría, y “se ponen flores y veladoras para hacer un altarcito”. Esta sería la celebración individual del tres de mayo que se realiza hasta que se termine la obra, pero a nivel colectivo, existe un grupo de personas que va al *Xoxopan* y allí les dan una misa el primero de mayo, los fiscales llevan las cosas y una familia que lo ha hecho por tradición, invita posteriormente a una comida. Estas y otras ceremonias que se organizan en la comunidad, tanto el tres de mayo como el 15 de mayo, se verán en la parte de los resultados. Anteriormente se tocaban las campanas para convocar a la comunidad cuando no llovía y hacer petición de lluvias, ahora parece ser “de vez en cuando”.

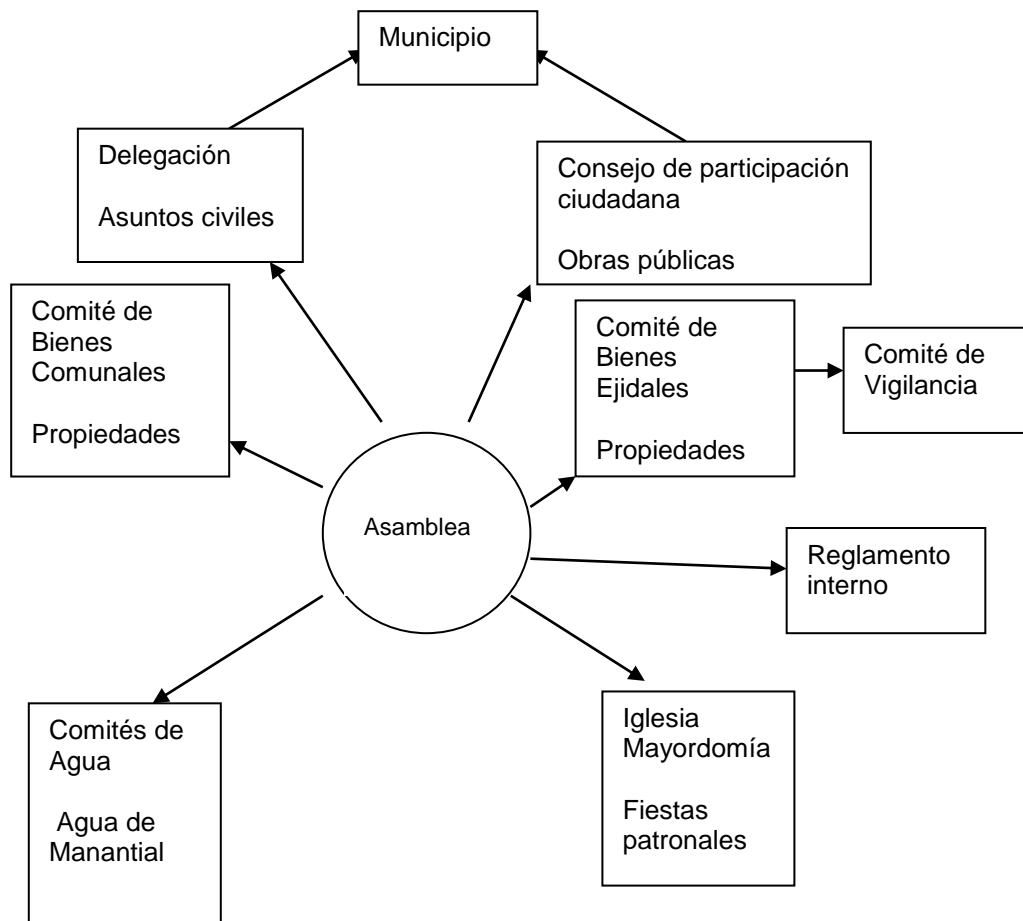
Prado Tasch (s/f) incluye en la mayordomía además a 24 “gasteros” o mayordomos y cuatro campaneros. Los fiscales eligen 12 gasteros por cada una de las dos fiestas patronales, lo cual se ciñe a un sistema rotativo que va de la parte baja a la alta del pueblo. Estos se encargan de apoyar con los gastos de comida para invitar a los músicos y el sacerdote. La autora incluye dos fiestas más, como fiestas menores, la del dos de la Candelaria y la del 12 de diciembre de la Virgen de Guadalupe. En el trabajo de Prado Tasch (s/f) se encuentran más detalles de las funciones de los fiscales.

Para ambas comunidades el día de muertos continúa siendo un evento importante y todavía conservan alguna actividad agrícola. En Tequexquinahuac se cultiva maíz, avena, calabaza, chile, frutales y fresas de traspatio (Elizondo Gómez, 2013). En Santa Catarina se cultiva maíz, avena, cebada, trigo, frutales y flores en menor proporción que en Tequexquinahuac donde los floricultores han logrado un reconocimiento a nivel regional. En Santa Catarina, también se dedican a la elaboración de artesanías y la mayor parte de la población se reconocen como floristas y músicos, actividades que combinan con el trabajo asalariado en la ciudad de Texcoco y de México, la recolección y venta de productos forestales no maderables (Rodríguez-Muñoz *et al.*, 2010; Carreón, 2007), como hongos y plantas medicinales (González Rodrigo, 2006), ganadería de traspatio y una pequeña proporción al comercio. En Tequexquinahuac, es frecuente el trabajo asalariado, una parte tiene ganadería de traspatio y el comercio (Elizondo Gómez, 2013).

Estructura organizativa de ambas comunidades

El Esquema 3, que representa la estructura organizativa de Santa Catarina del Monte, se elaboró con ayuda de alguien de Bienes Comunales, pero la persona que finalmente le dio esta forma, estaba de doceavo regidor en el municipio de Texcoco. Se complementó con

Esquema 3. Estructura organizativa de las autoridades de Santa Catarina del Monte



Fuente: Autoridades de Santa Catarina del Monte

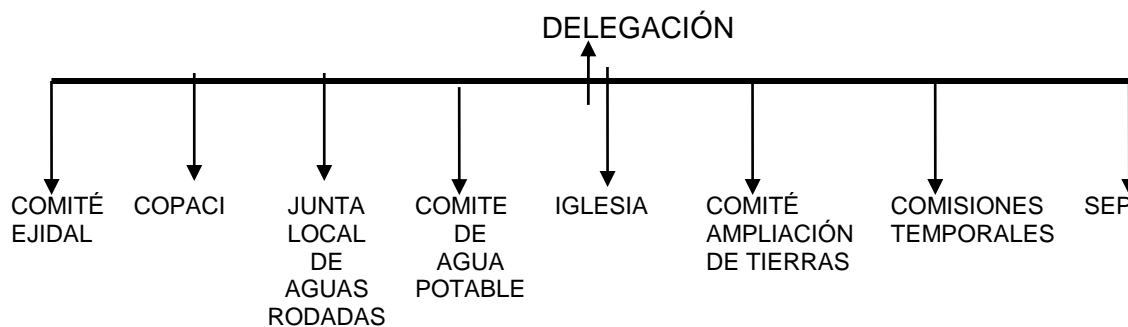
otras autoridades. La Asamblea decide quiénes son los delegados pues son quienes van a representar a la comunidad ante el Ayuntamiento y el Estado de México, que junto con COPACI (Consejo de Participación Ciudadana) son como auxiliares del Municipio. Los Delegados, son dos, uno representa a los comuneros y otro a los ejidatarios, se encargan entonces de la gestión de obras públicas y de asuntos civiles. COPACI se encarga de las faenas (trabajo

comunitario), lo que anteriormente era el comité de obras. El Comité de Vigilancia participa en reforestaciones con apoyo de COPACI, debe vigilar los bosques pero también a la población. Según Pérez Flores (2011) también se encarga de mantener la seguridad pública, hacer brechas cortafuego y en coordinación con el Comité de Bienes Comunales y Ejidales atienden los incendios forestales. Oficialmente la delegación sería la máxima autoridad y ellos así se definen, pero para el Comité de Bienes Comunales, la máxima autoridad en Santa Catarina del Monte son ellos, este comité se encarga de todos los asuntos de “propiedades” de terrenos comunales y el Comité ejidal de los terrenos ejidales. De el punto donde se encuentra la Delegación hacía abajo son terrenos comunales y hacía arriba son terrenos ejidales. La forma en que se organizan la mayordomía y los Comité del Agua se presentan en los resultados.

La comunidad de Santa Catarina ha estado trabajando un reglamento interno que busca regular, entre otros aspectos, los recursos. Esta por debatirse a nivel de Asamblea General. En este reglamento son considerados los manantiales que ellos ubican como lugares sagrados, también se incluyen las fiestas, entre otros puntos importantes para su identidad.

En Tequexquihuac, el Esquema 4, se hizo con el apoyo de alguien que ya ha estado en varios cargos. Los delegados, anteriormente llamados *juces*, son tres con sus respectivos

Esquema 4. Estructura organizativa de las autoridades de Tequexquihuac



Fuente: Ex-autoridad de Tequexquihuac

suplentes y se les denomina por parte del gobierno municipal *Delegados Auxiliares de la Presidencia Municipal*. Se encargan de ver tanto lo de las tierras ejidales como de las comunales y privadas. El Comité Ejidal tiene un Presidente, un Secretario y un Tesorero y sus respectivos suplentes. Los representantes ejidales, elegidos por los ejidatarios, los representan ante el gobierno federal, y solo tienen facultad sobre propiedades ejidales. El comité ejidal cuenta con un Consejo de Vigilancia Ejidal, el cual a su vez, tienen un presidente, un secretario, un tesorero y vocales. También tiene representación federal y se encarga de vigilar la propiedad y como ejercen los cargos los del Comité Ejidal. COPACI se encarga de los jefes de grupo para los trabajos u obras comunitarias y de cobrar la cooperación de dichas obras. La Junta de Aguas Rodadas atiende el agua de los manantiales, mientras el Comité de Agua Potable se encarga de un manantial que ya está entubado y de las aguas profundas y de los pozos. La junta de Aguas Rodadas consta de un Presidente, un Secretario, un Tesorero y sus respectivos suplentes, son elegidos por la comunidad, pero con nombramiento a nivel federal. Las Comisiones Temporales, como su nombre lo indica surgen de acuerdo a las necesidades, como sería ampliación de luz, y desaparecen una vez se cumpla el objetivo para la que fue creada. La mesa directiva de las escuelas de la SEP, se encargan de las escuelas que hay en Tequexquahuac y tiene una representación de los padres de familia, que se denomina *Sociedad de Padres de Familia de los Centros Educativos*. La Iglesia está representada por la Fiscalía o Mayordomía (2011-2014) y por los Campaneros.

Las decisiones se toman a nivel de asambleas, de las que hay 4 tipos: 1) La Asamblea General comunitaria, que pueden ser ordinarias y extraordinarias; 2) La Asamblea de Mesas Directivas, en ella participan todas las directivas nombradas en el párrafo anterior; 3) Asamblea de ejidatarios; 4) Asamblea de posesionarios.

A continuación se tratará como opera la legislación ambiental del país en el municipio de Texcoco.

5.2. Marco operativo de la legislación ambiental del país en el municipio

Parte de la información que se presentará a continuación, es el resultado de entrevistas realizadas en el 2010, a funcionarios de las instituciones del gobierno (federal, estatal y municipal) que están presentes en Texcoco y que realizan programas en las comunidades de la

sierra texcocana, otra parte de la información aquí expuesta se encuentra en la página web de cada una de dichas instituciones. Es decir, se expone la imagen que ellos quieren dar, sin entrar a discutirla. Dado que los programas son la forma en que se pone en práctica el Plan Nacional de Desarrollo y la legislación ambiental (la operatividad) en la zona, este fue el tema central de las entrevistas. Cabe aclarar que la entrevista realizada al funcionario de la SEMARNAT fue en 2011.

En la zona se pudo ver los efectos de la llamada “Cumbre de la Tierra”, llevada a cabo en el 14 de junio 1992, en Rio de Janeiro Brasil, pues allí México firmó con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) un contrato para la realización del Proyecto de Conservación Ecológica de la Zona Metropolitana del Valle de México, y se creó la Coordinación General de Conservación Ecológica, adscrita a la Secretaría de Ecología (ahora Secretaría del Medio Ambiente del gobierno del Estado de México). Al año siguiente se dio una extensión del proyecto hasta el 2002. A partir de esta conjunción de condiciones es que surge la presencia en Texcoco de la Secretaría del Medio Ambiente del Estado de México, que como su nombre lo indica, es de carácter estatal y continúa en la actualidad.

La representación de esta secretaría en los municipios del estado es la Coordinación General de Conservación Ecológica (CGCE), que a su vez se divide en tres Delegaciones (Tepotztlán, Tultitlán y Texcoco). La Delegación de Texcoco, tiene su marco de acción en 34 municipios y se encarga, como desde su surgimiento, de tres programas: Áreas Naturales Protegidas, Educación Ambiental y Áreas Verdes.

“...La orientación de las acciones y programas ejecutados por la CGCE es acorde a las exigencias y modelos de desarrollo actuales, nacionales e internacionales como el Pago por Servicios Ambientales, programas novedosos como el Ecoturismo y Proyectos Productivos, encaminados a desarrollar una actividad económica que genere beneficios económicos y alternativas reales de bienestar y calidad de vida para los poseedores de la tierra aledaños a las Áreas Naturales, así como alcanzar la sustentabilidad de las mismas para dotar de beneficios ambientales a los habitantes de la segunda zona más poblada del mundo: el Valle de México...”(CGCE, 2003:5).

Entonces lo que se va a ver en la práctica es que si bien todos estos programas no se aplican en Texcoco, otras instancias gubernamentales lo complementan, para dar cubrimiento a las exigencias y acuerdos de carácter internacional.

La estrategia del Plan Nacional de Desarrollo (2007-2012)¹⁷³ incluye el programa esperado por el BID¹⁷⁴, basados ambos en el Desarrollo Humano Sustentable. Se ha pasado del concepto del Desarrollo Sustentable al de Desarrollo Humano Sustentable, pues éste último ha sido fomentado por las Naciones Unidas¹⁷⁵, y PNUD plantea:

“...El paradigma del desarrollo humano tiene cuatro componentes fundamentales: a) productividad, para posibilitar que las personas participen plenamente en el proceso productivo de generación de ingresos y el empleo remunerado; b) equidad, es necesario que todas las personas tengan igual acceso a la igualdad de oportunidades; c) sostenibilidad, es menester asegurar el acceso a las oportunidades no sólo para las generaciones actuales, sino también para las futuras; d) potenciación, el desarrollo debe ser efectuado por las personas, no sólo para ellas” (PNUD, 1995. Citado en la página web de Naciones Unidas).

Encaja perfectamente el Programa Nacional del Medio Ambiente y Recursos Naturales 2007-2012¹⁷⁶, de la SEMARNAT en las exigencias del BID de los mismos años y los Objetivos de Desarrollo del Milenio¹⁷⁷. Las Naciones Unidas en México también trabajan en función de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Los Estados Miembros están vinculados entre sí por los principios de la Carta de las Naciones Unidas, un tratado internacional en que se enuncian sus derechos y deberes en cuanto integrantes de la comunidad internacional.

Antes de entrar en el tema, se harán unas observaciones en relación al concepto de Desarrollo Sustentable y Desarrollo Humano Sustentable. En relación a la idea del *desarrollo sustentable*, Guzmán (http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol05/dil_des_sust_2.html consultado en 2010), nos dice que a partir de 1992 se ha aceptado en escalas mundial y nacional, sin atenerse a ninguna *teoría* especial del desarrollo y basados en el Informe Burdttland, se define el desarrollo sustentable : *"El desarrollo sustentable es el desarrollo que satisface las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de que las futuras generaciones puedan satisfacer sus*

¹⁷³El Plan Nacional de Desarrollo tiene 5 ejes rectores: 1) Estado de Derecho y seguridad. 2) Economía competitiva y generadora de empleos. 3) Igualdad de oportunidades. 4) Sustentabilidad ambiental. 5) Democracia efectiva y política exterior responsable (<http://pnd.calderon.presidencia.gob.mx/index.php?page=documentos-pdf>).

¹⁷⁴ La Estrategia Operativa del BID con México (2002-2006), que es en la que se basa la estrategia de país del 2010, se puede consultar en la siguiente pagina Web <http://www.iadb.org/es/acerca-del-bid/estrategia-de-paises,7809.html>), y en el Anexo 4, algunos detalles. Además de las estrategias institucionales del BID, este tiene sus estrategias para alcanzar sus dos objetivos fundamentales: el crecimiento económico sostenible y la reducción de la pobreza junto con la promoción de la equidad social, que son parte de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Asimismo, ha formulado estrategias para cada una de sus áreas prioritarias: el desarrollo social, la modernización del Estado, la competitividad, la integración regional y el medio ambiente.

¹⁷⁵ <http://www.infomipyme.com/Docs/GT/sidel/ponencias/municipalidad.htm>

¹⁷⁶ Se presentan los objetivos en el Anexo 4

¹⁷⁷ Estos son: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Educación universal; 3) Igualdad entre los géneros; 4) Reducir la mortalidad de los niños; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA; 7) Sostenibilidad del medio ambiente; Fomentar una asociación mundial.

propias necesidades". El autor discute en éste artículo varias definiciones de desarrollo sustentable y termina con dos reflexiones:

"...Respecto de la sustentabilidad afloran dos reflexiones a saber; primero, ¿cómo es posible garantizar las necesidades del presente?, y segundo, si no tenemos la fórmula para dicha garantía, ¿cómo encontrar un mecanismo adecuado para asegurar la satisfacción de las generaciones futuras sin comprometer la nuestra y sin arriesgar la suya propia? Aquí estriba el dilema de una definición que sin duda, no tenía el fin de ser una utopía, sino por el contrario, ser una exigencia a las condiciones actuales [ambientales y sociales] que prevalecen y que se han acentuado como consecuencia de los estilos de desarrollo que han imperado hasta nuestros días..."

El concepto de Desarrollo Humano Sustentable que permea el Plan de Desarrollo Nacional y se considera "...premisa básica para el desarrollo integral del país..." es: "...*el propósito del desarrollo consiste en crear una atmósfera en que todos puedan aumentar su capacidad y las oportunidades puedan ampliarse para las generaciones presentes y futuras...*" por lo que "...*El Plan Nacional de Desarrollo considera a la persona, sus derechos y la ampliación de sus capacidades como la columna vertebral para la toma de decisiones y la definición de las políticas públicas...*" (<http://pnd.calderon.presidencia.gob.mx/desarrollo-humano/introducción> consultado en 2011). Cabe aclarar que, se considera el Desarrollo Humano Sustentable, citando al PNUD (1994, septiembre), en su *Informe Mundial sobre Desarrollo Humano 1994. Una nueva forma de cooperación para el desarrollo* (Disponible en: <http://indh.pnud.org.co/files/rec/nuevaformacooperacion1994.pdf>).

En el 2010 se sigue viendo la transversalidad de las políticas públicas para el Desarrollo Sustentable. Corresponde a la SEMARNAT la responsabilidad de encaminar a todas las dependencias de la Administración Pública Federal hacia la incorporación de la variable ambiental en sus políticas públicas para la integración de esfuerzos que conlleven al Desarrollo Humano Sustentable, mientras estas dependencias tienen la responsabilidad de incorporar esta variable al diseño e instrumentación de sus programas y acciones específicas¹⁷⁸.

Las instituciones que se encuentran en el municipio de Texcoco encargadas de los aspectos ambientales y específicamente de los bosques son a nivel Federal: 1) SEMARNAT, CONANP,

¹⁷⁸ México adquirió en 2009, un préstamo de 400 millones de dólares, otorgado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), para financiar actividades de la Estrategia Nacional contra el Cambio Climático (<http://www.publimetro.com.mx/noticias/el-bid-otorga-credito-ecologico-a-mexico/piiq!bLd6wBuOt7k9gwgqSOVUCA/>), estrategia que vamos a ver reflejada en los programas que se aplican a los bosques de las comunidades de la montaña texcocana. En 2010, también adquirió uno de 1.5 billones <http://www.iadb.org/es/acerca-del-bid/estrategia-de-paises,7809.html>

CONAFOR y CONAGUA¹⁷⁹; Estatal: 2) Coordinación General de Conservación Ecológica (CGCE) de la Secretaría del Medio Ambiente del Gobierno del Estado de México (Edo. Méx.); 3) Secretaría de Desarrollo Agropecuario (SEDAGRO); y a nivel Municipal: 4) la Dirección General de Ecología y 5) La Dirección General de Fomento Agropecuario, Forestal y Desarrollo Sustentable.

1) En la SEMARNAT (Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales) se entrevistó al Ing. Javier González Chávez, en relación a la regulación del aprovechamiento sustentable de los bosques del municipio de Texcoco. La protección y preservación de los recursos forestales, se fundamenta en la Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable (LGDFS)¹⁸⁰ y su respectivo reglamento (RGDFS)¹⁸¹, algunos detalles que no están especificados en éstos, se tratan en la Normas¹⁸² y Lineamientos. Esto se operativiza por medio de Programas de Manejo Forestal Sustentable, Programas de Restauración y de Reforestación con diferente tipo de objetivos, es decir, para plantaciones comerciales, escénicas, urbanas y rurales.

Los terrenos de las comunidades de la montaña (ejidales, comunales y de pequeña propiedad privada) que se encuentran por debajo de los 3600 msnm¹⁸³ (San Pablo Ixayoc, San Miguel Tlaixpan, San Dieguito Xochimanca, Tequexquihuac), se rigen por la Ley y reglamentos mencionados anteriormente, los cuales tienen unos requisitos y lineamientos para el aprovechamiento dependientes de unas instancias federales y estatales: SEMARNAT y Probosque.

Probosque autoriza aprovechamientos mediante un comité conformado por dependencias federales y estatales, apoyado en los requisitos marcados en la Ley (LGDFS) y mediante un Programa de Manejo Técnico habilitado por SEMARNAT, realizado por alguien incluido en el padrón de servidores técnicos, que incluye un inventario de las especies que pueden ser aprovechadas, estudio de impacto ambiental (lo cual es aún más detallado para reservas). Para poder aprovechar, hay tres programas, el primero es un Programa de Manejo Persistente y otro

¹⁷⁹ Cabe aclarar que la CONANP, CONAFOR y CONAGUA son dependencias de la SEMARNAT.

¹⁸⁰ Esta ley se puede consultar en la página de la semarnat o http://www.conanp.gob.mx/leyes_normas/leyes.php?start=41. Cabe anotar que a la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LEGEPA) le compete coordinarse con esta ley (LGDFS) en un sentido más amplio, así: La Federación, los Estados, el Distrito Federal y los Municipios ejercerán sus atribuciones en materia de preservación y restauración del equilibrio ecológico y la protección al ambiente, de conformidad con la distribución de competencias prevista en esta Ley y en otros ordenamientos legales .

¹⁸¹ www.conagua.gob.mx/CONAGUA07/Noticias/REGLAMENTO_FORESTAL.pdf

¹⁸² <http://www.semarnat.gob.mx/leyesynormas/normas/Pages/normasoficialesmexicanasvigentes.aspx>

¹⁸³ También existen superiores a los 3600 msnm (Dr. Miguel Escalona M., comunicación personal, marzo 2012, asesor de este trabajo).

Intermedio, el segundo es de saneamiento y el tercero de limpias. SEMARNAT da permiso para transportar.

Los terrenos que se encuentran por encima de 3600msnm (casi la mayoría de las comunidades del municipio con bosque, tienen además una parte por debajo de 3600msnm¹⁸⁴) son zonas de reserva o protección y se rigen por las leyes de Parques Nacionales de la CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas). Aquí operan los programas de pago por servicios ambientales, los programas de protección (cortafuegos, gaviones, piedras acomodadas, cercados), restauración de recursos forestales (fauna: Ley de Fauna Silvestre¹⁸⁵; agua: Ley de Aguas Nacionales¹⁸⁶), servicios escénicos y ecoturismo. Según el funcionario, hace unos 3tres a cuatro años se les autorizaron permisos para manejo persistente pero ya no se les va autorizar. Aquí los factores que modifican son los incendios, la tala ilegal¹⁸⁷, el cambio de uso de suelo y el sobrepastoreo.

2) En la Secretaría del Medio Ambiente del Gobierno del Estado de México (Edo. Méx.), se entrevistó al *Delegado Regional Texcoco*, Ing. Héctor Morales Espinosa. Dicha Secretaria está representada en Texcoco por la Delegación Regional Texcoco que tiene una Matriz General en Tlalnepantla (La Coordinación General de Conservación Ecológica- CGCE). Esta Delegación tiene tres Programas que cubren a 34 municipios de la Zona Metropolitana del Valle de México: a) El Programa de Áreas Naturales Protegidas, de origen estatal; b) El Programa de Educación Ambiental¹⁸⁸; y c) El Programa de Áreas Verdes Urbanas. En Texcoco, como no hay

¹⁸⁴ Afirmación que el Dr. Miguel Escalona M., considera que no es correcta (Comunicación personal, marzo 2012), asesor de este trabajo. Cabe aclarar que por encima de los 3600 m de altitud el municipio de Texcoco tiene jurisdicción en el Parque Nacional Iztaccíhuatl y Popocatepetl, Zoquiapan y Anexos; según el Decreto que Modifica los Linderos del Parque Nacional Iztaccíhuatl-Popocatepetl de 1948, se modifica la cota de 3000 a 3,600 mts. sobre el nivel del mar en los cerros de Tlalóc y Telapón y las montañas del Iztaccíhuatl y Popocatepetl. En el mismo decreto dice que se hace para favorecer a la fábrica de Papel San Rafael y Anexas, S.A. (http://iztapopo.conanp.gob.mx/entre_expertos.php; Consultado agosto/13). Pero hay que ver en la misma página web, cual era la actitud y objetivos de Lázaro Cárdenas (entonces presidente) al crear esta reserva (decreto original de 1935).

¹⁸⁵ http://www.conanp.gob.mx/leyes_normas/leyes.php?start=41

¹⁸⁶ http://www.conanp.gob.mx/leyes_normas/leyes.php?start=1

¹⁸⁷ Estudiante de la UAM denuncia tala clandestina en 2007 en el Parque Nacional Izta-Popo con dos tipos de organizaciones una de ellas equipada con armas, motosierras y camiones, que denomina profesional y la otra semi profesional o tala hormiga que consiste en "ocoteo y obtención de carbón, practicadas por diferentes sectores de la sociedad". Consultado agosto/13 en: <http://biocultura-bioculture.blogspot.mx/2007/08/tala-inmoderada-en-el-parque-nacional.html>

¹⁸⁸ En las comunidades, tanto sus Delegados como los representantes de los COPACI (Concejo de Participación Ciudadana), Comisionados Ejidales y los Directores de las escuelas pueden solicitar pláticas de educación ambiental, talleres, visitas guiadas a los parques naturales estatales de la Delegación. En el último caso interviene COINCIDES (Consejo de Integración Ciudadana para el Desarrollo Social), quién organiza a ciudadanos y líderes de comunidades y gestiona con la Delegación la visita guiada a un parque. También festejan el Día Mundial de la Tierra, del Medio Ambiente, etc., haciendo eventos dirigidos a todo tipo de público, en el Jardín Municipal de

áreas naturales protegidas¹⁸⁹ de origen estatal, no se aplica el primer programa. Los otros dos programas han llegado a algunas de las comunidades de la montaña texcocana, como son: San Pablo Ixayoc, Santa Catarina del Monte, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Tequexquahuac.

3) En SEDAGRO (Secretaría de Desarrollo Agropecuario), Delegación VII, Texcoco, Edo. Mex., se entrevistó al Ing. Vicente Peña Blancas¹⁹⁰. Esta Secretaria formó el Concejo Regional de Desarrollo Rural Sustentable¹⁹¹, el cual cubre a 12 municipios (desde Iztapaluca a Tezoyuca, pasando por Texcoco). Se detectó dos grandes problemas comunes: 1) la falta de ordenamiento territorial municipal y 2) el agua (sobrexplotación de los mantos acuíferos). “...Una vez detectados estos problemas, la labor de la institución es fomentar el ordenamiento dando pláticas a los presidentes municipales de qué es un ordenamiento, una labor de convencimiento...”.

“...Este concejo va en contra de corrientes conservacionistas puesto que incluye aprovechamiento forestal y busca hacer legal la tala clandestina...Son 15 años de trabajo de convencimiento...”, entonces racionando sus permisos, *Probosque*, parte descentralizada de SEDAGRO (“la protectora de los bosques del Edo. México”) es el encargado de autorizar estos aprovechamientos. Primero fue la organización de los ejidatarios, promoviendo la elaboración de planes de manejo, asesorando la transformación y venta de productos.

“...Con programas de manejo se evita el cambio de uso de suelo por incendio pues ya sienten que van a perder algo...”, pues por parte de programas federales como CONAFOR, reciben incentivos, si tienen tazas de prendimiento aceptables y a nivel estatal, los recursos de impuesto al agua urbana son utilizados para beneficios ambientales. “...Los programas de CONAFOR, Prorim, Proárbol, Proagua, son paliativos, temporales y no benefician a la población

Texcoco. En las pláticas de Educación Ambiental se fomenta el concepto de las tres R (Reducir, Reciclar, Reutilizar) y como algo general a las instituciones en que se da educación ambiental (concepto que creo viene de la SEMARNAT) se le da especial énfasis a los niños. Generalmente hacen el la observación acerca de que “con los adultos ya no hay nada que hacer...”. La experiencia personal ha mostrado que en las pláticas a padres de familias en las escuelas, generalmente asisten las madres y una gran parte de ellas, especialmente en las zonas rurales, ya hacen separación de basuras, reciclan, acopian, reutilizan. Con un incentivo y preparación, están mujeres pueden jalonar a sus familias, amigas y vecinas...

¹⁸⁹ Afirmación que el Dr. Miguel Escalona M., considera que no es correcta (Comunicación personal, marzo 2012), asesor de este trabajo.

¹⁹⁰ En adelante, lo que está entre comillas es textual.

¹⁹¹ Conformado por dependencias federales y estatales: SAGARPA, CNA, CP, Chapingo, Secretaría del Medio Ambiente, SEDAGRO, los concejeros de los 12 ayuntamientos, directores y regidores agropecuarios, productores agropecuarios y forestales.

en forma permanente, el plan de manejo, sí...En el pago por servicios ambientales no se maneja el bosque, hay que dejarlo quieto (no hay aprovechamiento comercial) la idea es la captura de agua para recarga de mantos acuíferos...”.

Respuesta de las comunidades (según el funcionario). Las comunidades con mayor respuesta han sido San Miguel Tlaxpan, Nativitas, San Pablo Ixayoc, Tequexquihuac, Tlaminca, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte. Estas dos últimas apenas están empezando. San Dieguito Xochimanca sin aprovechamiento forestal. Los ejidatarios, ven los beneficios económicos, hay fuentes de trabajo permanentes y a nivel ecológico hay Brigadas de Reforestación y vigilancia que protegen de incendios, con el dinero que resulta del aprovechamiento.

Probosque

Se entrevistó a la Ing. Alba Isidro Quintero Sánchez encargada de la Subdelegación de Reforestación y a la Ingeniera Teresa de Jesús Osorio Alonso encargada de la subdelegación de Fomento. Tiene 8 Delegaciones, la Delegación de la Región III, Texcoco, tiene dos Subdelegaciones: *Fomento y Reforestación*. En la de *Reforestación*, Texcoco y comunidades de la montaña (Santa Catarina del Monte, San Pablo Ixayoc, Santa María Tecuanulco) apenas van a ingresar al *Prorim (Programa de Restauración y Reforestación de microcuencas)* cuyo objetivo es promover la reforestación en los núcleos agrarios (ejidos y comunales) y privados. Cada dos meses hay una reunión con el Concejo Forestal, se les invita a los núcleos agrarios, se les da inducción y se promueve la reforestación, se les da un curso de capacitación teórico y hasta que se establecen bien las lluvias se les da la planta para empezar a reforestar. En la *Subdelegación de Fomento* tienen cuatro programas: a) Asistencia Técnica y Capacitación; b) Organización de la Producción; c) Programa de Manejo Forestal Integral y; d) Pago por Servicios Ambientales Hidrológicos. Solo se tratarán los dos últimos, a continuación. En el primero (c) participa CONAFOR, en el segundo (d) la CONANP.

Programa de Manejo Forestal Integral. El objetivo es lograr el aprovechamiento sustentable de los recursos forestales mediante el cuidado y protección por parte de la comunidad. El programa dura 10 años. Se busca incentivar el manejo como una herramienta de planeación para que posean recursos económicos. Supervisar y verificar los planes o programas que coincidan con lo autorizado. Tenían como meta para el 2010, incorporar 8000 ha en 26

municipios de la región III, Texcoco; San Pablo Ixayoc, Nativitas, Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco, están en la etapa de convencimiento y San Jerónimo Amanalco ya cubrió y está autorizado. CONAFOR tiene una lista de técnicos certificados para que las comunidades los escojan, les apoyan con el 90% y el 10% lo paga el ejidatario. Una vez que Probosque autoriza van a SEMARNAT para que les autorice el traslado de madera del predio al centro de transferencia, en caso de productos maderables; en el caso de productos no maderables, CONAFOR les ayuda con el estudio pero no tienen que pasar por probosque sino que se van directamente con SEMARNAT.

Casi todo lo venden en pie, no hay transformación y están buscando (los de Probosque), que “al menos lleguen a la transformación (elaboración de madera en trozo -derribar, derramar y trocear)”¹⁹². La PROFEPA capacita y faculta para cuidar los predios forestales. Inspección y Vigilancia de Probosque, los capacita.

Respuesta de las comunidades (según los funcionarios). “...Las comunidades satanizan el manejo forestal, no entienden que el bosque hay que limpiarlo, los árboles viejos están más propensos a enfermedades que se las pueden pasar a los otros, ellos tienen la idea de que el bosque hay que dejarlo quieto... Se tienen que hacer una labor de convencimiento, apenas está entrando Texcoco y su participación depende de los comisariados que estén, que tan interesados estén en éstas obras...”

En general el fomento está muy enfocado al sector forestal, la capacitación.

Programa por Servicios Ambientales Hidrológicos (PSAH). El objetivo es que se mantenga la superficie forestal o la aumenten y hagan los trabajos para ello (cortafuegos, limpia y podas). Reciben un estímulo económico, \$1500/ha a los que cumplan con requisitos (cobertura forestal mayor del 60%, libre de litigio y todo lo legal en regla). Este dinero resulta de un fideicomiso del municipio (impuesto del 3. 5% al agua urbana). Pueden entrar los que estén en otro programa, pero un ejido diferente (CONAFOR les da un pago más pequeño). Deben comprometerse a la vigilancia y mantenimiento del bosque.

¹⁹² Al respecto anota el Dr. Miguel Escalona M., que esta acción fomenta la tala, cambiando de uso, impactando y dejando sin acceso al aprovechamiento por parte de la comunidad (Comunicación personal, marzo 2012, asesor de este trabajo).

“...Estas comunidades de la montaña si han tenido una vocación forestal. Se les entrega apoyos en eventos masivos para que inviten amigos y vecinos y se enteren del programa...”.

Respuesta de las comunidades (según los funcionarios). Es mucha la demanda y no se dan abasto pues a las comunidades les parece mejor que el bosque no se toque.

4) En la Dirección de Ecología del H. Ayuntamiento de Texcoco¹⁹³, se entrevistó al MC. Juan José Reyes Rodríguez. Esta Dirección tenía las siguientes estrategias: a) Un *Plan de ordenamiento territorial* (solicitaron al Colegio de Postgraduados). Al respecto comentó el funcionario que no hay uno, el que se hizo no fue validado a nivel legal (sancionado jurídicamente). En ese momento estaba en proceso y sería la base para cualquier plan de desarrollo ambiental sustentable. b) *Ordenación y manejo de microcuencas*, el cual va asociado al anterior. c) *Acciones coordinadas* con el Gobierno Federal (SEMARNAT, CONAFOR, CONAGUA) y el Estatal, Secretaría del Medio Ambiente (CEPANAF). d) Participación de las *Instituciones de Enseñanza Superior e investigación*. e) *Compromiso de los pueblos, barrios y comunidades* y organizaciones civiles (jornadas de reforestación urbana). f) *Actualización de la Legislación Municipal*, en concordancia con la Legislación Federal y Estatal.

Existe un Comité Municipal de Reforestación conformado por PROBOSQUE, SEMARNAT, CONAFOR, CONAGUA, Coordinación General de la Conservación Ecológica, Dirección de Ecología, División de Ciencias Forestales (Universidad Autónoma de Chapingo). Además se unen cuando se va a realizar una reforestación. La Dirección de Ecología consigue apoyos con Pronatura (una Asociación Civil), CONAFOR, etc. Hacen reuniones con los comisariados ejidales y éstos llenan unos formatos para solicitar la reforestación. Para la prevención de incendios participan SEMARNAT, PROBOSQUE y CONAFOR.

Respuesta de las comunidades (según funcionario). “...Las reuniones con las comunidades han logrado que los ‘talamontes’ (tala ilegal), se incorporen a un plan de manejo...”. Un ejemplo de ello es Santa Catarina del Monte.

En general las comunidades han manifestado interés, sin embargo “...hay gente que todavía se queda esperando qué se les va a pagar pues hay apoyos de SEMARNAT y CONAFOR y con el ayuntamiento no...”, solo el transporte y/o gasolina o planta.

¹⁹³ Actualmente (2013) es Dirección de Ecología y Medio Ambiente a cargo de otra persona.

5) En la Dirección General de Fomento Agropecuario, Forestal y de Desarrollo Rural¹⁹⁴, del H. Ayuntamiento de Texcoco, en una primera instancia se entrevistó a la Lic. Ivone Ibarra Silva y posteriormente al Lic. Nicolás González Álvarez, titular de la Dirección, en ese entonces. En esta dirección informaron que en las comunidades de la montaña ya existía un interés por el ecoturismo y buscaban el manejo integrado del bosque y su conservación. Entonces "...en el marco del Desarrollo Rural los proyectos van dirigidos a la conservación del bosque y su fortalecimiento de manera integral...". El aspecto productivo que propone esta Dirección para los bosques es el ecoturístico y busca integrar los varios proyectos ecoturísticos que ya existían en las diferentes comunidades en un solo parque, con rutas diferentes en cada comunidad. "...El objetivo aquí es organizarlos y prepararlos para competir y demostrarles que es mas negocio sembrar un árbol que cortarlo, para que lo puedan aprovechar...".

Las comunidades serían: San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte, San Pablo Ixayoc, Tequexquihuac, San Miguel Tlaixpan, Cuautlalpan, Tlaminca, Nativitas y San Dieguito.

A manera de conclusión podemos ver que a partir de las políticas y acuerdos internacionales se observa como permean y se transversalizan en el gobierno de país. Esto mismo se está aplicando en todos los países que tengan apoyos para el desarrollo. Desarrollo que ahora se plantea como humano y sustentable, figura que resume en gran medida los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Si se recibe ayuda para el desarrollo se tiene que ajustar el desarrollo a las ideas de lo que considera el BID que es desarrollo, y de por medio van los intereses económicos (como se pudo ver en el BID con el TLC en la estrategia integradora, asegurando su expansión hasta Centroamérica y que representa beneficios para las potencias del norte de América de una manera inequitativa)¹⁹⁵. Por ende la teoría en boga por parte de los que definen qué desarrollo se financia es la del Desarrollo Humano Sustentable y se ve plasmada en las estrategias y programas de país, de regiones¹⁹⁶, a nivel estatal y municipal en los que se exige

¹⁹⁴ Actualmente (2013) esta dirección no existe pero hay una denominada Dirección de Desarrollo Agropecuario (consultado Agosto/13 en: <http://www.texcoco.gob.mx/directorio>).

¹⁹⁵ Pero ellos se lavan las manos pues están dando dinero para ayuda a la pobreza dentro de los países (no entre), con la que se mantienen o incrementan cifras.

¹⁹⁶ En comunicado de prensa del 15 de mayo del 2013, anuncia que en 2012 el incremento en la Inversión Extranjera Directa (IED) para América Latina de 173.361 millones de dólares (6,7% más que en 2011), "la IED se va orientando cada vez más hacia la explotación de recursos naturales, en particular en América del Sur. El peso de la manufactura es bastante limitado en las entradas de IED, con la excepción de Brasil y México...Por otra parte, las utilidades de las empresas transnacionales que operan en América Latina y el Caribe (también denominadas rentas de IED) se incrementaron 5,5 veces en nueve años, pasando de 20.425 millones de dólares en 2002 a 113.067 millones de

la participación social para que se revierta sobre ellos este llamado Desarrollo Humano Sustentable. Como dice el director de SEDAGRO, es un trabajo de 15 años de convencimiento (recordemos que el PNUD, retoma las políticas internacionales en relación al desarrollo sustentable desde el 90) en el que se llega a la idea de la “governabilidad de los recursos” (que exige el BID), esto es el desarrollo con base en un plan de ordenamiento territorial y a enfrentar el problema del agua en este valle tan superpoblado.

En los programas dirigidos a los bosques se ve también reflejada las necesidades de las potencias mundiales de intercambiar Carbono por su contaminación (para mitigarla). Esta política podría favorecer la conservación del entorno natural en una zona altamente deteriorada y al parecer va más acorde con la mentalidad de los pueblos en cuestión.

dólares en 2011. En promedio, las empresas transnacionales repatrian a sus casas matrices una proporción de sus utilidades ligeramente superior (55%) a la que reinvierten en los países de la región donde fueron generadas (45%)”. Y en otro comunicado de prensa electrónico de la CEPAL, de mayo de 2013, dice que los “Países de la región deben fortalecer la institucionalidad para maximizar la contribución de recursos naturales al desarrollo”.

6. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los resultados y discusión se han dividido en tres partes, la referente a la comunidad de Santa Catarina del Monte, la de Tequexquihuac y una parte complementaria que es la regionalidad sagrada. En cada una se hará una discusión; al final se presentará unas consideraciones generales tratando de integrar aspectos esenciales que facilitaran las conclusiones.

En total se entrevistaron 112 personas, de las cuales 71 eran hombres y 41 mujeres. De los hombres 37 eran de Santa Catarina; 11 de Tequexquihuac; ocho de la parte regional; cuatro de los pueblos de la montaña (San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y San Pablo Ixayoc); también se entrevistaron tres cronistas y tres intelectuales; cinco autoridades municipales, estatales o federales. De las mujeres 22 eran de Santa Catarina, cinco de Tequexquihuac; cinco de la parte regional; cuatro de los pueblos de la montaña; dos intelectuales y tres de la autoridades federales o municipales.

En la comunidad de Santa Catarina se busco una opinión de actores sociales que participaran en las fiestas (14 del Comité de Aguas: ocho hombres y seis mujeres; 19 de la Mayordomía: 12 hombres y siete mujeres), la Delegación (un hombre), COPACI (un hombre), o Bienes Comunes (un hombre y una mujer). Es decir del total de entrevistados en Santa Catarina del Monte, 45 ocupaban un cargo. También se trató de incluir otros sectores de la población, que seguramente en algún momento de su vida pasaron por el desempeño de algún cargo en la comunidad, pero que en el momento de las entrevistas no estaban vinculados directamente con ellas (14). En el Cuadro 7, se puede ver la estructura de edades por género de los y las informantes de Santa Catarina del Monte (obviando algunos de los que no se tuvo su edad), en los que predomina una edad intermedia entre 40 y 55 años.

En Tequexquihuac se concentró el trabajo con especialistas rituales (cuatro hombres entre 40 y 94 años), se entrevistaron algunas personas relacionadas con los pedimentos de lluvias, la iglesia, con los mismos especialistas rituales, concedores de recursos y también se entrevistó al cronista de la comunidad. En la parte regional también se concentró el trabajo fundamentalmente con especialistas rituales relacionados con estas dos comunidades y/o por la participación de algunos de los especialistas rituales de las comunidades con la esfera sagrada a nivel regional, nacional e internacional (ocho hombres y cinco mujeres).

Cuadro 7. Estructura de edades por género de los y las informantes de Santa Catarina del Monte

Edad	Hombres	Mujeres	Total
> 65	6	2	8
>55-65	7	3	10
>40-55	15	7	22
>=25-40	9	7	16

Fuente: Elaboración propia

Se buscó concretar en estos resultados cual es la noción de lo sagrado en general y en específico con relación al agua y al monte, en Santa Catarina del Monte; sin embargo, en Tequexquihuac esta noción se limita a los especialistas rituales. En ésta última se profundizará en la relación que algunos de ellos entablan con los seres no humanos relacionados con el agua y el monte, cual es su formación, se hace especial énfasis en el conocimiento tradicional acerca del tiempo del granicero oficial de la comunidad y se presenta su historia de vida. En ambas comunidades se buscará dar respuesta a la pregunta de cómo opera esa noción de lo sagrado en el control del acceso uso y manejo del monte agua y se documenta la pervivencia de ritualidades prehispánicas relacionadas con las encontradas en la actualidad, en las que se observan las reelaboraciones simbólicas.

6.1. Noción de lo sagrado en Santa Catarina del Monte

En la noción de lo sagrado de las personas entrevistadas de esta comunidad, nos acercaremos a su cosmos sagrado, su actitud ante lo sagrado, cómo ciertas actividades comunales vinculadas con lo sagrado, entre otras las fiestas y las mayordomías, contribuyen a esta noción y se especificará la noción de sagrado en el monte y el agua. Se acompañaran de reflexiones y discusiones, como también de notas a pie de página, principalmente, de la forma prehispánica de algunos de los aspectos tratados, que dan indicios de la pervivencia de dicha noción hasta la época actual, aunque con sus reelaboraciones simbólicas a través del tiempo.

Para algunas de las personas entrevistadas en Santa Catarina del Monte todo es sagrado, la familia, la escuela, el aire, la tierra, el agua, el sol, esto lo podemos ver en los siguientes testimonios:

“... Todo lo que está aquí en la tierra, crea o no crea, todo es sagrado, porque nadie lo hizo más que nuestro Padre Divino... mire lo sagrado es nuestro padre, sea que ud. crea, sea que ud. no crea pero lo sagrado es nuestro padre y eso no se puede uno meter con él, porque no sea que a la larga vaya uno a sufrir...”(Granicero, enero, 2013).

En relación a la cosmización¹⁹⁷ del mundo que nos hablara Berger (1969), vemos como en esta comunidad se ha sincretizado “el culto a la naturaleza”¹⁹⁸ con la idea de una totalidad, un solo Dios creador que es a la vez Padre y causa de todo, es El Señor, refiriéndose a que “Jesús es nuestro Padre, Él es el que hace todo, mueve todo” :

“...Más claro, que todo lo que hay aquí es sagrado, porque aquí nadie hizo, un humano que haya hecho algo por su propia mano, por eso que todo es sagrado, ¿por qué? Porque aquí nada más el Padre Divino fue el que formó todo [el mundo]...”(Granicero, enero, 2013).

Esta cosmización, también la podemos encontrar en las palabras de una pareja muy relacionada con la iglesia, rezanderos (él, ministro especial de la iglesia y ella, ama de casa). El ministro especial, cataloga como cosas sagradas: el templo, el agua, el aire, la tierra, el monte “porque hay vegetación, sin vegetación no hay agua; sino sagrado, de respeto” y su esposa agrega:

“El agua es sagrada porque es de vital importancia y todo ser vivo, plantas, animalitos, los manantiales serían sagrados.

El alimento, el aire, el sol, la tierra, porque todo es un conjunto que es indispensable para un ser vivo, porque de ahí viene todo”.

Las acciones también deben ser sacralizadas, bendecidas, algunos experimentan una sacralidad en todo lo cotidiano:

“...Dios va por delante en todo...la cruz también...cuando se está haciendo una cura, se está haciendo, invocando al Todo Poderoso, siempre que se va a hacer algo (la masa para la tortilla, agregar la sal para la comida, cuando empiezas a comer y cuando terminas, etc.) todo lo que se va a

¹⁹⁷ Término aplicado por Berger (1969;40): para designar el cosmos sagrado que establece la religión, como empresa humana encargada de ello. “Para decirlo de otra manera la religión es la cosmización de un modo sagrado”.

¹⁹⁸ Idea retomada de la siguiente explicación del hijo del granicero, al referirse a la usanza del náhuatl, directamente relacionado con la cosmovisión nativa, el cual “...se dejó de practicar, ahí fue donde se perdió la hebra del hilo, donde los seres humanos tenían el culto, es la conexión del ser humano con la naturaleza...”.

hacer, 'se bautiza'. Son cuatro puntos cardinales, se empieza del norte, al sur, oriente a poniente, se está formando una cruz...¹⁹⁹ (P.J.E., integrante Comité de Agua).

Se considera una manifestación de lo sagrado *"si caminando se ven unos palitos, o pajitas, como una basura, formando una cruz²⁰⁰, eso significa que Dios está contigo..."* (P.J.E., integrante Comité de Agua). La cruz y el rezo sacralizan y protegen *"...la cruz protege a uno, porque la cruz es por delante, por delante del cuerpo de uno..."* (C.C.C., Curandera).

Resulta paradójico que la cruz al representar a un ser totalmente desprotegido, Jesús Crucificado, proteja. Esto es, dado que éste representa la mayor fidelidad, de alguien que da su vida *por ti* (y aquí se hace énfasis en por ti, no por los demás, pues la idea es incluyente), pero también a su vez simboliza, la unión con el Padre, Dios, el Universo, el cosmos (por su referente a los cuatro puntos cardinales). Del carácter ambivalente y paradójico de lo sacro nos habla Otto (1965), como se verá más adelante, en este caso, Jesús crucificado no despertaría el pavor numinoso de lo inmenso, de la grandiosidad de Dios. Es como estar protegido contra lo *tremendum* del númen.

En Santa Catarina:

"...Para todo se tiene que hacer oración, cuando ya se iba a pizar (antes se hacía un ritual de agradecimiento a Dios, en noviembre-diciembre). Se hacía una fiesta, cuando ya terminaron todos de pizar, se comía de esa semilla.

En el agua igual, hacer oración a Dios por que hay que pedirle a Dios esa agua para los cultivos y para todo.

Aquí se hace una oración al Señor Jesús: Señor te doy gracias porque me das un día más y me dejas ver la luz del día que nos socorra a todos los hermanos con el agua, el sol, el aire y el alimento, que no nos falte lo necesario.

En todo momento el hombre debe hacer oración. Al echar un grano para sembrar se santigua, para que Dios le permita germinar y crecer. Señor en tus manos pongo mi confianza, también el esfuerzo, la escarda, humedad no le falte, al laborear (aterrarla), se hacen cuatro orificios, pocitos en cruz porque va en cruz la milpa..." (Mujer, 50 años).

¹⁹⁹ En todas las fiestas patronales, al finalizar la misa se sale en procesión con el "santísimo" y la imagen del Santo de la fiesta correspondiente, a recorrer las cuatro estaciones ubicadas en los cuatro puntos cardinales alrededor de la iglesia y uno (la primera) que representa el centro.

²⁰⁰ La cruz como cruzamiento, puede ser representada como *axis mundi*, representación "de las más importantes en el mundo antiguo" mesoamericano, o árbol cósmico, que "equivale al 'poste' o 'eje' que sostiene al mundo y se encuentra en el centro del universo". Este árbol "encarna siempre la vida inagotable, la fertilidad, la opulencia, la salud, la suerte", remite a "la regeneración, la renovación y el nacimiento de la vegetación, del tiempo y de la tierra" (Orozco-Gómez y Villela Flores, 2003:134).

Estos significados (de la cruz y el rezo), se convierten en un “escudo contra el terror” en el sentido de Berger (1969:32-42), en la construcción de un orden significativo o *nomos* del mundo, cuyo opuesto sería la *anomia*, la que constituye una amenaza muy grande para el individuo pues la ausencia de significado representa “el peligro supremo” frente a las “firmes raíces [de] las definiciones sociales cotidianas y ‘oficiales’ de la realidad”. Por ello “la religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado”, en donde lo sagrado se contempla como “algo extraordinario y potencialmente peligroso”.

“...el cosmos sagrado, que trasciende e incluye al hombre en su ordenamiento de la realidad, brinda, así, a éste una protección suprema contra el terror de la anomia. Estar en una relación ‘correcta’ con el cosmos sagrado equivale a hallarse protegido contra la amenaza aterradora del caos” (Berger;1969:42).

Desde su perspectiva, esa relación correcta implicaría una simetría entre el mundo objetivo y el subjetivo, lo que se logra a través de haber internalizado las legitimaciones objetivadas por la sociedad.

Por tanto la forma de relacionarse con lo sagrado es: “*Portándose bien, haciendo las cosas que Dios quiere, respetando a los mayores, respetando con el agua, el sol, la tierra...*” (Mujer, 50 años).

Separarse de ello implica culpa, aquí es importante ver el análisis de Otto (1965) que se retomará en la sección de cómo opera el control desde lo sagrado.

En los testimonios anteriores se ve como El Señor²⁰¹, Dios Padre, El Padre Divino representa la grandiosidad por excelencia, que todo abarca; lo enorme, en palabras de Otto (1965): “Dios no solo es el fundamento y el superlativo de todo lo pensable, sino que, es en sí mismo, una cosa aparte y llena de contenido propio” (p: 65), y aclara, lo enorme no representa una magnitud sino “porque no tenemos con que compararlo” ²⁰² (p:68). En el sentido de las racionalizaciones de Berger (1969), se podría decir que este no tener con que compararlo es no tener algo construido por los humanos. No solo en la idea de Dios si no en la de cualquier númeron habría esa “zona” desconocida (esa grandeza), no construida, que representa un misterio.

²⁰¹ “Jesús es nuestro Padre, Él es el que hace todo, mueve todo” (Granicero).

²⁰² Otto (1965:68) considera la siguiente cita de Fausto (de Goethe) como la forma de resumir la palabra enorme y “significar lo numinoso en todos sus aspectos”: “*El estremecimiento es la mejor parte de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a sus sentidos, siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.*”

En el aspecto racional, en la idea de Dios, según Otto (1965;11), se usan “*predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre mismo posee*” como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, sabiduría, que lo vemos ejemplificado en la comunidad.

En Santa Catarina, la idea racional de Dios, no separa las “tres personas distintas y un solo Dios verdadero” de la religión católica, “Jesús es nuestro Padre”, parece representar vestigios de un sincretismo con el culto a los ancestros, en el sentido de que es más fácil sacralizar a un antepasado por sus obras que identificar la idea muy abstracta de Dios. En la humanización de las deidades prehispánicas²⁰³, que se facilitó también con los santos, el mismo Jesús, se convierte en uno de los “santos de tu devoción”. Esto coincide con lo que encuentra Masson (2001:8), una línea divisoria entre ancestros y dioses que a menudo se borra en las religiones mesoamericanas²⁰⁴.

Algunas intuiciones analíticas de Otto (1965) en relación a su idea de lo numinoso, se expondrán a continuación como herramientas para abordar el tema de los dones y posteriormente también el tema de lo sagrado en los recursos monte-agua.

El autor profundiza en el lado irracional, en el sentimiento numinoso, aclarando que está en el campo específicamente religioso, sentimiento que analiza y discrimina en sus diversos aspectos, como son el *mysterium tremendum*, y el *fascinans*, de los que se derivan otros análisis importantes a considerar aquí.

“El concepto de misterio no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe, ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar” (Otto,1965:24). Por ello, al tratar el tema con los entrevistados, se debe hacer “en tono bajito”, y se le debe invitar a entrar en ese estado o sentimiento, para que desde allí hable o lo describa. Es común que en relación a lo sagrado, lo que se conoce es lo que se ha narrado por quienes han tenido el don de comunicarse directamente con el objeto o sujeto numinoso y continua siendo un misterio incluso para ellos, pues aclaran que no conocen todo de él.

²⁰³ O la divinización de los humanos (hombres-dios) de la que trata ampliamente Lopez-Austin (1989) donde precisa las características de los “dioses abogados” de los barrios prehispánicos (*calpulli*), identificados con el ancestro tribal y como “corazón” de la comunidad, de donde surgió el patrón de la ciudad, generalmente de naturaleza acuática (en los que incluye a *Huitzilopochtli*, *Tezcatlipoca*, entre otros). Agrega el autor “Dioses acuáticos para pueblos agrícolas”.

²⁰⁴ Lo que también comenta Frazer (1993) con respecto a la distinción de los dos tipos de hombre-dios que él describe (el religioso y el mágico).

Para Otto (1965) *tremendum* alude al temor, a “terror de íntimo espanto” con el sentimiento de siniestro e inquietante”, al “pavor demoníaco”, el “terror fantasmal”, también es interpretado como la ira o el enojo y junto a la cólera, el celo divino. Otto considera lo enorme, como parte del *tremendum*, puesto que es algo que no sentimos como normal sino que inquieta, despierta un sentimiento numinoso, el *pavor numinoso* y este como la impresión numinosa que produce cualquier cosa y la caracteriza en sí y por sí, “es el temor de la absoluta prepotencia y de la tremenda majestad o absoluto poder”.

En el aspecto *fascinans*, que atrae, “sería el numen²⁰⁵ por cuanto tiene valor para mí, un valor subjetivo” y denomina *augustum* (lo que infunde respeto) pues tiene un valor en sí mismo, por lo que le considera un valor objetivo.

6.1.1. El don

El “don” en su sentido general es un regalo o una habilidad para hacer una cosa²⁰⁶. Mauss (1979) y Godelier (1998), coinciden en que “*aceptar un don supone algo más que aceptar una cosa: es aceptar que el donante ejerza ciertos derechos sobre el donatario*”, y sobre lo que ha donado (Godelier,1998:70). Diversos aspectos del don se observaran en los testimonios de esta comunidad.

Para algunos habitantes de Santa Catarina del Monte hay algunos elementos de la naturaleza que tendrían un don sagrado lo cual se manifiesta de diversas formas, y se le comunica a un especialista ritual como el granicero o a un (a) curandero (a)²⁰⁷ a través de los sueños²⁰⁸. Bajo esta perspectiva de la sacralidad de la naturaleza hay varios aspectos interesantes:

El Cerro Tláloc, reconocido en la comunidad como un lugar sagrado, se resaltaría entre los demás cerros vecinos, como sagrado, por las manifestaciones narradas por quienes pueden

²⁰⁵ Lo divino, lo santo, para Otto (1965).

²⁰⁶ Consultado en mayo 8/13: <http://www.wordreference.com/definicion/don>

²⁰⁷ Cuando se le da el don para ser granicero, también se da el de curar, “*es lo mismo, ser granicero, viene junto*” (Granicero).

²⁰⁸ También tienen un don sagrado los floristas y músicos y solo se tocará su participación en el mundo de lo sagrado en Santa Catarina del Monte a lo largo de los apartados sobre la comunidad.

acceder al mundo de lo sacro por medio de la comunicación directa²⁰⁹ o a través de los sueños, verlo o incluso desplazarse a ese mundo.

Una roca, un cerro, una planta, un animal, un manantial, estigmatizados por el carácter de sagrado, tendrían un don que a su vez sería sagrado. ¿Quién da ese don?

“...todo está por voluntad divina, no hay nada que ud. encuentre aquí que no sea por voluntad divina, pues uno mismo. ¿Por qué vive uno? Porque El Señor nos da permiso, si el Señor no nos diera permiso, no tuviéramos nada, ni seramos nada...” (Granicero).

Por lo que con la roca o el cerro o el agua (los seres del agua, que hablaremos más adelante), el granicero se podría comunicar, porque el mismo posee un don que le permite hacerlo, “no cualquiera”. El granicero explica el caso de una roca²¹⁰ que posee un don sagrado, que se manifestó por el peligro inminente que acarrea lo sagrado, de la siguiente forma:

“...ya le digo, esa piedrita que está ahí, eso lo pasó a dejar un señor boca abajo, no me lo va a creer, como a los ocho días se muere el señor. Pero ¿por qué se murió? Digo, ¡si no estaba enfermo!, por eso le digo que nunca se burle uno de una roca, o de cualquier cosa porque ora sí que [paga].”

“...Te voy a pedir...[dijo el señor que agarró la piedra]...no lo agarró y lo puso boca abajo...luego se murió...”

La comunicación misma con ese mundo sagrado acarrea un peligro, pero también, “si se le pide con fe” al Cerro *Tláloc*²¹¹, a la piedra, etc. le da lo que pida, o desde ese mundo le “avisan las cosas que van a suceder”, no sólo del mundo de los duendes, sino también [cuando se va a morir alguien]:

“...eso solamente El Señor es el que avisa, pero si ud. no tiene fe, pero El Señor le tiene fe, mejor no se meta, porque le puede llegar un castigo y es más triste...”

Es la transversalidad de la idea del compromiso con ese mundo, ya sea perteneciente al territorio del bien o del mal, la que lleva implícito un riesgo y que produce pánico y terror.

²⁰⁹ Es recurrente el citar a un granicero que ya murió, llamado Juan Rocha (de aproximadamente los años 20-40 del siglo pasado), por muchas personas de la comunidad, el cual “podía hablar directamente con los seres del agua”, “jugaban con él”, “se le montaban en su hombro” y “ese no más con que levantara la mano al Tláloc, sabía a lo que se atenía”, “era transportado de un cerro a otro, en medio de los rayos”, por estos seres. Encajando en el segundo tipo de hombres-dios que describe Frazer (1993:87-88) quien “*deriva su poder extraordinario de una especial simpatía con la naturaleza. No es meramente el receptáculo de un espíritu divino. Su ser entero, cuerpo y alma, está así tan delicadamente acorde con la armonía universal, que un toque de su mano o un giro de su cabeza producirá una conmoción vibrante en la estructura universal de las cosas*”

²¹⁰ Se dice que es la Virgen de Guadalupe y pareciera que se desdibujara la imagen (¿borrada por el tiempo?)

²¹¹ Al preguntar al granicero si Tláloc era un dios: “No, es un cerro, es pura piedra, pero si uno creía en él, le concedía lo que uno pedía...es pura piedra, el Tláloc es pura roca, se han inventado que el dios Tláloc lo levantaron y se lo llevaron para Chapultepec pero como lo van a levantar, si es todo un cerro!”

Territorios que pueden ser ocupados no sólo por los espíritus ancestrales que se invocan en la curación (por especialistas rituales de la misma comunidad), sino también por los seres del agua, quienes también pueden ayudar a curar al granicero: “*el que tiene el don puede hablar con ellos, hasta curar con ellos*”²¹². En los entrevistados de Santa Catarina, la comunicación principal es a través de los sueños, pero como en el caso del granicero legendario, hay curanderas que tienen el don de poder comunicarse directamente con los espíritus ancestrales. Mundo que da lo que se le pida “si se le tiene fe” y que a su vez pide a cambio, una vez establecido el compromiso, una respuesta acorde a sus demandas. Ofrendas, no cobrar por la curación²¹³, vidas humanas, obediencia y que además fija tiempos para las respuestas.

Acerca del origen divino o sacro de todo lo que hay en la naturaleza se indagó con el granicero, la contraparte, es decir, lo que ha sido hecho por los seres humanos, si tendrían un carácter sacro:

*“...puede ser, pero necesita ud. con la mente dárselo, con la pura mente...mire si ud. tiene fe en las cosas, todo se va dando, pero si no tiene fe, mejor no [se meta], porque es cosa sagrada, en eso no puede uno jurar...”*²¹⁴

Acerca del reconocer la existencia de alguna entidad en los objetos elaborados por humanos, en Sur América, algunas comunidades indígenas a través del trance con plantas sagradas, su chaman, discípulos y/o pacientes, alcanzan un estado alterado de la conciencia y perciben otra realidad, más allá de la material, le encuentran una existencia a los objetos creados o elaborados por los seres humanos, como por ejemplo las flecha o dardos espirituales²¹⁵ que mandan los chamanes de Amazonía, a sus enemigos, los cuales se pueden utilizar para bien o para mal.

Se requiere un don, un carácter fuerte²¹⁶, un adiestramiento o alcanzar estados de conciencia diferentes al normal para vencer el pavor numinoso²¹⁷, del que hablara Otto y lograr la

²¹² Cabe aclarar que no necesariamente los (las) curanderos (as) son graniceros, solo si han sido iniciados por el rayo.

²¹³ Este granicero dice “ya de por si tenía el don de curar” y comenta: “...esto se comunica uno en la noche, ‘tú vas a curar pero no vas a cobrar, eh?, si te regalan algo lo recibes, sino nó’, por eso es que venían muchas gentes aquí, tenía yo como un hospital aquí. Pero así los levantaba yo rápido, ya se van para su casa...Ese es mi trabajo, ese fue mi trabajo...”

²¹⁴ En cuanto a la sacralidad de las cosas elaboradas por los seres humanos, en la época prehispánica se realizaba en la fiesta de *etzalcualistli* una ceremonia denominada “*el descanso de los instrumentos serviles*”, que se verá más adelante.

²¹⁵ Comunicación personal de un médico, estudiante de postgrado en inmunología, discípulo de Chaman, utilizando el yagé como planta sagrada (Medellín, Colombia en 1990).

²¹⁶ Martínez González (2006) relaciona el *tonalli*, [una de las tres entidades anímicas en la noción de persona de los antiguos nahuas, identificadas por López Austin (1996): *yolia*, *tonalli* e *ihiyotl*], con la parte que deambula en el exterior del cuerpo durante los sueños y como es un elemento calórico y luminoso, se consideraba que entre más

comunicación con este mundo. “Todo es mental”, es decir, la comunicación es mental [con los seres del agua], pero además “tus santos de devoción (Jesús, Santa Catarina, la Virgen de Guadalupe), interceden y protegen” (P.J.E., integrante Comité de Agua), con la confianza del carácter contractual del don²¹⁸.

6.1.2. Las fiestas, los santos, las mayordomías y su contribución a la noción de lo sagrado.

Las fiestas patronales representan la cercanía con lo más sagrado para esta comunidad, la Santa Patrona (Santa Catarina), además del agua (“*lo más sagrado que hay aquí en la tierra*”). Al llegar un representante de la iglesia con el estandarte de la Santa Patrona en la fiesta de la *Apantla* (la fiesta del agua), participar y dar unas palabras, se sacraliza la fiesta, pasa de lo profano a lo sagrado. En todas las fiestas, por dónde va el estandarte de la Santa Patrona, la cual no deja de acompañar a los santos que se festejen, va el incienso purificando el camino por donde ella pasa y las campanas repicando, dándole ese tinte de sacralidad al momento.

Se alcanzó advertir que la Santa Patrona (Santa Catarina) ha adquirido las funciones que tuviera *Chalchiuhtlicue*, deidad asociada a los manantiales y las aguas corredizas que estaba presente en la limpieza ritual de los canales, en la época prehispánica. A sus manifestaciones y revelaciones como protectora del pueblo, se le sumaron las católicas²¹⁹ más las heredadas de las ideas prehispánicas de cada patrón o deidad, que también era considerada como entidad protectora, que regía barrios y *altepeme* en la que se conformaba entre otros la identidad étnica, religiosa y territorial (Navarrete Linares, 2011)²²⁰, y/o que se tenía en los altares domésticos, que se convirtieron en los santos patronos del pueblo, después de la conquista²²¹.

caliente, mayor poder sobrenatural, económico, político y sexual, tendría la persona. Era “*transportado por la sangre, se distribuía por todo el cuerpo y se concentraba en la coronilla*” (Martínez González, 2006:178).

²¹⁷ Recordando que para el autor numinoso es un “*momento de fuerte conmoción [en el ámbito] exclusivamente religioso*”(Otto, 1965:19); “*lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa*” (Otto, 1965::24)

²¹⁸ Dice Godelier (1998:58), “*la fórmula de lo social no es Keeping-while-Giving, sino Keeping-for-Giving-and-Giving for-Keeping. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar*”

²¹⁹ Arizmendi (2004:55) anota que se celebra la fecha de defunción de ésta mártir y virgen de Alejandría. Desde el siglo XI, occidente empezó a tributarle culto como patrona de las facultades filosóficas, y como uno de los 14 Santos Auxiliadores. Se le representa con una rueda, una espada y un libro.

²²⁰ Navarrete (2011) retoma, para su definición de *altepētł*, la de Lockhart (1999;27-30). Lockhart (1999; 27-30) además, concibe el *altepētł* (cerro-agua) como centro de organización, con un templo, un mercado y un *tlatloani* o gobernante.

²²¹ Medina (1995), dice que “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... Como lo indica la mayor parte de la información etnográfica, el ritual agrario involucra a sectores

“Cuando todos nos tienen olvidados, recurrimos a ella, ella es la que nos tiende la mano” (C.L.C. esposa de campanero).

Las mayordomías²²², que son de origen colonial²²³, así como los cargos cívico-religiosos de los gobiernos indígenas de México, parecen tener sus antecedentes en algunos cargos de origen prehispánico (Maruri, 2002), aunque no directamente en la estructura religiosa prehispánica (González-Reyes, 2002), que desde ya poseían todo un sistema de organización para la fiesta, en el que el prestigio social ya se lograba con el patrocinio de las fiestas (Baez-Jorge, 1998:35), por algún devoto de su deidad a celebrar²²⁴; asunto que involucraba a toda la estructura religiosa y política como se puede deducir de la descripción de las deidades y sus fiestas que hace Sahagún (1982:31-173).

Las mayordomías han hecho ajustes, cambios y adaptaciones y en la actualidad representan, en la vida de cada persona, la inclusión en el mundo de lo sagrado. Anteriormente era la persona que tenía mayor solvencia económica la que podía ser nombrada por la comunidad como fiscal o mayordomo. Con el aumento de la población, el sistema de nombramiento se tuvo que ajustar a las nuevas demandas, mayor gasto, mayor cantidad de misas que atender, mayor cantidad de fiestas patronales, entre otras y las peregrinaciones.

Los cargos de la mayordomía (Cuadro 8) son: Un primer fiscal y segundo fiscal, 24 mayordomos, dos campaneros por capilla (dos) y 40 a 46 ayudantes. El cargo dura un año e

amplios de la población que van desde el núcleo familiar, pasando por las diversas unidades sociales intermedias, como el paraje, el barrio y la mitad, hasta llegar al conjunto comunal. Todo ello implica una jerarquía ritual, responsable tanto del ritual agrario —que abarca prácticamente todo el año— como de las ceremonias familiares del ciclo de vida reconocidas culturalmente como significativas. Entre un ciclo y otro existe una estrecha interrelación, y ambos definen la matriz sobre la que se reproduce la cosmovisión...Esto habría de llevar a una polarización entre, por una parte, el ritual católico colectivo realizado en las cabeceras de los pueblos, sede de los sistemas de cargos, y el ritual agrario de raíz mesoamericana, refugiado en las casas, los manantiales, las cuevas y los cerros, por la otra. Ambos ciclos rituales, no obstante, se entramaban profundamente en la vida cotidiana y festiva de las comunidades indias” (Medina, 1995:9).

²²²Las mayordomías son parte de los “sistemas de cargos” (Korsbaek y González, 2000; Gómez-Arzapalo, 2010) en la organización de las comunidades con origen indígena, ideada por lo españoles para controlar la forma en que estos enfrentaban su vida ceremonial y religiosa. En esta comunidad es principalmente, la forma organización para las festividades religiosas a los santos, entre otras funciones.

²²³ Maruri (2002:111) agrega, que *“desde el siglo XVI se dedicaron al culto del santo patrón, las cuales tenían como fin reglamentar, legitimar, jerarquizar, educar, y transmitir las creencias católicas...A través de la mayordomía se controlaba la vida cotidiana y el modo de vida...”* de la población, por medio de los sacramentos (bautizo, matrimonio monógamo, comunión y extremaunción) que aseguraban el sostenimiento del culto católico. *“Tal era la organización de los mayordomos que lograron controlar los ciclos agrícolas, desde la bendición de las semillas para la siembra, hasta la cosecha y el barbecho”*.

²²⁴ Sahagún (1982:43) anota que cuando alguno quería hacer la fiesta de algún dios, *“por su devoción, llevaba a su imagen a su casa”*. Ahora es a los santos.

Cuadro 8. Integrantes de las mayordomías en Santa Catarina del Monte

Cargo	Número
Fiscal	2
Mayordomos	24
Campaneros	4
Ayudantes	40-46

Fuente: Mayordomos y fiscales 2011-2013

inicia el dos de febrero, con la fiesta de la Candelaria, en el que se hace el cambio de cargos y se entregan las imágenes correspondientes a cada fiesta, con una vela encendida. Los fiscales entregan a sus sucesores, el bastón de mando y las llaves de la iglesia.

Los fiscales administran todos los asuntos de la iglesia y representan la máxima autoridad de esta, para la toma de decisiones. Para ello debe estar al menos uno de los dos fiscales, diariamente en la iglesia. Estos son asistidos por sus esposas²²⁵, los mayordomos y/o sus respectivas esposas en el cuidado y mantenimiento de la iglesia, así como con las misas (de cumpleaños, bodas, bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y defunciones) y demás necesidades. Se busca que los fiscales sean personas ejemplares en su comportamiento y son nombrados por la comunidad, mientras los mayordomos es por sorteo²²⁶ y se tiene trazado por sectores para que le toque a todos los que tengan una mayoría de edad en cada casa²²⁷.

Para las seis fiestas patronales se nombran cuatro mayordomos para cada una de ellas. Las fiestas son (Cuadro 9): La de San José (19 de marzo), San Antonio de Padua (13 de junio), San Salvador (seis de agosto), Santa Catarina Mártir (25 de noviembre), la Virgen de Guadalupe (primero de enero) y la de San Sebastián (20 de enero). Además, hay otras fiestas como la de Semana Santa, el primero de noviembre, la de Santa Cecilia (22 de noviembre), las posadas, la entrega de credenciales y el dos de febrero, la fiesta de la Candelaria, en la que se hace el

²²⁵ Anteriormente las mujeres no podían participar con barrer o limpiar la iglesia, solo afuera. “*Ahora entran a todas partes y como los maridos trabajan, ellas los reemplazan.* [En 2012] *hubo una mujer mayordoma porque su papá ya está anciano y ella está sola, no se ha casado*” (F. M. O, integrante mayordomía).

²²⁶ “Desde el 77 va parejo” (M.L.V., integrante de mayordomía)

²²⁷ O terreno. Una persona que tenga varias propiedades de casa o terreno le tocará desempeñar la mayordomía por cada una de ellas o ayudantía. En el transcurso de la investigación se observó que alguien le toco ser fiscal por su casa y por tener terreno en otro lugar, mayordomo (en otra mayordomía).

cambio de mayordomía. En la fiesta de Santa Catarina, como es la más grande, nombran ayudantes (46 en 2011), que también se reparten por zonas²²⁸.

Cuadro 9. Fiestas patronales en Santa Catarina del Monte.

Santo	Fecha
Santa Catarina	25 de noviembre
Virgen María y año nuevo. Sagrada familia ²²⁹	1 Enero
San Sebastián	20 de enero
San José	19 de marzo
San Antonio de Padua	13 de junio

Fuente: Mayordomos y fiscales 2011-2013

Se consultó sobre las peregrinaciones a un Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista (M.R.V.), cargo permanente que ocupan algunas personas de la comunidad; en ellas salen con la imagen del santo que se celebra, desde la comunidad para llegar al santuario o centro sagrado, y regresar de nuevo a la comunidad²³⁰. En algunas de ellas van los mayordomos y fiscales, a encaminarlos, pero tienen sus propios encargados, como son (Cuadro 10): la de Tepalcingo, Morelos (festividad a Jesús de Nazareno), la cual comienza el día siguiente de la *Apantla*, dura ocho días, y se subdivide en tres tipos, los que van en camión, caminando o en bicicleta. La de Cholula, Puebla (Natividad de Nuestra Señora), el siete de septiembre. La de

²²⁸ “ El que no tiene casa pero que vive con su familia, le toca ayudantía (una comida, un desayuno, etc.), le ponen a escoger, quieres mayordomo, quieres ayudante o lo que te toque?. A veces queda la ayudantía para otro año. Los que solo tienen terreno les toca ayudantía” (M.M.V., integrante mayordomía). “Ayudantes, según se necesiten y puedan, pueden ayudar económicamente, o con tamales o con desayunos y comidas” (F.A.V., integrante de mayordomía).

²²⁹ El Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista (M.R.V.) explica que la fiesta de la Virgen de Guadalupe se celebra el primero de enero dado que antes la parroquia incluía varios pueblos y no habían carreteras, el padre no se podía trasladar a todas las comunidades y a veces a la misma hora querían celebrar las misas, por lo que se hizo una repartición y a ellos les tocó el primero de enero. Este día es también de la Virgen María y de la Sagrada Familia, como lo que tenían era una Virgen de Guadalupe, lo celebran con la imagen de ella.

²³⁰ En su experiencia sobre peregrinaciones, Barabas (2006:243) señala que en el trayecto se construyen lugares y marcas de especial sacralidad (cruces, ermitas, árboles, piedras, cuevas, manantiales, etc.) con los que se van remarcando territorios más amplios (étnicos, históricos, culturales) y “caminos sagrados hacia el santuario que alberga el numen venerado en esa ocasión”, aspecto que no se profundiza en este trabajo.

Nativitas, Tlaxcala (Señor de los Tres Caminos), el quinto viernes de cuaresma (puede ser en marzo o abril), en camión y caminando. La de San Miguel del Milagro, en Tlaxcala, van a caballo y en camión, el 29 de septiembre. La de Tepeaca, Puebla, el 30 de abril, dedicado al niño Doctor, dentro de la festividad del niño. La de Santa Ana, Tlaxcala, 26 de junio dedicada al Niño del Cerrito, se van en camión y en bicicleta y la de San Juan de los Lagos, en Guadalajara, el 15 de agosto.

Cuadro 10. Peregrinaciones de Santa Catarina del Monte

Santo de la Festividad	Fecha	Lugar
Jesús de Nazareno	Movible (un día después de <i>Apantla</i>)	Tepalcingo, Morelos
Señor de los Tres Caminos (Jesús)	Quinto viernes de cuaresma (marzo o abril)	Nativitas, Tlaxcala
Niño Doctor	30 de abril	Tepeaca, Puebla
Espíritu Santo	19 de mayo (recalendarización)	Chalma
Niño del Cerrito	26 junio	Santa Ana, Tlaxcala
San Pedro Apóstol	29 de junio	San Pedro Chiautzingo, Tepetlaoxtoc
Santa María	22 de julio	Santa María Tecuanulco
Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	15 de agosto	Guadalajara, Jalisco
Natividad de Nuestra Señora	7 de septiembre	Cholula, Puebla
Señor de la Maravillas	24 de de septiembre	Tequexquinahuac
San Miguel del Milagro	29 de septiembre	San Miguel del Milagro, Tlaxcala
San Jerónimo Doctor	30 de septiembre	San Jerónimo Amanalco
Virgen de Guadalupe	14 de noviembre	Basílica, DF
San Nicolás Tolentino	6 de diciembre	San Nicolás Tlaminca
San Pablo Apóstol	25 de enero	San Pablo Ixayoc

Fuente: Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista (M.R.V.)

Además van peregrinaciones cortas a las fiestas del santo patrón de las comunidades cercanas, como el 22 de julio a Santa María Tecuanulco (Santa María); el 30 de septiembre a San Jerónimo (San Jerónimo Doctor); el 25 de enero a San Pablo Ixayoc (San Pablo Apóstol); el 24 de septiembre a Tequexquinahuac (Señor de las Maravillas); el seis de diciembre a San Nicolás Tlaminca (San Nicolás Tolentino); el 29 de junio a San Pedro Chiautzingo, Tepetlaoxtoc (San Pedro Apóstol), etc. En total son 32 comunidades a las que van en peregrinación y que deben esperar el día de la fiesta de la Santa Patrona.

El 14 de noviembre, la Diócesis de Texcoco organiza una peregrinación a la Basílica de la Virgen de Guadalupe. Esta convoca a todos los fiscales y mayordomos de las comunidades. La mayordomía de Santa Catarina no puede asistir por cuanto está muy próxima la fiesta de la Santa Patrona, solo va el pueblo encabezado por otras personas. Hay otra serie de peregrinaciones que en ocasiones una persona motivada por un milagro, se decide a comenzarla, busca un grupo de gente (como la de *Juquila*) con quién ir y se asume como el encargado, lo cual puede traspasar a otra persona cuando no se le dificulte.

¿Por qué se va a estas peregrinaciones? "...la idea es ir a visitar al señor o a nuestra madre santísima. Primero es la fe en la imagen, alguna paga o alguna petición. La paga es la peregrinación misma, también algún arreglo floral, unas monedas...la persona espera un milagro o por el favor recibido..." (M.R.V., Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista).

Cabe agregar que con estas peregrinaciones se afianzan relaciones ancestrales con pueblos mesoamericanos, así como la identidad. Barabas (2006:240-244; 2003; I:112-115) hace una discusión de las posiciones teóricas sobre las peregrinaciones y aquí se considera importante el proceso ritual por el que se construye una territorialidad religiosa²³¹. Aspecto que ameritaría un estudio a mayor profundidad para en un futuro dar claridad sobre el etnoterritorio sagrado de la región.

²³¹Barabas (2006:240-244;2003;I:112-115) habla sobre las peregrinaciones y santuarios como "procesos rituales que reproducen relaciones sociales, parentales y étnicas, relaciones de reciprocidad y formas de control social, además de construir territorialidad religiosa". Detalla que las peregrinaciones a santuarios lejanos y multiétnicos, construyen territorios de *itinerancia ritual* en el que también se construye un entramado de redes o caminos sacralizados de tránsito. Cuando se trata de peregrinaciones en el territorio o etnoterritorio local "las redes construyen circuitos estrechamente ligados a la reproducción simbólica del espacio territorial propio", se establecen umbrales, fronteras de pueblo o municipal.

En las danzas de las festividades a los santos (vaqueros, chineros, sembradores, etc²³²), los encargados del grupo tienen un gasto como de un mayordomo²³³, pues deben hacerse cargo de su vestuario, los músicos y la comida durante tres días, para el grupo de danzantes, los músicos y demás invitados²³⁴. Lo cual se asume como una “manda” o paga y se hace principalmente con la Santa Patrona.

Aún en eventos tan “civiles” o seculares, como la inauguración de la nueva delegación, en el 2012, se recurre a la iglesia, se bendice el lugar, se hace misa.

Las casas pueden recibir el nombre del santo del dueño de la casa, el cual en ese día “hace una fiestecita, invita a comer, se pone música y llegan con una canasta”. También se acostumbra que al o la santa de devoción, le consigan un(a) comadre o compadre y en el día asignado por la iglesia católica para dicho santo(a), la comadre o compadre debe llevar a misa la imagen del santo (a) y éste es invitado (a) a comer una vez le lleve la imagen bendecida. Cabe agregar que lo más común es encontrar en las casas un altar para los santos de su devoción.

Para el pedimento de la mano de una novia, va uno de los fiscales con el padre; para los 15 años, en la fiesta, después de la misa, éstos mismos son invitados, al entrar la quinceañera a su casa, una vela y sahumador, la reciben y acompañan hasta llegar a la habitación donde está el altar y se dicen las palabras rituales. Igual es en cada fiesta sea de un civil o de un santo. Cada día, al sonar las campanas de la iglesia (tres veces al día²³⁵), se quitan el sombrero, se saluda *mano pa, mano ma*, en señal de respeto y se dan una bendición:

“La religiosidad está muy arraigada, en la mañana cuando se despierta, se persigna, todos tenemos una imagen de un santo devoto, y se invoca a la imagen que tiene fe, generalmente que nos acompañe, que nos vaya bien durante el día. A las 12 del día repican las campanas, se sacaba el

²³² Con elementos de origen colonial. Albor Ruiz (2007) señala que la danza de los chineros se introdujo en el año 2001 en Santa Catarina, mientras la de los vaqueros ya tiene 30 años.

²³³ Lo cual se va traspasando cada año a un nuevo encargado.

²³⁴ Costumbre que describe Sahagún (1982:43).

²³⁵ Aunque el repique de campanas pudiera ser de origen colonial, ya desde *Netzahualcoyotl* en honor del *Dios no Conocido (Tloque Nahuaque)*, ordenó que se ofrendara copal e incienso, en lugar de sacrificio, se tocaran música a la hora en que él lo hacía (al salir el sol, al medio día, a la puesta del sol y a la media noche, todos los días) (*Ixtlilxochitl*, 1891:247-253).

sombrero para persignarse y se saluda, buenas tardes...igual en la noche, siete pm, buenas noches, mano ma²³⁶ si es mujer, mano pa si es hombre (P.J.E., integrante de comité de agua)”.

Con la descripción anterior se puede ver que aún sigue siendo un apretado calendario de festividades religiosas a lo largo del año, de lo que se deduce una continua relación con las divinidades y con su mundo espiritual. La gente se prepara económicamente para dar lo mejor en la mayordomía y se espera con anhelo la llegada de la virgen a sus casas, como la mayor bendición para sus vidas. Lo cual involucra la participación de toda la familia²³⁷.

Músicos y floristas considerados por ellos mismos, en un 50% los primeros y 40% los segundos, se constituyen en una estrategia para enfrentar la ritualidad a lo largo del año, en la que se ancla la identidad y sentido de pertenencia al pueblo. Actividad para la que también se habla de los dones.

La mayordomía representa la posibilidad de inclusión en el mundo de lo sagrado, desde el cual madura y legitima la experiencia numinosa que inspiran los santos y por lo tanto son el eje desde el que se desprenden las relaciones con Dios, la Virgen Santa Catarina y los santos de devoción²³⁸. Para el nombramiento, algunos que van a ser mayordomos, le piden a Ella, interceda para poder ser mayordomo de su fiesta. También para otros es la oportunidad de lucirse, “Lo piden para afamar” (M.L.V., integrante de mayordomía) y quedar bien, ser recordado por sus obras y adquirir prestigio.

Retomando a Van-Genep (2008) en el estado liminal²³⁹, que se contrae con la mayordomía, se toma una mayor conciencia de su papel con lo sagrado, por ello se indagó con ellos el sentido de religiosidad y de lo sagrado en relación con el agua y el monte. Partiendo del hecho de que al “pasar el umbral” y agregarse a un nuevo mundo, el de lo sagrado, el mayordomo (a) o fiscal, debe generar un discurso, una idea de la sacralidad, una reflexión, un contacto y acercamiento, que comparte con la comunidad en su quehacer, en su misión mientras esta en el cargo.

²³⁶ “En Santa Catarina del Monte toman la mano “del adulto, la besan, con mucho respeto y dicen estas palabras de acuerdo al género...Costumbre española traída por los frailes y por eso está en español. Este tipo de saludo, ya se está perdiendo” (Entrevista Juan Pichardo, profesor de mexicano, de formación tradicional, Junio 29-13).

²³⁷ Además, existe toda una red de apoyo entre mujeres vecinas, las cuales se ayudan en la elaboración de tortillas u otros antojitos, hechos a mano y en comal y con otros preparativos de la comida, que cuando les toque a ellas una fiesta, serán asistidas de igual manera.

²³⁸ “La mayordomía me transformó mucho, ahora veo todo diferente a como lo veía antes, ahora sé que tengo a Dios y a la virgencita cerca, que no estoy sola, en todo momento están con uno.” (C.L.C, esposa de campanero).

²³⁹ Ver marco teórico

Arizmendi (2004), halla en Santa Catarina, que todavía esta estructura religiosa es lo que les da unidad, los organiza, rige los comportamientos de la comunidad y forma parte de su identidad. La autora describe ampliamente los detalles de las mayordomías, las funciones de cada cargo y cada una de las fiestas patronales.

Como vemos no son sólo las fiestas patronales, es una religiosidad ante la vida, la presencia de lo sacro en los hábitos más cotidianos, cada día y en lo más profano de la vida. Vestidos de carácter solemne, toda ceremonia, nos confirma lo que Otto (1965:24-25), dice con respecto al *mysterium tremendum* en el que se destacan “todas las manifestaciones de la religiosidad, en la solemnidad y entonación de los ritos, cultos, en todo cuanto se agita, urde, palpita en torno a los templos, las iglesias, edificios y monumentos religiosos”. Éstos son parte de la ritualidad en Santa Catarina, imprimiéndole un sentido de lo sagrado al tener presente las flores, velas y sahumerios, al pronunciar las palabras frente a los altares en las casas –aún en fiestas civiles-, los manantiales, por parte de especialistas rituales, o en los elementos amenizadores de las procesiones y o estaciones, como la música, los cohetes, el licor y en los compadrazgos, ofrendas para pedir la lluvia, día de muertos, con la intermediación de la canasta, elemento que simboliza el intercambio (de energía, de alimentos, de aromas, etc.) entre lo profano y lo sagrado.

Religiosidad que va más allá de las tradiciones y se inserta en las costumbres milenarias, de larga duración, como algo ligado a su manera de concebir y entender la vida.²⁴⁰

6.1.3 Los recursos y la sacralización del monte-agua

6.1.3.1. El agua

Los entrevistados en Santa Catarina contestan que el agua es una entidad numinosa, sagrada “...El agua debe ser venerada porque ¿qué haríamos sin agua?...” “...El agua es lo más sagrado que

²⁴⁰ Hobsbawm (2002:8) discute como algunas tradiciones son inventadas recientemente y adquieren sin embargo ese carácter, además distingue tradición de costumbre. “El objetivo y las características de las ‘tradiciones’, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La ‘costumbre’ en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a éste le impone limitaciones sustanciales”...“La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”

tenemos, pero sólo una vez al año veneramos el agua y tanto que nos sirve durante todo el año. El agua está en todo... (M.D.C., integrante de mayordomía).

"...Todos los manantiales son sagrados porque gracias a Dios nos están reviviendo, las semillas, las plantas, habiendo agua están frondosas..."(C.M.O., mujer 79 años).

En Santa Catarina la forma de adorar el agua es haciéndole una fiesta, la *Apantla*, en ella se agradece el vital líquido que, año con año, sustenta la trama de la vida.

"Con la música y los cuhetes en la fiesta [apantla] ayuda a que el agua este contenta con nosotros" (P. L. O, integrante mayordomía²⁴¹).

Se le agradece a Dios (católico) y a la Santa Patrona. Antes era a *Chalchiucueye*, *Tlaloc* y los *Tlaloque* en diversas fiestas, que se verán más adelante, se les agradecía el agua que les habían dado hasta el momento para que no les faltara y poder llegar bien al fin del cultivo. Señora que ha sido reemplazada por la Santa patrona, a quien se le solicita en la fiesta de la *apantla* y agradece para que no falte el agua.

Como se puede apreciar, anclada en la idea tan profana: "*sin agua no hay vida*" totalmente racional y que a partir de allí y con la experiencia de una sequía devastadora en la región, en la época prehispánica, que duró tres años, según Durán (1984;t2:241):

"... En el año de 1454...y los dos años siguientes...los manantiales se secaron, las fuentes y ríos no corrían, la tierra ardía como fuego, y de pura sequedad hacía grandes hendeduras y grietas, de suerte que las raíces de los árboles y de las plantas, abrasadas con el fuego que de la tierra salía, se les caía la flor y hoja y se les secaban las ramas, y que los magueyes no daban su acostumbrado jugo de miel, ni los tunales podían fructificar...el maíz en naciendo se ponía luego amarillo y marchito y todas la demás legumbres..." ²⁴²

Ante estas circunstancias descritas por Durán, en la época prehispánica se comprendió la pequeñez del ser humano frente a ella. Aspecto de lo numinoso, explicado por Otto, como lo inmenso, majestuoso asociado con lo tremendo (que despierta temor, pánico, pues puede ser devastador y enérgico como la manifestación de la "cólera divina", en los rayos y centellas.

²⁴¹ Esta idea de alegrar los ojos de agua de los manantiales para que no se sequen, lo comenta Durán (1984:t1:89), también la de limpiarlos antes de las ofrendas rituales-sacrificios de niñas en la laguna. No obstante, en Santa Catarina también se dice "*con los cuhetes se espanta el agua. Con la vibración se mueven piedras y se cierra*".

²⁴² *Ixtlilxochitl* [1985;t2:111] dice que fueron seis años "que duraron estas calamidades", por lo que nacieron las guerras floridas para poder abastecer la solicitud de los sacerdotes para hacer muchos sacrificios humanos.

Los diversos aspectos de lo numinoso analizados por Otto (1965) pueden ser aplicados al agua. Para entender cómo opera, como actúa, hay que entender estos aspectos. Bajo esta perspectiva, el agua que es un objeto numinoso, un núnmen (o divinidad) para la comunidad de Santa Catarina, despierta los diferentes aspectos de lo numinoso. Lo numinoso tiene un carácter racional, conceptual, pero también y principalmente irracional y en su misma definición involucra el sentimiento religioso, porque es parte de la esfera específicamente religiosa, de lo majestuoso, lo tremendo y misterioso que en su calidad ambivalente fascina y atrae.

Así, en un *sunami*, en las inundaciones que se dan actualmente, se comprendería lo majestuoso, por su inmensidad, lo tremendo por el terror que despierta y sigue siendo un misterio, algo que todavía desconocemos en gran parte; una cascada por su parte, como las de Agua Azul, etc. tendría claramente ese aspecto que fascina y atrae por su belleza y el *tremendum* por el pavor que inspira, la pequeñez humana ante ella.

Retomando a Berger (1969), a este mundo desconocido, que conserva el misterio tremendo, se le dan atributos humanos para hacerlo parte del mundo construido, pensado y conceptualizado por los humanos, con el fin de dar seguridad frente a la *anomia*, que estaría en lo real, en el sistema total. Entonces, frente a esa grandeza, surge el pavor numinoso, por el temor inherente de haberse apartado, y quizás culpa, porque todas las estructuras incluidas, internalizadas, no se las podría quitar cual máscara y enfrentarse “desnudo” a la *anomia* y ser uno más dentro del sistema total, natural, que como lo describe Berger, sería la locura, para Otto, rayaría con lo irracional de lo numinoso, de lo santo, de lo sacro en nuestro caso. Todos estos sentimientos analizados por Otto son los que hasta hace poco ejercieron un fuerte control, considerando la cosmización, como un culto a la naturaleza y ahora a Dios (la totalidad personificada, racionalizada y conceptualizada de una manera pedagógica a través de Jesús).

En este sentido los seres del agua son humanizados para entender el numen del agua, antes era Tláloc al que se le solicitaba el agua, pero ya está el Dios Cristiano, como se puede ver en las siguientes palabras que le dijo Don Rafael (granicero) cuando a Don Juventino (granicero) a la edad de 14 años “lo azotaron” con el rayo: “*Tienes que curar, que quieres que le haga, es mandado por el Padre Divino, a él tienes que respetar todo lo que mande*”.

En Santa Catarina los seres del agua, son denominados duendes, *tiochis* o *ahuaques*²⁴³. En cuanto a su origen y comportamiento son entendidos de diversas formas. El conocimiento que se tiene sobre ellos es por lo que se les ha narrado, aquellos que tienen el don de verlos y/o mantienen una comunicación a través de los sueños. Sin embargo, sólo ciertas personas pueden acceder o comunicarse con el numen, con lo sagrado del agua. No necesariamente los graniceros tienen el don de verlos en el día, a veces sólo en las noches, cuando sueñan y los encuentran formando parte del agua. El granicero legendario Don Juan Rocha, “si podía verlos, platicar con ellos y hasta jugar con ellos”²⁴⁴. Algunas curanderas y/o personas que tienen el don, también pueden comunicarse con los duendes a través de los sueños.

Una versión dada por alguien “conocedor” que ha sido escogido por el rayo en tres ocasiones, pero no se declara oficialmente como granicero, aunque si hace su trabajo, es como sigue:

Los duendes son personas que murieron “en desgracia”,

“...los capturan los duendes, sus espíritus²⁴⁵ y ya se quedan con ellos por toda la eternidad; los graniceros también se van a ese lugar en que son duendes, se convierten en duendes...Morir en desgracia es morir accidentalmente, porque los duendes te pueden hacer mal si no respetas el manantial o el monte y más si eres una persona ajena, que no sabes que son lugares sagrados y cómo comportarte, pero no necesariamente te mueres...A la persona que muere en desgracia y su espíritu es capturado por los duendes, se le puede hacer algo [por parte de un conocedor o granicero] para que su espíritu pueda ir a donde todos van, según la religión católica...”

Esta idea proviene de la época prehispánica, como lo explican González y Olmedo (1990), los que habían “muerto ahogados, heridos por un rayo o de ciertas enfermedades como la hidropesía iban a morar al Tlalocan, el paraíso de Tláloc, transformándose así en sus servidores y ayudantes, es decir en Tlaloque”.

²⁴³ Que en la época prehispánica denominaban *Tlaloque*. Los conjuradores del siglo XVII se dirigían “A los Ahuaque y Tlaloque”, según el testimonio de J. de la Serna (citado por Espinosa Pineda, 1997), en el que dice que significa: “Truenos y Relámpagos”, a los que se dirigían los conjuradores: ‘ya comienzo a desterrarlos, para que os apartéis unos a una parte y otros a otra’.

²⁴⁴ Cuando los rayos y duendes no le hacen nada a una persona (p.ej. granicero), dicen “eso fue porque él se entregó”

²⁴⁵ Martínez González (2006) lo refiere al *ihiyotl*, el aliento vital, depositado en el hígado, y aclara que es un concepto mesoamericano que no corresponde exactamente a la respiración, en sentido mecánico, ni se ajusta totalmente a la idea occidental de espíritu. Según el autor, en Mesoamérica, se le atribuyen dones, orgullo, gracia, talento, aroma, sabor, motivación, poder y lenguaje, además de ser un elemento vitalizador; esta última es una función asociada al aliento en muchas culturas del mundo. Sin embargo, comenta que los nahuas en la actualidad no vinculan el *ihiyotl* con el aliento vital pero sí con los aires, “seres humanos que murieron bajo la influencia de las deidades acuáticas”, “seres telúricos emparentados con los antiguos tlaloques” (Martínez González, 2006:185). También, lo relacionan con la sombra, la cual se puede desprender en el sueño, o en la vigilia por un susto, un espanto, una aflicción y puede ser desplazada por un aire. El *tonalli* y el *ihiyotl* estarían muy ligados.

Por su tamaño se dice que son muñequitos (aproximadamente de 10 cm) o niños (de hasta un metro de alto), también en femenino, se visten como charros o charras, el color de la vestimenta da a entender si son buenos o malos (colores claros, pasteles son buenos, colores fuertes malos). Malos en el sentido de que les gusta hacer maldades a las personas y escogen a las de carácter débil. “Cuando eran huilates, venía el granizo”. “*Los Huilates son duendes negritos*” (C.M.O., mujer 79 años). Se desplazan a través de los rayos y truenos y cada año los van cambiando. “Dicen que los duendes son una fuerza o emanan una fuerza que es el rayo” (M.R.V., Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista).

La otra versión, dada por el granicero es: Por su tamaño se les dice que son como muñequitos (aproximadamente de 10 cm) o niños (de hasta un metro de alto), están vestidos de charros. Acerca de la vida de los duendes: “*Nuestro Dios...es el que les da vida*”. “*Esos son nada mas donde hay bastante agua*”²⁴⁶. “*No son ni malas, son buenas gentes, uno los trata bien...eso nada más son personas que los llegan a ver*”. Los duendes “*...no tienen permiso de andar molestando a nadie...*”.

Al morir un granicero, depende de lo bien que se haya portado, el lugar a donde va a ir: “*pues si es bueno, yo creo que hasta Dios le ayuda*” “*se va aparte, no va con los duendes*”. “*Nada más actúa cuando vive [el granicero], cuando nó, no sé cómo será allá, porque ya va a dar cuentas al Señor...*” cuando muere. Son varios con los que sueña “*ud. haga de cuenta como si fuera aquí, no más que en lugar muy aparte...*”²⁴⁷. Los duendes mandan sobre el manantial, se les lleva comidita “*si ud. gusta antes de las 12, tiene que ser antes de las 12, que este bien calientito pero sin una gota de sal, para que ellos..., no se llevan nada, nada más la aroma*”.

En relación al aroma, se considera que los olores fuertes como el plástico quemado, no les gusta, los ahuyenta.

La versión generalizada, del dominio común:

“*...Los duendes cuidan el agua y cuando te acercas al manantial, te pueden hacer mal, se te va la voz, te enfermas y te puedes hasta morir, ese que se muere, se va con los duendes...*” (C.M.O., mujer 79 años).

²⁴⁶ Esta fue la respuesta al preguntarle si eran espíritus o personas que murieron.

²⁴⁷ Al preguntar por el carácter humano de los duendes su hijo aclara, “*como un cuento mitológico. Si donde están. Como dice, el que tiene don de verlos, los va a ver y el que no, por más que le busque...no va a lograr..[nada].*”

“...antes se le hablaba al agua como a una criatura: ‘venimos a pedir un favor, venimos a lavar no nos vayamos a desconocer’, se echaba una piedrita para llegar al agua, antes de pasar, para que no nos desconozca el agua, para avisar, porque luego nos decían que agarraba uno aire”. (C.C.C. Curandera).

En este sentido, *“al medio día especialmente es cuando hay que tener cuidado, porque ellos están comiendo y les puedes estropear sus trastes y se enojan”*.²⁴⁸

En esta versión generalizada de respeto y que despierta un pavor numinoso, en el sentido de Otto (1965), se espera un comportamiento específico, el anotado arriba, si no es así la persona se enferma *“su espíritu es agarrado por los duendes”* y hay que proceder de una manera ritual por parte de alguien que *“tenga valor”*, además el don, como un granicero, un(a) curandero(a). La siguiente versión es narrada por una curandera de edad avanzada:

“le llevaban una ofrendita²⁴⁹, al río²⁵⁰ y si tiene valor lleva un muñequito y con una varita lo golpea y dice: - ¿por qué me lo agarraron?, quiero que me lo suelten, ya vengo por él para que me lo suelten-. Y el que tiene valor, le da con una varita al muñequito y le dice: - ¿por qué te viniste, por qué te quedaste?, ándale, ya vámonos para la casa-. Y lo tenía que tener abrazado (podía ser otra persona la que lo abrazaba) y llegando le decía: -aquí ya estás en tu casa, acuéstate, duérmete un ratito-. Le ponen el muñeco al enfermo y ya está sudando porque esta ya el espíritu²⁵¹, ya llegó de regreso”.

Aún en la actualidad se cree que los *tiochis* o duendecitos, andan rondando por allí, por lo que hay restricciones para grabar o tomar fotografías, especialmente el día de la fiesta de *Apantla*, en la limpieza del manantial. Por referencias de las curanderas, todavía las visita gente por enfermedades producidas por los duendes. No obstante, para el granicero esto ha disminuido, *“ahorita lo que ha perjudicado mucho a los duendes es la luz”*.

²⁴⁸ Durán (1995;t2:178-179) escribe sobre estas creencias en su época *“en las fuentes y ríos había muchos agujeros sobre el pasar por ellos y sobre el bañarse en ellos y en el mirarse en ellos como nos miramos en un espejo y en el echar de las suertes en el agua los sortilegios y en el conocer de las enfermedades en el agua y echar agujero sobre ello y en el pasar los niños sobre el agua cuatro o cinco veces sin que toquen el agua y el temor que tenían de que al pasar dos ríos habían de tener alguna hora menguada ó que enojada la Señora de las aguas había de tener algún mal encuentro y era tanta la imaginación que á ello les persuadía que teniéndolo por cierto casi siempre les acontecía...”*

²⁴⁹ Dice la curandera que para esto *“los duendes le avisaron [en sueños] al enfermo qué hizo mal y qué ofrenda debe llevarles”*. Pensaba Durán(1995;t2:179) en su tiempo *“que esto ya estaba olvidado y muy dejado”*: *“echaban cantarillos ollejas platillos escudillas de barro y muñecas de barro en los arroyos y fuentes las paridas y los enfermos y mil juguetes de cuentecillas”*

²⁵⁰ En ocasiones solo se le llevaba la ofrendita que habían solicitado los duendes, por parte de la persona que cometió el descuido de no pedir permiso.

²⁵¹ Ver nota al pie de página, cuando Martínez González (2006) lo refiere al *ihiyotl*, el aliento vital de los antiguos nahuas y en la actualidad, a los aires y la sombra.

“*Ya mucha gente no cree*”, es uno de los argumentos por los que la gente ya no se enferma de estos asuntos, dado por los que creen, sin embargo ilustra una curandera (R. A. E.)

“Mucha gente no cree en los duendes, pero existen y no lo ven. Al pasar un río poco transitado, debes aventar una piedrita al río (eso quiere decir que está pidiendo permiso): Con permiso yo voy pasando, sin ofender a nadie, sin molestarlo... o te caes o te tuerces. Mi esposo no creía y se cayó de una piedra se torció los pies. Ahora si cree. Si está muy transitado, no hay problema, pero si está oculto, si hay que pedir permiso”.

Se señala una cierta familiaridad con los duendes por parte de “*los graniceros de antes*”:

“...Sólo los graniceros de antes los podían ver y manejar. Se les subían encima de ellos y los acariciaban. Cuando subían al Tláloc a preguntar por el agua...platicaban con ellos como compadritos...” (explicación del granicero).

Sin embargo, dos de los entrevistados (mujer y hombre), que dicen tener comunicación con estos seres, a través de los sueños, comentan que su trato hacia ellos es de insultos, palabras soeces:

“Nunca me dejé que me agarraran. Cuantas veces platiqué con ellos en sueños, que ‘qué fui a hacer?’, yo al otro día los apedreaba y les decía: no sean maldosos, no quiero que se atraviesen (y quien sabe cuánta grosería más) y nunca me pasó nada!. Sin embargo una prima mía, no les llevó una ofrenda y se enfermó!...Una noche no me dejaron dormir, que ‘¿por qué sembré un durazno cerca del río?’, que ‘¿por qué tiré la piedra adentro del agua y estaban comiendo?’, en la noche me explicaron, que ‘¿por qué les fui a tirar basura en su comida de ellos?’ y al otro día fui a quemar basura, con unas serpientes²⁵² que mate, y a los 8 días los soñé, que ‘jamás me quieren ver por allá’. ¡Yo de retirarme, no me voy!, que iba y tiraba piedras para acabar de rematar! y nunca me dejé que me mandaran...y hasta la fecha no volvieron a molestar, se retiraron...” (C.C.C. Curandera).

El trato ofensivo hacia los númenes también lo observa Frazer (1993:102-103) en una aldea del Japón, como en otros lugares, cuando las divinidades del agua no les mandan la lluvia solicitada, “*derriban su imagen y entre grandes maldiciones y gritos la hunden de cabeza en un campo de arroz podrido*”²⁵³. En la Europa Cristiana también sacaron a los santos de sus

²⁵² La presencia de las serpientes en este ritual es muy simbólica, pues como anota Masson (2001:10), la creencia en “*sobrenaturales-rayo/serpientes*” está extendida en “*toda la tradición etnográfica y precolombina de Mesoamérica*”. Razonamiento mágico con el cual se busca que al manipular el numen del agua figurado en la serpiente, con el fuego, se retire el numen del agua, como lo hacen en otras culturas según Frazer (1993:90-92). En Oaxaca, agrega Masson (2001:13), en el siglo XIX hacían un ritual del rayo asociados con sacrificios de reptiles, en él se cocían lagartos a fuego lento en una jícara puesta sobre un fuego abierto. Se decía que con este acto se devolvía el rayo al cielo y que los lagartos eran la personificación del rayo.

²⁵³ “*Ahí -le dicen- [agrega Frazer;1993:102-103] se quedará por ahora y veremos cómo se sentirá después de unos cuantos días abrasada por este sol tórrido que está quemando la vida de nuestros campos agrietados*”

templos con maldiciones, desnudándolos, ofendiéndolos, durante una sequía muy prolongada a finales del siglo XIX (Frazer, 1993:103-104). Situación similar se presenta en los mixtecos de la Costa y los zoques, en Oaxaca, cuando sus santos no responden a sus pedidos de lluvia, para exigirles, los sacan al sol “para que sepan cómo se siente” (Barabas, 2003;I:117).

No obstante, en Santa Catarina, estos personajes, se señalan a sí mismos, en este comportamiento como algo *sui géneris*, porque ellos mismos recomiendan el respeto ante el agua y el monte y la forma de proceder según la versión generalizada. “*las cosas sobrenaturales son cosas que hay que respetar*”, donde lo sobrenatural es por definición algo que: “*no es natural, como que es algo del otro mundo, es algo real, pero a la vez no es real*”.

Al otro personaje, que mantiene comunicación con ellos y a través de los sueños, le avisan “*porque no pudieron atajar el granizo, que porque venían cargados..., porque has de cuenta como si fuera una flota militar, los van dejando en cada lugar, ahora para estas fechas²⁵⁴ ya llegaron, hacen su campamento por acá*”.

6.1.3.2. El Monte

El numen que “*es en sí mismo, una cosa aparte y llena de contenido propio*” (en el sentido de Otto, 1965: 65), en relación al monte es por excelencia *Tláloc* y persiste en la memoria colectiva asociada al agua y visualizada como un cerro. El agua está “*ahí en el cerro, cruza el cerro, y abajo está saliendo*”.

El monte se percibe como un sistema (monte-agua) hidráulico, al interior del cerro: “*...dicen que los manantiales tienen venas...*”²⁵⁵. Sistema sutil y delicado que puede ser alterado por vibraciones de diversos grados, como las que producen los cohetes utilizados en todas las festividades. Hacen referencia al conocimiento tradicional de los graniceros, quienes sabían arreglar este tipo de problemas en los manantiales.

Algunos interpretan el *Tláloc* como la piedra que fue llevada a la Ciudad de México, a lo que le adjudican el cambio climático de la región. Pero ya vimos como el granicero dice: “*Es un cerro, es pura piedra, y no se lo pueden llevar*”. Esto igualmente se aplica con respecto al Padre

²⁵⁴ Fecha de la entrevista 6 de enero/2013. En diciembre, en la fiesta de *atemoztli*, Sahagún (1982:147) registra que la gente en general decía: “Ya vienen los dioses *Tlaloque*”, dado que comenzaba a tronar.

²⁵⁵ Mismo juicio se hacía en la época prehispánica, según los cronistas.

Divino y la Santa Patrona, lo que se discutirá al tratar la fiesta de la *Apantla*, ya que ambos pudieran estar cumpliendo esa función, el primero en relación al agua de lluvia, la segunda al agua de los manantiales.

“Ahora se cree que el dios del agua por el simple hecho de que no esté la piedra, ya no se encuentra físicamente, por eso sufrimos ahora de lluvia. ¡Era verídico...!, Tláloc como dios del agua, en coordinación con los tlaloques..., porque ya no llueve, a nosotros nos pasó a afectar y el distrito constantemente se está inundando, y mientras siga allí, se seguirá inundando. Esa es una muestra de su poder” (P.J.E, integrante comité de agua)²⁵⁶.

Castro Pérez (s/f) habla de la resistencia de los campesinos de la región, cuando se quisieron llevar el monolito y de la creencia de que por ello los campos se están secando y las milpas no crecen y como en todos sobrevive el reclamo de que este debe regresar a su sitio. Al respecto dice el autor

“Este acto oficial, el traslado de Tláloc al Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, a casi sesenta años de su ejecución, ha demostrado ser culturalmente negativo, en tanto que ha colocado a los tecuanes²⁵⁷ de la región serrana del municipio de Tezcoco, en una situación de fragilidad, de desprotección divina, únicamente explicable desde su cosmovisión”

También se rumorea en la región, y lo documenta Santos (2010) en su estudio sobre *Coatlinchan*, de que *Tláloc* yace enterrado en la montaña pues la que bajaron para la ciudad de México, al museo de Antropología y que posteriormente los de Coatlinchán lograron se les repusiera una réplica²⁵⁸, tiene su falda que representa a *Chalchiuhtlicue* (Santos, 2010). Arribalzaga (2010) resume la discusión académica e histórica acerca del género de la deidad.

Esta desacralización de la deidad²⁵⁹ que penetraba la mayor parte de las festividades prehispánicas como un sistema de regulación ecológica que operaba desde la sacralidad y la ritualidad permanente de esa época, tenía que tener sus repercusiones (bajo esa lógica de la percepción del entorno), pues es frecuente el argumento de que cuando se la llevaron se inundó la ciudad de México, *“el agua se fue para allá y por aquí pasan las nubes pero no llueve.*

²⁵⁶ Esto representa vestigios de animismo en el sentido de Tylor, como lo discute Masson (2001) con respecto a las efigies de *Cocijo* (deidad de la lluvia o el rayo entre los zapotecas) y otros dioses mesoamericanos.

²⁵⁷ Haciendo referencia a los pobladores de Santa María Tecuanulco.

²⁵⁸ Proceso que duró 43 años, según el mismo autor, y que demuestra lo fuertemente arraigado a su identidad.

²⁵⁹ Y del lugar en que reside, pues la deidad al ser objeto de exhibición, se descontextualizan las relaciones que dieron lugar a su razón de ser, a su esencia, su sentido, su ser. Poner una imagen de deidad o divinidad (pasada o presente) para exhibición solo lleva a la comercialización, la desacralización, o derivar usufructo económico ya sea como mercancía, indirectamente como objeto de turismo, con unos límites muy sutiles con el turismo religioso de las peregrinaciones a santuarios y a lugares sagrados. Ponerla para sacralizar, es para rendir culto, respeto donde este.

Ya casi no llueve". Palerm y Wolf (1972:115) explican la existencia de una "sombra pluvial creada por las grandes sierras y por la proximidad de la Sierra Nevada, que se interpone en el camino de las lluvias procedentes del Golfo de México", lo que genera condiciones de sequía más acentuadas que el Valle de México, especialmente en el somontano y en las faldas de los cerros de su parte oriental.

Además, este cerro es sagrado porque así lo define la tradición, especialmente en relación a los lugares sagrados: "Lo sagrado siempre ha sido y seguirá siendo, porque anteriormente, antes se iba a esos lugares con respeto, porque se consideraban sagrados" (P.J.E., Integrante de Comité de Agua)²⁶⁰.

Al Cerro del *Tláloc* iba el granicero a solicitar el agua, como se anotó anteriormente, los buenos graniceros, podían tratar directamente con él y solicitarle la lluvia, aunque se le dejara la ofrenda a los *tiochis*, duendes o *ahuaques*, los cuales se alimentan del aroma de lo que se les ofrenda. Y según Castro Pérez (s/f) que recopiló un testimonio en Santa Catarina, que le relatan acerca de un gran granicero de la comunidad, el cual después de ir al *Tláloc* a hablar con los *tlaloque*, cuando bajaba al pueblo regresaba cargado de flores de calabaza, elotes, ejotes que le habían dado allí.

Subyace a esta idea de un dios del agua, un conflicto que aún no parece resolverse, con la idea de un solo Dios creador que es a la vez Padre y causa de todo. Esto se puede deducir de un suceso reciente (en 2013), en que un grupo de jóvenes y danzantes de la comunidad fueron al *Tláloc* a bailar y a pedir lluvia²⁶¹, sin granicero; también estuvieron después de la fiesta de la Apantla en uno de los manantiales, en la noche, en donde "danzaron y hablaron con el dios *Tláloc*". El Ministro Especial de la iglesia quiso rezar, como lo había hecho temprano en la mañana y le explicaron que en esa ocasión hablarían solo a *Tláloc*, pues dicho grupo creía en la naturaleza. Este es un punto importante que se podrá ver con mayor claridad y se retomará más adelante, al tratar lo referente a la comunidad de Tequexquinahuac.

No se encontró otra entidad, independiente asociada a la tierra, las barrancas y el monte, diferente a los *tiochis*, estos guardan el monte, están en las barrancas donde hay humedad, en los lugares donde abunda el agua o en el monte donde esta húmedo.

²⁶⁰ Arribalzaga (2010) anota que Chavero y Pomar coinciden en afirmar que el culto a *Tláloc* ya estaba presente en el monte *Tláloc* cuando llegaron los chichimecas.

²⁶¹ "Será por eso que ahora está lloviendo bien?" (M.R.V., Ministro Especial de la Iglesia)

Se hizo un retrato hablado de un duende, elaborado por el pintor Narciso Espinoza Olivares a partir del testimonio de M.B.V. (Integrante de mayordomía), hijo de un granicero ya fallecido. El informante describe su encuentro, en medio del bosque, cuando tenía 8 años; en este encuentro pudo hablar con un duende que era de 10-15 cm de altura:

“Estaba camino hacia el ocotal, donde estaba lleno de árboles, pensé, ‘tengo sed’, llegué y vi agua, la vi ¡tan apetitosa y tan sabrosa! y tomé con las manos y ¡sentí que quedé bien saciado!. Luego escuché que me dijeron –¿Qué estás haciendo en este lugar?. Voltie a ver a los lados y no había nadie y fue después que me dijo –¿Por qué no me contestas?-. Le dije ‘¡ya enséñate!, ¿qué quieres de mi?’. –Pues aquí estoy enfrente de ti-. Pero por más que busqué no lo vi. Después fue que me dijo que no tuviera miedo. Le dije ‘¡ya enséñate!’. –¡Pues estoy en frente de ti, ya casi me comes y no me ves!-. ‘Pues es que no tengo ojos mágicos para verte’. –No, no tengas miedo, no va a pasarte nada-. Y nuevamente agarré agua y me eché en el cerebro y sacudí y me dijo –¡No me salpiques que hasta me mojó!-. Y yo miraba y me levante, al mover el pie se me sumió en el fango, entonces me asusté y entonces le dije ‘¡orale buey!, ¿No que no me va a pasar nada?, ¡ya me quiere comer la tierra!’. -Lo que pasa es que donde estas parado es un lugar prohibido, no te va a pasar nada-. Y ahí fue cuando lo vi, en la orilla del tronco parado, brincaba de allí para acá. Agarré y me di la vuelta y me despedí y dijo -¡Ándale pues!, aquí te espero eres bienvenido. Caminas hacia abajo, ahí vas a encontrar lo que tu andabas buscando-. Y encontré hongos, a tiempos que no había llovias. Después subía y allí siempre encontraba hongos. Después le conté a otras personas e iban por hongos a este lugar y siempre había; se cortaban y al otro día había de nuevo.” (M.B.V., Integrante de mayordomía).

Como se puede ver no solo en el agua se encuentran los *tiochis*, otras personas narran haberse enfermado por mal uso del bosque, por ejemplo desgajar un árbol al ir a “leñar”; es cuando entonces, enfermarse y no poderse curar, indica que debe llevar al lugar una ofrenda para restaurar su salud.

Por otro lado, al sembrar, expone el hijo del granicero actual, quema canela (anteriormente era incienso) para agradecerles a los seres de la tierra para que armonicen y germinen sus semillas. Estos seres de la tierra, de los que desconocía su nombre, indagando con el granicero, su padre, son los duendes.

Aspecto que está representado en el Códice *Vindobonensis* (Hermann-Lejarazu y Libura, 2006), el cual proviene de la Mixteca oaxaqueña²⁶². Los *ñuhu*, viven en la tierra, las piedras y el agua e

²⁶² Recordemos como en el ‘Codice Xolotl, llegan unos tlacuilos provenientes de la Mixteca (lamina 4) Dibble (1980).

influyen en los cultivos (Hermann-Lejarazu y Libura, 2006:12), ya que el *ñuhu* es espíritu protector de la planta, el cual al llorar, su llanto produce la lluvia (Hermann-Lejarazu y Libura, 2006:48). Aparecen personificados, humanizados, el *ñuhu* de la piedra, el *ñuhu* de la obsidiana, de los volcanes, de los terremotos y los espíritus de los árboles (Hermann-Lejarazu y Libura, 2006:32).

Por otro lado, la siguiente práctica era también común y reflejaba el proceso de la conquista espiritual de que hablara Gruzinski (1994):

“...La religión se extiende a todo (el agua, el viento, la lluvia, la tierra). Antes al momento de empezar a barbechar, de preferencia cuando se va a sembrar [pertenece a la zona donde ya no hay riego y por lo tanto ya no se siembra], se prendía una cera a la virgen²⁶³ o cualquier santo al que le tenga más devoción, para rogarle a Dios que lo que se siembre se logre. Anteriormente, nuestros aztecas por lo que nos platican, le danzaban...” (P. J. E, integrante del comité de agua)

“Anteriormente se vivía del monte”; refiriéndose a esa época, una anciana narra una hierofanía, en el monte

“Mis abuelitos eran tejamanileros, los tíos, los Amadores cortaban tejamanil..., oyen que tumbaron un árbol grande entre cuatro a cinco hermanos, varios días donde cayó el árbol cimbró la tierra y adentro estaba saliendo el agua y tenía agua y estaba limpia, tenía harta agua. Cargaba agua del tiempo, estaba hueco por dentro y tenía mucha agua y los otros árboles no botaban agua” [describe un árbol grande]. (C.M.O., mujer 79 años).

Esta experiencia, se refiere a un tiempo en que había árboles muy grandes de oyameles, ocote, encinos, etc. Es hierofanía, en tanto un sentimiento numinoso se despierta en presencia de aquel árbol. Lo que podemos entender con el siguiente testimonio de un señor de 70 años (R. E. L), que vivía “no más del monte, de leñar”;

“...como por el 55-60 [del siglo pasado], se andaba a veces descalzo. Se veía coyote, venado, conejos, culebra, tejón, tlacuache, cuervo, gavián, cuando iba [al monte], dormía en cuevas de rocas, de piedra. La madera, nunca me dediqué, le echaba mano al desperdicio de la madera, leña seca. ¡Me daban lástima los árboles, tumbar un árbol era como maltratar una persona, un niño, llegar y meterle un hachazo...!²⁶⁴”.

²⁶³ Tutelar de las aguas, la Santa Patrona, como se verá en la descripción de la fiesta de la *Apantla*.

²⁶⁴ Hasta un tronco ya cortado en el monte era reverenciado, nos cuenta Durán (1995:t2;126-127) que en la época prehispánica, le hacían ofrendas, sahumación y grandes reverencias, le ponían un pájaro hecho de masa y después de bailar, en la fiesta de *Xocothuetzi*, al terminar, una pequeña rajita del tronco o pedacito de masa, aunque fuera, se llevaban todos los participantes, como algo muy preciado.

En este testimonio se observa que se asigna un valor intrínseco al árbol, el cual lleva implícito el aprecio, el respeto a la vida del otro.

Sin embargo, la venta de leña y carbón empezó a disminuir y más adelante él se dedica a la agricultura, al cultivo de maíz, cebada, alverjón, etc. “¡Gracias a Dios de ahí revivimos!”

Pero ahora, en testimonio de alguien que vive exclusivamente del monte (M.V.V., integrante de mayordomía): “Tengo unos ejidos arriba en la montaña pero ya es muy caro ponerlo a producir. Se necesita tractor, que cuesta...y si es con yunta, hay que rentarla, se necesita como \$2000, hay que invertir y luego no se da, hay mucha sequía”. Pertenece al área de Santa Catarina en la que casi perdieron un manantial²⁶⁵ y ya no hay riego. Por lo que la agricultura no es una alternativa para la supervivencia. Trabaja la vara (cf. *Symphoricarpos macrophyllus* H.B.K. o *Salix* spp.), la que vende para arreglos florales y al estar en contacto con el monte, dice:

“...¡El monte esta triste..., muy triste!..., está seco, los árboles están resecos..., ya casi no hay árboles!. Antes había bastantes, estaba espeso; uno se podía echar dos días para labrar un árbol, ahora con moto sierra en horas sacan más, por eso está así. Y qué control se puede tener? Hay vecinos que usan moto sierra. Es difícil poner control, no se los quieren echar de enemigos y prohibirle cuando estás en un cargo?...¡es pasajero!, después que sales, te van a recriminar o se van a enojar...” (M.M.V., integrante de la mayordomía).

Pero también el hecho de no cultivar para algunos disminuye el agua de los manantiales porque no se riega:

“como ya no se cultiva casi, el manantial ya se ha ido acabando, aparte la tala clandestina. Esto es porque el agua ya no se filtra y donde esta erosionado, el agua se va porque es tepetate...Hace 40 años los campos en Tecola se cultivaban con yunta, los terrenos que estaban trabajando absorbía el agua de lluvia” (P.J.E. integrante comité de agua).

El informante muestra un cerro llamado *Tetepeixtitla*, totalmente descubierto, erosionado, que desde hace 80-90 años no se cultiva.

Todavía hay una gran mayoría de personas, especialmente los mayores de edad, que manifiestan un gran aprecio por el bosque y conservan la idea antigua heredada por

²⁶⁵ “ Vivía un señor que conocía del tiempo, lo sabía atajar, dijo: -si me dieran un borrego en tlatenipac, en ese cerrito (se ensolvó el agua), yo voy a enderezar-, pero no se lo dieron, entonces ahora el almeyatl es un poquitito. Se mermó, ahora sale en Santa María, donde antes no había, donde están las albercas” (C.M.O., mujer 79 años).

Netzahualcoyotl de sólo utilizar lo que está caído. Hasta hace 35 años el Comisario (ahora Delegado), decidía si encarcelaba a alguien por la tala del monte:

“Estaban autorizados para árbol muerto, pero siempre ha habido abusos, se le quitaba el producto, se le multaba y se le castigaba hasta con 72 horas de arresto o con una sanción económica y física (empedrar una calle), hasta por un solo árbol verde, dependiendo de la gravedad” (P.J.E., integrante Comité de Agua).

Aunque el monte por “definición”, “no se debe tocar”, de acuerdo a uno de los Delegados de la comunidad, lo que se observa es que aún muchos viven de él, pues se dedican a las artesanías o son floristas y recurren a materiales del monte para los adornos florales, además se bajan camiones repletos de madera, por lo que ya no hay un bosque maduro, de manera significativa y dominante, ni árboles que protejan a sus hijos, al sotobosque y la fauna asociadas. Toda esa dinámica de la vida del bosque está empobrecida y sujeta al abandono, por falta de control.

El agua, siempre referida al bosque, sin embargo, si es sacralizada año con año, en la fiesta de la *Apantla*, cada quien habla del cuidado del agua, de la sacralidad del agua, se reconoce su intrínseca relación con la vida, hay una conciencia del agua, su significado en la vida y su relación con el bosque. Pero hasta en el Cerro *Tláloc* (4120msnm; Escalona, 2005), en la roca donde han crecido algunos cedros enanos (*Juniperus*), postrados sobre ellas y retorciéndose (aspecto por el que los aprecian), hasta vencer las dificultades del ambiente, por años, llegan a desnudarlos para la elaboración de artesanías. Además, una nueva generación rapaz con moto sierra, cosecha el bosque como si se cultivaran hortalizas.

“ingratos...¿por qué? porque no supimos cuidar nuestro patrimonio que nos dejaron nuestros antecesores, simplemente no más de año de 1901,...ellos se criaron todavía en el monte, estaba bien lleno de vegetación, y ahora, ya no hay así como estaba!...no! anteriormente, de esta distancia, no se veían las personas!... hasta allá, y ahora, ya mire cómo esta, eso es la dificultad, que no sabemos cuidar lo que es, lo que es la vegetación, debíamos de cuidarlo porque habiendo la vegetación, tenemos agua, tenemos vida, pero se acaba la vegetación y nosotros nos lleva la tristeza, ¿por qué? porque ya la acabamos nosotros mismos, y luego ¡lumbre le echan, Imagínese no más! Hace cuantos años cuando se quemó todo esto...se quemó, quedo de lástima esto!...” (C.C.C. Curandera, viaje al Tláloc, agosto 30, 2012).

Lo sagrado impone un orden y ese orden es de carácter sagrado. Una fractura se está dando en la relación con lo sagrado, por falta de ordenamiento, de un eje que controle, que dirija,

revitalice, le dé sentido a lo sagrado y vincule la existencia misma, la permanencia dentro del ámbito de lo sagrado.

Unido a ello, el esquema de organización de la comunidad, para la vigilancia del bosque, no es fuerte como si ocurre con el agua. Existe un comité de vigilancia (con su presidente, secretario, tesorero y suplentes) que se encargan “*de la reforestación, de conseguir los faeneros con COPACI, pero están abajo, en las oficinas, no arriba!*”. Aunque fue difícil penetrar en la administración del recurso “Monte”, hay un trasfondo histórico que viene desde la época prehispánica (Palerm, 1990). En ese entonces era el estado el encargado del control, con la conquista, el manejo del monte siguió en manos del estado (Campos, 2012) y en el agua siguen los jueces de agua, así llamados hasta hace poco. Además de estar el agua en un esquema organizativo fuerte, está en la ritualidad festiva y jalona a todas las instancias de la comunidad, civiles y religiosas, aglutinando al pueblo en ésta ritualidad, lo cual se discutirá al hablar de la fiesta de la *Apantla*.

Las divinidades del manantial, que dan el sustento, la vida, siguen. La permanencia de la fiesta, permite a cada integrante darse un rol con lo sagrado, desde la ritualidad de la comunidad, pero con el monte parece desdibujarse el nexo con lo sagrado, con su ciclo festivo, con su santa patrona.

Sin embargo, todavía existe una relación inconsciente, en el imaginario colectivo, fuente de inspiración para el gran dominio artístico de los floristas de Santa Catarina; en la fiesta patronal del 2011, en el que su adorno de la iglesia simulaba un bosque (Fotografía 1), un bosque subrealista, mágico, donde abundaba el agua, las mariposas, las flores y en medio estaba la santa patrona, debajo de un árbol, del que pendían cristales que simbolizaban las gotas de lluvia, en las ramas del árbol en el que ella estaba situada, habían mariposas y en el cielo [de la capilla] parecían revolotear muchas otras, en las columnas de la iglesia, tapizadas de flores se dejaba un espacio en el que se traslucía un agua, que borboteaba, a la manera de la sabia de los árboles (lo cual dejaba ver que estaban vivos), estos sostenían infinidad de flores, que tapizaban todos los rincones del templo. Al ver esto, se hizo manifiesta la idea de que la santa patrona, efectivamente, es del monte. Lo que da a entender que todavía palpita lo numinoso en relación al monte y asociado al agua.

Fotografía 1. Detalle de la representación con flores de un bosque lluvioso en la iglesia de Santa Catarina del Monte.



Foto: Beatriz E. Madrigal C.

Fuente: Elaborado por floristas de la comunidad en mayordomía de 2011

Existe además una hierofanía de la Santa Patrona (“la virgen de Santa Catarina”), vinculada al monte, al cerro:

“...En tiempos de la revolución, hacían desastres, violaban a las muchachas y aquí les daba coraje que hacían y deshacían. Entonces: que hacemos una fiesta, ‘los vamos a invitar para que ya no nos destruyan tanto’. ¡Quisieron pasarse de listos, mataron a quien sabe tantos!. Entonces, la tropa se vino por el monte, venían a quemar el pueblo. En Tlapahuetzian o Tlalicomani y vieron bastantes soldados y unas mujeres y una se paseaban con una espada a no dejar pasar a nadie. Una sola mujer paseaba para allá y para acá y cada que movía la espada y quedaban deslumbrados y no era nadie, era la virgen de Santa Catarina. Se les apareció, transformó los arbolitos en soldados y no había espacio para que nadie pasara. No dejó que llegaran al pueblo, se veía llenito de soldados y ya nunca volvieron...” (C.L.T., Señora 60 años).

En este cerro, donde cuentan que se apareció la virgen de Santa Catarina, se adaptó un espacio para la realización de una ceremonia el día de la Santa Cruz, lugar denominado *Tlaixtl*²⁶⁶, y es el cerro que a primera vista se observa detrás de la iglesia y la Delegación, con la vegetación más conservada que su entorno. Las cruces que allí se ponen y el lugar mismo, son parte de su identidad, porque el protector, como explica Lopez-Austín (1989), es la máxima fuerza del pueblo, al referirse a la época prehispánica.

El monte en la ritualidad festiva de la comunidad, año con año, no se hace presente ahora, pero si lo estuvo en un pasado²⁶⁷ y dado que al no estar incluido en el sistema de cargos para las festividades, como si ocurre con los del agua o las mayordomías, no se sacraliza, ni se reitera como función sagrada en la opinión pública su mantenimiento, su protección y conservación. Hay todo un potencial a ser reelaborado, como vemos el santo con el que se podría relacionar

²⁶⁶ Se encontró que también se le dice *Claixcle* y *Tlaixcle*.

²⁶⁷ Durán (1995;t2: 94-95) da detalles de cómo en la celebración del *Hueitozotli*, los señores de la Triple Alianza mientras estaban arriba en el cerro *Tlaloc*, en el patio del templo, frente a la imagen de la deidad construían un bosquecito y en el centro ponían un “*árbol altísimo el más alto que en el monte podían hallar*”, llamado *tota* (“nuestro padre”), le danzaban y jugaban, porque *Tlaloc* “*era dios de los montes y los bosques y de las aguas*”, luego de que bajaban los que estaban en el Cerro, se embarcaban hacia el sumidero de la laguna “*a la santificación de las aguas que aquel mismo día se hacía en la laguna y en todas las fuentes y manantiales y en todas las sementeras, haciendo sus sacrificios y ofrendas*”. En la fiesta del *Tepelhuilitl*, veintena dedicada a los cerros, se hacían con masa de amaranto y maíz (*tzoalli*), las imágenes de los cerros más importantes (*Tlálloc*, Sierra Nevada, Matlacueye, etc. (también se celebraba a *Chalchiuhtlicue* por los ríos que salían de ellos) y les ponían *pachtly* (heno: *Tillandsia*), figurando los árboles, los vestían con papel; esto se hacía en cada casa, en un altar al que le ponían ofrendas (comida, tamales, etc.), los sahumaban (Durán,1995;t2:169;278-279). Sahagún (1982:138) explica que les ponían cabezas de dos caras, por un lado era humana y por el otro, culebra y los corazones humanos los ofrendaban al dios *Tlálloc*. En diciembre, la fiesta de *atemoztlí*, cuenta Torquemada (1976;v3:407-408), también hacían cerros de masa, y a estos como a los dioses del agua, *Tlaloque* y *Tlálloc*, les hacían ofrendas de copal e incienso, cuando empezaba a tronar, solicitándoles no les faltara el agua para poder sembrar. Sahagún (1982;142) agrega que estas imágenes las ponían en el oratorio de la casa con tamales muy chiquitos, en unos platillos pequeños, al lado en unos tecomates también pequeños, con cacahuate, tecomates de chilacayote con pulque y velaban toda la noche, cantando en frente de ellos.

el monte es con la santa patrona, con san Sebastián se bendicen las semillas para la siembra, con San José existe alguna asociación con la madera, con San Salvador se llevan a bendecir plantas de maíz²⁶⁸, etc.

Como dice Berger (1969:46), “*es necesario repetir las formulas legitimadoras*” como las palabras que se repiten año con año en la *Apantla*, es necesario crear un evento legitimador de la idea, *Santa Catarina es del Monte* y por tanto su monte hay que conservarlo. Siguiendo a Berger (1969:48), “*la religión ha sido a lo largo de la historia, el instrumento más difundido y efectivo de la legitimación*” y es lo que pusieron en práctica en la época prehispánica.

“La legitimación tiene un aspecto objetivo y otro subjetivo. Las legitimaciones existen como objetivamente válidas y como definiciones disponibles de la realidad. Forman parte del conocimiento” objetivado de la sociedad. Sin embargo, para tener efectividad en la sustentación del orden social, deberán ser internalizadas y servir para definir la realidad subjetiva. En otras palabras, la legitimación efectiva implica el establecimiento de una simetría entre las definiciones objetivas y las subjetivas de la realidad” (Berger,1969:47)

Por otro lado, la fiesta del Tres de Mayo, Castro Pérez (s/f) e informantes de esta investigación, que se señalaran más adelante, la ven como una continuidad de la fiesta del *Hueítozotli*, festividad vinculada con la deidad prehispánica del monte y el agua, Tláloc, principalmente, pero también celebrada a los Tlaloque y a Chalchiuhtlicue (Durán,1995;t2:94-95). No obstante, en la actualidad, la comunidad ubica la fiesta del Tres de Mayo con los comités de agua y no con los de vigilancia, encargados del monte, quedando poco clara la relación de la festividad con el monte. Tampoco se haya rastro de la fiesta dedicada al cerro de origen prehispánico, el *tepeihuitl*, pues ha sido erradicada. Por lo que, Dios (católico) parece estar paulatinamente reemplazando la deidad prehispánica, dado que se le solicitan en misas el agua en fechas cercanas al Tres de Mayo. Este tema valdría la pena profundizarlo en alguna investigación.

Aunque no es el objetivo ubicar el momento de la fractura en la relación de lo sagrado y el orden que ello impone, y su causa, si se puede inferir, en forma general, que dados los cambios introducidos en la forma de obtener el sustento, se introducen cambios en la relación con la tierra, el monte y el agua, cambios que se verán a continuación.

²⁶⁸ En la fiesta de *etzacualistli* se tomaban las cañas de maíz con sus mazorcas en agradecimiento a *Chalchiucueye* y las ponían en diferentes puntos de todos los barrios, formando una cruz (Durán,1995;t2:176).

6.1.3.3. El recurso

“Ahora los abuelos lloran, porque dicen: cómo es posible que algunos jóvenes puedan cortar 10 árboles -ahora hasta con moto sierra- y quieran tener una camioneta, sin importarles dejar la destrucción. Esto no tiene ni 10 años que está sucediendo y su impacto ha sido brutal, porque antes solo se permitía el hacha y el machete, pero ahora se van con todo, contra los árboles ancestrales que son nuestra identidad” (Delegado de Santa Catarina del 2006²⁶⁹).

Jacinta Palerm (1993) y Jay Sokolovsky (1995) documentan el cambio en la forma de supervivencia de las comunidades de la montaña texcocana desde los 40's- 60's, en el que hay un cierto abandono del monte, se da una ampliación de la estrategia económica, y en esta transición se pasa del autoabasto para cubrir las necesidades a un sistema de dependencia externa (Texcoco y Cd. De México), en el que se crean nuevas necesidades. Lo cual impone la compra con dinero para sustentar estas nuevas necesidades, y en Santa María Tecuanulco, Jacinta Palerm narra cómo se da este abandono del monte para dedicarse a la música y al oficio de floristas. Lo que también sucede a Santa Catarina, dando cabida a experimentar la existencia desligada del culto a la naturaleza, el cual estaba dirigido a mantenerla.

Este cambio pareciera indicar que al dejar de subsistir de los recursos de la tierra, del monte, al no tener ese contacto diario con los fenómenos climáticos para entenderlos, dada la importancia para la supervivencia, se desliga del carácter de indispensabilidad para la sobrevivencia, lo cual conduce a una relación con lo sagrado, con las divinidades del cerro que dan la lluvia. Las divinidades del manantial, que dan el sustento, la vida, siguen.

Robichaux (1997) encontró en la parte de Tlaxcala de la Malinche, que la transformación de las actividades económicas estaban repercutiendo en las creencias y prácticas en torno al clima pues los especialistas rituales que controlaban la lluvia y el granizo, en Acxotla del Monte, por ejemplo, ya no existían.

González Rodrigo (2006), en su tesis sobre Santa Catarina del Monte, toca el tema sobre el manejo de los recursos naturales en relación al cambio cultural, comenta que a partir de la Revolución Mexicana es cuando se inicia una serie de cambios dentro de la región de Texcoco como la *“recuperación de tierras agrícolas, de los recursos forestales y del agua de los manantiales”* (González Rodrigo, 2006:39). A partir de la Reforma Agraria, se introducen nuevas

²⁶⁹ Testimonio registrado por Nieves-Guevara (2010).

especies de cultivo, se reubican las especies cultivadas tradicionalmente y aparecen nuevas actividades económicas como la recolección de hongos y plantas medicinales para fines comerciales, se abren nuevas tierras para uso agrícola. En los 70's-80's, además de la agricultura de auto abasto y la comercial, "*el complejo económico del manejo de recursos...abarca la extracción de madera y leña, la recolección de hongos y hierbas medicinales, el corte de follaje de coníferas, la producción de carbón y la ganadería*" (González Rodrigo, 2006:40).

También desde comienzos del siglo pasado empezó, lo que ahora ya se ha consolidado, la formación de grupos de bandas musicales que en la actualidad han alcanzado un alto nivel de formación profesional y poco a poco se ha ido afianzado y fortalecido el grupo de floristas y artesanos, de donde proviene el mayor flujo económico (González Rodrigo, 2006).

Las diferentes formas en que se organizan las unidades domesticas para enfrentar el aspecto económico, combinan las diversas actividades económicas con el uso de recursos naturales. En un solo caso, de los tres tipos de organización que cita González Rodrigo (2006), estos son solamente cultivados o de crianza de animales.

En el medio físico donde se encuentran los recursos naturales no agrícolas, que lo denominan monte, el encuentra las siguientes subdivisiones, que corresponden a zonas ecológicas, de acuerdo al tipo de vegetación dominante: encinar, oyametal, ocotal, y llano. Denominaciones genéricas importantes para el manejo del recurso hongo, estacional, pues es en el oyametal y el ocotal donde encuentran el mayor número de éstos y los de mayor valor en el mercado (González Rodrigo, 2006:46). Da un listado de las especies por tipo de vegetación. Para la recolección de plantas medicinales no cultivadas, que se realiza de forma continua durante todo el año, halla principalmente tres zonas: la zona poblada (2600 y 2700 msnm), la franja erosionada (2500 y 2600) y el bosque de encino (2600-3000). Hace un listado de las especies medicinales encontradas en cada estrato. La madera y leña la obtienen en los bosques de encino y oyamel (2700-3000), en los oyametales²⁷⁰ (3000-3500) y bosque de pino (3500-3800). No se adentra a examinar sustentabilidad de dicho manejo. En otro trabajo (González Rodrigo, 1993), igualmente lista las especies medicinales, forrajeras, los hongos comestibles y productos forestales (maderables, leña y artesanías, principalmente) de Santa Catarina.

²⁷⁰ De los 3000-3500 Sánchez-González *et al.* (2006) hacen un estudio de la composición de especies del bosque de oyamel. Sánchez-González (2004) estudia la flora del norte de la Sierra Nevada y hace un análisis de la distribución de las especies.

La norma empleada en Santa Catarina para establecer el derecho de acceso a los recursos del monte, según González Rodrigo (2006:73-74), está basada en el derecho consuetudinario, es que todos los habitantes que son nativos de la comunidad y en cuyas familias los hombres mayores de 18 participan en el sistema de cargos religiosos, tienen derecho a utilizar los recursos naturales dentro de los límites de las propiedades del pueblo. En la zona del monte tienen el derecho a extraer y utilizar los recursos forestales que en él encuentren²⁷¹. El Delegado Segundo (D.F.T.) explica que, para tener derecho deben estar “cooperando con todo” pues “el monte es de todos, sea ejidal o comunal”. Para ser talamonte “nadie tiene ese permiso, pero nadie los para, porque si se le dice a la persona y hay problemas..., no quieren enemigos...solo son unos 10.”

Villanueva Caballero (2001) analizó la degradación de los recursos naturales de la comunidad como proceso de larga duración y encontró degradación en los bosques, manantiales, fauna y suelos, en parte debido a la falta de una organización social para el control ante el aumento de la demanda de los recursos por el crecimiento demográfico.

Omayra Nieves Guevara (2010) señala que son sólo 10 familias, que se tienen bien identificadas por la población, viven de la madera. Una buena parte de ellas ya cuentan con un nuevo trabajo en el sistema de transporte comunitario. Explica cómo en una asamblea general de la comunidad, se analizaron y discutieron las causas de deterioro del monte, “*se explicó la necesidad que tiene la comunidad y todavía algunas familias de extraer recursos del monte, como leña, polines, ramas y hojas secas, para hacer diversos arreglos y adornos en la realización de sus fiestas y/o para la propia construcción y reparación de algunas casas, así como para el propio consumo familiar diversos productos comestibles, plantas, y hongos principalmente*” (Nieves Guevara, 2010:208), pero enfatiza que la mayor preocupación era la necesidad de conservar el monte pensando en lo que heredaran a las generaciones venideras.

Después de haber dado varias propuestas, entre ellas prohibir el acceso al monte, dejar que se resolviera de manera natural, acudir a las autoridades externas denunciando a los que ya se sabía que bajan madera de manera irregular, hasta quién propuso que tomaran las medidas que quisieran él tenía el permiso en regla y se ajustaba a la normatividad externa; al concluir se

²⁷¹ El mismo autor hace la siguiente explicación al respecto (González-Rodrigo, 2006:74) “... las familias que extraen recursos forestales en exceso son censurados dentro del pueblo mediante habladurías y chismes; sin embargo, se les encubre ante extraños que no hay sobreutilización de los recursos forestales...”

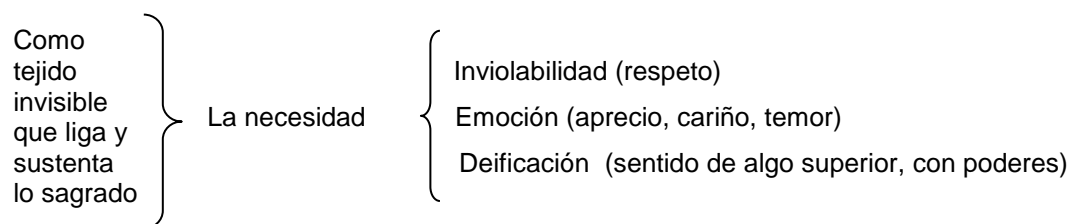
le pidió a las autoridades comunitarias realizar un reglamento propio, comunitario, de uso y manejo del monte, en el que ella participó, junto con equipo de trabajo²⁷².

Ya han entregado un primer documento de normas y principios, que los representantes comunitarios acordaron “*deben ser respetadas por todos los miembros de la comunidad*”. De allí encontraron la necesidad de ampliarlo más allá de la regulación del uso y aprovechamiento del monte y ver que las normas internas no se contrapusieran con las externas; para ello solicitaron ayuda jurídica. La organización *Tequio Jurídico de Oaxaca* los asistió explicando que “*un reglamento comunitario implica proteger y ordenar la casa*”. También aclara que las autoridades quieren hacer un vivero forestal comunitario con sus propios árboles para no depender de otras instituciones que “*además de condicionar el apoyo, otorgan especies no apropiadas a la zona y desconocen el trabajo colectivo de la comunidades*” (Nieves Guevara, 2010:212).

6.2. ¿Cómo opera el control del acceso, uso y manejo del monte-agua a través de lo sagrado en Santa Catarina del Monte?

Resumiendo lo tratado en la noción de lo sagrado en Santa Catarina del Monte, para analizar lo sacro del agua y del monte, tendremos que rescatar ese componente emocional, el respeto y la valoración del numen que son los que llevarían a darle protección y/o conservación a éste. En el Esquema 5 se muestran estos elementos encontrados en lo sagrado, hacen posible esa relación con los recursos desde lo sacro.

Esquema 5. Resumen del componente emocional involucrado en la protección y conservación del recurso monte-agua.



Fuente: Elaboración propia

²⁷² Entre ellos el Dr. Cristóbal Santos Cervantes de la Universidad de Chapingo

En el proceso de desacralización se va perdiendo el sentido de inviolabilidad (respeto), emoción (aprecio, cariño o temor) y deificación (el sentido de que es algo superior y con poderes) ya que el tejido invisible que los une, la necesidad, es trastocada a otro objeto o blanco en el que toma cuerpo lo sagrado y se materializa.

La existencia de la ritualidad y del especialista ritual, contribuyen a mantener viva la noción de lo sagrado, a continuación se tratará el tema de los especialistas rituales y posteriormente la fiesta de la *Apantla* y del Tres de Mayo.

6.2.1. Los especialistas rituales relacionados con la gestión del agua

Si se habla de especialistas rituales que gestionan el agua, esto ha de ser ante alguna divinidad. Está claro que el granicero lo haría ante *Tláloc* y/o *tiochis* y el aguador (ahora el presidente del comité de agua), ante la Santa Patrona y Dios. En este sentido, las misas que se ofrecen en un terreno, en el manantial, convertiría al padre (sacerdote católico) en un especialista ritual que solicita ante Dios la dadora del agua. Lo que a comienzos de la colonia fue implementado por la iglesia, como se mencionó con anterioridad, para remplazar el papel de los “brujo del agua” y las hechicerías (rituales). En los manantiales estarían los rezanderos del día de la *Apantla*.

6.2.1.1. Los especialistas rituales del tiempo, del agua de lluvia

El especialista ritual del tiempo, es por excelencia, en Santa Catarina del Monte, el granicero. Debe ser escogido por los duendes, que se manifiestan a través de los rayos y los sueños, como explica el hijo de un granicero (que ya murió, hace 22 años):

“Cuando él se entregó, de ser granicero, ahí cerca de donde vivía, se estampo el rayo, entonces fueron a ver otro señor, y le platicó, fue a hacerse curar, el granicero le dijo, ‘si te voy a curar, pero hay unas cosas que ya va a depender de ti, si tu aceptas’...A él le dijeron que en sueños le avisaban, ...‘entre sueños lo van a decir’, si aceptaba la ofrenda que le daban... ora sí que ya iba dar para cual, para ser granicero y si él rechazaba todo... quiere decir que no iba a ser granicero. En la noche,...en el sueño...que le ofrecían de comer...una señora, señorita y el aceptó!,...[y le dijo el granicero] ahora vas a empezar a entender el sueño...”

“Entender del tiempo” “es un don que llega por lo del rayo”, aunque al parecer el “granicero legendario” no se forjó a causa de un rayo:

“Era un muchacho que lo mandaron a traer leña, pero ya quería llover, entonces por encima de donde está el estanque de agua, en una barranca, [Temalacachiufia], vio una ofrenda y comió de todo un poquito y se quedó dormido, cuando despertó, se preocupó porque se había tardado y su mamá le había pedido leña, pero ahí estaba, ¿cómo? ¡Quién sabe!, agarró un pan para llevárselo a la mamá y se lo metió debajo del brazo, se volvió agua, cuando llegó. Se enfermó nueve meses, (comía pero estaba en los huesos, muy flaco), para nacer en espíritu. El día 25 de Junio, día de Santiago, que siempre se celebraba a su mamá, lo llamaron para que fuera a ayudar a una casa. Los niños se estaban jugando y el muchacho se levanto a jugar, llamaron a la señora, le mostraron, tenía un bastón y parecía que dos personas lo tenían. El muchacho quiso comer mole, comer de todo y le dieron y dijo, ‘ya me voy, déjame ir mamá, no te interpongas, voy con mis compañeros’, estaba lloviendo y que veían como cada que caía un relámpago, el estaba en un cerro²⁷³, después en otro cerro, otro relámpago...”.(P.J.E. representante comité de agua).

Allí la función principal del granicero es controlar el tiempo, previniendo el daño que pueda causar a los cultivos. Alejar los aguaceros fuertes, las tormentas o el granizo que los puedan destruir. Para ello, debe de tener un conocimiento del tiempo meteorológico, para identificar el momento en el que debe actuar, pero además una sensibilidad interior, asociada con el don, que le indica el momento de actuar. Generalmente tienen un don asociado que es el de curar, no solo los males producidos por los seres del agua, sino en general. Don que de igual manera les indica qué es y cómo deben proceder con la enfermedad. Aunado a esto, está el don de soñar, en el que, entre otras cosas, se anuncian cosas que van a suceder en un futuro, lo que estos seres desean, la forma de curar a alguien y explicaciones acerca del tiempo, etc.

Aunque no haya un granicero activo “oficialmente reconocido” en la actualidad, algunos asumen en silencio esta función y cumplen con las características anteriormente anotadas.

No todos pueden solicitar el agua ante los seres del agua, lo cual ya se anotó, se hacía en el Cerro Tlálóc, en un lugar donde hay un hueco (Fotografía 2), que algunos describen “se llena en tiempos de agua, porque allí nace el agua”, otros que en período de secas permitía

²⁷³ La práctica de transformarse en rayos, la remite Masson (2001) a las historias etnográficas narradas por Alcina Franch, como práctica del nagualismo que aún se daba a la época colonial entre los Zapotecas, en el que un espíritu acompañante o doble era una de las manifestaciones de *Cocijo*, deidad del rayo y la lluvia. Discutiendo ella que *Cocijo* era también un estado que podía alcanzar una persona humana con cierto poder.

introducirse: “*el granicero se metía*²⁷⁴ *y luego salía y decía ‘ya van a echar el agua’ y bajando el cerro, por Ocosacapa ya empezaba a llover*”.²⁷⁵ Los que acompañaban al granicero, tres o cuatro personas, no llegaban hasta el lugar. Se debía entrar del lado sur y salir por el norte. En el centro, frente al hueco se ponía la ofrenda con flores (P.J.E., integrante de comité de agua).

Fotografía 2. Lugar donde el granicero ofrendaba y preguntaba por el agua en el Cerro Tláloc²⁷⁶.

Foto: Beatriz E. Madrigal C.



El control del tiempo meteorológico

En la actualidad, se dice, por parte del común de la gente, que ya no van a pedir el agua a estas entidades en el Cerro del Tláloc y, por parte del granicero contactado, y algunos especialistas rituales, no lo hacen, aunque se tenga el don para apartar el granizo, pues se manifiestan dudas y cierto temor por el compromiso que esto implica, dado que se considera que al morir el granicero se volvería un duende, compromiso que se establecería para toda la eternidad y al sentir la pertenencia a otra religión, no se tiene seguridad, como si sucede con los

²⁷⁴ Se refieren a Don Juan Rocha, el granicero legendario.

²⁷⁵ Se cuenta que en ocasiones, alguien se donaba, se metía con una cuerda y acordaba con los otros que cuando jalara, le soltaran. Esto a lo mejor pudiera haber sucedido en una sequía muy prolongada, porque según explicaciones del granicero actual, este hueco siempre está lleno de agua.

²⁷⁶ Según J. E. C. Hombre de 30 años, guía del viaje a Tláloc, agosto 30 del 2012.

santos de devoción. Por otro lado, se razona como una limitación en la capacidad como granicero, esto es, que no se tiene el don para pedir. Por ello se da que la gente pida una misa en un terreno *“para que caiga el agua”*. “Para el 25-28 de Febrero se empezaba a sembrar maíz. En marzo empezaban las lluvias y si no llovía pronto, el primero de mayo, en acción de gracias se hacía una misa.” (C.C.C., Curandera²⁷⁷). Esto lo hace la informante en un terreno, “la milpa se estaba secando y, acabando la misa, empezó a llover”. Por otro lado, en 2013, se supo de un grupo de jóvenes de la comunidad, que subieron al Tláloc a danzarle y solicitar las lluvias, refiriendo cierta alegría porque a razón de ello *“ahora si esta lloviendo”*.

Entender qué es *Tláloc* ahora, en esta comunidad, nos remite a la existencia de una brecha, de algo que separa y no permite pasar, como si fueran territorios o dominios religiosos diferentes, el uno ya está poblado de santos, de Cristo, de Dios, la Virgen y personajes y desde ahí se debe reconstruir el orden, su cosmización, pues todos esos seres que eran parte del dominio ideado para el agua, se están yendo y en su lugar están quedando las fiestas, actualizadas que le dan sentido al cuidado de la naturaleza, por lo que tienen que velar por su supervivencia.

Es común oír en Santa Catarina y en esta región, que se cortaba el aguacero o el granizo con un machete, vara de membrillo y ahora es más común hacerlo (el exgranicero lo hacía) con Palma Bendita, se hacen movimientos para atraer o apartar según se necesite.

Se da el caso de usar el cigarrillo para controlar el tiempo por parte de uno de los especialistas rituales no declarado oficialmente. El uso del fuego para alejar la lluvia en algunas culturas está documentado por Frazer (1993:90-92), como es el caso de los Telugus, que le enseñan una astilla ardiendo a la lluvia con el fin de que termine pues a ella no le gusta que la quemem.

También es del dominio común que cuando viene un aguacero, con granizo, la gente quema plástico para ahuyentar a los duendes, pues los olores fuertes y desagradables no les gustan. Lo cual coincide con el método empleado por una de las curanderas (R.A.E.), cuando está lloviendo muy feo, se quema primero romero, y pone la palma bendita en el patio, *“luego quema estiércol de cochino, cabellos, plumas, algo que apeste...Donde no esté lloviendo en el portal, rodar el tejolote [con el que se hace la salsa] y se invoca a Dios, a Santa Bárbara (doncella de agua) para que quite el mal tiempo”*.

²⁷⁷ “Año con año, si no llueve, se pide misa acción de gracias” (C.C.C., Curandera).

Sus Ofrendas

Las ofrendas a *Tláloc* que pareciera hubiesen desaparecido, no lo han hecho en la memoria oral, pues todavía se habla de ellas. La gente común, la gente en general, no siendo ritualista del agua, sabe que el granicero ofrendaba una canastita pequeña con panes, fruta, dulces, comida como arroz, mole, pollo, trastes pequeños para los *tiochis*, quienes lo recibían al llegar al Cerro Tláloc, en el lugar antes mencionado, del centro ceremonial ubicado en la zona más alta, en un sustrato rocoso, ya muy destruido, porque existe desde la época prehispánica, está actualmente en reconstrucción, como se observó en la visita al lugar, con guías de la región.

En Santa Catarina, a algunos les contaban los abuelos, de las personas de mayor edad de ahora (lo que equivaldría al siglo XIX), “se endonaban criaturas, pero de antes...”:

“En tiempos de agua, marzo, o antes de que llegara el agua, las criaturas las llevan al cerro para endonar a los duendes y si nó, les hacían comida, arroz, tamales, pan, platanitos, todo en pequeño, casuelitas pequeñas, platitos...”²⁷⁸(C.C.C., curandera).

Wicke y Horcasitas (1957:88-89) documentan el último sacrificio de niños sin bautizar en La Purificación, municipio de Texcoco, ocurrido en 1987, y Robert H. Barlow les comunica en 1949 que en Texcoco todavía recordaban que en tiempos relativamente recientes sacrificaban bebés en el Tláloc, en el pico de la montaña, con el fin de asegurar buenas cosechas. Para ellos los niños bautizados no eran aceptados como víctimas. Castro Pérez (s/f) ve una continuidad entre la celebración del *Huey tozotli* ²⁷⁹y la celebración del Tres de Mayo en los pedimentos de lluvias que se realiza en la montaña texcocana.

En el siglo XVI, durante la colonia, hace mención González Reyes (2002) de ofrecimiento de copal, flores, pulque y tamales y de que en las fuentes de agua ponían copal, rosas y papel.

Como una reminiscencia de lo que se hacía en la época prehispánica y algunos aspectos sobreviven en forma reelaborada y adaptada a la religión católica, por ello se hará un breve recorrido por las ofrendas y fiestas de esa época.

²⁷⁸ Durán (1995;t2:170) refiriéndose a un cerro en el que tenían una edificación, y a un lado del volcán, el cerro *teocuicane* (que el traduce como cantor divino), comenta que subían al cerro “á sacrificar y a ofrecer incienzos y comidas y olin y papel y plumas ollas platos escudillas jícaras y otros generos de vasijas y juguetes y á matar hombres”.

²⁷⁹ Wicke y Horcasitas (1957) con base en Durán citan el 29 de abril la celebración del Hue tozotli

Las Ofrendas a las Deidades Principales del Agua en la Época Prehispánica y lo que Pervive. Motolinia (1971:66-67), cita el ofrecimiento de niños de dos y tres años al dios del agua “cuando las sementeras de su pan estaban pequeñas [de un palmo] y de una grande esterilidad que duró cuatro años”, estos eran un niño y una niña, hijos de los nobles, lo que hacían en el monte Tláloc una vez al año:

“Este era tenido en toda la tierra por muy principal dios, y su principal templo era en Tezcuco, juntamente con los dioses de México, los cuales templos eran más altos de toda la tierra, y más que los de México”

El día de *Tozoztli* (*Tozoztontli*), “cuando ya los panes estaban hasta la rodilla de alto”, compraban cuatro niños esclavos, de cuatro a cinco años, también los sacrificaban a *Tláloc*, para que lloviese. Según el mismo autor, el sacrificio de niños se originó durante una sequía que duró cuatro años y eran dirigidos por los sacerdotes *Tlenamacazque*. Y “cuando ya los panes están grandes” en el *Hueytozoztli*, la más importante de todas las fiestas, “porque se los guardase”.²⁸⁰

Durán (1984;t1:83) dice que se le celebraba el 29 de abril la fiesta a Tláloc, que se juntaba con la fiesta de la veintena del *huey tozoztli*, con “dobladas ceremonias y ritos”, se pedía buen año, a causa de que “ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido”. Acudían a celebrarla al Cerro *Tláloc* los Señores de la Triple Alianza, lo vestían de joyas, plumas y mantas, le ofrendaban alimentos, la sangre de niños para rosear el monolito de la deidad. Era tal cantidad de ofrendas de figuras, flores, alimentos que debía ser resguardadas por 100 o más guardias de sus ejércitos. En esta ocasión también a *Chalchiuhtlicue* se le ofrendaba una niña en la laguna (Durán,1995;v2:90-93).

Sahagún (1982:32) ubica a *Tláloc* como el dios de las lluvias,

“el daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos; también tenían que el enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar...habita el paraíso terrenal y ...da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida terrenal”.

²⁸⁰ Sahagún (1982:30), agrega que “según relación de algunos, los niños que mataban juntabanlos en el primer mes, comprándolos a sus madres, e ibanlos matando en todas las fiestas siguientes hasta que las aguas comenzaban de veras”, esto lo dice haciendo referencia, a *quauitleoa*, *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli* y *uey tozoztli*. *Quauitleoa* o *Atlacahualo* se celebraba en febrero, estaba dedicado a los *Tlaloque* y *Chalchiuhtlicue*. En *Tozoztontli* el primer día se le celebraba a *Tláloc* “y sus compañeros”, “para que los diesen agua”, al finalizar se bañaban y hacían lavativas rituales e invitaban a comer a sus casas a amigos y familiares (Sahagún, 1982:74).

Mientras que *Chalchiuhtlicue*, “diosa del agua, hermana de los dioses de la lluvia (*Tlaloque*), tenía ella poder sobre el agua de la mar y de los ríos, le hacían fiesta en *etzalcuallisztli* (Sahagún, 1982:35), por lo que también se festejaban en este mes (Sahagún,1982:113). Los *Tlaloque* eran representados como montes, elaboraban cerros con masa de *tzoalli* (maíz y amaranto). También le hacían ofrendas a ellos y a *Tláloc* en el mes llamado *Atemoztli* (mediados de diciembre) (Sahagún,1982:91).

Durán (1995;v2:175) explica que al agua se le llamaba *Chalchiuhcueye* (la del faldellín de piedras preciosas). Al hablar de *Chalchiuhtlicue*, diosa de las fuentes y ríos, Durán (1995;v2:173-175) agrega “a ningún elemento de los cuatro honró esta nación mexicana después del fuego como á el agua”, estaba presente en casi todas las festividades, pues en cada fiesta, “*metían coletas y hacían memoria del agua y del viento y de la tierra y del fuego y del sol y de todos los demás ídolos y especialmente al agua en una fiesta que llamaban etzacualiztli*”. En *etzacualiztli*²⁸¹ se hacían lavados de los instrumentos de cultivo²⁸², se lavaban niños y adultos²⁸³ según Durán (1995;v2:261-262), y también las albercas y presas en esta fiesta en honor a *Chalchiuhtlicue* y a los *Tlaloque* para que no les faltara el agua, según Torquemada (1983;v3:220), como se verá más adelante. En esta fecha también eran castigados los sacerdotes que cometían alguna equivocación.

²⁸¹ Durán (1971;v2:176) explica que este día se permitía comer frijol con maíz tierno, cocido entero, juntos (*etzalli*). Tomaban las cañas del maíz con sus mazorcas hacían tortillas de *xilotl* en agradecimiento a *Chalchiuhcueye*:

“*sacando de cada sementera una brazada de aquellas cañas...lo cual hacían por todos los barrios los sacerdotes y tomaban aquellas cañas é ibanse con ellas á las encrucijadas de las calles y poníanlas hincadas por bera del camino de una parte y de otra haciendo como una cruz dejando en medio un humilladero que en estas encrucijadas había que les llamaban momoztly que en nuestro romance quiere decir lugar ordinario el cual vocablo se compone de momoztlaye que quiere decir cada día. Acabadas de poner estas cañas de maíz con sus mazorcas en ellas por la órden dicha salían las indias de todos aquellos barrios á ofrecer á aquel lugar ordinario que llamamos momoztly tortillas hechas de xilotl: xilotl se llama las mazorcas de maíz antes que el maíz cuaje así el maíz como el corazón de la mazorca todo esta como leche, de aquello hacían pan y lo ofrecían por vía de primicias y de agradecimiento á chalchicueye que era el agua acabada la ofrenda daban por sí a los sacerdotes de aquel pan para que comiesen porque lo que allí ponían en el momoztly no llegaba nadie á ello lo cual era general de todo lo que en estos lugares se ofrecía á los dioses agora fuese pan ó bino ó semillas chile ó calabazas allí se había de podrir y no se había de llegar á ello* (Durán, 1971;v2: 176). Torquemada (1976;v3:386) explica que el *etzalli* lo hacían en todas las casas y convidaban a todos los que los visitaban.

²⁸² Los que eran labradores

“*hacían una ceremonia y era que todos los instrumentos de labrar las tierras como son las coas y los palos agudos con que siembran y las palas con que cavan la tierra y los mecpaltín con que se cargan y los cacaxtle que son unas tablas atravesadas pequeñas metidas en unos palos donde atan la carga y el cordel con que la llevan á cuestas y el cesto en que llevan la carga todo lo ponían el día de esta fiesta sobre un estradillo cada indio en su casa y hacíanles un modo de reverencia y reconocimiento en pago de lo que en las sementera y caminos le habían ayudado. Ofrecía ante ellos comida y bebida de vino y de esta comida que arriba digimos que se comía este día ofrecían encienzo ante ellos y hacíanles mil zalemas saludábanlos y hablabánles. Llamaban a esta ceremonia descanso de instrumentos serviles*”(Durán, 1971;v2:261). Después se hacía el lavado ritual de los instrumentos.

²⁸³ “*Después de haber comido iban todos así grandes como chicos viejos y mozos á lavarse á los ríos y las fuentes que no quedaban ninguno que no se lavase y el que no se lavaba teníanle por amigo del dios del hambre que se llamaba Apizteotl que quiere decir el dios hambriento*”. Lavaban los instrumentos y salían a bailar con sus cañas de maíz en la mano.

En forma sintética, podemos ver que a *Tláloc* se le pedía lluvia y a *Chalchiuhtlicue* agua en las fuentes y los *Tlaloque*, que estaban asociados a los dos; a todos se les ofrecían sacrificios humanos (niños, niñas o adultos) o sangre de animales como las codornices. Al sacrificar personas, le entregaban lo más sagrado de ellas, su sangre o su corazón, su vida misma, dado que según los cronistas “*sus dioses eran muy exigentes*”. Esa dureza también se reflejaba en el sistema educativo, la formación de los sacerdotes, la ritualidad, las normas de comportamiento que rayaba en la rigidez y por ello mismo emprendían con facilidad las guerras. Se habla de *Netzahualcoyotl* como alguien que a pesar de sus normas, también rígidas, logró un poco de flexibilidad. Vemos que la mentalidad autoritarista de la élite, generaba violencia, exigía sacrificios. Esas exigencias generaban un temor continuo y probablemente culpabilidad, la cual podía ser redimida con el sacrificio, como parte de la ofrenda. Esto explica en parte, esa gran capacidad para dar, aún en la actualidad, característico de estos pueblos serranos.

Girard (2012:29) explica como el sacrificio evidencia la violencia: “*muchos de los sistemas sacrificiales se esfuerzan por minimizar su propia violencia, por excusarla, a veces piden perdón a las víctimas antes de inmolarlas...el sacrificio es simultáneamente un asesinato y una acción muy santa*”. En este pasado náhuatl trataban a la víctima como a dioses, antes de inmolarlas. Con la llegada del cristianismo se “*pone en evidencia y lo desamortiza, y con la acción desmitificadora deja también en evidencia la hipocresía de todas las nuevas formas míticas de encubrimiento de las violencias humanas, que justifican crímenes sacrificiales interminables en aras de la paz o de objetivos supuestamente humanistas*” Girard (2012:29).

Al acabarse la justificación humana de la violencia y de la sangre como algo que gusta a los dioses, a nivel del mundo, hubo un cambio, pero sin embargo, sigue vigente el sistema de pensamiento de que hay que hacer algún sacrificio, que con el paso de los siglos, se hace cada vez de una manera más bien simbólica. El sacrificio se convierte en esfuerzo o privación de algo, que permite alcanzar la salvación (lo que se está deseando o solicitando a la vida o a una divinidad), pues esto le da valor a lo que se hace (y más si es en una ofrenda ritual), le da un significado, confundiendo el amor y el sacrificio²⁸⁴.

²⁸⁴ La idea muy arraigada aún en el pensamiento actual de que “*el amor exige sacrificio*”, compromete a alguien a que “*tiene que pagar para que alguien gane*”. Si además recordamos el planteamiento de Mauss, se ofrenda en espera de la recompensa, lo que alienta el sacrificio, privación o esfuerzo. Aquí va implícito todavía la idea de ataque, la cual es inseparable del miedo; la culpa entonces se convierte en el costo del amor, que se tiene que pagar con el miedo, el cual jalona a comprar (con el sacrificio), la paz (Reflexión tomada de *Un Curso de Milagros*, 1988).

También vale la pena añadir las consideraciones de Otto (1965) en relación al temor que de por sí inspira lo enorme, como parte de lo *tremendum*²⁸⁵, que se anotaba anteriormente: “es el temor de la absoluta prepotencia y de la tremenda majestad o absoluto poder, cuya espontánea sumisión no se logra por la fuerza sino porque al pasar a la moral las transgresiones “*de la ley moral*”, se convierten en pecado “*y se hace perversa y criminal*”, entonces nos acusamos, sobreviene la culpa y con ello el arrepentimiento. La acción perversa nos mancha por lo que viene la necesidad de lavarse, purificarse “*y la desvalorización del sujeto*”, “*cuya razón o sinrazón es muy difícil de disputar con un hombre dotado tan solo de la sensibilidad moral y no religiosa...porque este hombre no puede darles valor ninguno...pero quien penetre en la propia esencia del sentimiento religioso y deje que este se despierte en su interior, sentirá esas cosas en toda su verdad*” tanto como se abisma en ellas.

También podemos ver aquí que indudablemente el miedo, fue el que motivó la realización de acciones que permitieran asegurar la existencia del grupo en el futuro, para ello el ritual (hacerlo cíclicamente) y el ofrendar, como sacrificio simbólico (en el sentido de privarse de algo), como se verá en la fiesta de la *Apantla*.

6.2.1.2. Los especialistas rituales del agua de los manantiales, en la fiesta de Apantla, la fiesta del agua

Solo el granicero, de los entrevistados en la comunidad, habló de una la relación del granicero con la fiesta del agua, esto debido a que en su época lo eligieron en dos ocasiones consecutivas (6 años) como aguador²⁸⁶, las demás personas negaron dicha relación. Aguador en ese tiempo eran “*los que echaban el agua*” y como “*había para todos*²⁸⁷”, era bastante el trabajo.

“Antes había un regidor de agua, que hacía todo, ahora es un comité [Comité de Agua]. Ya que se hizo el tanque, eran dos aguadores. El que le tocaba del manantial a la cisterna un aguador, y de la

²⁸⁵ Recordemos que la ambigüedad caracteriza a la emoción numinosa, “*como lo horrible y lo tremendo, siniestro e imponente, poderoso y extraño, milagroso y admirable lo que amedrenta y a la vez fascina, divino y demoníaco y “enérgico”*” con dos manifestaciones importantes a destacar aquí, el *misterium tremendum* y el *fascinans*, que se retomaron anteriormente.

²⁸⁶ En cuya gestión se consiguió el terreno para la presa de *Atexcac* y se hizo el depósito para aguas rodadas. “Entre toda la comunidad se cooperaron para comprar el lugar” (Granicero).

²⁸⁷ Esto se dice en referencia al área de influencia del manantial de *Atexcac*. Los canales eran de tierra, de tepetate y tenían una profundidad de 50 cm, venían del manantial de *Atexcac*, pasaba por el Molino de Flores, *Xocotlán* y llegaba a *Texcoco* “como donación a la catedral”. A mediados del siglo pasado tuvieron que solicitar a la presidencia municipal de *Texcoco*, suspender el agua porque ya no alcanzaba para la comunidad (P.A.V, integrante comité de agua).

cisterna hacia acá [parte de abajo del pueblo], era otro. Antes como había mucha agua, cada quién agarraba a su voluntad y regaban las veces que necesitaban.

El regidor les pedía una pequeña cooperación para la Apantla, para comprar cirios y lo donaban a la iglesia, iban a la iglesia a pedir, dar gracias a Dios que teníamos el agua, regresaban de la misa, invitaba el regidor a su casa, a comer. El cargo duraba tres años. (P.A.V, integrante comité de agua).

En ese entonces el aguador era el encargado de “invitar a un taco”, organizar la fiesta, y en este periodo en que el granicero fue aguador, la organizaba como una manera de ofrendar a sus compadres, los duendes.

En la actualidad el Presidente del Comité de Agua cumple las funciones rituales del aguador, está a cargo de todos los preparativos para la fiesta del agua, y durante la fiesta misma, junto con los miembros del comité; se encarga de dar los mensajes, es decir las palabras rituales de agradecimiento y de buscar la permanencia del ritual.

Se considera que la celebración del agua no es parte del dominio católico, como si lo son las patronales. Es probable que se haya incorporado de la estructura religiosa prehispánica a la iglesia, al introducir a los especialistas rituales de las fiestas patronales (mayordomos), asumiendo un rol importante, como lo hacían los sacerdotes en la época prehispánica, quienes se vestían según la deidad o se encargaban de vestir a los que se sacrificarían, según la deidad a la que se ofrecían. En la actualidad los mayordomos y/o sus esposas, se encargan de llevar el estandarte de la Santa Patrona en las fiestas. En la *Apantla*, la fiesta del agua, antes a Chalchiuhtlicue, los mayordomos le entregan los estandartes a las mujeres esposas de los presidentes del Comité de Agua y desde la iglesia los acompañan a los recorridos, convivios, ofrenda de alimentos, junto con lo más celeste, el incienso, las campanas y regresarla de nuevo a la iglesia, por lo que deben estar en todo el evento. Los mayordomos también dan palabras de agradecimiento y buscan la permanencia del ritual. Algunos en sus palabras también hacen un llamado a cuidar el agua y el bosque y a hacer algo para su recuperación dado que el agua es cada vez más escasa.

Los acompaña en ocasiones un rezandero, el ministro especial (cargo permanente en la iglesia), que ofrece los alimentos a Dios y a la Santa Patrona, antes de ser consumidos, agradece el agua, y hace alguna oración en los puntos donde se ponen las cruces,

especialmente en el manantial²⁸⁸. En caso de no estar, el Presidente o miembros de los Comités o los aguadores pueden dar unas palabras de mensaje.

Todos los representantes de las autoridades civiles, Copaci, Delegación, Bienes Comunales, participan a lo largo de toda la fiesta, acompañando a los recorridos, convivios y con las palabras rituales de agradecimiento y búsqueda de permanencia de la fiesta, que también lo hacen, en el manantial o en la noche, en la explanada de la delegación, como lo podemos ver en las siguientes palabras expresadas por el delegado en el manantial *Almeyatl*, dirigido a los participantes presentes:

“Gracias por el apoyo que nos están brindando como delegación, se los agradecemos. Sigamos participando porque esto es nuestro, nuestras festividades de nosotros, y deben participar y ojalá lo sigamos haciendo así, para el bienestar de todos nosotros” (D. F. T., Segundo Delegado).

A pesar de ser un discurso por parte de la representación civil, lo sacro está presente, íntimamente ligado con la identidad y la posibilidad de supervivencia. La Delegación también contribuye en la organización, son los que se encargan de los músicos y en la noche también deben ofrendar alimentos.

En la fiesta de la *Apantla* es donde más se aprecia la inseparabilidad de los cargos civiles y religiosos, como herencia de la organización festiva prehispánica. Cargos que se realizan como un servicio a la comunidad, sin la obtención de algún salario. Por lo que esta fiesta une a todo el pueblo. Hay una división antigua entre ejidatarios y comuneros que se olvida en la fiesta de la *Apantla*, en la noche, cuando confluyen todos los comités civiles y religiosos.

Sus ofrendas

La fiesta de la *Apantla* en sí es una ofrenda, el agradecimiento, las palabras rituales, la canasta, (elemento que simboliza el intercambio de energía, de alimentos, de aromas, etc.) que sintetiza elementos simbólicos de toda ofrenda para Santa Catarina, la ofrenda para la iglesia, la música,

²⁸⁸ Frente de de la cruz y de la ofrenda a los duendes, en 2013, en el manantial, el rezandero dio unas palabras de agradecimiento “...*Te damos gracias porque sin este líquido, no podríamos vivir...*”, se rezó un padre nuestro, un ave maría y se dieron la bendición y continuó:

“...Pues hermanos esto no es una tradición como muchos han manifestado, más que nada es un agradecimiento por que Dios nos ha dado el agua, desde antes de que nosotros existiéramos y esperamos que las nuevas generaciones, todavía la sigan teniendo, siempre y cuando nosotros debemos ser agradecidos con Dios por todo lo que nos da. Independientemente de las religiones que hayan, que tengamos, siempre Dios es el único, es el dador de vida, es el que nos ha creado, es el que tiene la naturaleza en sus manos y por eso el nos las da, por eso agradecidos por todo lo que El nos ha dado, pues brindémosle un aplauso a nuestro Padre Dios...”

el incienso, etc. ofrendas que veremos a continuación al tratar la fiesta. Las ofrendas se bendicen, se purifican con el incienso, el camino por donde van se inciensa y el lugar (sagrado) donde se depositan, también.

Podemos ver entonces la fiesta como un ritual en el que se ofrenda a las divinidades para sugerirles que se está agradecido por los dones, sus dádivas, esa tan vital como el agua. Es lo que en comunidades indígenas suramericanas y específicamente en la Sierra Nevada de Santa Marta, los kogi le llaman “*pagamento espiritual*”, en el que queda claro que le pagan a Serankwa, el nombre de su Dios, porque él les da todo²⁸⁹. Es una forma de asegurar la continuidad en la disponibilidad del vital líquido y demás elementos que aporta la naturaleza para la supervivencia.

6.2.2. Las fiestas de *Apantla* y del Tres de Mayo

Apantla es una fiesta en honor al agua, realizada en la comunidad de Santa Catarina del Monte. Según sus nahuahablantes, *Apantla*²⁹⁰ significa “*el caño se limpia*” (Fotografía 3)²⁹¹. La fiesta del Tres de Mayo, de la Santa Cruz, es su complemento.

Esta práctica ritual ha contribuido al desarrollo de una conciencia, no sólo de la importancia del líquido vital, sino de su sacralidad, insertada en la tradición, la identidad y la cotidianeidad. Así mismo, contribuye al mantenimiento de un control interno para el uso y manejo del recurso estrechamente vinculado al monte, concepto (monte-agua) presente en las culturas mesoamericanas y específicamente en la comunidad de estudio.

El esfuerzo (“sacrificio”)²⁹² invertido para darle realidad y sentido a la fiesta, año con año, es alentado por el agradecimiento, fundamento de esta práctica, obsequio espiritual que se

²⁸⁹ Ver video en youtube donde se explica “*Porque pagamos espiritualmente*” <http://www.youtube.com/watch?v=PpiiCKbddMU>. Giraldo Jaramillo (2010) explica que para ellos el ritual de “*pagamento*” implica un baño en las lagunas sagradas de la Sierra, aunque este se puede llevar a cabo “*de manera metafísica en otro lugar serrano que no sean necesariamente las lagunas y hasta en lugares urbanos como duchas o ríos cercanos*”.

²⁹⁰ *Apantli* en el *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana* de Remi Simeón (1988) significa caño, acequia (consultado en http://books.google.com.mx/books?id=92WU5bamcTQC&pg=PR5&lpg=PR5&dq=diccionario+nahuatl+Sime%C3%B3n&source=bl&ots=4iXh7Y1UAB&sig=_BzKbRD1ZDXGg5pSR898e_Nv8o&hl=es&sa=X&ei=jzMEUpWrfEXwyAGp34GgDA&ved=0CDAQ6AEwAQ#v=onepage&q=diccionario%20nahuatl%20Sime%C3%B3n&f=false) Agosto 8-13

²⁹¹ Al respecto se elaboró un video que fue entregado y presentado en diversas ocasiones en la comunidad, titulado *Apantla: el agradecimiento por el agua* y también un artículo que compendia todo este apartado. Del video se deja una copia en la Biblioteca del Colegio de Postgraduados.

materializa en las ofrendas, para establecer una comunicación con la divinidad. Sobre el sustrato mesoamericano, se hicieron reelaboraciones simbólicas de las creencias, prácticas prehispánicas y de sus divinidades que como se vió en el marco teórico, Broda [2003;2009c] define como sincretismo y que como parte de su resultado se adoptó el culto a los santos católicos, en una reinterpretación de sus divinidades, con nuevas expresiones de la ritualidad asociada a ellas “... lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza (sobre todo en un contexto multiétnico)...” [Broda, 2009c:9].

Fotografía 3. Limpieza del caño del Comité de Atexcac, el día de la *Apantla*. Santa Catarina del Monte, Texcoco, Edo. Mex (2013). Al fondo los “vibaneros”.



Foto: Beatriz E. Madrigal C.

Esta festividad representa una manifestación de la pervivencia de prácticas muy antiguas que se conservan aún en Santa Catarina del Monte, por lo que se abordará un aspecto histórico, posteriormente se hará una descripción de la fiesta, dado que es poco lo que se ha encontrado sobre ella²⁹³, para posteriormente hacer una discusión de como contribuye a recapitular la experiencia humana en su relación con el entorno.

²⁹² Esta es la idea que los mismos sacerdotes católicos, alientan “dar lo que cuesta, porque así Dios lo multiplicará enormemente” y se ve en estas palabras de la curandera (C.C.C.). “...*Precisamente es una obligación dar gracias, todo el año ya ocuparon el agua, gracias a Dios, ya Dios nos dio la agüita ahora vamos a empezar otro año, por eso precisamente hacen ese sacrificio de dar un taco, no más de cada año...*”

²⁹³ Una descripción complementaria a la presente es la de Velázquez (2003).

Manifestaciones similares se encuentran en Perú, Bolivia, N.O. Argentino y Norte de Chile, en donde como ejemplo, la limpia de canales descrita por Matus (1993-1994), en Caspana (Chile), es de carácter sagrado, también posee un origen antiguo, es comunitaria (con intervención de sus autoridades), hay participación de instrumentos musicales asociados a las ceremonias, rezos, palabras rituales de agradecimiento, bailes y cantos, en un ambiente de intercambio de alimentos, vino o chicha y *cariño* considerando la comunidad, la importancia del intercambio de cariño²⁹⁴; con el que se deben hacer las actividades como una muestra de aprecio a sus tradiciones, aunque como dice la autora “cada pueblo le imprime sus propios matices” (p:65).²⁹⁵ Como se podrá ver más adelante, en Santa Catarina del Monte el elemento que simboliza este intercambio es la canasta. Por su lado, Rivera Flores y Pourrut, 1997 registran para el desierto de Atacama (Norte de Chile) que se solicitan las lluvias en en el ritual de limpia de canales.

6.2.2.1. Origen y Aspectos Históricos de la *Apantla*

Cuando los grupos toltecas arriban a la sierra texcocana en su peregrinación al golfo por el año 1000 de nuestra era²⁹⁶, según Clavijero (1987) “ *fueron los que colocaron en el Monte Tlaloc aquel ídolo celebre, el dios del agua*”²⁹⁷, lo cual también afirma Pomar en la *Relación de Texcoco* (1891). Posteriormente llegan los chichimecas de *Xolotl*, dominan el área, se entremezclan con los toltecas intercambian deidades, se funda entre 1302 y 1318 Texcoco por Quinatzin. Y para la época de *Netzahualcoyotl* se ubica la migración a la montaña texcocana de algunos barrios, como se explicó en los aspectos históricos de las comunidades.

Palerm y Wolf (1972) documentan como en la época de *Netzahualcoyotl* se registra un auge del sistema hidráulico²⁹⁸, complementado con terrazas de cultivo, que coincidía con los límites de

²⁹⁴ Algo semejante a lo que plantea Catherine Good (2005), con los nahuas de Guerrero, como se vio en el marco teórico.

²⁹⁵ También se les denomina fiesta del agua, en algunos lugares de España, a las que se celebra como el día de gloria en México (arrojándole agua a los que pasan en frente) y haciendo bailes; en la China además se arroja como símbolo de purificación para comenzar el año nuevo con buena suerte. En otros países como elemento representativo de un lugar, un tema, un arte, se toma el nombre del agua (Colombia, India, Bangalore, Estados Unidos), siendo organizada principalmente para aspectos culturales, ambientales, intelectuales, educativos y de diversión. En muchos otros lugares son ceremonias al agua.

²⁹⁶ Comunicación personal del Cronista de Texcoco Profr. Alejandro Contla Carmona, Sep. 2012.

²⁹⁷ Y efectivamente Parsons (2008:169-171) se refiere a evidencias del Tolteca Tardío en este centro ceremonial, entremezclados con los del período Azteca. Wicke y Horcasitas (1957) enlistan varios cronistas que documentan el ascenso de los chichimecas al Tlaloc y material del período de las invasiones chichimecas (ca 1100-1300) y anterior, también fragmentos pertenecientes al Tula-Mazapan y del complejo Azteca y concluyen que no pudo haber sido construido antes de los toltecas..

²⁹⁸ Palerm [1990:292-293] habla de cierta tecnología desarrollada en el área: “...existían técnicas para excavar los manantiales con el propósito de aumentar los caudales, así como técnicas para controlar el flujo de agua encerrándola en ‘cajas’ y ‘cercas’...”.

su señorío, el cual en parte estuvo fuertemente motivado por una hambruna que hubo en el valle de México a mediados del siglo XV,²⁹⁹ cuando la situación alcanzó tal gravedad que la gente se vendía como esclavo a los habitantes del golfo, a cambio de comida.

En los *Títulos de Tetcutzinco* escritos en 1539 (McAfee and Barlow, 1946) se manifiesta la relación de *Netzahualcoyotl* con el ordenamiento del agua de los manantiales de la sierra para las comunidades de la montaña, y aunque no se nombra a Santa Catarina del Monte³⁰⁰, aún persiste en la tradición oral que los manantiales: *Texapo*, Agua de Paloma, *Minastlateli*, *Atlapulquito*, Rio Chiquito y *Almeyatl* eran utilizados por *Netzahualcoyotl* para el sistema de riego del *Tetzcutzingo*³⁰¹, (lugar de recreación de los descendientes del linaje de *Xólotl*), a través de canales de irrigación (caños), el agua que brotaba de estos manantiales era conducida hasta allí, pasando por Caño Quebrado:

“...Tenía Netzahualcoyotl sus ayudantes que venían a limpiar el caño, el día de Apantla desde el manantial hasta el Tetzcutzingo y la población de Santa Catarina también participaba...como una muestra de purificar el agua de manera religiosa...como limpiar el alma³⁰²...”

“...Netzahualcoyotl hacía un sacrificio de una doncella arriba en el Tláloc y otra en el lago de Texcoco, el día de la Apantla, y se limpiaban los caños; el siempre lo hacía un día lunes³⁰³, pero con la colonización se pasó a la cuaresma...” (P.J.E., integrante de Comité de Agua).

Según los pobladores, *Netzahualcoyotl* les encomendó que nunca dejaran de celebrar esta fiesta. La participación de las otras comunidades de la región en esta fiesta queda un poco confusa y se pierde en la memoria colectiva. Algunos señalan que las otras comunidades de la

²⁹⁹ Se refiere a la sequía durante tres años según Durán (1995;t2:241) que ya fue reseñada.

³⁰⁰ Antes llamada *Tepetlixpa*, según algunos habitantes de la comunidad. Palerm y Wolf (1972:130) pone entre paréntesis *Sochiatiapan* o *Xochihuacan* al referirse a Santa Catrina del Monte.

³⁰¹ y a la ciudad de Texcoco.

³⁰² Esta idea de purificación, la registra Durán (1995;v2:175-177): al celebrar a *Chalchiuhcueye*, los sacerdotes les enseñaban del agua, “como en ella nacían y con ella vivían y con ella lavaban sus pecados y con ella morían”. Al nacer lavaban las criaturas en fuentes para los nobles y a los demás “en riachuelos o fuentes de poca estima”... “sobre los cuales lavatorios había grandes ofrendas de joyas en figuras de peces y de ranas y de patos y de cangrejos de tortugas y joyas de oro que en ellas echaban los principales Señores cuyos hijos en ellas se lavaban. Lavábanlos sacerdotes y sacerdotisas diputadas y señaladas así de ellos como ellas para aquellos oficios”. Después de la fiesta de Mecoatl, se lavaban, chicos, grandes y enfermos “en lo cual tenían fe que quedaban limpio en el ánima y libres de los pecados cometidos hasta aquel punto”, igual hacían cuando una persona fallecía. Azar y Johansson (1992:64) anotan que al morir le decían: “Hijo mío llega a vuestra madre la diosa Chalchiuhtlicue o Chalchiutlatonac, tenga ella por bien de te recibir, y de lavarte; tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad, que tomaste de tu padre y madre, tenga por bien de limpiar tu corazón, y de hacerlo bueno y limpio; tenga por bien de te dar buenas costumbres...” (consultado 8 Agosto/13 en: http://books.google.es/books?id=HOvIAAAAMAAJ&q=Chalchiuhtlicue&hl=es&source=gbs_word_cloud_r&cad=6)

³⁰³ Aquí cabe resaltar como esto muestra que en la memoria histórica, se ha perdido la noción de la calendarización prehispánica del tiempo.

montaña también la celebraban y más adelante, otras comunidades que también usaban Agua de Paloma³⁰⁴, “...al menos contribuían con las ceras para la celebración...”.

Además de la relación de purificación con *Chalchiuhtlicue* que anotan Durán (1995;v2:175-177) y Azar y Johansson (1992;64), podemos encontrar referencias escritas en algunos cronistas de la época prehispánica, relativas a la existencia de prácticas de limpieza de los caños o acequias y de ceremonias asociadas a éstas aguas en México.

López de Gomara (2001:187) explicaba que el agua traída de Chapultepec por medio de un acueducto en caños dobles a Tenochtitlan “...la traen por caños tan gruesos como un buey cada uno. Cuando uno de ellos está sucio, la echan por el otro hasta que se ensucia...”. Los *calpixque*, entre otras cosas, estaban encargados, “de repartir los oficios y obras públicas”, de la limpieza de calles y acequias (Durán, 1984;t1;116). Torquemada (1983; v3:220) cita una limpieza ritual de presas de agua por el mes de junio, junto al Templo Mayor de Tenochtitlan:

“...el día que hacían fiesta en esta capilla y templo a estos dioses tlaloques, era por el mes sexto, que llamaban etzalqualiztli, que en nuestra cuenta corresponde al mes de junio; este día lababan todas las albercas y presas de agua, y jugaban con cañas de maíz verde y hacían baile, que llamaban etzalmacehualoya, en todo el pueblo; y mataban en este lugar, en honra de estos demonios tlaloques, algunos cautivos y ayunaban uno de sus ayunos...”

La ceremonia de un caso mencionado por varios de los cronistas, es de interés para este trabajo, por los elementos allí mencionados, cuando Ahuizotl a la fuerza quiso aumentar el agua para México a costa del manantial *Acuecuexatl* de Coyoacan:

“...mando Ahuizotl abrir un caño y trajeron el agua con grandes ceremonias y supersticiones, yendo unos sacerdotes incensando a la orilla del caño; otros sacrificando codornices y untando con su sangre las paredes de la zanja o atarjea; otros tañendo caracoles y haciendo música al agua, llevando uno de los ministros de Chalchiuhtlatonac (diosa del agua) vestidas sus ropas, fingiendo ser ella la que la llevaba; y todos iban saludando al agua y dándole la bienvenida...” (Torquemada, 1976;v1:266).

Durán (1984; t2:375-380) da más detalles de la ceremonia, el color del traje de *Chalchiuhtlicue* era el azul y los adornos de piedras azules y verdes “denotando el color del agua”, “hablabanle con mucha reverencia”; los cantantes de *Tláloc* y de la diosa del agua, “todos tañendo,

³⁰⁴ Las comunidades de San Dieguito, Tlaminca y Nativitas reciben de esta agua. Estas, junto con un manantial al sur de Santa Catarina, dice Parsons (2008:163) conformaban la red sur de canales que abastecían al Tetcutzingo. El manantial al que se refiere corriendo por San Pablo *Ixayoc*, es el *Texapo* (Palerm y Wolf, 1972:130).

bailando, cantando cantares apropiados al agua"; hace mención a otros instrumentos musicales como flautas y "bocinas" y a la presencia de "muchos viejos" que traen animales relacionados con el agua; de gran número de gente, "con muchos géneros de danzas, bailes y cantos; con diferentes vestidos y personajes"; el rey le ofrece rosas al agua, "humadazos encendidos" solicitándole muy respetuosa y sugerentemente, cumpla su oficio y se incensaba el agua en la boca de los canales. Toda la ceremonia se realizaba en el curso de los canales.

Después vino una inundación, la gente tuvo que migrar de la ciudad, pues se destruyeron los cultivos, casas y sobrevino el hambre (Duran, 1984;t2:379); entonces, *Ahuizotl* le pide ayuda a *Netzahualpilli* quién, según Ixtlilxochitl (1985;t2:167), atajó el agua, la metió dentro de una caja y cerca de argamasa y se cerró el ojo de agua; según Durán (1984;t2) le aconseja una nueva ceremonia de restitución, para "apacar la ira que contra ti tiene" *Chalchiuhtlicue* "...quizá con eso la aplacaremos y detendrá sus manantiales, para que no echen tanta agua como echan". Sugiere deshacer las presas para que el agua siga su antiguo curso (Durán,1984; t2:379-381). Inundación que llegó a orillas de Texcoco (Palerm, 1990).

Un resumen de lo que ya se expuso sobre las ofrendas de la época prehispánica, a *Chalchiuhtlicue* y los *Tlaloque* (aquí llamados *tiochis*, duendes o *ahuaques*), a los que se les hacían varias fiestas, es como sigue: en el primer mes (*Atlacahualo*) para pedir lluvia, se les ofrendaban niños (Sahagún,1982:77) en el monte y en la laguna (Sahagún,1982:98), "ibanles tañendo con flautas y trompetas" (Sahagún,1982:99). En *Hueytzotzontli*, cuando bajaban a la laguna, en *Pantitlán* se le ofrendaba a *Chalchiuhtlicue* el árbol *tota*, con el que habían hecho un bosquecito, una niña vestida de azul que representaba la laguna, las fuentes y arroyos, y le ponían oro, joyas, piedras y collares; en el cerro ya le habían ofrendado a los *Tlaloque* y a *Tláloc* (Durán,1995;v2:96-97). En *Etzaqualistli* (Sahagún,1982:35) también los festejaban. En el signo *ce acatl*, en la primera casa hacían la decima cuarta fiesta movible, dedicada a *Chalchiuhctlicue*: "hacían la fiesta todos los que trataban en el agua, así vendiendo el agua como pescando, como haciendo otras granjerías que hay en el agua (Sahagún,1982:96-97). En *Tlacaxipehualistli* en los montes y cuevas se les ofrendaba a los idolillos de piedra y barro (Durán,1995;v2:245). En *Tzoztontli* a *Tláloc* "y sus compañeros" (Sahagún,1982). En *Atemoztli* y *Tepeilhuitl* a los *Tlaloque*, en el segundo por su relación con los montes (Sahagún,1982)³⁰⁵. Era tan importante el agua que Anzures (1990) discute como todas las festividades estaban

³⁰⁵ Además, *Napatecutli* y *Opochtli* eran dioses *Tlaloque* a los que se les dedicaba una fiesta. *Uixtocihuatl*, diosa de la sal, era hermana mayor de los *Tlaloque*, festejada en *Tecuilhuitontli*, "en el cu de *Tláloc*" le hacían sacrificios (Sahagun,1982).

permeadas por *Tláloc* y Broda (2009a:49) observa como la mayoría de las ofrendas del Templo Mayor, giraban alrededor del simbolismo de la lluvia³⁰⁶.

Torquemada (1976:v1:265), Chimalpahin (1965:155;226-227), Tezozomoc (Palerm, 1990) y Clavijero (1987) registran como eran llamados a tratar los asuntos del agua a personajes con conocimientos sobre el agua, las estrellas y los días, denominándolos como “*hechiceros*”, “*medio ingenieros, medio brujos*” o “*brujos de cosas del agua*”.

Como se puede ver en la época prehispánica, a los manantiales, depósitos y acequias, se les hacía ceremonias, ofrendas, danzas, cantos, se les tocaba música y se les hacía una limpieza ritual y eran de gran importancia no sólo *Tláloc* y los *Tlaloque*, sino también *Chalchiuhtlicue*.

Juan Pichardo Rubi, profesor de mexicano de la región, reconoce que Chalchiuhtlicue era la deidad en honor a la que se hacía la fiesta de *Apantla* y argumenta que el Tres de Mayo se denominaba *Atlazaziliztli* que quiere decir “llamado al agua”, y era una fiesta a *Tláloc*, dos aspectos complementarios (Comunicación personal, noviembre 28-13).

Los huenchillos (hombres –“viejos”– disfrazados de mujeres, como en el carnaval³⁰⁷), en la memoria de las personas de mayor edad, en Santa Catarina del Monte, hace unos 50-70 años, danzaban a lo largo del canal mientras los demás lo limpiaban, y una chirimía³⁰⁸ los acompañaba, con un instrumento de viento característico de ésta festividad, el víbano³⁰⁹. Ir al manantial exigía un comportamiento de respeto y al que sólo algunos mayores podían acercarse

“...y hasta se quitaban el sombrero para saludarlo, en señal de respeto...las personas mayores eran los únicos que podían disponer del agua..., llevaban el incienso, se quitaban el sombrero, se lavaban

³⁰⁶ Dice Torquemada (1976;t3:78-79) que en la Sierra de Tlaxcala, llamada Santa Ana *Chiauhtempan*, se adoraba a *Chalchiuhcueye* (llamada *Matlacueye* por los Tlaxcaltecas), “*tan venerada como Tláloc en Texcoco y México*”.

³⁰⁷ “...*huehuenches, huenchillos o viejos de carnaval; huehue quiere decir una gente mayor, abuelito...patrón, jefe de familia, igual se los invitaba, como ahora, a los de la danza azteca...era un grupo que se dedicaba a bailar en las calles o las casas...la mayoría son puros hombres disfrazados de mujer...*” (M.R.V., Ministro Extraordinario de la Comunicación y Catequista). El informante da una interpretación católica al respecto, sin embargo, Torquemada (1976) describe varios tipos de danzas para la época prehispánica y aún en la colonia, en las que era frecuente el aspecto jocoso, divertido, burlesco, no solo el ceremonial, y esto de disfrazarse los hombres de mujeres era parte de ello, ahora indudablemente los trajes han cambiado con una influencia colonial. Algunos fueron desapareciendo en la colonia debido a que los danzantes no se sentían aprobados.

³⁰⁸ “*Antes llevaban túnica morada y blanca los víbaneros, toca el víbano, un palito que sopla. Ahora ya se chivean, aquí ya no hay. Don Marcelo ya no toca. Los de Santa María son los que tocan la chirimía en la fiesta*” (C.M. O., Mujer 79 años).

³⁰⁹ Este instrumento que se toca como la flauta transversa, aún sobrevive y solo en la comunidad vecina de Santa María *Tecuanulco* lo saben tocar. En Santa Catarina del Monte ya murió el último que la tocaba en las fiestas, por lo que las chirimías de Santa María *Tecuanulco* son invitadas para esta y otras fiestas religiosas de la comunidad.

las manos, para poder ellos entrar a donde estaba saliendo el agua y poner la cruz y bueno rezar...
(F.E.V., integrante de mayordomía).

“...Antes todo era ordenado, se manejaban las jerarquías, las personas más grandes eran las más sabias y eran las que dirigían la Apantla, ahora cualquier persona dice haz esto, haz lo otro...”
(C.C.V., hijo de granicero).

También se dice entre los informantes que, “... *le hablaban en náhuatl al manantial: Ya venimos a limpiarte agüita linda, gracias, por un año ya nos serviste, ahora estamos aquí, si Dios nos concede de aquí a un año, volveremos a venir a limpiarte...*”³¹⁰ (C.C.C., curandera). Al terminar la tarea llevaban alimentos, “*era de traje*”, para compartir un taco, en otros casos era un aguador o el mismo granicero, cuando le tocaba el cargo de aguador,³¹¹ el cual invitaba a la comida para todos, como un tributo o forma de agradecer que daba el granicero a los duendes y a su gente que lo apoyaba³¹². Después del taco, los que querían bailaban. Se ofrendaban flores silvestres al manantial y la cruz, o pétalos de rosa bajaban del manantial por el caño y cubrían el depósito de agua. Este evento duraba todo el día. El agua era muy abundante, cada quien disponía de ella de acuerdo a su necesidad, había para uso doméstico y para riego de los terrenos³¹³. Sólo un aguador o regidor del agua, se encargaba de la fiesta. Algunos caños como el del manantial de *Atexcac* era de unos 50 cm de profundidad por 50 cm de ancho, hecho de tepetate, el cual se “*enlamaba más que el de concreto de la actualidad*”. Otros caños como el de *Almeyatl* eran de cal, arena y lajas de piedra, que posteriormente fueron usados para poner sobre ellos la tubería. Explican que en 1954: “*no había misa en ese tiempo, las misas se hacían cada mes*” (M.L.V., integrante mayordomía). La parroquia quedaba en *Huexotla*, el padre venía a caballo y daba misa en todos los pueblos.

³¹⁰ Traducción de la informante. Una transcripción de la grabación por Juan Pichardo Rubí, Profesor del idioma mexicano [náhuatl] de formación tradicional, es como sigue: “...*Ye oti ualakeh ti to aton, ti aue ti mitz chipahuazkeh para okze xiuitl, ma Dios tech mo nemiltia para okzepa ti ualazkeh ti mitz anakili ...*”.

³¹¹ Para Lorente-Fernández (2010), el granicero de las comunidades de la montaña texcocana que el estudió, es un intercesor que integra dos aspectos, vincula Monte y regadío: “...*Ejerce el rol de aguador en la gestión del agua, coordina las obras, protege a los vecinos, pero asciende también al Monte [Tláloc], sabedor de que los espíritus apresados serán distribuidos por el monarca pluvial en los canales y acequias*”. En una fusión de Tláloc y *Netzahualcoyotl* como la divinidad encargada del agua con la que este negocia. Según este autor, “...*Tláloc-Netzahualcoyotl es una deidad omnipresente que gestiona todo lo relativo a las aguas celestes y terrenales: lluvia, manantiales, pozos y ríos subterráneos dependen de su control directo para el correcto flujo del ciclo meteorológico y del complejo de regadío del área...*” (Lorente-Fernandez, 2012:64), aspecto que no se encontró en esta investigación.

³¹² Interpretación del último granicero que sobrevive en la comunidad, de 83 años.

³¹³ El sistema de riego llegaba a cada casa-terreno en el pueblo, herencia de *Netzahualcoyotl*, alrededor de la casa se tenían huertas y se cultivaba, maíz, frijol, haba, alverjón, algunas flores, etc. En el monte tenían cultivos más extensos y de temporal. “...*los terrenos que había ya son casas, ya se tupió de casa y ya no quieren trabajar...*” (M.L.V., integrante mayordomía).

Algunos argumentan que en la medida en que fue aumentando la población y el agua fue disminuyendo por la tala del monte, la forma de organización para regir y administrar, el agua se fue volviendo más compleja, como se verá más adelante. “...En el 78 [fue que] empezó a faltar el agua...”(M.L.V., integrante mayordomía).

“...Hace 45 años, llovía día y noche. En esos tiempos llovía desde mayo, mitad de abril, ahora ya se pasa mayo, abril, junio y no llueve, [hasta] principios de julio. Antes llovía todo el mes de junio, por eso mismo hasta las cosechas, aunque sea de riego, no se dan, sólo algunos el agua tenemos, no alcanza para riego, entonces ya cuando llega la lluvia, ya no le da tiempo de crecer...”

“...Cerquita del comité sembraron porque el agua está a la mano, pero abajo, ya no se da y ya tiene que comprar...” (S.A.V., integrante Comité de Agua).

Como se dijo, uno de los argumentos es adjudicar el cambio de régimen de lluvias y el cambio climático regional a que “se llevaron a Tláloc³¹⁴ para la ciudad de México” pero también a que “el gobierno secó el Lago de Texcoco”, el cual contribuía con la formación de nubes que se trasladaban y chocaban en la montaña con la masa forestal, que además de humedecerla, se reflejaba en dos o tres fuertes aguaceros en el día. Algunos denuncian un cambio brusco a partir de los 80 [del siglo pasado] que repercutió en su sistema tradicional de organización, en sus creencias y costumbres.

6.2.2.2. El evento en la actualidad

Esta fiesta del agua es parte de la identidad y de la supervivencia del pueblo, como lo ilustran los siguientes testimonios:

“...La limpieza del caño es necesario hacerla según nuestros antepasados para darle gracias a Dios que tenemos agua...” (P.A.V., integrante de Comité de Agua).

“...Es el agradecimiento para que no nos falte el agua...” (M.D., hombre 72 años). “...Anteriormente a sus dioses...” (P.J.G., integrante Comité de Agua).

“...La fiesta del Apantla ayuda a que quieran el agua. Todos adoramos el agua porque es el que nos mantiene...”(C.M.O., mujer 79 años).

Apantla es una fiesta que se recalendariza en función de la semana santa, en el calendario católico. Después del miércoles de ceniza, se cuentan dos viernes y al siguiente lunes es la fiesta, por tal motivo, ésta puede caer en febrero o en marzo.

³¹⁴ O “la mujer de Tláloc” Chalchiuhtlicue

La organización está a cargo de los comités de agua. Cada comité administra uno o más manantiales de los que sale el agua para los caños que es utilizada para el riego de los terrenos³¹⁵ en la siembra de maíz, frijol, haba, etc. El agua de los manantiales que se entuba, es para uso doméstico. Por lo que los comités que no tienen caños, ya no tienen riego. Sólo uno de los comités tiene en la actualidad caños que se limpian, en los otros se hace solo una limpieza ritual del manantial.

Temprano en la mañana los vecinos de cada manantial van como voluntarios (“*faeneros*”) a limpiar los manantiales y/o caños y la cisterna o depósitos. En 2013, fueron acompañados por los tradicionales vibaneros, como se hacía antes³¹⁶. Mientras, en la iglesia, los fiscales entregan el estandarte de la Santa Patrona a los presidentes de los Comites de Agua, quienes se los ceden a sus esposas y salen de la iglesia acompañándolos, con los músicos, campanas, incienso y cohetes.

Al concluir esta labor de limpieza, el comité de aguas o un aguador³¹⁷ invita a los “*faeneros*” a desayunar, junto con los músicos, autoridades civiles (Delegación, Comité de Bienes Comunes, Bienes Ejidales, COPACI y Consejos de Vigilancia³¹⁸), autoridades religiosas (fiscales, mayordomos, campaneros e incienseros), vecinos y los miembros del comité.

Una vez terminado el desayuno, salen de allí todos los comités con las ofrendas para la iglesia³¹⁹ (Fotografía 4). Para los pobladores, es un honor llevar el estandarte de la “*santita*” (la santa patrona del pueblo), para lo cual en la mayor parte de los casos se lo llevan las mujeres esposas de los presidentes de los Comité y/o aguadores. En el caso de ser mujer, como en 2013, la misma presidenta traslada el estandarte. Las cruces azules, son llevadas por hombres integrantes del comité de agua; estas también se llevan a “*oir misa*”, pues serán colocadas en cada manantial y/o depósitos de agua con sus respectivos arreglos florales. Al repicar de las campanas, le siguen los cohetes y la banda ameniza la procesión, hasta llegar a la iglesia de la santa patrona donde se entregan las ofrendas. La iglesia es el lugar de encuentro de los tres comités. El sacerdote católico alienta no solo esta costumbre, sino también invita a la protección

³¹⁵ “... *Ya no se ocupa el agua como antes, en un terreno ya hay varias casas...*”

³¹⁶ Nativos de la misma comunidad, pero esta vez en lugar del víbano original, hecho de carrizo, usaron una flauta dulce, aunque la melodía era la tradicional, “para más fácil”.

³¹⁷ Dependiendo de la forma de organización del comité, aspecto que se verá más adelante.

³¹⁸ Se reparte un representante para cada uno de los comités de agua.

³¹⁹ Se le consulta a los encargados de la iglesia con antelación cuales son las necesidades de la iglesia y de acuerdo a la capacidad del comité, son las ofrendas.

del agua, a la tolerancia con el prójimo y “a dar [ofrendar] lo que más nos cuesta pues Dios lo multiplicará”³²⁰.

Después de la misa, los asistentes se separan y cada comité hace un recorrido que consiste en rezos, dejar una cruz azul,³²¹ con su respectiva ofrenda floral, en cada uno de los depósitos de agua o estanque y en el manantial. Al llegar a cada uno de ellos,³²² la banda “...*debe entonar las mañanitas, como si llegara a una casa...*” (P.J.E., integrante de Comité de agua). Recorridos que también van acompañados del estandarte de la santa patrona, las campanas, el incienso, la banda musical, los cohetes, y representantes de todos los comités mencionados anteriormente (Fotografía 5).

Se tiene especial cuidado de no echar cohetes cerca del manantial pues, según los habitantes de la localidad, eso podría espantar el agua, ya que en la historia oral hay antecedentes de que esto ocurre.³²³

Los presidentes de los comités de agua dirigen los recorridos, dan algunos mensajes, tanto en el desayuno como en el manantial, donde además hay algunas palabras por parte de los demás representantes de las autoridades civiles y religiosas. Palabras dirigidas a expresar el agradecimiento a todos los participantes y a que se continúe con la tradición “*para agradecer a Dios por el agua para que no nos falte*”. La banda amenizará el baile para quienes se animen.

En el manantial de *Atexcac* invitan a un rezandero a orar tanto a la hora de hacer la limpieza del manantial como a la hora de poner la cruz. En 2013, por parte del mismo comité se colocaron ofrendas para los duendes o *tiochis* al lado de la cruz, consistente en una canasta con galletas, fruta, trastes pequeños, los cuales fueron bendecidos con anterioridad en la iglesia, al lado de las ofrendas que se entregaron (Fotografía 6). Después de la oración se lanzaron pétalos de rosa, cubriendo alrededor del manantial y en el mero ojo de éste.

³²⁰ Idea que ya estaba desde la época prehispánica, cuando la exuberancia de la ofrendas alcanzó el extremo, pues rayaba en los sacrificios sangrientos, como se vio anteriormente.

³²¹ Todas las cruces que se llevan en la *Apantla* son azules, sin embargo se observó que algunas de las que permanecen fijas en el manantial o depósitos en ocasiones son blancas, a las que se les ponen las azules con su ofrenda floral.

³²² En el comité en el que son más largos los recorridos, en cada estación se reparte refresco y licor.

³²³ Por el hecho de que se considera que el agua fluye por el cerro a través de sus venas, como se comentó con anterioridad.

Fotografía 4. Ofrendas para la iglesia, flores y cruces para los manantiales y depósitos de agua que llevan cada uno de los comités de agua.

Foto: Beatriz E. Madrigal C.



Fotografía 5. Incienso, ofrendas florales, campanas, cruces, estandarte de la santa y la banda en los recorridos hacia los manantiales y depósitos de agua.

Foto: Beatriz E. Madrigal C.



Fografía 6. Ofrendas dejadas en el manantial de *Atexcac* (a) y *Almeyatl* (b)



Foto: Beatriz E. Madrigal C.



De acuerdo a como se organice cada comité del agua, antes o después de terminar los recorridos, se invita a una comida, ya sea en la casa de un aguador (como en el comité de *Almeyatl*) o en el manantial (como en *Atexcac*, donde son los vecinos que se organizan para brindar “*un taco*”).

Después del “*taco*” o comida, se reúnen en la iglesia los tres comités, dejan los estandartes y campanas allí; los fiscales agradecen la participación de todos, invitan a continuar con la tradición, dando un reconocimiento a la importancia del agua. Al atardecer, cada comité lleva el estandarte de la Santa Patrona a la iglesia y todas las autoridades civiles y religiosas, llevan a la iglesia a ofrendar a la santa patrona los alimentos que compartirán en la noche, con toda la comunidad, en la explanada de la delegación. Al anochecer cada comité de agua llega con sus alimentos para compartir y con una banda musical. Un maestro o una maestra de ceremonias habla de la importancia de la fiesta del agua e invita a todas la autoridades a dar unas palabras, que son de agradecimiento por la participación de las personas que hicieron posible el evento y a la santa patrona “...*por estar llevando a cabo nuestra festividad...por los manantiales que tenemos, por el agua que tenemos y en la forma en que se está distribuyendo...*” (P.J.E., integrante Comité de Agua). Se alienta a continuar con la tradición y hacerla cada vez mejor, a “*agradecer con mayor abundancia el agua que Dios nos está mandando*” para que en ese acto de donación sea mayor la retribución incondicional, “*pues sin agua no hay vida*”. En la fiesta del agua, “*nuestra fiestecita*”, hay cena, música y baile para todo el pueblo.

En los últimos años, de forma intermitente, se ha estado retomando la ceremonia azteca-chichimeca en cada manantial, así como la danza, el tipo de ofrenda y de música³²⁴. Con actividades paralelas a las que se describieron anteriormente, la ceremonia en el manantial fue organizada en 2012 y 2013 por un grupo de jóvenes de la comunidad denominado Juventud Comunitaria y el Consejo Indígena Náhuatl de Texcoco³²⁵, e invitaron a danzantes de la región que se reconocen a sí mismos como “*guardianes de la mexicanidad*” y a un granicero de Tequexquihuac. Dicha ceremonia realizada en los dos manantiales mencionados con anterioridad, consiste, según los diferentes actores, en “*abrir el cosmos*” para ponerse en contacto con la energía cósmica dirigiéndose a los cuatro rumbos cardinales³²⁶, arriba y abajo, y nombrando a *Ometeotl*³²⁷, se le habla a los lugares, en el centro va una ofrenda con los cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra). Después del ritual de apertura se le toca una flauta pequeña al manantial, mientras se le hace la sahumación con copal, se le coloca una pequeña ofrenda en una vasija de barro, con pan, fruta, dulces, galletas, trastes pequeños³²⁸ (Fotografía 6), y se reparten pétalos de flores y/o rosas alrededor tanto de la ofrenda como del manantial. Una vez sacralizada el agua en el ritual, se comparte entre los asistentes y se hace una danza acompañada del *huehuatl* y la guitarra conchera. También le cantan y danzan al manantial, acompañados de dichos instrumentos³²⁹. Se dan unas palabras de agradecimiento y de llamado a proteger a la naturaleza, la madre tierra y al agua, como las siguientes pronunciadas por una de las curanderas de Santa Catarina, afín a este interés de rescate cultural (C.F.C.):

“Venimos a agradecerle a nuestra madre tierra, que es la que se abre para recibirnos al darnos la vida y para recibirnos cuando es el último [chistido] de cada ser humano. Yo quisiera, les pido por

³²⁴ Más en un estilo de la danza conchera. El que dirige (es especialista ritual considerado en la parte regional, más adelante denominado *Especialista ritual 3*, explica que el *chichimecatl* es un estado de evolución del conocimiento de la humanidad, como lo es el Tolteca, que lo precede y el Olmeca. Él traduce *chichimecatl* así: el primer *chi* de *Tlachia* o *chikita* que es observar y el segundo *chi* de *chihuala* o *michihua*, que es hacer, y *mecatl*: mecate, el cual era usado para hacer medidas. Entonces es el que observa y hace medida: el astrónomo. Posteriormente el azteca de *aztli* instrumento. Es el que hace cálculos, cálculos, lleva las matemáticas del universo. El instrumento era el nepohualtzinzn (que él maneja). En la ceremonia se empieza a tomar patrones geométricos y matemáticos de las observaciones del movimiento astronómico de los cuerpos celestes y se desarrolla este método para trabajar con la energía, para pasar de ser observador a ser parte de...Es decir, no solo registrar y observar, sino ser parte del movimiento astronómico y de las manifestaciones de la energía y de los elementos.

³²⁵ Grupo cultural constituido por representantes de los pueblos de la montaña texcocana (San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte), que trabajan por el rescate del idioma, la danza, el temazcal y la cultura en la región.

³²⁶ Explicación dada por *Especialista ritual 1*, de Tequexquihuac, quien participó en la ceremonia: “se le ofrece al manantial, se le habla a los lugares, el viento del norte, el agua del sur, el fuego del oriente, la tierra abajo, poniente cihuatlampa, como esta en el Códice Fejervary-Meyer.”

³²⁷ Meollo de la profunda concepción náhuatl de la divinidad (*Ometeotl*), según León-Portilla (1979:153) como ya se comentó en el marco teórico.

³²⁸ Como la canasta en pequeño que ofrendaba el granicero en el Cerro Tláloc cuando iba a pedir agua (C.C.C., curandera).

³²⁹ En 2013 cambia un poco la participación, además de hacerse la ceremonia y danza en el auditorio del Comité de *Atexcac*, se hace la ceremonia en el manantial del mismo. A este tipo de danzas algunos vecinos le llaman “*como de apaches*”, lo cual es frecuente en las fiestas a los santos.

favor, padres, madres de familia, que les enseñemos a nuestros hijos a nuestros nietos, a nuestros bisnietos, a nuestros seres descendientes de nosotros, que aprendan, que aprendan a respetar a la madre tierra, a la naturaleza, a respetarse a sí mismos, porque si se respeta el ambiente, la tierra, el universo en general, se respetan a ellos mismos, se quieren a ellos mismos, como la palabra en castellano, que dijo, que dice Dios, ama a tu prójimo como yo te amo. ¿Qué hacemos? Hacemos las cosas al revés, destruimos a nuestro prójimo, como nos destruye el enemigo. Les pido, no en vano nuestra vejez, les pido, que cuidemos la naturaleza, que cuidemos los árboles, que cuidemos el agua y nuestra madre tierra cuando nos reciba, cuando vayamos, cuando partamos de éste mundo, nos reciba con los brazos abiertos, y con el corazón enchizo de amor hacia nosotros”.

Les voy a hacer recordar que nos faltaron aquí nuestros dioses del agua, no se vistieron, ¿eh?. Porque si es necesario, en este momento de los tiochis, que se presenten aquí, ¿cómo se presentan? Disfrazados para que salgan, sálgamos de aquí” (C.F.C., curandera).

Se retoman estas palabras puesto que se expresa el sentimiento de considerarse (al ser humano) parte de una naturaleza humanizada o sistema o cosmos, donde nuevamente Jesús, es a la vez Padre y Dios y donde las acciones de cada integrante afectan a ese sistema. Ser parte de la naturaleza humanizada, es además una forma muy pedagógica de entender, en lo humanamente posible, que todos somos parte de...y cualquier integrante del sistema es igualmente importante. Ser parte de...es un aspecto que está implícito en el concepto de ecosistema el cual incluye al ser humano como parte de la naturaleza.

Al terminar se hace un canto de despedida del manantial. Aquí se considera al agua “*como la esencia de la vida*”, como a un ser vivo al que le gusta que le canten, le dancen, uno de los danzantes agrega:

“...Al agua hay que cantarle porque el agua está viva, es un ser que le agrada que le cantemos como a nuestra madre, como a nuestros hermanitos cuando les hablamos dulce, el agua se transforma, el agua nos da su vida y cuando está contenta nos la da con mucho mayor amor y como nosotros le podemos siquiera dar un canto, como dice el abuelo Netzahualcoyotl: ‘siquiera un canto, siquiera una flor’...porque también va cantando el agua, también es una danza y va danzando, entonces esa armonía, hace que fluya, hace que sea más limpia y que salga con más alegría, con más fuerza, la danza y el canto...ayuda a que haya más agua, porque nos está oyendo, está conectada el agua con la madre tierra, es parte de nuestra madre, el agua, y ella es una de sus mil voces, entonces cuando canta con nosotros, todos estamos muy contentos, cuando danzamos con ella...” (C.V.K., danzante).

Es un discurso más elaborado pero que concuerda con lo que las personas de mayor edad, que aún hablan náhuatl en la comunidad: “*el agua es como una criatura*” y por ello se le hablaba en

náhuatl, se le pedía permiso, se quitaban el sombrero, se le cantan las mañanitas, se le aplaude, etc.

En la *Apantla* del 2012 el Consejo Indígena Náhuatl de Texcoco, también organizó una misa en náhuatl en la que confluyen algunos elementos náhuatl (como el sahumador, el copal, los cuatro elementos naturales) y católicos. Destaca la presencia de las personas de mayor edad en ésta misa³³⁰, pues son los que aún hablan náhuatl.

La Juventud comunitaria en 2012 organizó también una exposición infantil de dibujos y poemas en náhuatl relacionados con el agua, la cual se puso en la explanada de la delegación. El siguiente es un poema de una niña llamada Antonia Miranda, traducido por ella misma:

<i>To yollis in atl</i>	La agua es la vida
<i>Tlacayo in atl</i>	el hombre es el agua
<i>Xochiyo atl</i>	el agua es florida
Noyo´ki itstik	y también es fría

6.2.2.3 La fiesta de la Santa Cruz o del Tres de Mayo

En esta fiesta se bendicen en una misa o ceremonia, las cruces que fueron colocadas en los manantiales y depósitos el día de la *Apantla*, por lo que sigue aún muy vinculada a los manantiales, las lluvias, los caños, los cerros y a la *Apantla*. Al igual que en la fiesta de *Apantla*, la organizan los comités de agua, uno de los comités va al cerro, en medio del bosque, en donde, según la tradición oral, en una ocasión se apareció³³¹ la Santa Patrona para proteger al pueblo de los carrancistas. Desde este punto denominado *Tlaixtli*³³², en el que hay tres cruces, se tiene una visión panorámica del pueblo, la ciudad de Texcoco y del Valle de México. Se considera que estas cruces cuidan al cerro y protegen a la población de todo mal, son las que

³³⁰ Reciente a la fiesta también se celebró por primera vez en la catedral de Texcoco una misa en náhuatl, organizada por el mismo Consejo.

³³¹ Barabas (2006:229-231) explora como el aparicionismo en Oaxaca incide en la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad y otorga al paisaje su mayor grado de sacralidad y a los creyente la noción de “elegidos”; lo cual propicia la refundación sagrada del territorio, un anhelo de las comunidades indígenas para resacralizar su territorio, después de haber sido “demonizados” sus lugares sagrados, durante la conquista espiritual logrando ser readquiridos simbólicamente. Anota que una buena parte de la identidad colectiva se constituye “en relación con la religión y con el medio ambiente culturalmente construido”. “Los santos aparecidos se convierten en santos patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y el pueblo que eligen, algo que los ancestros y deidades tutelares antes desempeñaban y aún desempeñan”.

³³² Lugar de una hierofanía de la Santa Patrona, que será narrada al abordar los lugares sagrados.

“representan a la comunidad”. Allí se hace una ceremonia³³³ con el diácono de la capilla de la santa. Después de la celebración hay cohetes y se invita a refresco.

En los manantiales, donde se enfloraron las cruces en *Apantla*, se hace misa oficiada por el padre católico. “*Las cruces protegen también a los manantiales, pero hay que bendecirlas*”. Las otras cruces que se hallan en los manantiales a cuatro horas de camino (*Cepayahco*, Agua de arriba, etc.) o en el cerro (Tres cruces, Cruz de Vicente, Cruz de Jarritos...) o los depósitos (*Tlatentilontitla*, *Atlacolhuian*, San Francisco, *Minastlateli*, etc.), se bajan el domingo antes del tres de mayo para bendecirlas y para que “oigan misa”. En el comité de *Almeyatl-Minastlateli*, hay padrinos de las cruces que se encargan de traerlas a sus casas, limpiarlas, pintarlas, enflorarlas y llevarlas a la misa que se realizará en el manantial de *Almeyatl*. El comité de *Atexcac*, las lleva al depósito donde están las oficinas y el auditorio adecuado para eventos y misas, por lo que esta labor queda a cargo del mismo comité.

Unos van a *Almeyatl* y otros a *Tlaixtli*. Los que van a *Tlaixtli*, bajan al auditorio del depósito del manantial de *Atexcac*, donde hay misa, cohetes, banda³³⁴ y convivio (desayuno o comida, dependiendo de la hora en que les den la misa). También, la gente lleva sus cruces que ponen en sus hogares al iniciar la construcción de la casa, las cuales “*deben ser bendecidas cada año y adornadas de flores naturales o artificiales de muchos colores, para asegurar la protección de la casa*” (P.A.V., integrante Comité de Agua). Las cruces son tratadas con mucho cuidado, especialmente las que tienen Cristo y todo el atrio se llena, pues hay una nutrida asistencia. En la misa y la ceremonia católica se explica el significado de la cruz, y de cómo “...*todos llevamos una cruz que debe ser cargada con gozo...*”³³⁵.

El diácono comenta que “...*antes era muchísimo más importante esta fiesta, aunque todavía es importante...*”. También hay misas particulares en las vísperas del Tres de Mayo, para pedir agua, en remplazo del pedimento de lluvias que hasta hace poco realizaba el granicero en el mes de febrero o marzo en el Cerro Tláloc custodiado por cuatro o cinco personas. Al respecto, recordemos que según Juan Pichardo Rubí, profesor de náhuatl, a esta fiesta del Tres de Mayo se le denominaba *Atlazazilistle* que quiere decir llamado al agua pues era dedicada a Tláloc. (Comunicación personal, noviembre de 2012).

³³³ Lo consideran ceremonia porque no hay comunión. Anteriormente, allí se hacía cena y baile, después de una misa y también había compadrazgo.

³³⁴ No siempre se da la participación de los músicos en el Tres de Mayo, esto varía año con año.

³³⁵ Implícito en la idea de “sacrificio” (esfuerzo), que se hace para llevar a cabo el cargo de aguador o en las mayordomías.

6.2.2.4. La organización de los comités para las fiestas

“...Si no tuviéramos el agua no viviríamos, no existiría este mundo. Esto lo entendí cuando tuve el cargo. Nadie entra sabiendo, todo se aprende a través del cargo. Sin el agua no existiera nada, no habrían árboles, no habrían campos, no habrían animales, y no habría maíz, ni frijol, ni otras semillas para sobrevivir...” (S.A.V., integrante del Comité de Agua).

La comunidad está organizada por tres Comités de Agua, los cuales tienen a cargo la administración y mantenimiento de uno o varios manantiales, sus depósitos y/o estanques. El nombre del comité se recibe por la ubicación de los usuarios o de acuerdo al o los manantiales más importantes que están bajo su dirección. Dichos comités se encargan tanto del agua rodada para riego como del agua potable y de la organización de la fiesta de *Apantla*, y la del Tres de Mayo, que es su complemento. Aunque cada comité se organiza con algunas variantes que se introducen año con año, hay diferencias de organización entre comités, como se ejemplificará con el de *Atexcac* y el de *Almeyatl-Minastlateli*.

El comité de agua de Atexcac: comité elegido cada año³³⁶, conforme a la localización de los comuneros propietarios de terrenos o casa/habitante, del sector al que le surte cada manantial. Lo conforman un presidente, un secretario, un tesorero, cada uno con su suplente, y ocho aguadores. El comité saliente elige quienes ocuparán el cargo. Los aguadores cierran y abren válvulas para que se suministre el agua por sectores cada tercer día, de saber las necesidades de agua para riego por usuarios; un aguador por semana se encarga de esto. La mesa directiva se encarga del mantenimiento de manantiales, depósitos y las fiestas nombradas anteriormente. Los usuarios pagan una cuota anual para cubrir el sustento de manantiales, depósitos y estanques, y para los gastos de ofrenda, cohetes, flores, mantenimiento y enflorada de la cruces para las fiestas. La banda musical la pone la delegación³³⁷. Quince días antes de las fiestas, salen los cobradores por cuotas para los cohetes, flores, misa y cantor. Cada miembro de la mesa directiva del comité, debe dar una cooperación para el desayuno, la comida y la cena para el evento de *Apantla* y en el Tres de Mayo para el desayuno y/o comida.

El cargo de aguadores o mesa directiva, es por un año, *“como las mayordomías, va parejo”*, desde abajo, hasta todo lo que corresponde al comité de *Atexcac*. Para los pobladores, eso trae

³³⁶ Al igual que en el tercer comité (*Cuahutenco*, cuyo nombre es más por el topónimo del lugar al que administra el agua). Estos dos comités, comparten agua y la limpieza del caño. En *Cuahutenco* un aguador invita al desayuno y otro a la comida.

³³⁷ Como son músicos de la comunidad, estos a cambio dejan de hacer tres faenas de trabajo comunitario.

conigo muchos problemas, *“al terminar los vecinos ni te saludan”*. Por el contrario la mayordomía es considerada una bendición³³⁸ y todos quieren ser mayordomos.

Los hombres se relacionan con el agua, a través del cargo en el comité de agua. *“Generalmente son señores los que son aguadores, pero si por ejemplo la mujer está sola o el esposo está trabajando, le toca a ella. Pero hay cosas como los arreglos, si tienen que ser a fuerzas los hombres”* (S.A.V., integrante de Comité de Agua). El cargo de presidente, en 2013, es la primera vez que es ocupado por una mujer. Toda la mesa directiva y casi la mitad de todo el comité fue asumido por mujeres. *“...Las mujeres son las que más se relacionan con el agua por la comida, la lavada de trastes, la ropa, también la usamos para el baño...”* (S.A.V., integrante Comité de Agua) y hablan con mucho aprecio por el agua.

“Todos aprendimos con el cargo, no llegamos sabiendo”. Por eso el cargo sirve para apreciar el agua. *“...El cargo como aguador o en comité de agua y Apantla ayudan a que quieran el agua, todos adoramos el agua porque es la que nos mantiene, apreciamos el agua, la valoramos, es un líquido vital, es sagrado. Aunque hay algunos de nosotros que no la cuidamos y la desperdiciamos...”*(D.F.T., Segundo Delegado).

“...En este comité ya reforestaron un millar en el manantial, dos, los del comité y el pueblo en el monte...” (P.J.G., integrante Comité de Agua).

Es persistente la idea de que *“... hay que ser más consciente de que el agua se tiene que cuidar más. La contaminación que estamos haciendo como habitantes en el suelo que tiene el manantial, basura inorgánica, vasos, hule... Van y tiran basura, se debería sacar un tema en el convivio de no tirar basura en el manantial. Hacerle conciencia a la gente. Salir a recaudar basura, aparte de los caños...”* (S.G.V., integrante Comité de Agua).

El comité de Almeyatl-Minastlateli: Dicho comité administra el agua para terrenos ejidales, también lo conforman un presidente, secretario y tesorero con sus respectivos suplentes y vocales. Un primer aguador, se encargará del desayuno y un segundo de la comida en la fiesta de la *Apantla*. En 2013, dos mujeres ocuparon el cargo de aguadoras por primera vez. El comité, se encargará de la cena y con el dinero que aporta cada usuario, se empleará para el

³³⁸ *“...Cuando la virgen va a nuestras casas, nos cambia la vida...”*(T.A.C., integrante de Comité de Agua). Para otros *“es la oportunidad de hacerse de dinero”*.

mantenimiento de los manantiales, depósitos y/o estanques, bombeo, cohetes, ofrenda y para la entrega de canasta, la cual es un obsequio con panes, fruta, galletas, licor, etc, elemento que simboliza el intercambio presente en compadrazgos, fiestas, pedimento de la novia, bautizos, día de muertos y en el pedimento de lluvias (en pequeño), etc. (Fotografía 7). Con la canasta, en esta ocasión, se invitará a los aguadores primero y segundo a participar en el caso de la fiesta de *Apantla* con el desayuno y la comida, respectivamente. Hay un padrino de cada cruz que se encargará del mantenimiento y enflorada de éstas. La delegación se encargará de la banda musical. Este comité se elige cada tres años por parte de la asamblea de usuarios.

Fotografía 7. Entrega de la canasta para invitar al aguador a dar la comida en *Apantla*.

Foto: Beatriz E. Madrigal C.



6.2.2.5. Algunas reflexiones y consideraciones generales en relación a estas dos fiestas

Tanto la *Apantla* como el Tres de Mayo, no son consideradas fiestas de la comunidad en el sistema de cargos religioso o mayordomías, no se clasifica dentro de las fiestas patronales, sin embargo aunque la organización es civil, también interviene la iglesia: “...*La Apantla es una ceremonia tanto civil como religiosa, actualmente ya se pide misa por acción de gracias de que Dios ya nos da ese vital líquido. Entonces con más razón tenemos que cuidarla...*” (M.R.V., Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista).

Es esa mezcla fuertemente entrelazada de lo “místico con lo religioso”, en el que ellos consideran lo místico como: “...*las creencias de todo lo que las costumbres que se tiene, la forma de curar, de festejar el agua, a los muertos, los lugares sagrados...*” (C.C.V., hijo de granicero), y lo religioso como: la asiduidad a la iglesia. De ahí que surjan sugerencias como la siguiente:

“...si me gustaría que la iglesia se metiera más a fondo con el agua, que la llame más en las palabras de Dios...Que en la misa se pidiera por el manantial, para que nos dé más agüita...”(M.D.C., integrante de la mayordomía).

Sin embargo, bajo la apreciación de la mexicanidad esto sólo se logra si también se toma en cuenta a los encargados de cuidar el agua, los *tiochis*, duendes o *ahuaques* y a sus compadres, los graniceros.

Vemos como el origen de la adoración del agua tiene sus raíces prehispánicas, en una estructura organizativa propia, la cual permitió la pervivencia hasta la actualidad, aunque modificada y reelaborada hasta encajar con las celebraciones católicas y renombradas sus deidades.

Según algunos testimonios se marca una mayor penetración de la religión católica en los 80 (siglo pasado), *“pero no nos desprendemos de lo místico”* (C.C.V., hijo de granicero). El hecho de no ser parroquia, les permite cierta autonomía y la participación tanto de las mayordomías para las fiestas patronales, como de las numerosas peregrinaciones, denota una ordenación del transcurrir del año, fuertemente religiosa en la comunidad³³⁹, por lo que quizá como una estrategia para poder mantener la participación en los cargos (civiles y religiosos), festividades, peregrinaciones, costumbres en general, son las actividades a las que se dedican ahora la mayor parte de la población, como músicos y floristas, como se mencionó anteriormente. En este sentido, retomando a Korsbaek y González (2000), se puede apreciar que el sistema de cargos relacionado con la vida ritual de esta comunidad, es un eje sólido que rige el devenir de la comunidad y es la base de la identidad, superando no solo “la subordinación política al gobierno municipal” (p:57), sino a la iglesia católica.

Para muchos, por sus trabajos *Apantla* es solo el convivir en la noche, pero en general consideran que *“...es la fiesta más bonita (de todas las de la comunidad) por que convive todo el pueblo, todos los comités llevan alimentos y comparten en la noche...”*.

Algunos jóvenes se quejan porque...

“...lo hacemos por algo de mercadotecnia, todo se nos va en fiesta, licor, comida pero no se reflexiona sobre lo que es el verdadero sentido de la Apantla, que es la conciencia del cuidado de nuestra agua,

³³⁹ Religiosidad que pervive como herencia de las sociedades teocráticas prehispánicas existentes en Texcoco, con un ciclo festivo marcando cada 20 días una celebración religiosa, como lo registran Durán (1995:v2) y Anzures (1990).

de nuestros manantiales y nuestros recursos naturales..., debemos tomar conciencia de cómo nuestros antepasados si lo hacían ¡y nosotros que supuestamente tenemos más recursos, más información, no lo hacemos!... cuando uno es aguador es cuando uno se da totalmente cuenta de que el agua está disminuyendo, porque no es solamente tener el agua disponible para todos, entubada, sino hacer un uso adecuado de ella...” (C.G.T., integrante de la mayordomía).

La siguiente es una reflexión a partir de la *Apantla* por parte de alguien que vivía del monte:

“...Cuidemos nuestros bosques para conservar nuestros manantiales, porque si se acaban los bosques se acabarían los manantiales. Hay que tratar de inculcarle a los niños que cuiden eso que es algo tan sagrado que es el agua... Yo en su momento tuve la necesidad de ir al bosque porque no había de otra, pero ahorita en la actualidad ya no hay la necesidad de ir al bosque, el tipo de trabajo cambió, ojala se siga conservando para seguir teniendo ese líquido que es tan necesario para todos...” (F.M.O., integrante de la mayordomía).

Se observa como en el interior de la comunidad, en diferentes sectores de edad y género, existe una sensibilidad especial hacia el agua, del que no se es muy consciente y que ubicada en un ámbito sagrado, opera como un control en la relación profana y cotidiana con el elemento. Además, la organización social contribuye a que al pasar por este cargo (que “*va parejo*” en dos de los comités), todos aprendan la lección en relación a la conciencia sobre el cuidado del agua.

Lo anterior, aunado al aprecio que se tiene por el monte, ligado a su identidad, se refleja en una comprensión de la relación inseparable entre el monte y el agua, y la persistencia de seres no humanos que manejan y controlan el elemento (duendes o *tiochis*), que pueden causar enfermedad o daño si no se procede de la manera adecuada y/o ritual, al estar en los lugares donde estos habitan, han contribuido a la existencia del bosque y los manantiales aún con la presión que se ha ejercido sobre estos recursos y a pesar de la cercanía de la masa urbana de la ciudad de Texcoco y el Distrito Federal.

Se establece un compromiso, reiterado año con año, ante Dios, la santa patrona y el manantial, en el que lo que se les obsequia, en el sentido de Mauss (2007), refuerza la devolución pues aunque se hagan voluntariamente, la devolución es casi obligatoria, en este sentido una forma de asegurar este intercambio con las divinidades es el que se hace a través de la fiesta, el baile, el agradecimiento espiritual y el ritual, pues como anotaba Good (2005), también se intercambia energía en el ritual. El gasto que hacen aguadores y comité, es visto como un

“sacrificio” que se dona, el cual tiene la capacidad de ejercer influencia sobre las deidades o espíritus y comprometerles a devolver más de lo que se les ha donado.

Se manifiesta la idea de que entre mejor se haga la fiesta más abundante será el agua. Lo que se negocia es la disponibilidad de agua, por lo que se agradece (pide) haber podido (y poder) volver a hacer el ritual. Se restituirá el especialista ritual que negociaba en el Cerro Tláloc la disponibilidad de agua³⁴⁰, con sus *compadres* los duendes o *tiochis*?, esta fiesta podría suplir esta necesidad latente y muy sentida en la comunidad?. Los caños ya están disminuyendo, en un sector de la población ya no hay, pero la fiesta no desaparece. La fiesta es el agradecimiento que compromete el agua, un compromiso sagrado, por lo tanto es quererla, respetarla, valorarla, cuidarla y algunos dicen, adorarla. Además, el cargo se desempeña como un servicio a la comunidad, para atender todo lo relacionado con el agua, entre ellos reforestar.

A pesar de los cambios que se han ido dando a lo largo del tiempo, se han modificado las formas en que se manifiesta la esencia de la fiesta. Cambian los tipos de flores, pero sobrevive la ofrenda floral; cambia el copal a el incienso; cambian los instrumentos musicales, el tipo de música y la organización de los músicos, pero no la presencia de la música; cambia la danza o forma de bailar y los atuendos. Incluso, al leer la descripción detallada de las fiestas que hace Sahagún (1982) podemos encontrar un estilo de organización social para las fiestas, que aún sobrevive, un aguador que invita a comer, la participación de las autoridades en todo el evento, en otro momento la comunidad, las procesiones, las imágenes de divinidades que los acompañan. No encontramos el vestido azul de *Chalchiuhtlicue* que simbolizaba el agua, pero si encontramos a la cruz pintada de azul y a una santa patrona a la que le ofrendan alimentos y se le agradece (pide) por el agua y su distribución. El agua habita en el manantial, en un depósito, una presa, es una entidad a la que se le deben entonar las mañanitas, se le aplaude (en el manantial), se le habla, se le debe pedir permiso para utilizarse, a los seres que la habitan (*tiochis*). En la dinámica de las dualidades, esta agua, *Chalchiuhtlicue*, sería fertilizada por *Tláloc*, que Durán (1984:t1:81) denomina “Dios de las lluvias, truenos y relámpagos” (ahora es a Dios (católico), que es Padre, al que en una misa se le pide por las lluvias. Sin embargo, con los grandes cambios que está experimentando la comunidad, para algunos es una exageración hacer una ofrenda con pétalos de rosas al manantial, hacerle una ceremonia azteca-chichimeca al mismo, si el agradecimiento, la música y la danza, y una relación sagrada

³⁴⁰ Lorente Fernández [2010] discute como el granicero era un elemento integrador entre *Tláloc*, Ahuaque y la reina Xochitl, advocación de *Chalchiuhtlicue*, que mediaba la disponibilidad tanto del agua de lluvia como la de los manantiales y aguas corredizas.

con ella aún sobreviven. Pasando de un estilo más intenso en calidad, más sutil en la relación con este elemento, el agua, a un estilo más intenso en cantidad y por ende más material.

La presencia de la cruz resume la esencia de la ceremonia azteca-chichimeca en la que se invocaba los cuatro rumbos cardinales³⁴¹ y se ponían en contacto con el cosmos, la energía cósmica y la divinidad. Algunos experimentan una sacralidad en todo lo cotidiano, como se comentó anteriormente, se bendicen todos los elementos, los cuales guardan una relación sagrada con todo lo humano: la familia, los cultivos, los alimentos, la educación.

Esta ceremonia actualizada y realizada en náhuatl, toma en cuenta a todos los elementos de todo lo existente en la naturaleza y es concebir todo el espacio (los cuatro puntos cardinales), el centro, arriba y abajo, como una referencia a la totalidad. Por eso, ahora esa cruz es una síntesis, un símbolo de protección que representa la presencia de lo divino frente al universo, es invocar a Dios, a la totalidad o al cosmos o a *Ometeotl*. Por ello, las cruces deben “*oir misa*” el tres de mayo y ser bendecidas para reiterar su carácter sagrado, su vínculo con Dios o la totalidad y con ello su poder para proteger manantiales, depósitos, casas, lugares, el monte y al pueblo.

La conciencia de que hay que conservar el monte, reforestar lo que se está talando es algo constante en la comunidad. Se manifiesta un descontento generalizado de la población en relación a los “*talamontes*”, pues por reglamento interno de la comunidad el bosque no se debería tocar.³⁴²

Sin embargo, es una mujer la que expresa:

“... Antes no cortaban cualquier parte, ellos no más como quien dice iban levantando todos los palos que estaba, y las ramas, pero los troncos los dejaban y ahora van barriendo como chambusquina. La verdad yo soy muy venenosa para esas cosas que hacen. No tienen precaución. Lástima, yo tanto, ya me cansé de pedirles ayuda a cualquier vecino, pero como ya no puedo salir, yo quisiera que me dieran el nombre de o numero de esta... de la forestal, por Dios!, yo si viene la forestal y me llevara para enseñarles por donde está el destrozadero, yo puedo ir con ellos aunque me corten el pescuezo, pero si quiera que yo pudiera defender el patrimonio... precisamente ya no hay árboles, ya no hay

³⁴¹ Los *Tlaloque* (aquí duendes o *tiochis*) según Suzan [2004] aparecen asociados a los rumbos cardinales en la Leyenda de los Soles. Esto se observa en la Caja ritual de piedra en Tizapan, San Angel, de la Ciudad de México, que ilustra Broda [2009d:63] en la que los *Tlaloque* están orientados hacia los cuatro rumbos formando una cruz. En la leyenda anotada los *Tlaloque* se ven como dueños de los alimentos por lo que deciden su disponibilidad para los humanos [Chimalpahin, 1975:126].

³⁴² Recuerdese testimonio de un integrante de las autoridades: “...*Nadie tiene ese permiso, pero nadie los para, porque si se les dice a las personas y hay problemas... y no quieren enemigos...*”.

agua. Y todavía se ponen rebeldes! y yo es lo que yo quisiera que alguien me apoyara. Ojala si hay que alguien se aventara. Yo no le temo, si para morir nací. Yo lo que quisiera que apoyaran el pueblo para defender nuestro patrimonio...”[C.C.C., curandera].

Esta voz recuerda esa otra época cuando en estas montañas *Netzahualcoyotl*, según Ixtlilxóchitl (1985;II:129) puso unas normas para controlar el uso del bosque que después aligeró un poco, dado que en una ocasión encontró a un niño en los límites puestos por él, recogiendo palitos para llevar a su casa, el mismo *Netzhualcoyotl* presencié la penuria del chico y “...mandó que se quitasen los términos señalados, y que todos entrasen en los montes y se aprovecharan de las maderas y leñas que en ellos había, con tal que no cortasen ningún árbol que estuviese en pie, pena de muerte...”(Ixtlilxóchitl,1985;II:129).

En la actualidad, Vivar (2007) expresa la situación de los bosques en la montaña texcocana:

“... El bosque no ha dejado de sentir la presión de la explotación. Los dueños de los aserraderos, en contubernio con funcionarios gubernamentales de SEMARNAT y PROBOSQUE y con las mismas autoridades ejidales locales, han impulsado una explotación industrial, con la consecuente sobreexplotación del bosque y una corrupción en el manejo del dinero obtenido por parte de las autoridades ejidales, todo lo cual, se ha venido incrementando desde que el control de la explotación del bosque ha “pasado” a manos de los propios ejidatarios...”.

Y no obstante, esta comunidad todavía se da el lujo de tomar agua directamente del manantial, estando a unos kilómetros del Distrito Federal.

“...El agua aquí normalmente no se hierva, pues es agua limpia, sale de las piedras...y si no la cuidamos, la contaminamos...pues vamos a tomar agua contaminada...” (M.R.V., Ministro Extraordinario de la Comunión y Catequista).

La fiesta de la *Apantla* se convierte en un ejemplo para la educación ambiental, en tanto hay una conciencia de la importancia del agua para los humanos y los seres vivos en nuestro globo terrestre, lo cual la comunidad de Santa Catarina del Monte, ha logrado a través de la práctica descrita, como método o sistema que contribuye al control social del agua. Sólo la fiesta, que es el agradecimiento que busca comprometer el agua, todavía insta un compromiso sagrado, en que va implícita la valoración del agua hasta el punto de sacralizarla y adorarla.

Sin embargo, la fiesta del *Tres de Mayo*, a la que no se le adjudica un vínculo claro con el monte y el respeto por este, refuerza de nueva cuenta sólo la importancia del agua, por lo que

se observa, en su método o sistema de control del monte-agua desde lo sagrado, una fractura en la relación de sacralidad con el agua, que es el monte, el cual era representado por el dios Tláloc como se pudo ver. Al casi desaparecer la intervención de un intermediario, especialista ritual (granicero) que gestionaba los asuntos del agua ante las divinidades de origen prehispánico (pedimento de lluvias), queda en manos de la iglesia católica, la cual no representa el mismo papel. La comunidad demanda su contraparte, y al no estar muy delimitada una nueva figura especialista que integre y cohesione todo lo relacionado con el agua, en el ámbito sagrado, de carácter permanente, aspecto que tampoco se asume coherente y ordenadamente en relación al monte, se materializa en un control insuficiente, ante la voraz amenaza de las moto sierras y de los “*talamontes*” se afecta la disponibilidad del agua.

La lección que se aprendió hace siglos, con las sequías y hambrunas que vivieron los pueblos de la región, buscaba con el ritual, sujetar en el tiempo, esto es, tener un control, de las manifestaciones del entorno en la época de mayor sequía, y tramitar la dádiva divina, pero también disponer a la población para ofrendar lo que se tenía (antes era la vida: sacrificios de seres vivos y humanos), ahora es el esfuerzo, el trabajo, el sentimiento de poder hacer la ofrenda, el agradecimiento, los alimentos, la música, oraciones, danza, etc.

6.2.3. Los lugares sagrados

Los lugares sagrados³⁴³ en esta comunidad son los lugares de devoción, respeto, donde han ocurrido hierofanias, donde hay una protección por santos o seres sobrenaturales, donde brota el agua, donde se pide el agua y por definición, esto es, por tradición.

Siendo su territorio ancestral, este es sagrado y por lo mismo a lo largo de ese tiempo se ha ido humanizando, llenándose de significados para los humanos que lo habitan que al mismo tiempo se los da a los no humanos de ese entorno. Además, siguiendo a Giraldo Jaramillo (2010) como los vamos a ver, forman parte de un orden ecológico y social fundamental, hecho por y en aras de, la supervivencia de la comunidad, lo que transforma el espacio en su territorio.

Los depósitos tienen cruz, los manantiales, las presas, algunos lugares en el monte, los puntos en que se hace una construcción a un santo, de donde sale la peregrinación, se le hace una

³⁴³ Giraldo Jaramillo (2010) diferencia el concepto de sitio, del de lugar, el cual va más allá de una referencia espacial y se determina por un sentido de pertenencia, cuyo conjunto conforma una red que es el territorio sagrado y contienen en sí complejos órdenes ecológicos y sociales que son fundamentales en la supervivencia del grupo.

capillita, donde se relata la aparición de una imagen, un santo o virgen; en la casa del granicero, en las casas, las construcciones en general que se llevan a bendecir cada Tres de Mayo, en la fiesta de la Santa Cruz para que perviva su carácter sagrado.

Colocar la cruz, que ya ha sido bendecida, es un acto sagrado precedido de la purificación con incienso, desde que sale de la iglesia hasta el lugar donde se depositará. Además, se limpia el lugar, si hay que barrerlo, es el de mayor cargo (el presidente del comité).

6.2.3.1. ¿Cuáles son los lugares sagrados y su ubicación?

Se agrupan por tipo de ambiente, los que se encuentran en: 1) medio del bosque; 2) pastizal cerca del bosque, y 3) la zona urbana. A continuación una breve descripción de estos, con algunas de sus connotaciones como sagradas y/o historias recopiladas:

1) En medio del bosque

Todos los manantiales. En estos lugares es donde se conserva en gran parte la vegetación original. En todos hay una cruz. Los habitan los duendes o tiochis y protegen.

Cruz de Vicente: Está en medio del bosque de oyamel, a 3182 m de altitud, aunque son los árboles de mayor tamaño y diámetro, están un poco dispersos. La guía (C.C.C, curandera) explica en relación a los hongos “*por aquí se daba mucho las cornetas, ya no hay, se daban las escobetas...*”. Lo que sugiere cambios en las condiciones ecológicas. Su relato acerca del lugar es el siguiente:

“Esta cruz ya tiene rato...este lugar aquí lo pusieron que para todos los del monte, ahora sí que pasen a verlo a dejarle una flor o a pedirle lo que necesita uno. Sirve para protección del monte, protección de las personas, que vengan, que creen a Dios, aquí pasan a pedirle el perdón. Es como venir a pedir perdón en el monte y en la cruz...por eso los dejan aquí, por eso venían a hacer eso...pero ahora ya los dueños ya no viven...mi abuelita ella fue madrina de las cruces, ya no viven, ya lo dejaron.

El día primero de mayo o el día último de abril vienen a traerlo, la cruz, para bajarlo, llevarlo a misa el tres de mayo...luego si les da tiempo, salen de misa y vienen...ahora ya no más, ya no se sabe cada cuantos años que vienen a traerlo.” (C.C. C., curandera y guía).

*Tlaixtli*³⁴⁴: A 2738 m de altitud, se encuentran tres cruces en el punto en donde se apareció la virgen de Santa Catarina y los protegió del ataque de los carrancistas. Está en un cerro que se encuentra detrás de la iglesia, con bosque de encino y que a simple vista se aprecia con mayor cubierta vegetal que su entorno, incluyendo los otros pueblos vecinos ubicados en la misma altitud y sierra (Santa María *Tecuanulco* y San Jerónimo *Amanalco*). Cada tres de mayo se hace una misa o ceremonia en el lugar donde están sus cruces. “*Representa al pueblo, como la cruz de la Puri y nos protege*”. El siguiente es el relato del guía:

“Nos platican nuestros abuelos que en este lugar apareció la virgen de Santa Catarina Mártir, defendiendo al pueblo, cuando venían en la época de la revolución, venían los carrancistas a incendiar, a acabar el pueblo. Nos platican que la virgen de Santa Catarina apareció en este lugar con su espada, los carrancistas llegaron y vieron como una centinela, mujer, estaba pasando en este lugar, en el que los carrancistas vieron que todo lo que hoy es el cerro lleno de encinos, en aquel entonces aparecieron y vieron que no eran encinos, que eran soldados y es por eso que ellos tomaron la decisión de retirarse [...] en el lugar denominado carranzaco donde los emboscaron los del pueblo y murieron los carrancistas en aquel entonces” (P.J.E. integrante del comité de agua y guía).

2) Pastizal cerca del bosque

Cerro Tláloc: Es el lugar ceremonial que se encuentra en un estrato rocoso a 4120 m (Escalona, 2005), después de los pastizales alpinos y los pinos, del que ya mucho se ha hablado.

Tochtlicochían: Son tres cruces que se encuentran en un campo de cultivo al lado del bosque a 3019 m de altitud.

Piedra de Ocosacapa: Esta piedra ubicada a 2990 m de altitud, se encuentra en una lomita rodeada de pastizal alpino, en la parte de abajo hay un campo de cultivo. El bosque está más retirado que todos los casos anteriores pues es el llano donde se tienen los cultivos (mecanizados) de temporal. También hay duendes, como se expresa en el siguiente relato del guía:

“En aquella piedra, nos platicaron nuestros abuelos, que en aquella piedra, en el mes de marzo abril, si las lluvias no llegaban con tiempo, ya era enero, febrero, marzo y abril y no había llovido, anteriormente primero iban al Tláloc, a preguntar llevando una ofrenda. En el mes de marzo-abril ya no subían hasta el Tláloc, únicamente venían hasta aquí, el granicero con dos o tres personas,

³⁴⁴ Como ya se anotó, se encontró otras dos formas de referir este lugar: Claixcle y Tlaixcle.

trayendo una ofrenda y preguntando en qué tanto tiempo llegaban las lluvias y dónde, ya aquí les informaban, al pie de la piedra, que llegaba en unos 15-20 días o si ya las lluvias estaban completamente cerca, cuando las personas se retiraban incluso ya empezaba a caer el agua” (P.J. E., integrante de comité de agua y guía).

Tianguis de los duendes: Se encuentra a 3024 m de altitud, cerca del anterior, es pastizal alpino. Da la impresión de haber sido anteriormente un humedal o zona de manantiales, que se secó. Cerca hay bosque de ocote, oyameles y cedros. El relato es como sigue:

“ Nos platicaban que esa parte que esta ahorita lleno de pastizal y ocote, según el granicero, nos platicaba que esa zona es el mercado...un mercado normal, como cualquier mercado donde se expenden fruta, verduras, ropa, barro y todo eso...y esa zona aunque lo han tratado de sembrar jamás se cultiva nada, no produce nada...”.(P.J.E, integrante de comité de agua y guía).

Presa de Cuauhtenco: se encuentra en *Tlalicocomani*. Esta presa es para los animales y para apagar incendios.

3) Zona urbana

Los depósitos de agua y presas: todos tienen una cruz.

Existe otra serie de lugares sagrados en la zona urbana, como *la iglesia* (ubicada a 2545 m de altitud), a su alrededor hay cinco estaciones, colocadas en los cuatro rumbos cardinales y una que simboliza el centro.

También las *capillas San José* y de la *Virgen de Xaltepa*, la de las peregrinaciones al *Señor de los tres caminos* (a Santa María Nativitas, Tlaxcala). La capilla del Señor de los tres caminos se encuentra en *Tepanco* a 2663 m.s.n.m. y hay otra cerca de la presa *Almeyatl*, a 2664 m de altitud, de la que también salen para la de Tepalcingo, Morelos. En relación a la capilla de la virgen de *Xaltepa* (virgen corresponde a la Purísima Concepción), es una de las partes a las que se va en el recorrido del Comité de *Atexcac* en el día de la *Apantla*. Su origen se remonta a siglos de existencia, es propiedad de una familia y según sus propietarios se incluye en el recorrido, porque los terrenos donde está el manantial eran propiedad de su padre y la capilla está muy cerca, en el mismo cerrito.

Lugares simbólicos y/o con historia

También hay lugares simbólicos o con historia³⁴⁵, como es el de *Carranzaco*, lugar donde estaban los carrancistas cuando vieron a la virgen de Santa Catarina, ondear su espada en medio de un ejército (que eran los árboles de encino) y murieron.

En *Tlapahuetzian* a 2854 m de altitud, se encuentra el *camino ancestral que llevaba al Cerro Tláloc*, también sería un lugar histórico³⁴⁶, una parte de él se encuentra cerca de *Tlaixtli*, en el mismo cerro y por ello quizá es la parte más conservada, uno de los puntos por el que se puede llegar a él, es por *Texcalispa* a 2682 m de altitud. Los caminos y rutas que se siguen en las peregrinaciones, cortas o largas, se sacralizan temporalmente y a veces tienen puntos marcados antes de llegar al santuario o lugar sagrado. Este aspecto que afianza las relaciones inter e intra-étnicas y amplía el territorio sagrado más allá de los límites territoriales propios, queda por explorar. Donde se cruzan los caminos³⁴⁷, veredas, forman una cruz y por tanto son lugares sacralizados.

Otro lugar simbólico, con historia es la *cueva Tlactaltec* que se encuentra a 2550 m de altitud, cerca de Agua de Paloma, lugar sagrado, donde se conserva la vegetación de galería, pues se forma el Río Magdalena. En esta cueva estaba labrada un águila “*que fue la que se puso primero en el Tláloc, luego allí, para después ir hasta México Tenochtitlan*” donde finalmente se establecieron los mexicas³⁴⁸.

El cerro *Tetcutzingo*, ubicado a 2438³⁴⁹ m, trasciende las fronteras de la comunidad pero forma parte del territorio simbólico y con historia para ésta.

Apancingo es un lugar que ubican antes del panteón de San Miguel *Tlaixpan* y fue donde se aparecieron las vírgenes de Santa Catarina y Natividad de Santa María *Tecuanulco* para adoptadas como las patronas de los respectivos pueblos.

³⁴⁵ Las historias, ya desde el período Postclásico Tardío, explica Navarrete Linares (2011:12), “ *fueron utilizadas por los propios altepetl o ciudades-estado del Valle de México...para definir su identidad étnica, demostrar la legitimidad de sus gobernantes y defender sus derechos políticos y territoriales*”

³⁴⁶ Al respecto se retoma la frase de Ingold (1993) “Un paisaje es la forma más sólida en que la historia puede declararse”.

³⁴⁷ La cruz como cruzamiento, en el cruce de caminos, anotan Orozco-Gómez y Villela-Flores (2003:133) que en la Montaña de Guerrero, representa la presencia de seres sobrenaturales que orientan, guían o indican su decisión de tomar un camino y no otro, también la creencia en que en estos se aparecen los difuntos.

³⁴⁸ Orozco-Gómez y Villela Flores (2003:145), encontraron en Coachimalco, Guerrero y en Huitziltepec relatos del mito fundacional de aquella águila, que también se posó por allí antes de llegar a México-Tenochtitlan.

³⁴⁹ Altitud tomada en el “trono de Netzahualcoyotl”, la cima queda más alta.

El lago de Texcoco, histórico y simbólico, que también trasciende la geografía local para insertarse en su geografía sagrada, pues sus aguas contribuían al régimen climático de la región de la montaña afectada por la sombra pluvial de que hablara Palerm. Era sagrado en cuanto los rituales que allí se hacían relacionados con *Chalchiuhtlicue* reiteraban su carácter, año con año. Al quedar al borde de la extinción y desplazadas las poblaciones ribereñas, que como vimos una parte conformaron la fundación de Santa Catarina, un poco más abajo de la ubicación actual, y quedar bajo el ordenamiento del nuevo estado, fue perdiendo la ritualidad hasta quedar en la memoria como algo simbólico para la comunidad y la región.

Cada casa en Santa Catarina del Monte es en cierta forma un lugar simbólico y sagrado, éstas tienen sus nombres, que aún están en náhuatl o que han ido tomando el nombre del santo del dueño o dueña de la casa, por lo que el día de este santo, la gente acostumbraba a “*poner sonido, invitaba a comer y llegaban con su canasta, la que llevaba pan, fruta, una botella, etc.* Además, tienen una cruz desde que se inicia la construcción. Cada casa tiene un altar, que en el momento que corresponda sea una mayordomía, el cargo de aguador, cumpleaños o celebración de uno de los santos del altar, es allí donde se ponen velas, flores, incienso y se dan las palabras rituales, de acuerdo a la ocasión. A este altar doméstico es donde llegan los santos de las mayordomías y la santa patrona del pueblo, en esta ocasión se encaminan con pétalos de rosa, sahumador y velas hacia el altar.

Anteriormente cada casa tenía un terreno, ahora son pocas, donde se cultivaba, terreno que se bendecía antes de empezarlo a trabajar, en el sistema de riego heredado de *Netzahualcoyotl* a cada casa llegaba un canal de irrigación. Con el incremento de la población, la falta de riego debido a la disminución del agua y las sequías, estos lugares de cultivo alrededor de la casa, están casi en extinción³⁵⁰.

Los lugares sagrados, podemos ver, ponen límites en el territorio, marcas dónde se han dado hierofanías (Barabas 2003;2006; Orozco-Gómez y Villela Flores, 2003) y más allá de éste, en los etnoterritorios, marcan las rutas sagradas o simbólicas donde las relaciones entre los pueblos se ritualizan y se amplían en el tiempo y el espacio. Pero de igual importancia para este trabajo, son los límites comportamentales que ponen los lugares sagrados. Límites en la

³⁵⁰ Ver las reflexiones interesantes de Ingold (1993) acerca de la temporalidad y construcción del paisaje, en donde el mundo sería un organismo del que nosotros hacemos parte “Nuestras acciones no transforman el mundo, son parte integrante del mundo que está transformándose”, retomando la hipótesis de Gaia de Lovelock. También las reflexiones de Giraldo Jaramillo (2010) sobre los lugares sagrados como eje del ordenamiento territorial y la semantización del territorio.

relación entre humanos y de estos con la naturaleza y sobrenaturaleza, con los que le dan el sentido y la noción de lo que es sagrado.

Se sacraliza para normar, para poner un orden, para nominar y dar un significado, para recordar las relaciones con las divinidades o números que se mostraron en su territorio o en cualquier espacio, sacralizándolo. Son las evidencias de la relación con lo sagrado, y por ende las que mantienen viva la sacralidad de un espacio y en general del territorio. Para ello los rituales contribuyen a reavivar dicha condición.

6.2.3.2. Problemas que enfrentan en la actualidad los lugares sagrados

Tocar el tema de los lugares sagrados con la población es tocar una fibra central y problematizada, por no decir adolorida por toda la historia que arrastran estos lugares, como son las persecuciones de la iglesia católica por las actividades y ritualidades que en ellos se practicaba, porque se encuentran en lugares (como algunos manantiales o el mismo cerro *Tláloc*) en los que varios pueblos dicen poseer la legitimidad territorial sobre ellos, pues son parte de su historia y usufructo, porque se encuentren en terrenos de propiedad privada o por el temor, y esto lo manifestaron principalmente las mujeres, de expropiación de los manantiales por parte del gobierno, porque la entidad gubernamental encargada del agua (CONAGUA), se declaró dueña de toda el agua de México.

Aquí vemos como los lugares sagrados son parte de un orden que la comunidad le asigna al territorio, el cual se percibe en riesgo frente a otra forma de ordenarlo a un nivel más amplio.

Para las culturas ancestrales, los lugares sagrados no entran dentro del sistema de valoración económica y por ello los que los consideran sagrados (por los diferentes motivos y razones anotados), no lo han involucrado, hasta el momento, en turismo cultural o ecológico, ni como parte de la negociación, esto es no se puede vender a cambio de regalías económicas. Sin embargo, esto sucede frecuentemente en toda América Latina (caso de huicholes, Chile, Colombia, etc.), pero en estos casos son los gobiernos, que no ven la calidad sagrada que le han dado las comunidades nativas, que han vivido allí por siglos, dándoles un sentido a ellos mismos a través del tiempo (y el espacio), como el cordón umbilical que los ata a su origen. Esto se destruye al venderlos a las transnacionales mineras por los metales que allí se encierran cuya actividad no solo destruye los ecosistemas involucrados en la extracción, sino

también la contaminación de estos y de las aguas que hasta entonces permanecían prístinas. O la destrucción por la construcción de represas que movilizan a las poblaciones de sus lugares de origen, la presencia de torres eléctricas o de comunicaciones³⁵¹ son consideradas atentados contra lo más sagrado para ellos.

La desacralización de la naturaleza en el ser humano actual, al desconectarse de su convivencia directa con ella, trae como consecuencia un deslinde emocional en el que el respeto amoroso (aunque no la emoción al contemplar un paisaje hermoso como dice Eliade), se desvanece.

Respeto y temor como ya se mencionó en el marco teórico, dos emociones que mantienen protegido el lugar sagrado. Pero también, el sentido de pertenencia al origen ancestral. *Tláloc*, la iglesia o una historia tan reciente como la ocurrida en la montaña de *Tlapahuetzian* en *Tlaxtli*, y la necesidad básica de la vida: el agua, que la cultura no puede romper, minimizar y por entubar, ignorar la existencia y a lo que la remite. Esta necesidad sacraliza a *Tláloc*, la piedra de *Ocosacapa*, el tianguis de los duendes, los manantiales, los lugares en el monte, lugares sagrados relacionados directamente con los recursos monte-agua.

El usufructo desmedido de los recursos genera culpa, cosa que siempre se está argumentando con relación al agua³⁵² y los talamontes. Aunque no fuera desmedido, en algún grado se genera culpa, la cual se racionaliza y justifica porque es para la subsistencia. El uso del recurso es un sacrificio justificado, a veces sangriento, a veces tan devastador como acabar con un ecosistema.

Con la teoría darwiniana de la supervivencia del más fuerte, se justifica aún más al asesino y el asesinato, y la condición de la víctima, que reproduce el sistema de pensamiento de la guerra y que en la época prehispánica justificaba el sacrificio sangriento de seres (personas y animales) para agradar a los dioses, nutrirlos y minimizar la culpa y el temor.

³⁵¹ Caso del *Tláloc*, quitar la imagen que sintetizaba el rol del cerro dentro del entorno regional, donde se conducían las aguas a la región, para fertilizar el territorio.

³⁵² Aquí cabe anotar la anécdota con un taxista de Texcoco que resultó ser de Santa Catarina, que a pesar de que ya no vive allí, su testimonio acerca de la *Apantla* fue: “*nosotros honramos el agua porque nosotros vivimos de los manantiales, no tenemos pozos. Apantla me enseña desde los abuelos, los padres, que debemos hacer honores al agua, no desperdiciarla.*”

Pero más reciente que la teoría darwiniana, es la propuesta de una evolución hacia la cooperación donde la selección ocurre a niveles superiores al individuo y la complejidad está basada en la selección de grupos (Odum, 1985). Este es un paradigma que plantea que en muchos casos la supervivencia depende más de la cooperación que de la competencia,³⁵³ y arroja una nueva luz, una nueva mirada sobre la trama que se teje entre los seres y los elementos de la naturaleza y que desconociéndola se pondría en juego nuestra existencia como especie. Trasladado al terreno social implica cambios en las acciones y relaciones humanas al entender el sistema económico también desde esta perspectiva, como la propuesta de la Economía del Bien Común³⁵⁴, basada en la ética, superando el escollo estaríamos capacitados para una nueva valoración del entorno social y natural.

Los pueblos nativos, indígenas de América tenían más esta noción de cooperación por lo que es posible encontrar en esta comunidad, en otras de la sierra de Texcoco, y en la amazonia colombiana, en los Desana, relatos de personas que se donan o donaban en intercambio con los seres espirituales, dueños del agua o de los animales (la caza en Amazonía) para que su pueblo pudiera usufructuar un recurso, ya por que este escaseara, ya porque había mayor demanda por el incremento de la población. Esta gestión siempre se ha hecho en lugares sagrados por especialistas rituales. Esto se narra que ocurría hasta hace poco en el Cerro *Tláloc*.

Hay lugares que algunas personas de la comunidad y especialmente los más jóvenes, no conocen,³⁵⁵ y dado que la transmisión de ese saber es fundamental para su permanencia, por la

³⁵³ Odum (1985) explica que en este sentido el altruismo “*sacrificio de la aptitud por parte de un individuo para el beneficio de otro- entre individuos emparentados (por ejemplo, entre padre e hijo) puede ser el inicio de una evolución hacia la cooperación (incluido entre especies no emparentadas)*”. Remite al caso de la selección de grupos como mecanismo de desarrollo de un rasgo de “*prudencia*” que conduce a los depredadores y parásitos a no sobreexplotar a sus presas o huéspedes. Naranjo Meléndez (2006) hace una discusión sobre el tema y retomando varios autores expone la idea de que “*la única manera en que las especies pueden sobrevivir en un ambiente hostil a lo largo del tiempo es por medio de una extraordinaria cooperación*”. Afirmación basada en “*tres principios generales que son: a) que la lucha por la existencia es una lucha con la ecología en general; b) el éxito de las especies está en que se vinculen con la cooperación para afrontar un ambiente hostil; y c) que el hecho de que la cooperación sea esencial para la supervivencia de las especies hace que el comportamiento egoísta vaya en detrimento, más que en beneficio de su supervivencia y su desarrollo*”. En este sentido es la especie la que se preserva y no el individuo.

³⁵⁴ De Christian Felber (<http://www.economia-del-bien-comun.org>). Ver marco teórico y video en: <http://www.revistanamaste.com/christian-felber-los-mercados-violan-estructuralmente-la-constitucion/>. Consultado en nov. de 2012.

³⁵⁵ Lo que también se dice en otros países. Lo que se puede ver en el mensaje de un mamo (sacerdote) (<http://www.youtube.com/watch?v=3jZmDObsRJ8>) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia en el que expresa la necesidad de enseñar a los jóvenes qué es y por qué es un sitio sagrado, el respeto que se merece. Explica como son los indígenas quienes saben qué significa ser sagrado pues tienen todavía el recuerdo “grabado en la cabeza” que les dejó *Serankwa* (el nombre de su Dios) y *Seinekun*, la madre tierra, por lo que hay que dejar los sitios sagrados, los manantiales, *solos*. Un irrespeto es poner antenas, construir represas, entubar el agua, etc. Dice “Vamos a respetar un poquito” porque ahora el mismo sitio sagrado nos lo está cobrando: “uno puede hacer que

importancia ecosistémica de dichos lugares y bajo la idea de que los lugares sagrados son para cuidarlos, este conocimiento que a veces es o era solo del dominio de los graniceros y de las personas allegadas, plantea la necesidad de recuperarlo³⁵⁶. Es el caso de la piedra de *Ocosacapa*, donde el granicero retornaba a pedir el agua, ya después de haber ido al *Tláloc*, los mismos duendes le decían que ya no era necesario ir hasta allá. Una familiaridad con su mundo espiritual que se ha ido perdiendo, socavando, un cuidado que en algunos casos esta rayando en el abandono, la sobreexplotación o el manejo inadecuado. O el *Tianguis de los duendes*, el cual aparenta ser un punto que ya se ha secado, donde brotaba el agua (por el estilo de los manantiales de Tula en *Tequexquinahuac*) y por ello es que quizá se argumenta que allí no crece nada, al lado del bosque.

Haber quitado al *Tláloc* o *Chalchiuhtlicue* representa para algunos una desacralización del lugar y llevarlo a un museo es como si se sacara la imagen de Cristo del templo y se pusiera en un lugar donde no están los creyentes. Cuando se pone en un lugar la Virgen de Guadalupe y la Cruz, como símbolo de Cristo, se indica, la sacralidad del lugar, pero quedan expuestos en los lugares no sagrados, que no son reconocidos como tal y por ende no son objeto de la ritualidad; por lo tanto o se desacraliza como objeto o sacraliza el lugar reuniendo su contenido sacro, cosa que no sucede con el monolito tan simbólico para México, pues es objeto de exhibición y descontextualización, aunque la pongan (en réplica) en el jardín de Coatlinchan.

La Cruz en el bosque de oyamel, en Cruz de Vicente, tenía un padrino, que mantenía viva su sacralidad, era un lugar donde la gente podía llegar, orar, llevar unas flores, pedirle protección por parte del caminante que iba a internarse en el bosque y proteger al bosque mismo. Ahora todavía contribuye a conservarlo un poco. El relato de la Cruz de Vicente muestra como los lugares sagrados, son lugares de reconciliación con las deidades, donde el perdón o su benevolencia se obtienen pagando con el agradecimiento y ofrendas, minimizando la culpa por haber transgredido en alguna manera en que pudieran ser castigados por las divinidades. Es el temor latente que pone a la expectativa de un posible ataque, engendrado por la culpa³⁵⁷ de

ponga aquí clavos, dañe cabeza, lo muere, así mismo está madre *Seinekun*, asimismo está padre *Serankwa*, por eso nos está cobrando ahora nos está cobrando al mismo sitio sagrado". Giraldo Jaramillo (2010) explica que para ellos «En la Ley Sé está el orden, la armonía; en *Serankwa* está la autoridad, la organización; en *Seinekun* está el manejo, la práctica, el uso de nuestro territorio». En los lugares sagrados es donde se debe velar por el equilibrio y la fertilidad del mundo.

³⁵⁶ Con esta intención se levantó la información requerida para elaborar un mapa de la geografía sagrada, con videos incorporados con las narraciones de los nativos acerca de la historia de cada lugar que por la problematización de los mismos, se descartó para su presentación en esta tesis.

³⁵⁷ Naranjo Meléndez (2006) cita a Fessler (2004) [*Journal of Cognition and Culture* 4(2):207-262] quién habla de la culpa en primates no humanos como posible antecedente de la culpa humana y la llama culpa subordinada. Los

haberse apartado del orden y armonía natural, es el ejercicio del dominio humano sobre lo natural y no humano. Por ello, en un pasado además de ser lugares para pedir perdón, como nos dice la informante (C.C.C. Curandera), eran también lugares de curación por excelencia. Esto es, de ponerse en armonía tanto anímicamente, como física y espiritualmente. Aspecto que se está perdiendo. En consecuencia, cuando las autoridades civiles y religiosas, visitan estos lugares es importante que se expresen las palabras rituales acerca de los lugares (lo que se da especialmente el día de la *Apantla* en los manantiales), con lo que se legitima esa construcción social de adaptación y supervivencia, en un equilibrio con sus divinidades y su ambiente. Indudablemente que, siguiendo a Giraldo Jaramillo (2010), la mayor parte de estos lugares contribuyen a conservar el equilibrio ecológico del ambiente donde se desarrolla la vida física y social del grupo.

Es este territorio en el que se transforman y transforman, en el que se idearon mecanismos de control de conductas socialmente desorganizadoras³⁵⁸, control desde el mundo espiritual y sacro, que movilizaba toda su percepción y sentir acerca de su entorno, para conservarlo y seguir viviendo de manera conjunta, como parte de ese organismo del que hablara Lovelock, y que las comunidades indígenas de México y América llaman Madre Tierra, Pachamama, etc. en el que se ha construido su existencia, sus medios de vida, su cultura y su identidad.

En lo expuesto hasta el momento se puede colegir que lo sagrado se prefigura como una síntesis o abstracción de la totalidad abarcada por un grupo humano, síntesis que se ha logrado de acuerdo a sus vivencias, su historia y que toma cuerpo y se materializa en los lugares sagrados y sus divinidades. Síntesis que de acuerdo a su historia, toma en cuenta sus necesidades, su manera de sentir y de conformar un espacio para vivir y que poco a poco se va definiendo como su territorio, su dominio y su forma de ejercer la vida (con sus recursos, su identidad, su cultura, etc.). Visto de esta manera, el territorio es también una construcción social articulada con la también construida identidad de sus habitantes y que sirve a su vez para la construcción de una noción del paisaje sagrado. Paisaje en el que interactúan las nociones en

estudios de Fessler reflejan el predominio de la culpa en la regulación del comportamiento social en Occidente donde “la vergüenza lleva las señas de identidad de un sistema motivacional que se desarrolló en las bandas de cazadores-recolectores, grupos de una amplia cooperación y a partir de los que se produjo al mismo tiempo las desigualdades en el poder y prestigio”.

³⁵⁸ Concepto retomado por Reichel Dolmatoff (1997), citado por Giraldo Jaramillo (2010), quien considera a los *Kogi* de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, como los indígenas “más ecológicos del mundo” (Giraldo Jaramillo, 2010) y que para nuestro caso, Santa Catarina del Monte, estaría entre las comunidades de la región del Valle de México, que muestran una mayor conciencia ecológica con respecto a la vitalidad del agua para los humanos y no humanos.

proceso constante de construcción de lo que es humano y no humano, de naturaleza, sobrenaturaleza y, con mayor razón, de cultura.

6.3. La unidad y la divergencia en la noción de lo sagrado en especialistas rituales de Tequexquihuac

El propósito de estudiar esta comunidad fue abordar especialistas rituales relacionados con el pedimento de lluvias y/o controladores del tiempo, la presencia de graniceros activos para este fin por lo que la noción de lo sagrado se restringe al dominio de los que se entrevistaron. El material que se mostrará a continuación, es muy rico y sugerente en muchos aspectos que se tocan en él y de los que se derivan discusiones y análisis e incluso estudios más avanzados y a detalle pero que por el momento se restringirá a un estrecho análisis y discusión, en lo que amerita de acuerdo a los objetivos del trabajo propuesto inicialmente, y en otras se dejará como desnudo testimonio de la pervivencia de lo sagrado para el control de los recursos monte-agua en las comunidades de estudio.

Como se anotó en la metodología, en esta comunidad existe un granicero que es reconocido oficialmente, pero mucho más conocido fuera de la misma; nativo de allí, al que se le nombrará *Trabajador del tiempo 1* y a su padre, también granicero nativo de allí, por *Trabajador del tiempo 1-2*, quién lo ha acompañado desde sus comienzos en esa actividad. *Trabajador del tiempo 2*, es un granicero de Santa María Nativitas, quien también tiene actividades en Tequexquihuac, con personas de la misma. Por otro lado, como se señaló en la metodología, el *Espiritualista 1* tiene una categoría superior a la de granicero en relación a la gestión del agua y tiene bajo su formación al *Trabajador del tiempo 3*³⁵⁹. Otros dos especialistas rituales son: el *Especialista ritual 1* que se considera guardián de la mexicanidad y las costumbres de su pueblo y el *Especialista ritual 2* a quien se le hicieron entrevistas por ser un conocedor de los recursos en la comunidad y resultó estar relacionado con la gestión del agua a través de los animales.

Cada uno de los especialistas tiene un dominio del territorio espiritual diferente, aunque todos coinciden en la presencia de seres del agua en este dominio, aunque con ontogénias también diferentes. Tienen formas de comunicarse diferentes, pero esperan lo mismo, el agua. Invocan en los rituales, involucran o reconocen diversos seres espirituales o deidades asociadas a la

³⁵⁹ Respecto a *Trabajador del tiempo 3* se hablará en la parte de la regionalidad sagrada

gestión del agua, cuyo punto común es Dios (católico). Todos hacen ofrendas que entregan a través de un ritual.

Se hicieron además, entrevistas a algunas personas de edad de la comunidad que creen en los “muchachos, niños, duendes o chanates”, como se les denomina a los seres del agua en esta comunidad y que han participado en alguno de los grupos que solicitan el agua. Se hará mención del testimonio de ellos (as) al respecto, con unas iniciales y anotando si son pedidosores de lluvia o encargadas de la cruz.

Un resumen de las formas de referir a los especialistas rituales de Tequexquahuac es como sigue:

<i>Trabajador del tiempo 1:</i>	Granicero oficial
<i>Trabajador del tiempo 1-2:</i>	Padre de granicero oficial (también granicero)
<i>Trabajador del tiempo 2:</i>	Granicero de Nativitas con actividades en Tequexquahuac
<i>Trabajador del tiempo 3:</i>	Granicero en formación
<i>Espiritualista 1:</i>	Categoría superior a granicero
<i>Especialista ritual 1:</i>	Guardían de la mexicanidad y las costumbres del pueblo
<i>Especialista ritual 2:</i>	Gestor de agua a través de los animales y conocedor de los recursos naturales

A continuación se describirá su noción de lo sagrado, aclarando que son narraciones de sus perspectivas de una realidad espiritual a la que se considera que pocos tienen acceso. Es a través de los sueños o por la comunicación directa con las entidades de ese mundo en el que se van adentrando para configurar una noción particular de lo sagrado, con seres que a veces parecieran ser los mismos pero con características diversas o con seres y deidades definitivamente diferentes.

6.3.1. Conocimiento y percepción del mundo espiritual: entidades involucradas en la solicitud del agua

Los informantes Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2, le solicitan a la Virgen de Guadalupe, a Jesús, Dios (católico), el Espíritu Santo, a *Tláloc* y a los chanates o duendes que consideran espíritus de graniceros³⁶⁰ ancestrales (los padrinos de Trabajador del tiempo 1, la mamá de Trabajador del tiempo 1, don Julio Balcázar, Juan el de Santa Catarina³⁶¹ y otros), estos últimos son con quienes se establece la comunicación y diálogo a través de los sueños y que se invocan en los rituales de pedimento de lluvias.

“Cuando estaba yendo Ameca me explicaron que los duendes son espíritus de los de antes, de los aztecas, espíritus de personas que eran graniceras, que ya murieron. Se volvieron así porque, ahora sí, ya no encontraron cuerpo más grande, porque ya son como payasitos” (Trabajador del tiempo 1).

El informante Trabajador del tiempo 2, le solicita a Dios (católico) y el Buen Jesús. Aquí los duendes son “criaturas de Dios, son niños...[que] se encargan de mover las nubes para regar los campos” y también se comunica con ellos, quienes le avisan como va a estar el agua para ese año, si va a haber escasez o no.

“Los ríos son sagrados y antes de que los convirtieran en drenajes, el gobierno, por donde corría el agua, estaban esas criaturas, ahora convertidos en drenajes todas esas criaturas se han retirado de los ríos, se van para los lugares donde hay que ir a pedir, lugares donde se pide todo lo de la lluvia” (Trabajador del tiempo 2).

Se refiere a los lugares sagrados de la montaña, donde hay bosques y manantiales, de lo que se hablará posteriormente.

El informante Espiritualista 1, tiene claro que Jesús ha reemplazado a *Tláloc* y desde su formación como espiritualista³⁶² que incursiona en este aspecto del mundo espiritual, reconoce a los seres del agua como los elementales, tiene una relación directa con ellos para los que utiliza en muchas ocasiones la palabra elemental como sinónimo de lo que es un duende para la comunidad (señalados en ésta como niños, muchachos, chanates o duendes). Dado su

³⁶⁰ Lorente-Fernández (2011:110-111) encuentra en la sierra texcocana que los *ahuaque* son espíritus deificados de ciertos seres humanos. Son “personas” que han sido fulminadas por el rayo, niños que morían sin bautizar, también graniceros que al morir, la entidad pasaba a integrar el “mundo del agua”. De las dos comunidades estudiadas en la presente investigación, el término *ahuaque*, es utilizado en Santa Catarina del Monte.

³⁶¹ El que se ha denominado anteriormente como “Granicero legendario”

³⁶² Aspecto que se discutirá en el apartado de *la formación de los especialistas rituales* de esta comunidad relacionados con la gestión del agua.

origen de formación, la noción del mundo de los espíritus es más elaborada y amerita detenerse en esta noción, en tanto se configura en la comunidad como un líder en la gestión del agua desde lo sagrado. Para él, estos seres no son de origen humano, aunque tengan forma humana al entrar en contacto con ellos, son la parte espiritual del elemento agua, por eso se les denomina elementales, como serían también los del elemento aire, el fuego y la tierra. No han nacido. Son energía

“El duende es un elemental...son elementales porque ellos trabajan con los cuatro elementos, por eso son elementales. Los duendes trabajan con el fuego y ellos le rinden culto al fuego, pero principalmente a la tierra, donde viven, lo que es la tierra firme, el mundo pues, donde ellos están, donde tenemos los pies, pisando, la tierra. Todo el compuesto de mundo terráqueo que estamos pisando. Esa es la tierra. Es la energía de la tierra. Otros el fuego. Pero uno de los más es el agua. Este mundo es pura agua, no sé porque le llaman planeta tierra, cuando definitivamente no es en su mayoría tierra. [Se] llamaría el planeta water, el planeta agua, porque el recurso más que compete a la tierra, es el agua y le sigue la tierra...” (Espiritualista 1).

Espiritualista 1 explica que dentro de los elementales del agua, hay tres tipos, denominados duendes, gnomos (o genomos) y trolos. En relación a su aspecto los gnomos son feos y los trolos son de aspecto desagradable, mientras los duendes son “normales”. Los gnomos y duendes pueden materializarse, comportarse y dar aspecto como de humanos, también desmaterializarse³⁶³; los trolos casi no se dejan ver de los humanos. Los gnomos pueden medir hasta 1.40 m. o más y los duendes hasta 50 cm. “Aunque en realidad no tienen un tamaño real, tienen la facultad de hacerse del tamaño que deseen” (Espiritualista 1). Tampoco tienen una edad, no mueren. Entre los duendes hay diferentes formas (como razas) y al igual que nosotros se visten diferente; también entre los gnomos hay buenos y malos, algunos son gordos y barrigones, usan collares y aretes, miden 1.65 m y se les pueden pedir deseos, otros cuidan tesoros (Espiritualista 1).

Para Espiritualista 1, los *gnomos* o *genomos* son seres encargados del agua subterránea, la pueden mover de lugar a su voluntad; también los hay de agua de los manantiales, de bosque y donde hay tesoros, minas y petróleo. Con los gnomos de agua es con los que ha tenido más

³⁶³ Bajo el punto de vista de Espiritualista 1, el ser humano no puede desmaterializarse, sólo los naguales y se convierten en un coyote, águila o cualquier animal. Lo hace para trasladarse más fácil. Las brujas también tienen esta capacidad de los naguales. Ambos pueden viajar en astral.

contacto. Espiritualista 1 viaja a la montaña en astral³⁶⁴ y allí los encuentra. *Itamar* es el nombre del gnomo con quien ha incursionado, preguntado acerca del mundo elemental.

Espiritualista 1 describe cómo en el agua actúan todos los elementos pues ésta no es un solo elemento; también explica, cómo se entiende desde la ciencia occidental y que se enseña a todos los niveles en el ciclo del agua, pero dándole énfasis a la manera en que éstos intervienen haciendo posible su disponibilidad para la vida. Todos constituyen y forman parte del agua. En esa forma de percibirlo se entiende porqué agradecer al agua era tan importante en las culturas prehispánicas de América y específicamente en la región, la importancia de *Tláloc* como deidad o como esencia y como cerro o el corazón del cerro, pues era también agradecer a la tierra de la que brota, el aire que la transporta y el sol que la mueve, la transforma en sus diferentes estados.

Para Espiritualista 1, tanto los niños como los adultos pueden ser capturados por ellos, “*por ejemplo, en una mina, si la van a trabajar deben darles vidas, ellos las piden, si no las dan, jellos se las toman!*”. Estas almas se quedan como guardianes del lugar y sólo el trabajo de un metafísico puede, en el lugar, “*liberar las almas que quieren trascender*” (Espiritualista 1). Sin embargo, para él los espiritistas son los que hacen sacrificios y con respecto a los que hacen sacrificios de niños sin bautizar a mediados del siglo pasado, citado con anterioridad dice:

“son cosas demoníacas, que quieren niños que no son de nadie, son de la tierra, y del conflicto entre el bien y el mal. El mal quiere almas ingenuas para ponerlas a su servicio...que también piden almas, el demonio, para acrecentar su legión y su poder. Tanto el diablo como los seres elementales se pueden materializar. De los seres elementales hay buenos y hay malos, los pueden ver cuando están materializados, cuando tienes esa capacidad, sino no, aunque estén materializados” (Espiritualista 1).

“*Nosotros tenemos una chispa divina, es el Espíritu Santo*”. Sólo los que se bautizan en nombre de Dios o en nombre de la Santísima Trinidad, tienen Espíritu Santo. Los que no tienen Espíritu Santo “*no trascienden, se quedan divagando o penando por cientos de años*”. Sin embargo, “*hay personas que abren portales para que puedan ascender, socorren a los que están sufriendo en el mundo espiritual y piden ayuda, pues andan perdidos deambulando, después de su muerte*” (Espiritualista 1).

³⁶⁴ O cuerpo astral. Lagarriga (1974) habla del concepto de periespíritu en los espiritualistas, el cual es de naturaleza fluidica, que traspasa el cuerpo. Esto sería lo que más se aproximaría a la idea de un cuerpo astral, aspecto con el que Espiritualista 1 está de acuerdo.

En relación a la creencia de que se les debe llevar la ofrenda a los duendes antes del medio día, o no se deben arrimar a las fuentes de agua a esa hora, Espiritualista 1 explica que es porque *“a la una pm hacen sus danzas a Dios, eso no quiere decir que en la noche no lo hagan, también lo hacen.”* Los duendes que la gente dice que se aparecen vestidos de charros, para él son almas en pena de la época de los españoles asociados más bien con tesoros. Hay duendes (elementales) que usan vestiduras de pieles pegadas al cuerpo, su ropaje es *sui generis*. En relación al retrato hablado del duende de Santa Catarina hace la observación de que es un gnomo pues así se visten (Espiritualista 1).

Aunque reconoce la existencia de *Tláloc*, en el ritual le solicita a Jesús, a Dios y a los seres elementales.

“...en lo religioso, cuando le pedimos a Dios un pedimento, ¿a quién invocamos? A espíritus de caridad, Dios no viene en presencia a hacerlo, hay Ángeles, Querubines, Serafines, Ángeles de Potestad, el Papa, Seres de Luz. Hay diferentes jerarquías. Cuando pedimos a Dios los convocamos, pero cuando queremos dañar se convocan a seres malignos. Si queremos convocar a los seres del agua, o queremos a los del aire, a los del fuego o los de la tierra, va con diferentes conceptos. Se les convoca con un por qué y para qué...Hay que pagarles³⁶⁵, si se convocan, nos estamos involucrando, vienen a cobrar...”

Cualquier persona puede pedir agua a Dios pero a los elementales no, porque hay que abrir portales y saber cerrarlos. Es tener un conocimiento y tener un don...” (Espiritualista 1)

En la formación esotérica del cristianismo (católico) se consideran las jerarquías de los Ángeles, Querubines, Serafines y otras que dan forma y movimiento a las cosas³⁶⁶. Para Espiritualista 1, una categoría superior a los elementales es la de los Arcanos Menores, los cuales mandan sobre los elementales y tienen varias jerarquías. No han sido humanos, siempre han sido espíritus. También mandan sobre espíritus que no son humanos, como son los de la tentación, del vicio, del bien, del mal, etc. *“Todos van en la nube y dependiendo de lo que se pida, hacer daño, por ejemplo, arrojar granizo, se invocan espíritus malos. Estos espíritus se ‘pegan’ o los atraes, según tu estado de ánimo, si eres conflictivo o negativo atraes ese tipo de seres porque somos como una antena”*. Pero también, los gnomos *“cuando se enojan mandan culebras de agua, ventoleras, granizazos, tempestades”* (Espiritualista 1).

³⁶⁵ Esta idea de pagar la traduce León-Portilla como manda, descrita en los ritos y sacrificios que recupera de los informantes de Sahagún en Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl *Textos de los informantes de Sahagún 1* publicado por UNAM en 1992.

³⁶⁶ Comunicación personal, Edilma Monsalve profesora de Antroposofía, 2013.

A los seres elementales no les gusta la vibración de los cohetes, “es una vibración muy alta”³⁶⁷. Las campanas alejan a los espíritus malignos, el incienso también y por eso limpian el área, la purifican y bajan los ángeles. El agua es todavía más purificadora³⁶⁸ (Espiritualista 1).

Espiritualista 1 considera que los seres humanos “somos superiores a este tipo de seres” apoyado en que: “Jesús nos dijo que somos sus hermanos y todos le obedecen a Él...los elementales obedecen a los arcanos mayores y menores y los arcanos obedecen a Jesús”...Es por eso que “los espíritus elementales le obedecen a Trabajador del tiempo 1”.

El Trabajador del tiempo 1, Trabajador del tiempo 1-2 y el Espiritualista 1, en los rituales comienzan invocando primero a Dios, la cruz siempre está presente e insistentemente se traza, orientándose a los cuatro rumbos cardinales, trazando un cosmos sagrado, en el que la cruz como símbolo de Jesús, manda sobre todo. Consideran que el agua es un elemento sagrado, al que hay que dirigirse con respeto, lo hacen ante su parte espiritual o ser, consideran que hay que pedir permiso a estos seres para poder usarla. Según Trabajador del tiempo 1, se le debe trazar una cruz en caso de estar en el bosque y tomar de cualquier agua, porque “*en el agua olvidada están los duendes y se les puede meter a la persona y enfermarla...En un arroyo, un charco, un manantial uno debe pedir permiso, arrodillándose, reza algo, pide permiso, luego toma en sus manos el agua...*” (Trabajador del tiempo 1).

Durán (1984) explica como en la época prehispánica antes de salir de la casa para el monte hacían oración, se sacrificaban y...

“Mandavanles que saludasen a las quebradas a los arroyos a las yerbas, a los matorrales a los arboles a las culebras finalmente hacían vna ynboçación general a todas las cossas del monte, haciendo promessa al fuego de le sacrificar (asando en él) la gordura de la caça que prendiesen (Durán,1984;2:88).

A continuación Durán dice que los conjuros consistían en invocar a los “*cerros y aguas y arboles y nubes y sol y luna y estrellas con todos cuantos ydolos adorauan y cuantas sauandijas hay en los montes*”. Dado que todavía en su época conjuraban las nubes, el agua de los cerros, el granizo y las tempestades.

³⁶⁷ Especialista ritual 1 al respecto dice que los maltrata, los daña.

³⁶⁸ Por lo tanto el instrumento musical denominado “palo de agua”, cumpliría la misma función y para ello fue hecho, según Especialista ritual 1.

Para Espiritualista 1 los seres del agua son también seres de la montaña, sus guardianes, que desconocen a los que no son de la misma comunidad, por lo que una persona de la misma comunidad si puede tomar una parte racional del bosque que necesita, sin excederse, como por ejemplo tomar madera para hacer su casa o algo que necesite, pero una explotación comercial, no, *“es muy penado”*. *“Cualquier cosa que se agarre, se debe pedir permiso, el que no lo hace, se enferma o le va mal, no consigue trabajo, algo le pasa”* (Espiritualista 1). Además de pedir permiso debe ofrendar *“así sea un refresco”*.

Aunque sea nacido en la comunidad, dice Espiritualista 1, hay que tener cuidado por dónde camina en el bosque *“porque pudiera estropear los lugares en los que hay asentamientos de estos seres”*, por ello cuando él camina por el bosque se deja guiar de su espíritu y no va en línea recta sino esquivando estos lugares.

“El Tláloc era un volcán, por eso allí le ponen ofrendas, para que se aplaque el fuego. El Popocatepetl también, porque así como se les ofrenda para que no se enojen, ellos también ofrendan... Todo el monte está encantado..., también a la madre tierra hay que pedirle permiso, de ella brota el agua. Las entidades del aire, que son las que traen las nubes, las dueñas del tiempo, también hay que ofrendarles. Otras son las del frío, el granizo, la nieve, el hielo...” (Espiritualista 1).

Para Espiritualista 1, los elementales usan la electricidad, trabajan con ella. *“Entre la tierra y la nube se crean campos magnéticos..., dado que el agua es electrolítica... se produce el rayo”*. Tanto el rayo como el granizo traen agua nitrogenada, por ello *“el granizo menudito, los graniceros lo dejan, él peligroso lo quitan. Hay graniceros que saben cómo hacer que el granizo sea pequeño para que fertilice los frijoles, el maíz, las plantas...”* (Espiritualista 1).

Según Espiritualista 1, los duendes se reparten por funciones, unos cuidan el bosque, otros las rocas, otros la madera, el agua, etc.

Perteneciendo a escuelas de formación diferentes, como se verá más adelante, el énfasis en la sacralidad del entorno natural también es diferente.

En la comunidad los que todavía creen en los duendes, muchachos, niños o chanates, consideran que éstos se *“ganan”* el espíritu de algunas personas

“...Mi abuelito [P. M., por el lado materno] murió de un rayo, lo ganaron los duendecitos. No murió luego, entró cruzado. Su espíritu era el que iba a trabajar, a hablar con los duendecitos, los muchachos. Decía que iban por él, se lo iban a llevar. Se murió, su cuerpo se fue al panteón, pero su

espíritu se lo ganaron. El está en el mundo de los chanates. Se visten como de rojo, calzoncitos rojos y ropita roja. Cuando están contentos, no mas llueve, pero cuando hay traquidazos [truenos] y granizo, están enojados. Así nos contaban antes...” (P.B.C., Encargada de la cruz).

Todavía se cuentan historias de personas que los han visto y las condiciones:

“Del puente para acá pasaba agua que venía de San José Atitla, allí iban a traer el agua...donde está el agua en la barranca, había dos, vestiditos de santiaguitos y no se dejaban ver la cara, eran pequeñitos vestiditos de rojo, jugando en el agua” (P.D.C., pedidor de lluvias).

Se hace referencia a que es más fácil que los niños o niñas, chicos los vean por lo que sus madres acuden pronto para evitar que se los “*ganen*” o adquieran una enfermedad, como refiere un pedidor de lluvias:

“En Las Pocitas y más arriba, alguien fue a tomar agua de ahí, al siguiente día se enfermó, se puso muy mal, lo llevaron a curar con la gente que conoce y le dijeron que era los chanates, que porque se fue a tomar su agua de ellos” (P.D.C., pedidor de lluvias).

Especialista ritual 1 relata la existencia de las sirenas en la comunidad; éstas son mujeres que atraen a los hombres para “*ganarlos*”:

“Hay una poza por allá, más allá de Las Mercedes. Mi tío Juan oyó que hablaban y no veía a nadie, se acercó a las piedras y vio en la poza a mujeres apuradas lavando, pero no le daban la cara, le entró temor...,sí, era la sirena, una de ellas tenía unos pechotes, estaba desnuda” (Especialista ritual 1).

Este informante (Especialista ritual 1), quien relata más historias de este tipo, las describe como mujeres desnudas de pelo suelto, largo, una parte de su cuerpo está sumergida en el agua, “*no tiene pies sino de pez*”. Los que se meten al agua, que se sienten atraídos, mueren ahogados pues “*se los ganaron las sirenas*” o los duendes (Especialista ritual 1).

A continuación vamos a conocer el ámbito, territorio o dominio espiritual en el que se desenvuelven algunos de estos seres.

6.3.2. El dominio espiritual, el cosmos sagrado y el mundo natural

Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 dan testimonio de ese mundo de los espíritus que han conocido a través de los sueños en los que “platican” con ellos. Trabajador del tiempo 1-2 da testimonio de uno de sus sueños, “*como se meten al agua de la barranca*” y los pierde de vista, explicando además que allí “*es todo como acá, todo es igualito*”. Trabajador del tiempo 1-2³⁶⁹ describe un poco de ese mundo a través de sus sueños, lugar donde además de los seres del agua, encuentra el espíritu de personas que ya fallecieron, con actividades similares “*a las de acá*”; lugar habitado además por plantas y animales, los cuales “*también tienen alma y corazón*” y por eso “*también van allá*”:

Este lugar al que viaja en los sueños, se diferencia en algunos aspectos del *Talokan* de los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, descrito por Knab (1991), pues aunque se describe como un lugar muy parecido al de su vida diaria, con elementos geográficos en su mayor parte similares (“ríos, pozos, cascadas, montañas, llanos, milpas, pueblos y ciudades” p:47), no hay luz, no hay plantas, solo el árbol mítico. El observa las diferencias y semejanzas entre especialistas rituales, de su noción del *Talokan*, la cual van construyendo a partir de sus incursiones en él y que sirve de guía al iniciado. En ese trabajo los especialistas rituales le explican como el tonal viaja en los sueños y éste lo envía para investigar acerca de la enfermedad de su paciente, viaje en el que se corre el riesgo de que su tonal sea raptado por los Señores del *Talokan*. Temor que no expresaron Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 pues se refieren a encuentros con conocidos ya fallecidos de la región. Los duendes, según Knab (1991) sólo van al *Talokan* para llevar almas al inframundo, son seres no humanos de la superficie, y los hay del agua, del aire, del monte, etc. Se roban a los que no se han portado bien con el ambiente, han abusado de la caza o no viven en armonía con la naturaleza y la sociedad.

Tampoco pareciera coincidir exactamente con el *Tamoanchán* o el *Tlalocan*³⁷⁰ que estudió López-Austin (1994) en las culturas mesoamericanas de antes de la conquista, donde toman características semejantes en algunos casos como lugar del paraíso. Sin embargo, él señala el

³⁶⁹ Lastimosamente con esta persona de gran conocimiento tradicional, fue difícil ahondar en muchos aspectos pues dada su edad (94 años en 2013), la vista y el oído le fallan.

³⁷⁰ “*Tamoanchan y Tlalocan son sitios de origen y destino de estas sustancias sutiles que podemos llamar entidades anímicas, “almas, o fuerzas divinas y que se encuentran en el interior de las criaturas...Según las concepciones mesoamericanas, el ser humano está formado por varias entidades anímicas, y Tlalocan y Tamoanchan se relacionan o con su gestación o con su destino*” (López-Austin,1994;17).

camino arduo de dificultades y sufrimiento, durante cuatro años después de la muerte (p:211)³⁷¹ que se encuentra antes de llegar a *Tamoanchan*. Observación que también hace Especialista ritual 1 y que de acuerdo a cada persona podrían ser más años, 20, 40, 100, 400, etc. Bajo su perspectiva, estaría mal seguir invocando a los espíritus de los graniceros pues algunos ya se han ido, se trabajaría solo un tiempo con ellos, mientras que con los elementales al no ser humanos, siempre se podría trabajar dado que han existido por siempre.

El *Tamoanchan* según López-Austín (1994), era concebido como el lugar de creación. Donde viven los dioses o de donde proceden, donde está el árbol cósmico florido. Los dioses conformados de una materia sutil, imperceptible “*se desmandaron en cortar rosas y ramas de los árboles (p:72)*”, rompieron el orden y pecaron, fueron expulsados a la superficie de la tierra y el inframundo y se volvieron mortales. Algo semejante refiere Espiritualista 1 en relación a los ángeles caídos, los cuales se separaron de Dios, pero en este caso formaron la legión del mal, de los seres diabólicos³⁷².

Continuando con López-Austin (1994), los seres mundanos, de materia pesada, perceptible, en su interior albergan el material de origen divino.

“Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados...al morir se habían convertido en las esencias -en las ‘almas’- de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de la vegetación, de los seres humanos, de los astros. Sus ‘almas’ son entes caprichosos y sensibles a las ofensas y los halagos. El alma ofendida de un árbol puede provocar que todo su cuerpo caiga sobre el hombre que lo derriba con el hacha; quien corta un árbol debe hablarle previamente para hacerle comprender las necesidades que lo obligan a cortarlo (p:23)...se convirtieron en esencias de los seres mundanos, en sus corazones”³⁷³.

³⁷¹ Como lugar de cardos y espinas en el relato de una persona (C.M.O, mujer 79 años) de Santa Catarina cuyo familiar contó haber muerto y llegado a un lugar donde un santito le dijo “que todavía no era tiempo, que llevara un mensaje. El santito era grande, grande y había muchas flores y árboles, todo estaba fresco pero también había piedras y tuvo que pasar por ellas y espinas y nopales...espinoso y pedregoso, difícil de caminar en el que le encargaron un mensaje”, que al retornar de su muerte contó a familiares y allegados (C.M.O, mujer 79 años).

³⁷² “Cuando Dios tenía a su arcángel Luzbel, que se le voltió, o sea se le...quiso ser más que él. Fíjate que el demonio si es, muchos dicen que no es, pero si es un dios, o sea entre comillas “[...], entonces Dios los puso en el paraíso y entonces sabe dónde lo manda? Aquí en la tierra, cae shshsh, cae a la tierra y aquí queda como atrapado, sí? Y entonces el demonio está aquí en esta tierra pero hace y deshace, es el que gobierna la tierra, es el que nos hace como trapo, como quiere, que nos engaña, ¿sí? y nosotros que somos hijos de Dios, pues él se desquita con nosotros, mira a tus hijos como los hago...como muñequitos, como títeres, se burla de Dios. Pero Dios nos da las armas, nos da entendimiento, nos da todo...como dice Jesús, el cuerpo es débil, a veces nos sentimos que estamos con una venda; algunos, no todos; hay algunos que hasta se defienden contra el demonio y hacer oración en nombre de Dios, exorcismo, por ejemplo, para el demonio.[...] El demonio tiene sus soldados, dice veinte por acá, esta shido, no tu Dios no!...es muy exigente muy disciplinario, no mira conmigo vas a tener esto y fácil!”(Espiritualista 1).

³⁷³ Por ello dice el mismo autor (López-Austin, 1994;31) “*Todos los que sabían el arte de los conjuros debían actuar sobre estos dos niveles, lo perceptible y lo imperceptible*”, entonces la magia no era “*una técnica que se desenvolvía*

En la actualidad en el Norte de Puebla, explica López-Austin (1994;126) el origen de las esencias de los seres mundanos derivan de la sustancia divina que lo formó todo en el principio del mundo. Las entidades anímicas-divinas se llaman “corazones”, “semillas”, así hablan del corazón del sol, de la tierra y éste último alberga el *Talokan*, el cual es el depósito de éstos y en segundo orden los cerros y los depósitos de agua (López-Austin, 1994;127). Si los humanos no les rinden el culto debido, pueden ofenderse. La antigua idea de los “corazones” es similar.

En éste sentido se entiende en las palabras de Trabajador del tiempo 1-2, “*dicen [...], los de por aquí, todos tenemos alma, todos tenemos corazón y por eso nos vamos p'allá...*”, al referirse a los animales y humanos. López-Austin (1989;1:217) da testimonio de que en la época prehispánica se consideraba que cuando alguien moría se iba el *yolia* “con los dioses supremos” pues allá no muere y están “como una persona”, se va la entidad anímica que era lo que los hacía estar vivos, el “*corazón*” como entidad anímica, no como órgano.

Por otro lado, cabe resaltar la territorialidad de estas almas con las que se encuentra Trabajador del tiempo 1-2 en su sueño y que también observa Barabas (2003;l:118) en comunidades indígenas de Oaxaca, las cuales “*pasan a vivir abajo en el mundo de los muertos similar al de los vivos*” y es a través de una ceremonia que los mazatecos ayudan “*desterritorializar al difunto del mundo de los vivos para que adquiera la territorialidad del de los muertos*”.

Bajo la perspectiva de Espiritualista 1, el cuerpo físico (que también denomina etérico) está conformado por alma y espíritu. El espíritu es una energía que tiene voluntad propia, que además se materializa. El espíritu no se puede ver, casi siempre está unido al alma, que “es la silueta”, la cual sí se puede ver; por lapsos, alma y espíritu, se pueden separar (Espiritualista 1). “El alma [que] está pegada al espíritu”, es algo que se conserva cuando la persona muere, es la “silueta” del espíritu pero se puede materializar, proceso para el que se consume mucha energía.

“...esos espíritus recurren a las ofrendas que les ofrecen para retroalimentarse³⁷⁴. Otros espíritus absorben energía por medio de la energía eléctrica o de aparatos eléctricos que usamos, el celular [], cámaras fotográficas o batería o incluso un acumulador de un vehículo. Otros espíritus absorben energía por medio de brujería, por ejemplo. En las brujerías hay sacrificios, donde les ofrecen

en el mundo de lo simbólico, sino como una comunicación directa que el creyente pretendía entablar con la naturaleza oculta de las cosas.”

³⁷⁴ Aquí vemos expresado el intercambio de energía de Catherine Good (2005).

sangre, carne y los menjurges, o sea se puede decir, aceites o sustancias o compuestos que les ofrecen a los espíritus, de ahí obtienen energía. Otra fuente de energía que los espíritus utilizan es por medio de robarle la energía de una persona que está en vida, ¿sí?, nosotros tenemos chacras, y ellos donde está el chacra, donde tenemos el vientre, se puede decir lo que es el vientre de una mujer. Muchas veces es ahí donde absorben energía y puede haber personas que sufren ataques [dolores], sienten algún dolor o que algo los quema.

“hay energía que algunos nos roban, energías negativas, hay unos seres que son...son oscuros pues...demonios, ellos siempre nos van a robar energía negativa, el odio, el coraje, todo mal pensamiento que tenga hacia el ser humano o un odio hacia cierta persona o el miedo, por ejemplo. Nosotros tenemos un miedo a un [ahogo] como se dice, pues ellos se alimentan de ese miedo que uno... que uno crea. Nosotros [las emociones] las podemos reinvertir...” (Espiritualista 1).

López-Austin,1994) explica como las almas de los ahogados se concebía que iban al Tlalocan y las de los demás también iban a estos lugares míticos del que también provienen. Así como los dioses que pecaron y fueron desterrados del Tamoanchan, aquí Espiritualista 1 refiere a los ángeles caídos que se separaron de Dios y formaron la legión del mal, de los seres diabólicos.

López-Austin (1994) hace referencia a la capacidad de los sacerdotes prehispánicos de comunicarse directamente con los dioses, como también lo narran algunos cronistas (Durán, 1984; Ixtlilxochitl, 1891;Torquemada, 1975). López-Austin (1989b:406-407) habla de que son diversos los términos nahuas que se refieren a la posesión, “*porque se creía que el hombre podía recibir voluntariamente en su cuerpo algún ser extraño, y que la inclusión podía reportarle beneficios*”, pero también provenían daños, en relación a los númenes de la lluvia que producían diversas enfermedades, “*nacía de esta concepción la de una necesidad de un juego de propiciaciones y de intercambio de bienes*”.

“Otras formas benéficas de posesión se lograban a través de la penitencia, del ritual y del contacto con objetos cargados de la fuerza sobrenatural. En forma definitiva los hombres-dioses captaban el fuego de su protector para convertirse en recipientes vivos” (López-Austin, 1989b:409).

La práctica cotidiana de los espiritualistas, comunicarse con espíritus de curanderos de alto nivel, es lo que la escuela de *Amecameca* pone en práctica, comunicándose con espíritus de exgraniceros, pero a través de los sueños, como Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2. Sin embargo, Espiritualista 1 y Especialista ritual 1, consideran que en Texcoco se trabajaba diferente desde la época prehispánica. La naturaleza espiritual de los seres elementales es diferente al de los espíritus que vivieron, porque ellos han existido desde el

comienzo de la creación de cada elemento, además ocupan espacios diferentes. “*Son como aldeas, aldeas de gnomos, aldeas de duendes, de hadas, de espíritus malos, y aparte están los espíritus de los muertos*” (Espiritualista 1). Coinciden con dos de las curanderas espiritualistas entrevistadas de Santa Catarina del Monte respecto a que la región y/o los espíritus o seres sobrenaturales con los que curan ellas es o son diferentes del de los graniceros. Sin embargo, agrega Espiritualista 1, los gnomos, “si quieren, pueden estar donde el ser humano vive, conviviendo con él”. Especialista ritual 1 da el ejemplo de uno que vivía en un árbol, cerca de la delegación, el cual varias personas lo vieron, hasta que cortaron el árbol.

El concepto de elemental en Espiritualista 1 coincide en cierta forma con el ocultismo europeo, el cual retoma de la tradición de los pueblos que convivían con los bosques de los países nórdicos, los celtas, Dinamarca, Noruega, Finlandia, etc.; y del cristianismo esotérico, en el que también, existen seres elementales, con nombres diferentes³⁷⁵; seres elementales que están asumiendo un papel de protectores. En el ocultismo europeo aparece el concepto del astral como un plano donde esta todo lo emocional y por eso lo asocian con lo animal que consideran es el impulso y la emoción. En el astral se viven las emociones, se siente el bien y el mal causado. Si la persona tuvo vicios sentirá la necesidad y entrará en el dilema de no poder saciarlo pues ya no posee el cuerpo.³⁷⁶

El concepto de Tlaloque que habitan la tierra, el árbol, el agua, como se citó en el código Bindobonensis con anterioridad y de *Chalchiuhtlicue*, tal como la define Durán (1984), el agua misma, pareciera acercarse a estos conceptos. Lo explica López-Austin (1994) en la idea de las esencias de las cosas, como la divinidad que habitaba a todo lo existente. En este punto la idea de Dios católico que es omnipresente y está en todo, no riñe con esta herencia prehispánica, más la diferencia, que quizás fue la que generó el conflicto, estaría en que eran sujetos a rendirle culto, por ejemplo a un bastón, una pala, una pelota, el aire, la montaña, el agua, etc., como se hacía en aquella época y se hace ahora bajo una nueva interpretación, con la modernidad. Este aspecto se retomará posteriormente.

³⁷⁵ Los de la tierra son los *gnomos* o duendes de la mitología nórdica, los del fuego son las salamandras, del aire los silfos y del agua, las ondinas. Los silfos son muy etéreos, como duendes muy delicaditos, vuelan y se disuelven, las salamandras son seres de mucha energía de colores rojo, naranja, como alargados, las ondinas como las olas del mar....También están los espíritus de la forma, del movimiento, detrás de cada cosa están esos seres. Todo lo que da consistencia al plano físico, está invadido por estos seres o colaboran para conformar lo que nosotros vemos con los ojos. Comunicación personal de Psic. Edilma Monsalve, 2012-2013, con estudios de posgrado en Antroposofía en Alemania, quién comenta además que en México hay traducciones de Rudolf Steiner. Para una rápida información ver página web. <http://somosdivinamentehumanos.blogspot.mx/2012/05/mitologia-celta-origen-de-los.html>.

³⁷⁶ Comunicación personal de Psic. Edilma Monsalve, 2012-2013, con estudios de posgrado en Antroposofía en Alemania.

El Especialista ritual 1, como se mencionó anteriormente, alienta su actividad considerándose a sí mismo del movimiento de la mexicanidad, define al concepto de deidad como la esencia de algo (el agua en su dualidad sería *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, dado que hasta el mismo *Ometéotl* es una dualidad), no como los dioses de, algo aparte que manda sobre, sino el sujeto mismo.

“No sólo yo, sino la gente con la que andamos en lo de la civilización pasada, de nuestros antepasados, lo consideramos, decimos son las esencias. ¿Qué es una esencia? es la energía pura, y como energía pura es movimiento, es transformación. Entonces esa energía es autosuficiente para poderse generar o regenerar y se puede convertir si desea en un pensamiento humano y se puede convertir en un ser humano, pero a la vez pueden materializarse y puede convertirse en humano, sin materializarse...Nunca le llamamos dioses, no solo la palabra, no existe la forma, no existe el concepto, entonces Dios es para la cultura occidental, para nosotros es la fuerza creadora y es la creación misma y por eso se le llama la esencia y así los invocamos” (Especialista ritual 1).

Bajo esta perspectiva, el concepto de dioses fue una mala interpretación de los españoles y los antropólogos. Los o las diosas del fuego, sal, aire, tierra, etc. son su esencia misma. El concepto de *esencias* lo encuentra Lorente Fernández (2011), en la región texcocana donde los “profanos serranos” (haciendo referencia a los no especialistas rituales) se refieren de forma genérica a las entidades de humanos, plantas, animales y objetos. López-Austin (1989a), refiere a Hvidtfeldt, la interpretación de que existía una idea de fuerza y ni siquiera había aparecido la idea de dios en la religión náhuatl. Por su parte, López-Austin (1989a), muestra como la búsqueda de la proximidad de la fuerza obligaba a la construcción de los templos en sierras y ciudades y las imágenes eran llevadas a los cerros para ser honradas, revitalizadas, además al morir los hombres-dioses lo hacían en el cerro o allí llevaban sus restos (en las rocas o cuevas o se internaban en estos).

De las diferentes vertientes e ideas esbozadas aquí, podemos deducir que en esta concepción nahua, el espíritu es la parte inmortal o “divina”, la esencia de las cosas y de los seres humanos y no humanos naturales, es el “corazón”, no la deidad misma. Al comprender que estos seguían actuando, en la época prehispánica se comunicaban con ellos por medio de especialistas, en los rituales, ya que estos sabían cómo hacerlo y al llegar los españoles, en cuyo continente se gestaba el pensamiento inquisidor, lo vieron bajo el temor a la idolatría y lo censuraron.

Especialista ritual 1, bajo la perspectiva de Espiritualista 1, tiene buena convocatoria ante los espíritus de ancestros locales al hacer sus rituales, pues Espiritualista 1 ha visto como se desplazan y llegan al lugar en el momento en que Especialista ritual 1 los nombra en una

ceremonia. Aquí cabe mencionar la explicación de Barabas (2006;241) en relación a un ritual bien realizado (lo cual vale la pena considerar en la descripciones dadas en este trabajo de rituales, ceremonias, fiestas y mayordomías): *“no solo implica un cambio de posición para el ejecutor que obtiene prestigio por su desempeño, sino para toda la sociedad, en la medida que asegura una buena relación con lo sagrado que traerá beneficios para toda la comunidad”*.

Para Espiritualista 1 como también para Especialista ritual 1, todo es sagrado. El agua, el aire, la tierra, el fuego, son sagrados, al ser elementos que tienen un ser espiritual. Los animales y las plantas también son sagrados, son creados por Dios Padre, creador de todas las cosas³⁷⁷. Espiritualista 1 considera que las plantas también tienen un elemental, tienen una energía que en el mundo espiritual se ve *“como una luz, pero no tiene color, como si fuera una luz líquida, es una energía muy fuerte pero en sí está materializada”*(Espiritualista 1):

“como si fuera un espíritu, pero no tienen voluntad propia³⁷⁸, poseen una energía, son canalizadores de energía, la del sol y esa es su misión. Es una energía que Dios mueve con su pensamiento. Las plantas necesitan los cuatro elementos, a través de la luz solar crean químicos, el sol representa el fuego. Captan mucha energía. Si hacemos rituales con plantas, se energizan” (Espiritualista 1).

“Si el bosque está enfermo se puede hacer algo para energizar. Yo que he ido al bosque, no está enfermo, es el hombre que está enfermo de ambición. El principal enemigo es el hombre...Los bosques se han incendiado por obra de la naturaleza [...³⁷⁹]. Son procesos en los que se vuelve a recuperar todo lo que hagamos al planeta³⁸⁰, él es como un ser viviente, él se sacude. A cómo trates el mundo, él también te tratará. El hombre no tiene poder sobre el poderío del mundo. Por eso es que nosotros debemos convivir con la naturaleza para que ella nos trate bien” (Espiritualista 1).

La idea de la tierra como un superorganismo la encontramos en Lovelock (2000) en su Hipótesis de Gaia, con capacidad de autorregulación por lo que también se enferma³⁸¹.

Continuando con Espiritualista 1, los animales sí tienen espíritu y de allí se deriva el nagualismo, sin embargo, el cerro, la montaña no lo tienen, tampoco un ser elemental propio, *“en sí es energía no es un ser”*, sin embargo hay muchos seres en la montaña, él la describe como *“está encantada o poseída”* pues existen muchos seres elementales o guardianes,

³⁷⁷ Aclarando que Especialista ritual 1, lo denomina El Dador de Vida y Hacedor de las Cosas, “en una mezcla de lo místico, lo religioso y lo sagrado”.

³⁷⁸ Espiritualista 1 agrega que las plantas tienen memoria puesto que quedan registrados en los árboles los cambios del clima y tienen una información genética.

³⁷⁹ Hace toda una relación de las cadenas tróficas que intervienen.

³⁸⁰ Al respecto aclara “con las inundaciones, el hombre ve lo que pierde, le llora a sus pertenencias; la naturaleza se sacude, se purifica, se limpia, pero quién la ha acabado más? a quién?”

³⁸¹ Ver Herrero Uribe (2008) la discusión de Hipótesis de Gaia junto con teorías de la complejidad en biología.

aspecto en el que coinciden casi todos los especialistas rituales. Sin embargo, el *Popocatepetl*, *Iztacihuatl* y *Tláloc* tienen un ser de la montaña cuyo antecedente es un humano que alcanzó gran conocimiento y entró a cumplir una función en el cerro. En el caso del *Popocatepetl* este era un guerrero que al encontrar a su amada (*Iztacihuatl*) dormida por un brebaje que se tomó, entró en su sueño para acompañarla eternamente. En el caso de *Tláloc*, no era un dios, fue una persona, lo cual se documentará más adelante.

También hay una humanización de los cerros en Trabajador del tiempo 2:

“Hay un ser en el Peñón que todavía vive, el volcán del Peñón, aún se encuentra dormido y el volcán que está en el Cerro de las Promesas, aún se encuentra dormido y el volcán del Popocatepetl, eran tres que se peleaban por ella, [la mujer dormida, Iztaccihuatl] la Malinche”(Trabajador del tiempo 2).

Sus “antecesores” le explicaron que traían un pleito los tres volcanes “*el Cerro de las Promesas lanzaba relámpagos contra el Popocatepetl, el del Peñón contra el Popocatepetl y el Popocatepetl al Peñón y al de las Promesas, y ¿quién ganó? El Popocatepetl, porque la tiene ahí*” (Trabajador del tiempo 2).

Estos seres “*tienen poder, Dios les da entendimiento*”. Esto se lo relataron “*sus antecesores*” por lo que cualquier granicero [“que se respete”] debe saberlo, dado que éstos “*son lugares importantes en los que se pide al Señor las lluvias*”. Son lugares ya señalados para ello (Trabajador del tiempo 2).

Aunque pareciera haber una confusión con respecto a la identidad de los cerros que actualmente se denominan La Malinche e *Iztaccihuatl*,³⁸² lo que se debe rescatar es la humanización del cerro, para entenderlo como un ser, incluso susceptible de despertar el sentimiento del pavor numinoso de lo *tremendum*, al incluir el poder de los relámpagos y del volcán aún dormido. Aspecto aún latente al contemplar la belleza del *Popocatepetl* en la

³⁸² En Chiepetepec, Guerrero, también se le denomina Malintzin (Orozco-Gómez y Villela-Flores, 2003:154). Robichaux (1997:14) recopila un cuento de Acxotla del Monte, Talxcala: “El Peñón de Cuatlapanga (2900m), conocido como San Lorenzo Cuatlapanga y que se eleva a unos 12 km de distancia del pueblo, cortejaba a La Malinche: le hizo un *temazcal* (baño de vapor) y la invitó a que se bañaran juntos. El *temascal* quedó demasiado chico y como La Malinche lo rompió al tratar de entrar. Entonces La Malinche se enojó y le aplastó la cabeza, por lo que ahora el Peñón de Cuatlapanga está aplanado. Pero este último, para vengarse, cortó con un machete un seno de La Malinche, el cual quedó tirado cerca del pico. Este ‘pecho’ es conocido como la ‘Chichita’, vocablo de origen náhuatl que significa seno”. Para ellos el Popocatepetl es un enojón y vengativo porque “no le gusta que la gente explote sus bosques”. En esta población La Malinche también la llaman La Matlacueytl y el autor reconstruye con fuentes históricas que La Matlacueytl y Chalchiuhtlicue se refieren a la misma diosa. Allí, ella cumple las funciones de Tláloc, es la que manda las aguas y sus hijos son los ayudantes (personas que mueren por el rayo). Los que sobreviven al rayo son los graniceros, únicos que tenían acceso al interior de La Malinche y era ella la que les indicaba lo que debían hacer ante una tormenta.

actualidad dadas las amenazas continuas de una erupción cuyas consecuencias vendrían hasta la región texcocana.

El dominio espiritual en el que se mueve tanto Espiritualista 1 como los seres con los que se comunica o con los que encuentra apoyo y protección, está dividido en bajo, medio y alto astral. Para poder acceder al medio o alto astral se requeriría un permiso muy especial, ante los seres que lo habitan, el cual se da solo a ciertas personas avanzadas espiritualmente. Para él, el desplazamiento del cuerpo astral (el alma) también se puede hacer en el mundo físico y en lugar de ir al bosque para hablar con los seres elementales, lo hace astralmente, como también puede ir a la casa de alguien. La gente lo podrá ver algo más tenue y pálido. Así es como algunas personas que mueren y se pueden materializar, pueden hablar con otros vivos.

En el bajo astral circulan espíritus buenos y malos, que podrían atacar al viajero astral, el cual es defendido por la espada de los Seres de Luz que serían como los Ángeles o simplemente invocando a Jesús que es el máximo poder y encomendándose a Dios (Espiritualista 1). Estos espíritus se invocan en la curación (especialmente curanderos ancestrales indígenas de mucho conocimiento como mayas, toltecas, sioux, apaches, pieles rojas, árabes, nahua, mexica, etc.).

Un espiritualista como Espiritualista 1 es un *médium* que presta su cuerpo para que hablen estos espíritus, los difuntos del bajo o medio astral. *“Si tiene 30-40 años que ya murió, no lo pueden regresar, ya está en la fila...aunque algunos se puedan tardar 100, 400, 800 o más años para llegar allá...Los seres que se bajan³⁸³ de otras civilizaciones ancestrales, brindan esos servicios a Dios para poder ser liberados. Tienen que hacer una caridad, una obra. Los que regresan son los que fueron grandes conocedores³⁸⁴”* (Espiritualista 1). Al respecto, Especialista ritual 1 ilustra el caso de una señora en Tequexquinahuac que trabajó como espiritualista con el mal y ahora después de muerta, baja como espíritu a través de una *médium* del mismo pueblo, revela que hizo mucho mal y en esa forma quiere reponer todo el mal causado, haciendo curaciones. Espiritualista 1 revela que también algunos espíritus son susceptibles de curación y expone el caso de un espíritu que era ciego y el curó, también el caso de personas que abren portales para que puedan ascender los espíritus, socorren a los

³⁸³ En su forma más general el espiritualista es un *médium* que presta su cuerpo para que estos espíritus lo habiten temporalmente y puedan hablar e indiquen lo que se debe hacer para curar un mal, explicar algún suceso por el que se consulta o dar “cátedra”.

³⁸⁴ Son espíritus que “quieren seguir teniendo vida y lo logran a través de los médium, ellos están como atrapados”. Lo hacen conforme a su cultura y sus conocimientos, como también para que su conocimiento no se muera (Espiritualista 1).

que están sufriendo en el mundo espiritual y que han pedido ayuda, pues andan perdidos deambulando, después de su muerte.

Los seres del agua pertenecen al bajo astral, o inframundo, al que también pertenecen los arcanos, los espíritus de la tentación, del bien y del mal y también *Tláloc*. Los espíritus en pena pueden ser del bajo, del medio o del alto astral. Cabe aclarar, que desde su perspectiva, al bajo astral es adonde también van las personas después de su muerte. En el medio astral, es donde están los santos y en el alto astral, los Seres de Alta Luz, los Ángeles, Arcángeles, Ángeles de Potestad, Jesús y Dios. Según sus palabras (Espiritualista 1), pareciera coincidir este bajo astral, con el *Tlalocan* y/o inframundo.

Según López-Austin (1994;180), *Tláloc* era el señor del *Tlalocan* y de los muertos y lo era también del inframundo y para Sahagún, el *Tlalocan* era “*tierra de riquezas o paraíso terrenal en donde nunca faltan los alimentos*³⁸⁵, *donde viven los Tlaloque, donde se va después de la muerte por haber sido golpeados por el rayo, los ahogados y demás enfermedades relacionadas con el agua*”. Aunque Espiritualista 1 si refiere el mundo de los elementales del agua similar al de aquí, no se tocó a detalle la relación de estos con *Tláloc*.

En la concepción nahua de “*la vida ultraterrena*” según López-Austin (1994;220) se pagaban las deudas sociales aquí en la tierra y en “*el mas allá*” a “*las fuerzas del Agua y de la Tierra*” por “*las faltas, los pecados*” y la “*adquisición de fuerzas*” por el mero hecho de existir; aquí es el *teyolia* el que emprende este viaje hacia el *Mictlán*³⁸⁶ y enfrenta sus deudas, durante cuatro años para después desembocar en el *Tlalocan-Tamoanchan*.

Por su parte, Espiritualista 1 considera que “*La muerte no soluciona nada, si estas apegado al dinero, una casa, un tesoro, eso no te deja trascender*”. Una vez muera la persona queda atado, divagando, “*lo que no lograste espiritualmente aquí, no se logra en lo espiritual*”. El dos de noviembre se abre un portal para que los muertos pasen de su dimensión a la de acá, los muertos aunque hayan ascendido pueden venir a ver las ofrendas que les hacen. Espiritualista

³⁸⁵ Por lo que López-Austin (1994;190;224-226) dice que *Tlalocan* es como *Tamoanchan* mítico, una parte de él, formando una unidad mítica.

³⁸⁶ Inframundo.

1 puede ver como al terminar el “día de muertos” (dos de noviembre), los espíritus se llevan lo que se les ofrendó.³⁸⁷

Acerca de la interacción con los elementales y Tláloc

De los especialistas rituales entrevistados en Tequexquahuac, sólo Espiritualista 1 puede comunicarse directamente con los elementales y con Tláloc, por lo que la referencia se hará especialmente a esta relación.

Para los encuentros con los elementales, con Tláloc o los espíritus del bajo astral, Espiritualista 1 entra en “éxtasis”,³⁸⁸. Respecto al ambiente en el que viven los elementales, Espiritualista 1 permitió hacer un retrato hablado del gnomo con el que ha entablado comunicación a nivel espiritual, pintado por el Maestro Narciso Espinosa Olivares en cuyo paisaje, se puede ver la luz del sol, montañas, un valle, árboles, bosque y la aldea de gnomos. Sus casas son de piedra, madera, pasto o tabique. “*Utilizan los materiales dependiendo del lugar donde habitan*”. Algunas de un piso, otras de dos y hasta de tres pisos. El gnomo (Itamar) es de 1.40 m. de estatura (Espiritualista 1).

Espiritualista 1 explica que al lado de los manantiales pueden estar estas aldeas, y también las de los duendes y de las hadas, entre otros. Sin embargo, aunque en todas partes pueden haber duendes o gnomos, es más amplia la distribución de los gnomos. Los trolos están en las peñas, las cavernas, donde además están los demonios.

Recordando que en un viaje astral o desplazamiento del cuerpo astral al plano astral, Espiritualista 1 se puede poner en contacto con seres del bajo astral, con libertad, aunque protegido por seres de luz o invocando el nombre de Jesús. Bajo la percepción de él, el día y la noche en el astral coinciden con el día y la noche en el físico. En su primer encuentro con los elementales, su espíritu fue apresado por elementales guardianes de los yacimientos y tesoros (gnomos malos) y al invocar a sus espíritus protectores estos vinieron en su defensa. En los posteriores encuentros estos le permiten su llegada, pues ya saben a qué va (Espiritualista 1). Los duendes pueden tomar el espíritu de la persona para bien o para mal, “solo para dañarlos

³⁸⁷“Ellos llegan con la ropa que usaban cuando vivos y se llevan, velas, frutas, panes, lo que les ofrendaron...algunos llegan desnudos, si cuando murieron así lo estaban” (Espiritualista 1). Explica que se llevan la parte espiritual de la ofrenda, la “esencia”.

³⁸⁸ Según su propia definición (Espiritualista 1) y lo describe como un trance en el que el cuerpo se neutraliza para que salga el alma y el espíritu. “Como en el sueño, pero en el sueño se sale inconscientemente”.

para golpearlos por algún mal que les hubieran hecho. Pero en este caso hay un sinfín de cosas que ocurren, buenas, que no tendríamos el tiempo de descubrir todo lo que...existe...porque es muy inmenso... ” (Espiritualista 1).

Espiritualista 1, explica que también se pueden hacer estos viajes astrales, inconscientemente, en los sueños, cuando la persona posee este don. Esto sería lo que les sucede a los que entran en comunicación con los espíritus ancestrales a través de los sueños. Sin embargo, para el caso de Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2, ellos deciden qué van a preguntar en la noche durante el sueño.

López-Austin (1989b) también hace referencia al peligro de los viajes que emprendían los sacerdotes al “más allá” pues tenían que dejar su cuerpo.

En el primer contacto espiritual con *Tláloc*, a través de un viaje astral reciente, *Tláloc* se le presenta como el tesoro de la montaña (“*Yo soy el tesoro de la montaña*”-le dice a Espiritualista 1).

Es muy sugerente la correlación entre el tesoro de la montaña y “*el corazón del cerro*” como se conceptualizaba a *Tláloc* en la época prehispánica (López-Austín, 1994) cuando también se veneraba como señor del bosque.

“Se identificaba el ‘corazón’ del cerro, como una deidad poderosa” p:169...“el corazón debe entenderse no sólo como la esencia de la naturaleza de las cosas, sino como la fuerza que los antepasados –los que transitaron de la naturaleza divina a la mundana en los orígenes del tiempo- dan a los seres de este mundo para que crezcan y se reproduzcan”p:170. (López-Austín, 1994).

La cercanía de los rayos a los cerros fue entendida en la época prehispánica como el fenómeno por el cual y lugar por el que se formaba el agua. Es el tesoro que después Espiritualista 1 comprendió que era el agua y por ende *Tláloc*. “*Dios le dio la función de convertirse en ese ser que resguarda la montaña*”, dice Espiritualista 1.

En su contacto con *Tláloc*, su cuerpo astral viaja al Cerro *Tláloc* y *Tláloc* “baja” en forma espiritual a la cima del cerro. Esto lo hace con diversas vestimentas, en las diversas ocasiones en que se lo encontró. Las fechas en las que “baja” son: los días de muertos y en las de

pedimentos de agua, que van cambiando en cada localidad, junto con los *Tlaloque*³⁸⁹, cuando se hacen los rituales en las diferentes partes de México (Espiritualista 1).

Tláloc le comunica a Espiritualista 1, que fue un hombre con gran capacidad para poner las cosas en orden, un rey, sacerdote, guerrero, granicero tolteca o más antiguo, tuvo mucho conocimiento del cosmos, los elementales y logró una sabiduría³⁹⁰ en cuanto a la astronomía, la agricultura, medicina, y un dominio de todo lo relacionado con el agua que se “entregó” para ejercerlo.

En el Anexo 5 aparece una descripción de *Tláloc* en su primer encuentro, Espiritualista 1 explica que en cada imagen u objeto de su atuendo, cada herramienta, “*se simbolizan todos los logros sobre los que tiene dominio su conocimiento, todos son dones, siendo equivalente a las insignias que tiene un militar*”. Dice que fue un sabio que se ganó un gran respeto de su gente y tuvo muchos nexos con los toltecas, en Teotihuacán “porque sus ancestros venían de aquellos lugares” (Espiritualista 1).

El informante Espiritualista 1 realizó un dibujo para el que requirió tres encuentros con *Tláloc*, el cual se observa en la Imagen 4; posteriormente en un taller con el maestro Narciso Espinosa Olivares, Espiritualista 1 y el Especialista ritual 1³⁹¹, se logró un retrato hablado del mismo. *Tláloc* lleva un traje con el que realizaba los rituales de pedimento de lluvias con una edad de 18 años y le explica que la máscara³⁹² y todo el atuendo lo usaba para infundir respeto a los demás. En el Anexo 5 se encuentra una descripción de algunos detalles.

Señala López-Austín (1994) que los humanos podían servir como imágenes de los dioses, se convertían así en hombres-dioses p:170. El cerro del *Tláloc* y toda la sierra en la que estaba el

³⁸⁹ Palabra usada por Espiritualista 1

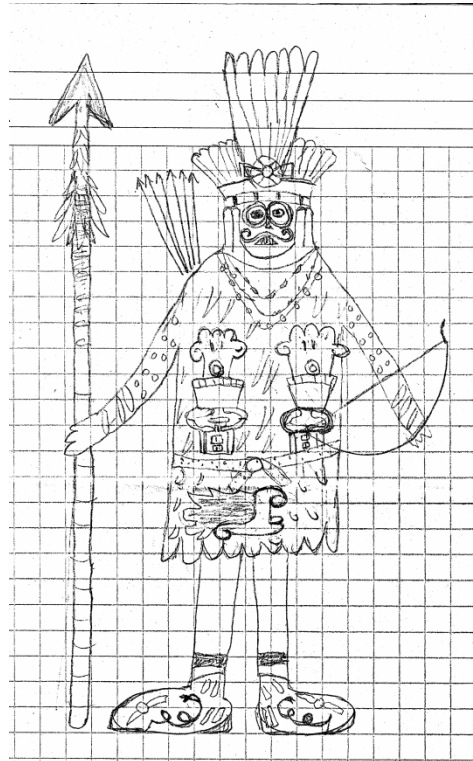
³⁹⁰ Se recordará la descripción de sacerdotes como sabios y todos los atributos que recopila León Portilla (1979; 65) de Sahagún (un extracto): “*el sabio: una luz[...] un espejo horadado,[...] de él son los códigos, el mismo es escritura, sabiduría, conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos, [...] él es quién enseña, sigue la verdad, maestro de la verdad,[...], regula su camino, dispone y ordena, [...] cualquiera es confortado por él,[...], conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura*”.

³⁹¹ Su participación fue importante dado que poseía elementos, objetos, colores y figuras que permitieron hacer más fluido el entendimiento entre todos.

³⁹² González y Olmedo (1990) argumentan que de las muchas máscaras encontradas en el Templo mayor que presentan como decoración pintada el rostro de *Tláloc*, es posible que las usaran para adornar los cerros que se hacían de masa cuando se celebraba la fiesta del *Tepeilhuit* (en el mes de octubre), las cuales representaban a los que habían muerto ahogados o heridos por el rayo o por alguna enfermedad como la hidropesía. “Se les representaba con el rostro característico de *Tláloc*”

cerro, la llamaban *Tlalocan*, en ella se producían las nubes las tempestades, los truenos, rayos y granizos p:190 (López-Austín, 1994;170;190).

Imagen 4. Tláloc con su vestuario para solicitar las lluvias



Fuente: Escaneado del dibujo realizado por Espiritualista 1, 2013

López-Austin (1989a) en su libro *Hombre-Dios*, explica como los cristianos tenían una antigua tesis, del siglo III, acerca del origen de los dioses, que en su lucha contra el paganismo aseguraban que ellos habían sido hombres y que posteriormente fueron deificados por sus merecimientos. Esto es efectivamente lo que encontraron al llegar a América y que el autor documenta como un fenómeno bastante generalizado, e incluso habían sacerdotes encargados de llevar un registro histórico del origen de los dioses y del tiempo en que habían nacido los “*principales capitanes y caudillos que suponían haberse convertido en tales*”.

Respecto de *Chalchiuhtlicue*, Espiritualista 1 expone que también se podría ver en astral, puesto que también era humana. “*Ella es su ayudante, puede hacer lo mismo que él, pero con*

menor poder". Aspecto que no se profundizó, pues refiere que solo se ha encontrado a Tláloc y poco conoce de ella.

Chimalpahín (1965:154) habla de Chalchiuhtlicue en el año 9-Pedernal (refiriéndolo a 1332³⁹³), haciendo ayuno por Tezcatlipoca y Quetzalcanauhtlé, quienes se iban a marchar de Chalco hacia Coyohuacan. "*Por eso fue que ayuno por ellos la Hermana Mayor Chalchiuhtlicue, la maga, la sabia que estaba allá en la tierra caliente, en Coyohuacan*", lugar que "ahora" se llama "Yacapichtlán". Ayunó con agua amarga.³⁹⁴

Los reyes-sacerdotes podían ser la encarnación de un ser divino como Quetzalcóatl, donde los sacerdotes de su culto eran llamados con el mismo nombre, llevaban sus atributos, "*adquirirían mágicamente su poder, o sea que podrán ser gobernantes y sacerdotes, hechiceros o nigromantes y convertirse en su nahual, iniciando la confusión entre el mito y lo real*". Esto explicaría, según el autor, el carácter de civilizadores de estos personajes. Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Nappatecutli, Tezcatlipoca, Huémac y muchos otros dioses, que "*según otras fuentes, todos los demás dioses tenían origen igualmente humano*". Vidas polifacéticas, sacerdotes devotos, militares o ligados con la dirección del grupo, que son más que un simple hombre, están confundidos en el tiempo con el dios protector, o fueron los cargadores del dios, o sus representantes o con el que tenían comunicación, hablaban con él³⁹⁵. Cuando por alguna razón se quedaban sin protector, tenían que buscarse entre hombres que hubiesen hecho un trato individual con el dios. El que lo representaba era además semejante al dios porque algo penetraba en aquellos hombres que los hacía participar de la naturaleza de los dioses (López-Austin, 1989a).

El soberano representaba a un dios y el concepto de corazón, interpretado como centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses. El buscar llenarse de esa fuerza era divinizarse. Las fuerzas divinas de los hombres importantes se conservaban en ellos por eso era tan importante conservar sus reliquias o envoltorios sagrados. Los huesos depositados en cuevas recibían ofrendas. A la muerte del hombre-dios la fuerza divina debía regresar a su

³⁹³ Aquí se anota la fecha que da el cronista, que aunque sea discutible, es útil para dar una idea de antigüedad de esta entidad.

³⁹⁴ Añade Chimalpahín (1965:154) "Por entonces comenzaron los dos años en que no llovió..." y por ello van donde Quetzalcanauhtli diciéndole: "Llevalle nuestros ruegos a nuestro Dios y Señor, Cara y Cabeza, nosotros serviremos su corazón, dicho con reverencia, pues desolados y atormentados estamos; que tome como guste mejor las aguas, dicho con reverencia, los cerros, dicho con reverencia, que tome el país como su morada".

³⁹⁵ López-Austin (1989a) se pregunta si esto se lograba en estado extático, si había viaje a la región divina y se responde que era posible que el vehículo fuera la droga, como ocurría en la mixteca con los hongos.

lugar de origen, la entidad que se dirigía al mundo de los muertos, el muerto llevaba esta entidad consigo y la colocaba junto al númen que había representado en vida. En algunos casos era obvio que los hombres eran poseídos por fuerzas sin voluntad. “*El hombre–dios era cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo*”. La sucesión de éste podría ser alguien instruido por él o por descendencia directa. Tras su gestión sobre la tierra, los hombres-dioses pasaban a los mundos de los dioses, una vida perdurable y era el cerro su morada, la que servía para alojar el cuerpo de los caudillos (López-Austin, 1989a). Así muchos de ellos van a morir en el cerro, lo penetran, como dicen de Topilzin, según Durán (1995;v2:20): “*tomó la bia hacia la mar y que allí abrió, con solo su palabra, un gran monte y que se metió por allí*”; López-Austin (1989a) añade, Matlacueye se volvió sierra en Tlaxcala, Netzahualcoyotl, Nezahualpilli, Meconetzin y Moquíhuix “*habitan inmortales en los cerros*”, el suicidio ritual era parte “*de la vida pautada de los hombres-dioses*”.

Estos elementos discutidos por López-Austin (1989a), los vamos a encontrar en el testimonio brindado por Espiritualista 1 y del mensaje que Tláloc diera, que se verá a continuación:

Tláloc le manifiesta a Espiritualista 1, que ya no trabaja y que la forma en que se debe trabajar ahora es con oraciones, que “*ya no se le debe invocar a él, pero si trabajar en el nombre de él*” como esencia, no como cerro, para lo cual se hallan los graniceros. También le explica que los Tlaloque fueron discípulos suyos que “*tenían esas cualidades...esos poderes y conocimientos...que también iban a la montaña, a la cima del Tláloc a hacer ceremonias, para hacer peticiones en cuestiones de la lluvia*” (Espiritualista 1), transformación a hombres dioses, que encuentra López-Austin (1989a) en los sucesores del hombre-dios.

Tanto *Tláloc* como los *Tlaloques*

“se le lleva la ofrenda, cuando el ‘baja’, llevan ofrendas y se las ofrecen a él. Pero no siempre, es como el día de muertos, es cuando vienen todos los que ‘bajan’... darles de comer, fruta, su mole, pollo, lo que les gustaba, pero digamos a él, esa es su fecha cuando el ‘baja’ porque es el momento cuando se junta con los duendes, hadas...He sabido que todos le llevan su pulque, porque es su bebida preferida de él, era el pulque...”(Espiritualista 1).

Estos sucesores eran los sacerdotes, que posteriormente heredaron el conocimiento a los actuales graniceros. “*Graniceros hay en todo el mundo o sea graniceros, no no más en esta región de México o América*”, con otros nombres y con modificaciones en las formas y métodos.

Tláloc adquirió conocimiento de varias civilizaciones (Espiritualista 1) y le da referencia de haberle enseñado también a varias³⁹⁶.

“...él dice que había cantos, que había cantos a la naturaleza, ¿si?, se le cantaba a la naturaleza, que viene siendo como una oración hacia Dios, hacia el creador que creó la naturaleza. Para ellos existían dioses, dioses de la naturaleza, dios del agua, del viento, del fuego, de todo ese conjunto, para ellos había un dios que es el de la naturaleza, que es el agua, el agua es el dios de la naturaleza, que ese mueve todo, es un...este, pues el agua es un elemento, si no hay agua, no hay vida, entonces si no hay agua no hay naturaleza...” (Espiritualista 1)

Aquí vemos amplificada nuestra idea que es tema de este estudio, monte-agua, a naturaleza-agua, interdependientes. Esto invita a hacer reinterpretación del concepto de *altepetl*, el cual se discutió en las fuentes, como cerro-agua, monte-agua y que bajo esta perspectiva actual de naturaleza, el monte y el agua, resumen la idea, quedando resaltada el agua por su función, el monte-agua sería entonces el territorio o porción de naturaleza en que un grupo sustenta su vida. Como los cerros se consideraban llenos de agua, esta sería una forma abreviada de referirse a ese territorio como porción de la naturaleza en que se vive.

Por otro lado, en relación a los cantos, León-Portilla (1979) destaca de la filosofía náhuatl, un rasgo importante, el canto, presente en su poesía (flor y canto) la que implicaba “*un peculiar modo de conocimiento, fruto de una autentica experiencia interior...*”, de origen divino, especie de inspiración que proviene del más allá, camino del conocimiento de la verdad, por lo que consideraban “*...lo único verdadero en la tierra, es la poesía, flor y canto...*”.

León-Portilla (1992) nombra varios sacerdotes encargados de las divinidades y explica cómo uno de ellos (“*El sacerdote rapado de Epcova*”³⁹⁷ *Tepictoton*) “*disponía lo referente a los cantos [...]. Cuando alguien componía cantos, el daba su fallo acerca de él*”. También el sacerdote denominado *El conservador (Tlapixcatzin)* “*tenía cuidado de los cantos de los dioses, de todos los cantares divinos. Para que nadie errara, cuidaba con esmero de enseñar él a la gente cantos divinos en todos los barrios. Daba pregón para que se reuniera la gente del pueblo y aprendiera bien los cantos*”. De estos textos de los informantes de Sahagún, León-Portilla deduce que “la composición de los cantares estaba sometida a normas y vigilancia”.

³⁹⁶ Al respecto Espiritualista 1 agrega: “Tláloc fue bien recibido hasta por otro tipo de culturas”

³⁹⁷ León-Portilla (1992) dice que *Epcohua* “la serpiente de nácar” era uno de los títulos de Tláloc, haciendo referencia a este sacerdote. También hay otro *Epcova cuacuiltzin (El sacerdote tonsurado de la serpiente de nácar)* y se encarga de las cosas “propias del oficio de Tláloc.”

De los demás sacerdotes que nombra León-Portilla (1992), con base en los textos de Sahagún, explicando sus funciones, cabe destacar que son ocho los que encargados de determinadas divinidades, debían ordenar lo necesario para llevar su divinidad (representante que se sacrificaría) el día de la fiesta del Cerro (*tepeilhuitl*), en la que seguramente estos cantos a la naturaleza serían importantes. Sin embargo, en la parte correspondiente a ritos y sacrificios de este texto solo se mencionan los “cantos a modo de mujer (*de falsete*)” en la fiesta de Tláloc. Bajo la interpretación de naturaleza equivalente a monte-agua o cerro-agua, podemos darnos una idea de la importancia de estas dos fiestas.

Espiritualista 1, explica que “*las oraciones que él [Tláloc] hacía, eran cantos hacia la naturaleza*”, equivalente a lo que ahora se pide en nombre “*de Dios, el Creador...se va a pedir el agua o se va a pedir a la naturaleza*”:

“...lo que las oraciones mueven es que el hombre tenga conciencia, ¿en qué cuestión? Bueno, pues que el hombre tenga conciencia en decir, si la naturaleza la creo Dios para nosotros, que es un regalo tan hermoso, es un paquete hermosísimo, pues que muchos no sabemos ni que es, por eso lo destruimos, destruimos la naturaleza, pero el día que sepamos qué es lo que es ese regalo, y que ya no lo tenemos, pues lo vamos a apreciar ¿no?...” (Espiritualista 1).

El mensaje directo de Tláloc es el siguiente y en él de nueva cuenta se agita la discusión sobre la relación ser humano-naturaleza, la posición del ser humano frente a ella:

“Él nos invita a convivir con la naturaleza, ¿sí? a cultivarla a trabajar con la naturaleza, a respetarla, a ayudarla, ¿sí? a protegerla, exactamente, eso es lo más importante, proteger la naturaleza y a convivir con ella, pero más que nada a protegerla, porque es parte de nosotros, porque nosotros somos la misma naturaleza, es algo que dice que la gente desconoce, dice, si le preguntas a él, ¿cuál es la naturaleza? Pues la naturaleza soy yo mismo, yo soy la naturaleza, ¿por qué yo soy la naturaleza? Porque soy parte de la naturaleza. La naturaleza no tiene chiste si yo no estoy, y yo para qué estoy ¡si no está la naturaleza! Entonces ¡somos naturaleza!, eso es algo, pero hay que respetarlo y convivir con ella”.

La reflexión, es necesario hacerla, pues en la medida en que nos hemos ido alejando de la naturaleza el temor aumenta y los seres más diminutos se nos han vuelto más poderosos, la medicina se construye con base en el temor y por tanto el medicamento en el combate, defensa y ataque, los cuales por su parte deben ser con elementos también cada vez de menor dimensión pero más nocivos, moléculas, átomos, partes de este (como la bomba atómica), rayos de luz, frecuencias sonoras, energía, etc. En este ambiente donde el temor comanda las

decisiones, la posibilidad de existencia de los seres del metapaisaje y de un ser que nos habla detrás de la materia, desde “ultratumba” no cabría en un sistema positivista y materializado de la existencia, por lo tanto o inspira terror o simplemente se “desconoce” (deslegitima) su existencia.

En el ser parte de la naturaleza, se reconoce el valor intrínseco de todos sus elementos, desde el diminuto colembola que descompone la materia orgánica para hacer el suelo (alimento para pequeñas plantas y árboles), hasta los rayos que nitrifican el agua de lluvia para hacerla más fértil para las mismas plantas.

En la siguiente parte del mensaje también pone a discusión la idea de dioses, que nos explicara López-Austín (1989a) en el proceso de transformación del hombre en dios, lo cual involucra inevitablemente la discusión de la idea de un Dios supremo y/o de dioses. Según espiritualista 1 *“Tláloc era como un profeta, como un gran conocedor”*, que considera que el ser humano debe estar unido:

“porque incluso me dijo que él, no se llama dioses, dice que no sabe quién le llamó dioses, incluso dice que su civilización no los conocía con ese concepto de dioses, no sé cómo exactamente, no sé cómo, quién inventó eso de dioses, pero dice, no son dioses [] son personalidades...¿Personalidad qué quiere decir?, que soy un defensor, el que defiende es porque tienen un gran conocimiento, del por qué, es como si le dijeran a un soldado, ¿por qué defiendes a la nación?, para él es muy importante, ¿por qué un soldado defiende a la nación?...porque tiene el amor hacia los hermanos, hacia su civilización y los ama

Espiritualista 1, agrega que ya se sabía *“...que había un Dios supremo...Pero es muy difícil yo creo para él explicar porque ya son temas muy delicados porque ya se habla de...bueno de la vida de Dios³⁹⁸, ya es mundo universal³⁹⁹(Espiritualista 1).*

³⁹⁸ A lo que los sabios *tlamantinime* (siglos XIII-XVI), conocedores del legado cultural del antiguo mundo tolteca, desde entonces ya se preguntaban, según León-Portilla (1979) *“... ¿cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el dador de la vida?”*

³⁹⁹ Espiritualista 1 agrega: *“ Dios no pertenece a este mundo sino del mundo universal, ...incluso dice [Tláloc] que ellos no son de este mundo, son de otros mundos, los mayas esas civilizaciones, eso es algo interesante porque ellos dicen que vemos a los egipcios, son muchas razas que llegaron de otros mundos, ¿sí? y que aquí en este mundo también hay razas que se puede decir que son naturales, pertenecen a este mundo, pero lo que pasa es que hubo muchas guerras, muchos combates y al final hubo mezclas y dice que esas mezclas se siguen dando! Y las mezclas dice que conllevan a que la humanidad se una en una sola, por eso dice que es tan importante la unión de razas, porque cuando las razas no se mezclan, se independizan y es cuando viene la competencia, cual raza es la mejor, pero en este caso dice, cuando las razas se mezclan, se forma una sola, pues se engrandece el espíritu y lo que dice es que este mundo todavía no se llega a concretar así, al 100%, todavía hay guerras, todavía hay envidias, hay [] pero el día que todos se unan [se formara otro imperio...] y al rato sería, podría llegarse a que hubiera guerra entre este mundo con otro mundo, pero hablando no se de cuantos años de aquí en adelante.*

El momento de transformación de hombre a dios queda perdido en el tiempo y seguramente al ser un hombre con una formación amplia, una base de conocimientos de todas las ciencias disponibles al momento, lograra una integración que le permitiera esa capacidad de poner orden (que anota Espiritualista 1) como parte, además de su posición como dirigente y que por su prestigio se convirtió en representante del agua y al morir, en dios⁴⁰⁰; sus sucesores (aquí llamados discípulos), después de fungir como sus representantes, oficiarán los rituales que él enseñó, y/o podrían comunicarse personalmente con el dios, siguiendo el argumento de López-Austin (1989a) que así sucedía, al morir, con el tiempo también se convirtieron en deidades a las que se les rendía culto, junto con su maestro. Cabe añadir que de esta manera también se eternizaría el ritual que está bajo nuestro interés.

Para Espiritualista 1, Tláloc maneja el agua pues trabaja con los elementales, así como los graniceros trabajan con los espíritus elementales. En relación a los sacrificios humanos que se les hacían en la época prehispánica, Espiritualista 1 explica que no eran hacia él sino hacia la naturaleza, con lo que pretendían movilizar energías para manipular la naturaleza, *“era como un intercambio [...] de energía, te voy a ofrendar a un bebe o una doncella o equis, con tal de que vuelva a salir el sol, me vuelva a dar buenas cosechas...no se equis cosas”*, lo cual fue mal interpretado, en la época de contacto, por los españoles y fue argumento para su brutal dominio.

“...pero llegó un momento en que Dios dijo, no ya no...ya no hay sacrificios humanos, pero para quitar eso, ¿que tenía que hacer Dios? pues tenía que mandar a su hijo a sacrificarlo [...] hay que sacrificar algo, no más por decir que se acabe el sacrificio humano, ¡no!, entonces ya viene Jesús a dar su vida y ese se entrega para que ya no haiga sacrificios, o sea dice ya...porque es que los aztecas hacían eso, ellos ofrendían a cambio de que ellos fueran este... inmortales, como Dios dice, ya vencían la muerte ya...gozamos de reencarnación y aunque mueras en carne, vivirás, en espíritu vivirás, y si Dios dice, regresas, pues regresas, reencarnaras y si no pues de todas maneras sigues viviendo en espíritu, entonces los aztecas buscaban eso...ser inmortales, o sea quiere decir morir pero volver a reencarnar...”⁴⁰¹ (Espiritualista 1).

Espiritualista 1 explica que con la cruz, simbólicamente se hace referencia al sacrificio de Jesús, en las ofrendas de pedimento de lluvias o agradecimiento por ellas. El sacrificio de Cristo,

⁴⁰⁰ Antiguamente se creía que el espíritu de los miembros de la élite “llegaban hasta los cielos donde se colocaban al lado de los dioses” (López-Austin, 1989a:137).

⁴⁰¹ “...lo que busca Tláloc es volver a reencarnar” Espiritualista 1 define reencarnar, así: es “regresar a la vida nuevamente, hoy en día, de una familia actual”. Lagarriga (1974) por su parte explica que en el espiritualismo se considera que los espíritus encarnan muchas veces, lo cual es una condición para alcanzar la perfección y el cumplimiento de los mandatos divinos.

recuerda que ya no es necesario hacer sacrificios, aspecto discutido con anterioridad. Espiritualista 1 confirma que Tláloc ha sido sustituido por Jesús en los rituales de pedimento de lluvias y agradecimiento (Anexo 6), “*es frente a Jesús que se ponen las ofrendas a los elementales, se le canta y se ora*”, puesto que “*tuvo dominio sobre las aguas, sobre todo tuvo dominio él*” (Espiritualista 1). Recordemos que Cristo en sus dos advocaciones (Señor de las Maravillas y Señor de las Mercedes) es el Santo Patrón de la comunidad.

Espiritualista 1 también discute la intención del sacrificio, argumentando que en la época prehispánica “*la gente deseaba morir sacrificada*”, pues era un honor, la familia que ofrendaba un hijo o hija para el sacrificio adquiría prestigio. Era una manera de inmortalizarse, de hacerse dios o diosa⁴⁰², aunque por el solo hecho de morir, cualquier persona lo conseguía, como nos da testimonio León Portilla (1979:298-299) y que retoma López-Austin (1989a):

Según decían:	Así se dirigían al muerto cuando moría
“Cuando morimos,	[...]Por esto decían los viejos,
no en verdad morimos,	quien ha muerto, se ha vuelto un dios.
porque vivimos, resucitamos.	Decían “se hizo allí dios,
Alégrate por esto”	Quiere decir que murió ⁴⁰³ ”
[...]	

Con estos planteamientos nos podemos dar cuenta de que subyacen conocimientos ocultos, esotéricos que manejaban los sacerdotes⁴⁰⁴, a la información que no se podía dar a luz en los trabajos de Sahagún y demás cronistas tempranos, por sus mismas implicaciones y que Especialista ritual 1, argumenta reiteradamente, eran poseedores en la época prehispánica en función de la naturaleza. Dado ese conocimiento, señala Especialista ritual 1, se entregaba lo más valioso de la vida en este plano, el corazón y la vida de los seres humanos “*para movilizar*

⁴⁰² Las mujeres inmoladas, doncellas vírgenes, se hacían imágenes de ellas y eran objeto de culto; “los restos de algunos cautivos de guerra eran guardados en cajas de piedra y estimados como reliquias, tal como se hacía con los de los hombres-dioses” (López-Austin, 1989a:151-153)

⁴⁰³ Fragmento de origen teotihuacano, antecesores de los sabios nahuas de tiempos posteriores, según León Portilla (1979:299) y que podemos ver, sobrevive en tiempos de Motolinía pues decía “a todos sus muertos nombran *teuti* fulano, que quiere decir dios o santo” (López-Austin, 1989a:137). El culto a los muertos (día de muertos) se podría deducir como su consecuencia.

⁴⁰⁴ Peralta Ramírez (1998) encuentra en Texcoco, en la comunidad nahua de San Jerónimo Amanalco, la existencia de un lenguaje secreto y elitista en los curanderos, parteras y el *tesiwtero* (el que maneja el tiempo, señores del granizo), siendo este último un *tlamatki* (el que sabe hablar) por eso es un portavoz en los eventos rituales. También observa diferencias en el náhuatl hablado al interior de esta comunidad que él llama registros, los cuales define como el lenguaje que tiene propósitos especiales, por ejemplo presupone la existencia de un habla particular para dirigirse a los *a:wa'ke* “señores del agua”. Estos registros ponen marcas o límites como son los honoríficos que se utilizan en el habla religiosa usados de acuerdo a la importancia de la ritualidad. López-Austin (1989a) habla de la existencia de un lenguaje esotérico registrado en los libros del *Chilam Balam*.

energías de la naturaleza". Sin embargo, estos sacrificios ya estaban alcanzando niveles insostenibles.

En el testimonio de los sacrificios a la naturaleza como intercambio de energía que argumenta Espiritualista 1 y refuerza Especialista ritual 1, cabe destacar la presencia del altruismo en la ofrenda (sacrificio). Este concepto de intercambio de energía pareciera guardar cierta relación con el encontrado por Reichel Dolmatoff (citado en el marco teórico) en los Desana para mantener el equilibrio de la energía en el ecosistema, cuando el dueño de los animales pide a cambio una persona y alguno de la comunidad se ofrece.

Para el trabajo reciente en el manantial de Tula, explica Espiritualista 1, los elementales no solicitaron un alma como pasó en los años 60's (Anexo 1), pero una persona de la comunidad hizo la sugerencia a los encargados del trabajo, de que "si era necesario él daba su vida", al poco tiempo murió, "se la tomaron". "Ahora es suficiente con las ofrendas..., ya no es necesario sacrificios, pero todo salió mejor" (Espiritualista 1).

6.4 ¿Cómo opera el control del acceso, uso y manejo del recurso monte-agua en especialistas rituales de Tequexquahuac?

En Tequexquahuac todavía opera el *tremendum* que se analizara en Santa Catarina del Monte, en los que aún creen en los seres del agua. El *fascinans*, el *majestas* y el *tremendum* de lo numinoso late en la relación de los especialistas rituales con ellos. Desde que conserven un grupo de personas de la comunidad que lleve a los especialistas rituales a los lugares sagrados a solicitar el agua a estas entidades, se guardará esta tradición milenaria, la cual podemos encontrar aun en muchos lugares de México pero también en Suramérica⁴⁰⁵ (Goulibinoff *et al.*, 1997).

Pero no es solamente el control que ejercen los guardianes del bosque y de los manantiales y fuentes de agua, sino también el aprecio que los humanos tienen por los seres vivos del bosque

⁴⁰⁵ Kashyapa A. S. Yapa (2013), un libro publicado con apoyo de PNUD e instituciones gubernamentales de Ecuador, en formato digital estuvo disponible en <http://kyapa.tripod.com>. Este documento recopila en Sur América las *Prácticas Ancestrales de Crianza de Agua -Una Guía de Campo: Estrategias para Adaptar a la Escasez de Agua por el Cambio Climático*, en el que el pedimento de lluvias es una de dichas estrategias. Una impresión del electrónico se depositó en la biblioteca del Colegio de Postgraduados.

y del agua misma. Cuando este se pierde, se pierde también el *fascinans*. Testimonio de ello, es cuando el papá de Especialista ritual 1, quien vivía del monte:

“Andaba cortando árboles, en una ocasión tumbó un árbol grande y sintió una sensación de sentirse mal con ese árbol, con ese ser vivo que le estaban quitando la vida y más al ver que le salía mucha agua, limpia, cristalina...y entendió que esa vida no debía seguirla llevando, que eso no debía seguir haciendo. De ahí él entendió de las aguas, como lluvias, las nubes con agua y al mismo tiempo esa agua en la tierra mojada para dar vida de nuevo a la vegetación, a la naturaleza, el amor, el respeto...”

Cuando a las 10:30-11 am de la mañana al ver que se formaba una nubecita pequeña en el cerro Tecorral, salía al ras de los árboles, a los 20 minutos, media hora ya estaba arriba, del mismo tamaño, un poco más grande, con seguridad se iban a poner nubes grandes, bonitas, para que después tuvieran agua en la parte de abajo del cerro o llegaba hasta el pueblo...” (Especialista ritual 1).

Este es un testimonio como el de la señora de Santa Catarina, que se citó con anterioridad, en la que sienten el valor del árbol, el cual manifiesta su esencia y comprenden la importancia de su vida, es entonces cuando el respeto también se manifiesta. Porque el árbol, los animales y las cosas tienen “corazón” como nosotros, como dijera Trabajador del tiempo 1-2, porque tienen un valor en sí mismos, el valor intrínseco. En otro apartado, se tratará un significativo testimonio del valor intrínseco, en este caso referido a los animales y en relación con la gestión del agua, por parte de un conocedor de los recursos en la comunidad, denominado Especialista ritual 2 .

6.4.1. Los especialistas rituales relacionados con la gestión del agua

Pedir lluvias va unido con el agradecimiento, dos rituales importantes realizados por estos especialistas relacionados con el comienzo de las lluvias y el ciclo agrícola y su conclusión, la cosecha, para ello el agradecimiento por el agua que la hizo posible. Existen además ceremonias, entre ellas, para poder tomar el agua de los manantiales (de permiso a los dueños del agua) y conducirla hasta el pueblo, de purificación y de permiso para emprender obras, para la inauguración de depósitos de agua, etc. Todo ello tiene que ver con la formación del especialista ritual por lo que se tratará primero este tema a continuación.

6.4.1.1 La formación de los especialistas rituales y su mundo sagrado

“Se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuando ha de llover o si no ha de llover/Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes, a los plebeyos. Les declaraba, les decía: Oíd, se han enojado los dioses de la lluvia. Páguese la deuda. Hagamos preces instantes al Señor del Tlalocan/ [...] De modo igual alcanzaba a ejercer el oficio de brujo. Si tenía odio a un pueblo, a un rey [...] así pronosticaba: Va a helar, o va a caer granizo./[...]de este modo pronosticaba el conjurador de granizo,/[...]Este no tenía mujer alguna, nomás estaba en el templo, haciendo vida de penitencia se pasaba allí. Por esto se llamaba brujo, Astrólogo”⁴⁰⁶.

Una escuela de graniceros: Amecameca

En Tequexquinahuac el especialista ritual del tiempo es el que se encarga de desviar los aguaceros fuertes, las tormentas y granizos para que no dañen los cultivos⁴⁰⁷. Trabajador del tiempo 1 prefiere llamarse a sí mismo “*trabajador de la naturaleza y el tiempo*”, pues el término granicero se ha usado de una manera peyorativa en las comunidades actuales. También se encarga de gestionar la solicitud del agua ante las divinidades del agua, *Tláloc*, los chanates, la Virgen de Guadalupe, Jesús y Dios. A este especialista ritual se le hizo una historia de vida que aparece en el Anexo 1. Como se puede ver en este anexo, su formación fue en *Amecameca*, cuando estaba pequeño, por lo que los graniceros que lo iniciaron son sus padrinos y los compadres de su papá, quien también aprendió el oficio. Estos graniceros lo presentaron ante el pueblo como el granicero de la comunidad. Al morir, adquirieron las funciones de duendes o “deidades” a las que se les solicita el agua, pero también lo protegen. Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 esperan que al morir su trabajo será estar realizando las actividades de disponer el agua. Al ser muy pequeño, en ese entonces, su padre recibió las explicaciones de todo lo referente al oficio y lo acompaña desde entonces en sus actividades, pero además ha recibido el don de comunicarse con ellos a través de los sueños, igual que su hijo, en los que reciben instrucciones sobre las ofrendas que los chanates quieren, lo que va a acontecer, si va haber agua, cuando la habrá y los defienden de las agresiones de personas de la comunidad. Para ellos el trabajar en grupo permite darle fuerza a las acciones rituales y la labor del granicero de una comunidad se complementaría con el de otra, si están al pendiente de los mensajes.

⁴⁰⁶ Arribalzaga (2010) retoma de la traducción que hiciera Ángel María Garibay en “Magos y Saltimbanques” de las notas de Sahagún acerca de los actualmente llamados graniceros en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*.

⁴⁰⁷ La gente del pueblo por su parte, acostumbra quemar la palma que fue bendecida en el “Domingo de Ramos”, junto con romero para detener la tempestad (Espiritualista 1).

En la relación que hacen los cronistas como Torquemada y Durán, y que recopila López-Austín (1994), se relata el trabajo de grupos de sacerdotes prehispánicos y se nombra que éstos recibían mensajes de sus deidades y se comunicaban con ellas a través de los sueños. También se vio que Trabajador del tiempo 1 decía saber interpretar los sueños, aspecto que sobrevive de aquella época.

Como se verá en la parte regional todavía existe una organización de graniceros en este lugar de *Amecameca*, al que fuera de niño Trabajador del tiempo 1 a iniciarse como granicero, y continúa activa la cueva de *Alcalica* en *Iztacihuatl*, como parte de los varios lugares en que realizan sus actividades. *Las Relaciones Originales de Chalco- Amaquemecan*, escritas por el cronista Don Francisco de San Antón Muñón, da su genealogía, la cual viene del linaje de la región de *Amecameca*, gente dedicada al manejo del tiempo, al sacerdocio, cuyos orígenes parecen remontarse al 1200 DC⁴⁰⁸.

En Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2, el origen y destino de los seres del agua (Chanates, antes *Tlaloque*) coincide con los de otros lugares de México⁴⁰⁹

Un camino propio

Como se pudo ver en el Anexo 1, poco antes de los años 60-70's del siglo pasado, habían relaciones con el granicero de Santa María Nativitas de ese entonces, Don Julio Balcazar, quién atendió las necesidades básicas de la madre embarazada tocada por el rayo, quien luego de su recuperación y habiendo crecido el entonces niño (Trabajador del tiempo 1), los puso en contacto con los graniceros de *Amecameca*. Por lo que se presume una relación de Julio Balcazar con el grupo de graniceros de *Amecameca*. En ese entonces, don Julio apoyaba con las flores para la ceremonia o parte de la ofrenda cuando Trabajador del tiempo 1, aún pequeño, no podía y don Julio ayudaba a ponerla.

Mucho después cuando Trabajador del tiempo 2, viviendo en Santa María Nativitas fue tocado por el rayo a los 29 años de edad, es don Julio Balcazar quien lo atiende. Sin embargo, en la breve historia que se pudo recuperar del granicero de Santa María Nativitas actual (Trabajador

⁴⁰⁸ Comunicación personal, Ramsés Hernández Lucas, 2011

⁴⁰⁹ Esto se puede ver en algunos de los trabajos hechos en México recopilados por Goloubinoof *et al.* (1997). En estos trabajos se hace evidente que en Guerrero es donde más se conservan los rituales con respecto a la época prehispánica.

del tiempo 2), se puede deducir que sigue un camino individual y se inspira en la historia de Jesús para decidirse a llevar a cabo su misión. *“Hay que pedirle a Dios y al Buen Jesús que le dé un buen entendimiento para que podamos saber de todo esto”*. Esta es pues su fuente de inspiración, más el legado de sus antecesores para interpretar los fenómenos del tiempo y el clima regional y resolver los problemas que se presenten, como lo es el curar “rayados”.

Un grupo de personas de Tequexquihuac en los años 50, de los que se hablará más adelante, iban con Trabajador del tiempo 2 a solicitar el agua, el primero de mayo y a agradecer el ocho de diciembre. Gestión que realiza actualmente ante Dios (católico) y el “Buen Jesús”. Aquí los duendes *“son niños, criaturas de Dios... son los que mueven las nubes para regar los campos”*. Con este especialista ritual solo se tuvo una entrevista ya que para continuar, exigía ir a los lugares sagrados y jurar ante una cruz, comprometerse, dado que para él la forma adecuada de abordar el tema no es intelectualmente: *“Los libros nó...[es] con hechos”*.

Persona que ha estado reacia no solo a las entrevistas de investigadores, sino también a dejar un granicero bajo su formación. Esto puede ser explicable, viendo en su historia de vida como enfrentan una etapa de gran conflicto, que se tratará más adelante. Para complementar la información en relación a los lugares y grupos, se entrevistaron personas de la comunidad de Tequexquihuac que van a sus rituales y a un granicero de Santa María Nativitas, en reciente formación (Trabajador del tiempo 3), que lo ha acompañado por ser su yerno, del que se platicará más adelante.

El espiritualismo

Un tercer origen de formación, es el de Espiritualista 1, viene de la escuela espiritualista⁴¹⁰. Punto de partida para la interpretación de su cosmos sagrado. Cabe anotar, que existen en la comunidad varios centros espiritualistas que fungen como lugares de curación para algunos, otros para *“quitar males que han sido puestos”* o incluso *“ponerlos para desquitarse”*; diferenciase aquí este último como espiritismo. Estos lugares, que también los hay en otros pueblos de la región, como en San Felipe, sirven de consulta incluso a los graniceros Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2, en relación a eventos, sueños y sucesos

⁴¹⁰ Lagarriga (1991: 47) refiere al Espiritualismo Trinitario Mariano, como el que funda el espiritualismo en México, en sentido moderno. Cabe aclarar que, aunque el informante no se declara perteneciente a este grupo, sólo como espiritualista, se resaltaran aspectos comunes.

difíciles de interpretar, recurren a los *médium*⁴¹¹ para que estos pregunten directamente a los espíritus. Hay antecedentes en la memoria oral de algunos informantes que no son especialistas rituales, pero vinculados con las actividades rituales, que encargados del agua o de la cruces, acudían a estos centros para que sus *médiums* “prestaran su cuerpo” y estos seres comunicaran lo que se esperaba para la gestión del agua. También, por referencia de Trabajador del tiempo 1, en la montaña texcocana hay un granicero que es espiritualista que como explica en el Anexo 1, entra en trance para solicitar el agua en su caso a los espíritus.

Cuando Trabajador del tiempo 1-2 estaba pequeño, existían ya “*de tiempos*”, los centros espirituales en Tequexquihuac. El siguiente es un testimonio de la existencia de una relación entre los pedidores de lluvia y los espiritualistas. Esto sucedió cuando se comenzó a bajar el agua de Tula, la cual se encuentra en terrenos ejidales de la comunidad:

“mi papá anduvo arreglando para que se bajara esa agua. [J. C. M.], [F. M.] y [R. E.], gestionan el agua. Gustavo Díaz Ordaz dio el permiso por decreto presidencial, hace más de 50 años. Cuando iban a bajarla llevaban bultos de cemento, iba el padre, la música ¡y no llegaba el agua!. Papá se fue a un centro espiritual y le dijeron que no se le iba a dar el agua hasta que no le dieran un niño. Mi papá dijo que no, ¡pues cómo...! y dijeron ‘nosotros nos lo vamos a llevar’... El hijo de don A. M....en la arena quedó tapado. Entonces papá fue otra vez al Centro Espiritual y le dijeron ‘ahí te va el agua’. Era una Señora que tenía esa facultad. Los de antes prestaban su cuerpo para que pudieran y así un chanate entraba en el cuerpo de la señora y decía lo que querían ellos y la ofrenda, los cacahuates, las galletas, comida...” (P.B.C., encargada de la cruz).

En uno de estos centros espirituales de Tequexquihuac trabaja Espiritualista 1, su grupo da “*catedra*”, en las que se enseñan los fundamentos de este movimiento, que en algunas ocasiones son vistos como otra religión. Espiritualista 1, es un especialista ritual de este grupo “*que trabaja con el bien*” y fue llamado por la autoridades de Tequexquihuac a las faenas, como jefe, para realizar labores en uno de los manantiales que abastecen de agua a la comunidad. Por lo que bajo su lógica y su formación, para trabajar correctamente y saber cómo “*se deben hacer las cosas*”, hizo un viaje astral a la montaña, se puso en contacto con los seres elementales del agua, a los que les preguntó y comenzó a incursionar en este mundo y con ellos ha ido aprendiendo acerca de él. En ésta nueva relación, los elementales del agua le dieron las llaves espirituales de los manantiales de toda la Sierra Nevada, dado su alcance espiritual, dones de videncia y capacidad para realizar estos viajes astrales a esos mundos y le dieron el

⁴¹¹ También Lagarriga (1991: 47) anota que la palabra *médium* se emplea para “*designar a la persona que sirve de mediación a un espíritu*”, mismo sentido con el que se utiliza por los informantes.

cargo de *Apoderado Espiritual de las Aguas de la Sierra Nevada*, el cual está por encima de los graniceros de la región. Espiritualista ritual 1, se comunica directamente con los seres encargados del agua. Va a donde ellos están, los ve trabajar y le enseñan. Para comenzar, dado el conflicto con las comunidades vecinas, les preguntó si efectivamente este manantial era de la comunidad, a lo cual respondieron que desde siempre (Espiritualista 1).

Espiritualista 1 desde pequeño tenía el don de la videncia y podía predecir lo que iba a pasar, igual la gente lo ponía a prueba. “*Después aprendí que se debe pedir permiso para saber qué se puede contar*”. Explica que “*aunque este definido en la Biblia o algún vidente diga va a pasar esto o lo otro, no necesariamente va a pasar*”. A los 20-30 años estuvo preparándose en un centro espiritual y aprendió a trasladarse astralmente (Espiritualista 1).

Al parecer la escuela espiritualista surge en México en 1866 en la Ciudad de México, como una iglesia fundada por Roque Rojas Esparza, difundiéndose al medio rural, posteriormente se divide en siete ramas, entre las cuales se cuenta el Espiritualismo Trinitario Mariano “*influido por elementos judeo-cristianos de naturaleza mesiánica milenarista y apocalíptica*⁴¹²”, según Lagarriga (1991:210) y que según la misma, fue de fácil asimilación dadas las creencias ancestrales de las diversas entidades anímicas, comentadas con anterioridad, que se concebían como dadoras de vida y que permitían abandonar el cuerpo durante el sueño (*tonalli*), o transitar diversos lugares después de la muerte (*teoyolía*) en el mundo de los muertos, según fuera la causa de su muerte. Como parte de un sincretismo amalgamado en la época colonial, en una mezcla de creencias, prehispánicas, españolas (judeo-cristianas) y negras donde el alma y el espíritu conforman un elemento entendible como parte del cuerpo que permanece después de la muerte y transitan en un lugar que también existe después de ella, aunque con diversas ontogenias y acepciones.

En su forma moderna, anotan Lagarriga Attias (1991) y Tortolero Cervantes (1999) el espiritualismo comienza en Estados Unidos en 1848 y de allí pasa a Europa, donde en Francia, Allan Kardeck en 1858 da cuerpo teórico y filosófico a esta doctrina, inspirado por espíritus, la cual regresa a América y en México pareciera, según Tortolero Cervantes (1999) tener más la influencia europea de Allan Kardeck, dados los intentos de “*conciliar los fenómenos espiritistas*

⁴¹² Ortíz Echaniz (1979; 1990) y Lagarriga Attias (1991), discuten las condiciones históricas y los procesos que vivía el país y que acompañaron el surgimiento del espiritualismo en el siglo XIX, siendo Roque Rojas Esparza reencarnación de Elías, el mesías mexicano.

con argumentos de tipo científico⁴¹³ retomados por diversos personajes mexicanos de finales del siglo XIX en las que centraban las discusiones inicialmente a través de los medios de difusión de este movimiento. Cabe aclarar que el uso del término espiritista en esta cita equivale al de espiritualista usado hasta el momento.

El informante Espiritualista 1 considera que el espiritualismo tiene sus raíces desde la época prehispánica cuando *Tequexquinahuac* era un centro de medicina⁴¹⁴. De hecho la comunidad es conocida regionalmente como los brujos⁴¹⁵ y según el cronista del pueblo, Domingo Hernández Espejel, el glifo que representa a la comunidad es el de un nagual, de cuya actividad se deriva la capacidad o don que tienen en la actualidad varias personas del pueblo para el desempeño como graniceros, curanderos o espiritualistas. Espiritualista 1 y Especialista ritual 1, consideran que desde la época prehispánica ya existía el don de hacer viajes astrales, “*como se puede ver en la leyenda del viaje a Aztlán cuando fueron enviados sacerdotes a su lugar de origen*”.

Durán (1984;t2;215-224) da cuenta de ello como parte de las historias de la Nueva España, cuando Motecuhzoma envía los 60 brujos, encantadores y hechiceros más notables a encontrar el lugar de origen de sus antepasados, le envía regalos a *Coatlícue*, madre de *Huitzilopochtli*. Estos van al cerro de Coatepec en Tula y le solicitan, les muestre el lugar donde sus antepasados vivieron y llegan en forma de animales a una laguna en medio de la cual estaba el cerro Colhuacan, retomando su forma humana, hablan con los moradores de este lugar de abundancia donde no envejecen, ni mueren, también hablan con *Coatlícue* y para regresar vuelven a tomar la forma de animales para volver al *Cerro Coatepec* donde recuperan su forma humana. Este es el Tamoanchan que estudió López-Austin (1994;78-79) “...*cuna de la*

⁴¹³ Para Tortolero (1999:251-259) a finales siglo XIX era común la discusión entre espiritistas y positivistas sobre “*materia y espíritu, cuerpo y alma, materialismo y espiritualismo, escuela positivista y escuela metafísica, sentimiento y razón, visible e invisible, tangible e intangible,*” y dadas las diferencias entre el método científico y las evidencias que proporcionaba el estudio del mundo espiritual, en un “diálogo de sordos”, los espiritualistas “*trataron de equiparar su creencia al nivel de ciencia, de la religión y de la filosofía sin importar las críticas que les hicieran los católicos, materialistas y positivistas*” y posteriormente el “*espiritismo terminó por mantenerse al margen de aquel tipo de discusiones públicas o periódicas, viéndose orillado a centrar sus actividades de propagación únicamente entre sus agremiados*”

⁴¹⁴ Cabe resaltar que el cronista del pueblo (Domingo Hernández Espejel) dice que la iglesia de Tequexquinahuac fue con anterioridad un santuario. Barabas (2003;l:112-115), cita que se va a algunos santuarios con el fin de curarse espiritual y físicamente. Orozco-Gómez y Villela Flores (2003:169) definen al santuario como “*aquellos lugares donde se ha dado una especial, extraordinaria revelación de la divinidad, una hierofanía o teofanía, que ha consistido en un milagro, una aparición, una curación, la preservación de un mal individual o colectivo: enfermedad, peste, guerra, hambre, terremoto, inundación o tempestades, etc.*”.

⁴¹⁵ También Pulido Acuña (1996) en su monografía del municipio de Texcoco, recopila los apodos que se dieron a los diferentes pueblos de la región desde la época prehispánica, dadas sus actividades y el de brujos es el que se reconoce para Tequexquinahuac. Cabe anotar que en Santa Catarina del Monte el apodo es de “crishos”. Entre ellos se dicen “gatos”.

humanidad...de donde proceden, en un tiempo original, las diversas especies vegetales...lugar de creación continua, donde no se envejece, sitio en el que viven o del que proceden los dioses...".

López-Austín (1989b) explica que sólo regresaron 40 con vida y que no es la única ocasión en la que son enviados sacerdotes, "*hombres poseedores de muy específicos conocimientos que se ejercitaban para obtener este tipo de comunicación*"⁴¹⁶, Motecuhzoma Xocoyotzin envía a sus mensajeros a entrevistarse con Huémac en Cincalco, donde rige este, el cual es un "*sitio deleitoso de vegetación permanente*" en que moraban "*muertos elegidos*"; lugar al que podían ir "*solo quienes fuesen castos y practicasen la templanza*". Huémac le mandó decir "*que si pretendía llegar a su reino, debía abandonar las comidas reales, las bebidas de placer y el trato con sus múltiples mujeres*". Un *tlaltoani* de Chalco también mandó a un jorobado (símbolo de poderes sobrenaturales, en aquella época) a una de las cuevas del Popocatepetl, como ofrenda a los dioses de la lluvia, el cual sobrevivió después de pasar el Tlalocan y traer el "*mensaje divino*". A continuación López-Austín (1989b), da más ejemplos, como el de doncellas mayas ofrendadas en los cenotes, con las que "*obtenían*", *de las que se salvaban*, "*el relato de su viaje al mundo de las aguas*". De igual manera refiere, que se dice de Netzahualcoyotl, "*una vez caído entre las aguas, fue conducido hacia lo alto del monte Poyauhtécatl*"⁴¹⁷ *para recibir las revelaciones tocantes a sus futuras acciones bélicas*". López-Austin (1989b) da más referencias de este aspecto y argumenta que es el *tonalli* (una de las entidades anímicas⁴¹⁸ (citadas con anterioridad) el que viaja, el mismo que en sueños, más comúnmente, se desplaza. Además del entrenamiento, sugiere el uso de alucinógenos. La profesión de mago se daba en múltiples especialidades, formaban grupos demasiado heterogéneos, de todo nivel social, respetados, odiados, temidos o despreciados.

"Tanto en la antigüedad como en nuestros días la vocación de cierto tipo de médicos ha ocurrido en viajes al más allá. El llamado muere transitoriamente, ya por efectos del rayo, ya por ataques epilépticos, ya durante una grave enfermedad, y en el otro mundo obtiene el secreto de ayudar a sus semejantes. Hoy se cree que desoír la designación, negándose a ejercer la profesión ordenada por los dioses, acarrea al remiso muy dañinas consecuencias" (López-Austin, 1989b;1:412).

⁴¹⁶ Tanto para éstos, como para los magos o los hombres con poderes sobrenaturales "*No era suficiente haber adquirido las características anímicas del tonalli. Las penitencias, el duro adiestramiento, los años de preparación bajo la vigilancia de un mago experimentado y el aprendizaje de oraciones y cantos*" eran indispensables par el ejercicio del arte" (López-Austin, 1989b;1:415).

⁴¹⁷ Wicke and Horcasitas (1957) dicen que los primeros cronistas indígenas y españoles de la colonia se refieren al Tláloc como el Poyauhtécatl.

⁴¹⁸ Junto con el *yolia* o *teyolia* y el *ihiyotl*. Para una definición y clasificación de los centros anímicos y/o entidades anímicas ver López-Austin (1989;1:216-261).

Este especialista ritual (Espiritualista 1) en las investigaciones que se ha planteado, narra haber viajado en el tiempo a diferentes épocas, entre ellas a la de Jesús cuando daba sus enseñanzas a los apóstoles, a la prehispánica, para consultarles acerca de los temascales y en la actualidad con *Tláloc*, aspecto que se verá más a detalle posteriormente. De los especialistas rituales entrevistados en esta investigación es el único que dice tener un contacto directo con *Tláloc*.

Como ya se comentó, los seres elementales son el aspecto espiritual de algo material, por lo que han existido desde los orígenes del elemento mismo. Aunque tienen forma humana al entrar en contacto con ellos, se puede hablar con ellos, no son de origen humano. Bajo esta lógica, esto implica que un granicero no debería ser duende y su trabajo terminaría a los 80 años, se jubilaría y al morir sería libre y *“debe[ría] ascender pues ya cumplió su misión”*, por lo tanto solicitar ayuda a espíritus de graniceros debería hacerse sólo por un tiempo limitado.

Se pudo observar como el acceso a este mundo oculto para los no especialistas, que no poseen un don, los va enriqueciendo en relación al conocimiento del mismo, pero a los especialistas rituales, los va transformando o modelando en su percepción de la misma vida. Para el especialista, cada encuentro hierofánico lo impregna como huella imborrable en su ser mismo, como si una parte del otro lo penetrara y formara parte de él⁴¹⁹. Este es el caso de los encuentros con *Tláloc*, en las entrevistas con Espiritualista 1, se deja ver que la forma de sentir, percibir y entender la naturaleza ha cambiado cualitativamente a un nivel más profundo e integrador. Su mensaje que da de lo que dice *Tláloc* es parte de lo que él ya siente y entiende de la naturaleza.

Para Espiritualista 1, como para Trabajador del tiempo 1, cualquier persona puede ser granicero, pero, explica Espiritualista 1, el que nace con el don ya lleva mucha ventaja, en este sentido *“todos somos psíquicos”* (Espiritualista 1) pero *“unos vienen con la capacidad más desarrollada y si la trabajan pueden avanzar, sino se estancan”*, el que no nace con ese don, *“simplemente le habrá de costar más trabajo”*.

La formación de estos especialistas no solo requiere de un don especial que los faculte y que no necesariamente requiere de la iniciación por el rayo, aunque en el caso de Trabajador del tiempo 1, argumenta que quienes deseen pueden lograrlo, a su hija le dieron ese don, lo que ha

⁴¹⁹ López-Austín (1989b) explica que en algunos casos era como *“si compartieran hombre y numen la fuerza divina”*.

sido confirmado dado que su madrina, que es de un templo espiritual de la comunidad, les *“dijo que desde los 9 años ya podían empezarle a enseñar”*, lo que efectivamente Trabajador del tiempo 1 ya ha empezado a hacer y orgullosamente comenta *“ya hasta hace chispia”*.

Padre (Trabajador del tiempo 1-2) e hijo (Trabajador del tiempo 1) se complementan, aunque el papá no fue iniciado por un rayo, recibió todas las estructuras rituales e indicaciones de los graniceros para facilitarle la tarea a su hijo pequeño hasta que el mismo se decidió a serlo, como lo dice en el siguiente testimonio cuando le dijeron que él *“iba a ser granicero”*, *“no lo creía”*... *“¡cómo va a ser eso de ser granicero!”*. Fue hasta que en una ocasión le dijo *“al alma de los padrinos de su hijo -mi milpa se ha secado-”* y pidió agua o granizo *“o lo que fuera”* y prometió irse por todo el lindero de rodillas, *“¡a los tres días cayó un granizazo que no quedó nada!...ahí fue cuando supe que era verdad y empecé a creer... A veces sólo con nombrarlos es suficiente para que llueva. Se agarra un sombrero, se mueve hacia los cuatro puntos cardinales, como atrayendo el agua, como si fuera un recipiente...”*(Trabajador del tiempo 1-2).

Trabajador del tiempo 1 ha enseñado a su vez a otros que pueden ser tocados o no por el rayo. Cuando esto sucede, y los vienen a consultar (Trabajador del tiempo 1-2 y Trabajador del tiempo 1), se hace un ritual de curación como se describe en el Anexo 1, a través de la que se sabe si va a ser granicero o no. Cuando una persona es *“llamada”* (en algunos casos *“tocada por el rayo”*) para ser granicero y esta no lo realiza, su vida *“termina mal”*. Hay una inquietud permanente, como lo relata una alumna de Trabajador del tiempo 1, de Chalco, en la que hasta que no toman una decisión al respecto, creen estar para enloquecer, tienen visiones y al igual que Trabajador del tiempo 1, los lleva a intentos de suicidio. Ella relata que cuando estaba embarazada, en una ocasión fue a comprar medicinas, *“los rayos la buscaban”*, se metió a la farmacia y *“allá se metían”*, cuando salió, le dio el rayo, perdió el conocimiento. En la actualidad trabaja con su hijo. Su esposo y su otro hijo le ayudan *“pero adentro”*. Ella *“se encomienda”* al Señor Tláloc y también a los padrinos de Trabajador del tiempo 1⁴²⁰.

El argumento de que los rayos *“les buscan”* hasta que se decidan, lo relatan varias personas del municipio de Texcoco, cuando les ha sucedido en varias ocasiones. El granicero debe estar dispuesto en todo momento a trabajar, como explica Trabajador del tiempo 1, los rayos lo levantan, pero no le hacen nada, solo él está facultado para trabajar en medio de la tormenta (como también lo anota el de Santa Catarina del Monte), nadie más le puede ayudar. Algunos

⁴²⁰ Se le ha dificultado que le quieran enseñar algunos de la línea de Ameca.

de los que se quieren animar buscan a un granicero *“pero hay muchos que dicen que quieren trabajar y a la mera hora de los traquidazos, dicen ahí nos vemos...”* (Trabajador del tiempo 1).

Es la manifestación de lo *tremendum*, para lo que se requiere de valor, para ello Trabajador del tiempo 1 toma profundas respiraciones y logra un estado de suprema potencia y tranquilidad y en ese estado, sabiéndose poseedor de un don que le da poder, empieza a dispersar la lluvia, el aguacero, y/o granizo, custodiado de la palma bendita que lleva en sus manos y el sahumador. Para ello ha sacralizado el espacio en el que va a actuar, con agua bendita y con un sahumador, hacia los rumbos cardinales, en este espacio protegido invoca a sus *“compañeros”*. Una descripción con sus propias palabras está en el Anexo 1. Cabe anotar que tanto Trabajador del tiempo 1 como Trabajador del tiempo 1-2, el año pasado, así como en otras ocasiones, han tomado la decisión de *“dejar que caiga, lo que venga”*, Trabajador del tiempo 1 haciendo referencia a que la gente lo ha fastidiado, razón por la que se han ganado el nombre de granicero, porque *“echan granizo”*.

Respecto al pavor numinoso que despierta este mundo y los seres que lo habitan, además del valor, existe también una lógica que se trasmite a través de las curaciones pues el mismo Trabajador del tiempo 1 ha sido presa de este pavor, al ir a curarse narra:

“...sí uno cree que se le puede meter un espíritu que por ahí hay, que se le va a aparecer, son creencias que así puede pasar, como que lo llamas para que pase eso, pero si no [alimentas] eso, ya dejas de tener miedo. Yo pensaba que se me iba a meter un espíritu y hasta sentía..., me hicieron una limpia y eso fue lo que me dijeron, que efectivamente se me iba a meter porque estaba nervioso.”(Trabajador del tiempo 1).

Esto es también parte de la crisis que viven en el proceso de toma de decisión para decidirse a ejercer su don y su misión.

Espiritualista 1 manifiesta que el no va a reemplazar al granicero de Tequexquinahuac (Trabajador del tiempo 1), ni decirle cómo debe trabajar. En la actualidad está guiando a un granicero de Santa María Nativitas en formación (quien acompaña a Trabajador del tiempo 2 en los rituales, por ser su suegro), en su relación con los seres elementales, espíritus de graniceros, en las experiencias y sueños que se le manifiestan y en el proceso de toma de decisión comprometida.

6.4.1.2. Los conflictos que enfrentan los especialistas rituales

El granicero es un sujeto inmerso en su soledad, porque la misma comunidad lo ha hecho sentir discriminado. Tanto en el caso de Trabajador del tiempo 1, como de Trabajador del tiempo 2, han tenido que enfrentar las burlas en sus comunidades. Por ello, no les gusta ser llamados graniceros, además porque el nombre remite a *echar granizo* para lo que Trabajador del tiempo 2 argumenta: *“no me gusta hacerle daño a nadie”* y él sólo en una ocasión *echó granizo “no más para que vieran que si era verdad”* , como una demostración.

Trabajador del tiempo 1, explica *“aquí vienen a que les quite una lluvia porque tiene una fiesta, le eche granizo a alguien, pero eso no está permitido, hacerle mal a alguien”* . Sin embargo, cuando ha sido atacado por algunas personas, en varias ocasiones ha tenido que hacer esas mismas demostraciones, de *echar granizo* e insiste en que algo le pasa a la persona, el *“no sabe ni cómo”* y lo adjudica a los chanates que al parecer lo protegen (Trabajador del tiempo 1). Espiritualista 1 indica que el granicero fue elegido por Dios y está protegido, por eso cuando alguien le hace algo se le rebota y le pasa algo, al igual que un sacerdote, si alguien le hace algo *“es terrible, le va muy mal”* .

Pero al resistirse a ser granicero, a trabajar, empiezan las enfermedades, la depresión, y/o el desespero, ante lo cual, estos dos hombres que se han entrevistado (Trabajador del tiempo 1 Trabajador del tiempo 2), deciden seguir trabajando, otros, según los relatos de personas de la comunidad terminan refugiándose en el alcoholismo y sus vidas destruidas e infelices y finalmente mueren.

Una vez se reponen de la crisis (que en algunos casos es suficiente con el rayo, como en el del granicero de Santa Catarina del Monte), y se deciden, el granicero se consagra a su trabajo. Sin embargo, en el caso de Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2, durante el tiempo que se dieron las entrevistas, se pasó a otra crisis donde en sueños se les avisa que ya sus compadres no van a ser a los que *“se deben enmendar”* . Trabajador del tiempo 1-2 *“no sueña para preguntar”* solo sueña con niños, y le solicita a la *“la Virgen de Guadalupe”* aclarando que es la del Tepeyac, *“... a esa le pedí que me mandara los nombres de los que trabajan allá y en el sueño ya se me presentó doña Juana”* , surge esta mujer en los sueños, que le anuncia que es a ella con la que se debe dirigir.

La crisis la sintieron dado que además destruyeron el lugar sagrado al que habían sido consagrados; destrucción realizada por parte de los dueños del terreno en búsqueda de metales.

Trabajador del tiempo 1, sueña que la cruz debía ponerla en *Xoxopancho*, aunque estuviera la otra cruz, y en 2012, allí se realiza el ritual de pedimento de lluvias y la Delegación le promete apoyo. Dado que este lugar lo ocupa desde hace varios años el granicero de Santa María Nativitas (Trabajador del tiempo 2), y además se da la misa del Tres de Mayo en ese mismo punto, se hacen dos rituales el mismo día a diferentes horas, que invocan a entidades diferentes, las personas que siempre han ido allí le proponen otro lugar, por lo que Trabajador del tiempo 1 decide llevarse su cruz para su casa.

Generalmente los graniceros reciben señales de donde deben poner su altar. Como se verá más adelante en entrevista con los graniceros de *Amecameca*, una nube en forma de remolino se ubicó en la parte de encima de la casa de Trabajadora del tiempo 4 (mujer granicera) para indicarle que allí debería poner su altar. También allí explican en el ritual de agradecimiento realizado en noviembre de 2011, que quien invoque cualquier lugar de sus "*templos*", a ese lugar debe ir a agradecer, lo que Trabajador del tiempo 1 no ha podido hacer desde pequeño.

Las dudas y la angustia se agudizan cuando después de poner algodón en la jícara con agua y flores, veladoras., "*en nombre del padre, del hijo, mi papá pidió a todos los que él conoce y yo a los que les pido y llamamos la nube y si se nubló tantito, pero no llovió, se llevó la nube el aire*" (Trabajador del tiempo 1). Cuando ya empiezan las lluvias, sienten que se resolvió el problema. Para entonces, Trabajador del tiempo 1 adjudica el retraso de las lluvias hasta ese momento, a los temblores permanentes durante esta parte del año y a la actividad del *Popocatépetl*, explicaciones que le fueron dadas por los duendes (niños), en sueños.

Entre uno y otro se apoyan y Trabajador del tiempo 1 espera que después de que muera su padre le va a ayudar y efectivamente es lo que manifiesta su padre, señor ya de 94 años, en el ritual del Tres de Mayo del 2012.

Trabajador del tiempo 1, Trabajador del tiempo 1-2 y Espiritualista1, son invitados por la Delegación para realizar los rituales, máxime cuando se trata de iniciar trabajos en el manantial para tomar el agua para el pueblo.

6.4.1.3. El conocimiento del tiempo del trabajador de la naturaleza

Este aspecto se trabajó principalmente con Trabajador del tiempo 1, aunque no a la profundidad con la que se hubiera preferido, dado que al informante se le acumularon diversos problemas familiares y se consideró pertinente suspender las entrevistas.

Hay un conocimiento heredado de su padre (Trabajador del tiempo 1-2) y del conocimiento local y regional con respecto al comportamiento del tiempo. Otra parte surge del don que posee, el cual le da la sensibilidad para percibir los cambios en el tiempo meteorológico y la facilidad para su interpretación; y la comunicación con los seres del agua, quienes pueden indicarle al respecto del comportamiento del tiempo y la posibilidad de las lluvias. Trabajador del tiempo 1 además tiene un sueño reiterativo que le indica que el tiempo va a estar bueno cuando él se sueña volando, y luego en el agua (Trabajador del tiempo 1).

Dos testimonios de graniceros (Trabajador del tiempo 1-2 y trabajador del tiempo 2), contribuyen a conocer parte de la historia local en relación al comportamiento del clima regional, ellos son los de mayor edad, los cuales atribuyen al hecho por el que se considera ya casi no se cultiva:

“...Ahora no cultivan, se basa en el tiempo también, que ya no llueve. Pero es que nos hace falta tres, cuatro cosas que nos desfalcaron. Primeramente, se llevaron [de la tierra] los de México, el mero Tláloc, lo teníamos aquí, no faltaba agua, el monte estaba espeso de árboles, estaba el lago, bajaban las nubes a las dos-tres de la mañana, bajaban las nubes de acá del cerro [Tláloc], tomaban agua y subían, a las 11 ¡un aguacero!, a la una estaba otro, en la noche estaba otro, ¡pero aguaceros corrian [en] las barrancas!...Luego hasta se llenaba de animales la [pecera], antes de amanecer, la neblina por allá, hasta allá, [...] ¡jesos si eran aguaceros!, ¡no, ahora no..., no espantan!. Cuando viene una nubezota [...], se pone una nube grande, grande, ¡peligro!, ¡porque cuando cae!...[pero si] le trabajamos...y se va. Hace un rato, se puso una grande, de por allá, pero como nosotros teníamos el don para atajar. Donde quiera que estemos tenemos que trabajarle (Trabajador del tiempo 1-2).

Aspecto que refuerza el granicero de Santa María Nativitas (Trabajador del tiempo 2):

“Ya no llueve porque el gobierno mandó a secar el lago de Texcoco, tenía 12 años cuando lo estaban secando. Había abundancia de pesca en ese lago de Texcoco y de Chalco...y ¡se acabó toda la riqueza de pesca!. En todos esos pueblos había mucha frutas, zapotes, chabacanos, aguacate, tunas, todo en abundancia, mucha fruta, los pueblos no carecían, eran ricos en sus huertas. Las lluvias empezaban en enero. Las cabañuelas, si el día primero llovía, iban por meses, venía bueno el tiempo, venía en abundancia la lluvia, cuando llovía en enero. El Tláloc se copaba de

nieve y se copaba los pueblos de acá de Texcoco (de acá para arriba, Tequexquahuac, San Miguel, Nativitas, Santa Catarina, San Dieguito). En tiempos de invierno (octubre, noviembre, diciembre) todos aquellos ricos que tenían yunta, barbechaban la tierra y con las heladas, con ese frío era con que abonaban la tierra para que todo microbio que estaba dentro de la tierra, salía y lo mataba. ¿Por qué no llueve como antes? Porque acabaron el Lago de Texcoco. A los gobernantes no más les interesa el dinero, no les interesa el porvenir de la humanidad...dan facultades para que los bosques los exploten. Esos son los pulmones de la humanidad y han dejado que los destruyan”.

“La nube bajaba del bosque al Lago de Texcoco como a las 10 am empezaba a vaporizar en el lago y de ahí se remontaba de vuelta al bosque y como a las 12-1 pm del día empezaba a hacer evolución y por muy tardar a la una pm estaba lloviendo, en tiempo de lluvias (desde marzo-abril-mayo-junio-julio-agosto-septiembre) de ahí hasta la noche. La primera de este bosque y la otra tres-cuatro pm del cerro de las promesas para arriba, y la otra lluvia en la noche venía del Peñón. Hay seres que tiene, que tienen un poder, Dios les da entendimiento, allá había uno” (Trabajador del tiempo 2).

Escalona (2005) hace la observación de la alteración del régimen de humedad a causa de que se secó el lago de Texcoco y modificó la climatología del municipio de Texcoco. El autor analiza el comportamiento de las lluvias de varios años, encuentra que son sólo tres meses y 15 días netos, en los que llueve en el municipio, hasta la fecha en que hizo su trabajo. La inestabilidad del régimen de lluvias afecta a la agricultura de temporal, al presentarse las lluvias más tarde, afligiendo la producción de maíz y frijol. Esto es parte de un proceso de desertización que se vive en el municipio.

Además, ya desde la época en que los españoles decidieron secar los lagos de la cuenca del Valle de México se afectó seriamente la economía de la región de Texcoco, pues la laguna de Texcoco se hizo inútil para la navegación, una vía de comunicación que desde épocas muy antiguas comunicaba con la ahora denominada Ciudad de México. Al dificultar que los pueblos indígenas de la zona pudieran concurrir al gran mercado que representaba dicha ciudad, se vino una gran depresión económica en Texcoco en el siglo XVIII (González Marín, 1996).

Continuando con el conocimiento tradicional de la meteorología local, tanto para Trabajador del tiempo 1, como para muchos, las nubes tienen color, sonido, movimiento, por lo que se requiere una sensibilidad especial e interpretar lo que a continuación de esas manifestaciones, le sigue, será lluvia, aguacero, granizo, o nada de lluvia. Además, la dirección en la que vienen las nubes y la época del año, da indicios de ello.

Todo esto la gente local también lo debe saber porque incluso, relata alguien de San Pablo Ixyoc, comunidad cercana, cuando veían una nube negra con remolino, que “era para granizo”, entonces iban a buscar al granicero. El granicero daba una perspectiva regional y a Tequexquahuac, según narra Especialista ritual 1 (como otros), bajaban los graniceros de la región y de Santa Catarina del Monte, a recolectar dinero para su trabajo. Ellos les explicaban lo que debían hacer cuando venía una nube fuerte o si no se quitaba la tormenta, entre estas indicaciones estaba la de que debían poner una palma bendita en la ventana o puerta de la casa. Sin embargo, en la actualidad es frecuente la queja del común de la gente, acerca de la poca predictibilidad clima, dado que ya no hay una regularidad o estabilidad.

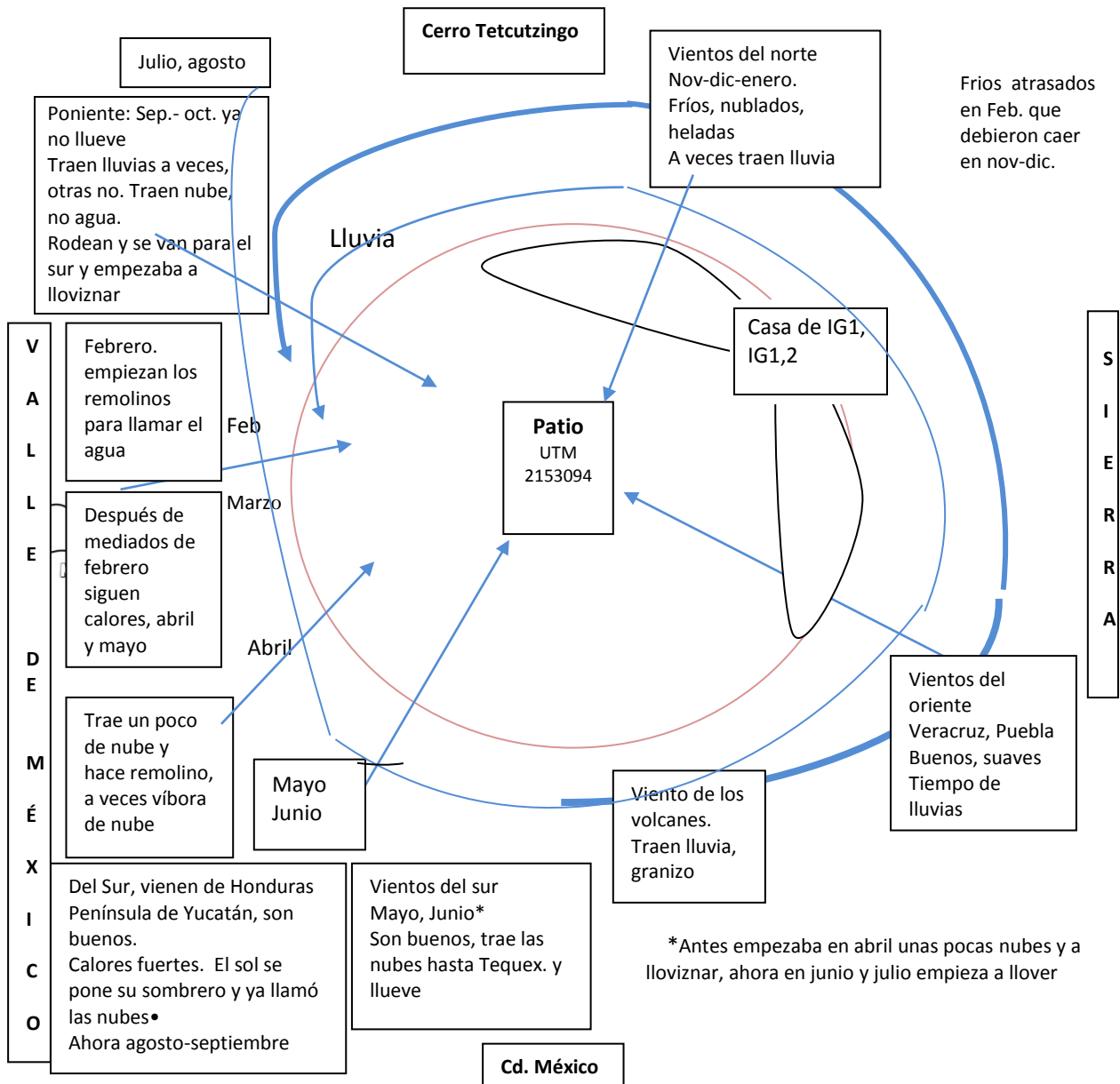
A continuación se transcriben las explicaciones, que se alcanzaron a recopilar con Trabajador del tiempo 1, acerca del comportamiento del clima regional, especialmente la dinámica de los vientos en relación con las lluvias, dado que es el factor limitante de la región. Se toma como referencia el Esquema 6 en el que se resumen los vientos con respecto a la orientación de su casa.

A finales de mayo, los aires del sur actúan y esos son los que traen las nubes cargadas de agua (“negras”) que se traducen en lluvias, cuando los aires que vienen del norte se calman. Sin embargo, a veces los del norte llegan y no dejan juntar las nubes que vienen del sur, se las llevan y no llueve. Las que estaban negras, el aire del norte se las lleva y las adelgaza. Las nubes se cargan de agua en Acapulco y Veracruz. *“Cuando viene el aire del norte se lleva las nubes para el sur y ya no llueve y después puede cambiar el aire que viene del sur para el norte y si empieza a llover. En cualquier época también puede pasar esto”* (Trabajador del tiempo 1). Del sureste también traen nubes, que son las de los volcanes, pero el viento no deja que avancen.

“Cuando el arco iris se pone, aunque las nubes estén cargadas de agua (“negras”), esto indica que ya no va a llover fuerte⁴²¹. Cuando el arco iris se pone completo, ya no llueve, a veces solo llovizna, la nube se va o se queda detenida. Cuando ya se va el arco iris y las nubes ya se fueron y sigue el aire, a lo mejor al rato ya puede llover. El efecto del arco iris dura un rato...No relampaguea cuando hay arco iris. Si no se pone el arco iris y hay sol en el poniente y hay nube en el oriente, a lo mejor si hay relámpagos” (Trabajador del tiempo 1).

⁴²¹ En la mixteca durante los meses de septiembre y octubre la aparición del arcoíris es más frecuente, lo que les indica la disminución de las lluvias, y su aparición a finales de julio indicaría que la canícula será seca (Katz, 1997)

Esquema 6. Distribución de los vientos según Trabajador del tiempo 1, tomando como punto de referencia el patio de su casa



•Como trae mucho aire da la vuelta y cae en México

Las nubes del norte se visualizan en esta época [mediados del año] de color más claro y están a mayor altitud, su apariencia no es de densidad, están más "ralas". Los aires del norte traen lluvias peligrosas, con granizo. "En invierno hay días que está haciendo aire del norte y caen

heladas y hay veces que cuando vienen del sur, hiela, pero no llueve. Cuando viene el aire del norte, las nubes se hacen como algodón” (Trabajador del tiempo 1).

Las nubes gruesas, espesas y negras, son de granizo *“cuando se menean, se van juntando, entonces se pone muy espesa...y llega a caer la tempestad de agua, de granizo. Si es gris es de granizo y negra es de agua... Cuando se desparraman y quedan blanquitas, es lluvia y como a la hora se las lleva el aire...”* (Trabajador del tiempo 1). Se hace una diferenciación tradicional de los rayos que acompañan nubes grises, y los truenos. Los que van al suelo y truenan más fuerte son los rayos y los relámpagos son los que *“van para arriba, se quedan arriba”*. *“Los responsables de esto son los duendes”* (Trabajador del tiempo 1).

También se da cuenta en el sol, cuando va a llover o hace aire:

“Para llover se pone alrededor [del sol] como un sombrero de colores, a medio día, 12-1 de la tarde, como el arco iris y medio nublado alrededor⁴²², es cuando se ve que va a hacer fuerte el aire para que después, en la tarde, ya empieza a estar nublado y con una lloviznita. Este aire empieza a sacar las nubes. Cuando viene bueno el tiempo, viene del sur el aire, llama a las nubes. Cuando no viene el tiempo bueno, viene del norte el aire frío...” (Trabajador del tiempo 1).

Cuando el sol ya se va a ocultar y *“se pone colorado, es porque va a hacer frío en la noche [en octubre, noviembre-diciembre]”* (Trabajador del tiempo 1).

“Ahora ya no se ven los remolinos que se levantaban en el lago o en los pueblos, que anunciaban que ya se viene el tiempo de aguas⁴²³. Desde febrero-marzo empezaba el tiempo de agua y se empezaba a poner una nube negra y cuando ya llovía se ponía un remolino de tierra contra la nube, porque el remolino se hacía para que se asentara la nube y empezara a llover. Los duendes vienen en la nube y hacen contacto con la tierra y por eso la nube viene grande y hace que se levante un remolino, o ellos están abajo y se levantan en la tierra. La nube a veces hace una víbora de agua, para que caiga, para que llueva y la colita de la víbora, a veces hace el remolino de tierra y se juntan las dos y hacen contacto y a veces cae duro y cae una tormenta” (Trabajador del tiempo 1).

⁴²² Este fenómeno también lo observan en la mixteca y lo interpretan como signo de viento o intensos calores (Katz, 1997).

⁴²³ Entre los mixtecos, Katz (1997:112-113) encuentra que los remolinos secos o de polvo, se producen a fines de la estación seca y ellos consideran que anuncia la próxima venida de las lluvias, y los remolinos de lluvia que también lo asocian con una serpiente (la serpiente emplumada) están asociados con la vida de las lagunas, si esta serpiente que habita la laguna, la abandona, la laguna se seca. Katz explica que la serpiente emplumada “es una divinidad del mundo prehispánico mesoamericano, símbolo del agua celeste, de las nubes y de la temporada de lluvias”

Aquí queda expresado como las partículas de polvo sirven de núcleo para la formación de las masas de agua en forma de nubes que en función de la dinámica del viento y la distribución de las temperaturas microregionales, contribuyen a la gestación de los remolinos.

Además de la dinámica de los vientos, la nube, el polvo, el sol, el arco iris y/o de que los chanates⁴²⁴ puedan indicarle a Trabajador del tiempo 1 si va a llover o no en esos días y de cómo va a estar el tiempo, hay una lectura del comportamiento de las especies animales y vegetales, indicadoras del buen tiempo o la cercanía de las lluvias⁴²⁵, como se verá a continuación.

Plantas

Cuando salen las flores “*del mes de abril en adelante, viene bueno el tiempo*”(Trabajador del tiempo 1): Flor de San Juan [*Bouvardia longiflora* (Cav.) Kunth] (Fotografía 8), quebraplatos [*Zephyranthes sessilis* Herb.](Fotografía 9), gallito [no identificada], pericón. “*Cuando no es bueno el tiempo hay poca flor de esa clase*”(Trabajador del tiempo 1).

Flor de San Juan: “*Sale en abril, para mayo ya esta floreciendo si el tiempo esta bueno. Ya en julio no hay*” (Trabajador del tiempo 1). Se colectó a principios de julio de 2012 en una pequeña población de la especie que ya estaba fructificando, con unas cuantas flores.

Quebraplatos: “*sale por manchones*” (Trabajador del tiempo 1). Colectada en mayo de 2012.

Gallito⁴²⁶: No identificada. “*Se encuentra en las afueras, en manchones y en partes se da todo color amarillo. Empieza a salir en julio, para agosto, octubre ya hay harto. Se da junto con el pericón*” (Trabajador del tiempo 1).

⁴²⁴ En ocasiones le dicen -como en el 2011, que llegaron hasta julio las lluvias- “*Ahora ni le hagas*”. “*El año pasado venía el tiempo malo, ahí el agua se va para otra parte, está muy lejos...por más que le pida no se puede, la gente me decía el año pasado que pidiera el agua, pero ahí por más que se le hace...Las ceremonias ayudan porque la vez del Tetcutzingo [Feb-2012], hubo lluvias, la del uno de mayo en el Tecorral, con el de Nativitas, hubo lluvias*” (Trabajador del tiempo 1, Mayo 2012).

⁴²⁵ Todo este apartado es con base en lo que se trabajó con Trabajador del tiempo 1.

⁴²⁶ El gallito y el pericón no se encontraron en las salidas a colectar, hasta la época en que se trabajó este aspecto con el informante

Pericón: también es indicador de tiempo bueno “*si falta el tiempo hay poquito pericón*”
(Trabajador del tiempo 1)

Fotografía 8. Flor de San Juan, *Bouvardia longiflora* (Cav.) Kunth



Foto: Beatriz E. Madrigal C.

Fotografía 9. Quiebraplatos, *Zephyranthes sessilis* Herb.



Foto: Beatriz E. Madrigal C.

Sinónimo: *Z. verecunda* Herb. También conocida como “flor de mayo” en otros lugares.

*Aves*⁴²⁷

“*El frío empieza desde octubre, empieza el pájaro a chiflar, hasta enero, febrero, se quitan*”
(Trabajador del tiempo 1).

⁴²⁷ Las aves fueron identificadas por la MC. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo.

El Chillón [*Passer domesticus*] (Fotografía 10): En junio-julio “chifla harto...se hallan como unos 20 en una parte y otra...”

Fotografía 10. El Chillón, *Passer domesticus*

Foto: Beatriz E. Madrigal C.



Golondrinas [*Hirundo rustica*]: “Las golondrinas andan bajito para allá y para acá⁴²⁸, esto es porque ya vienen las nubes. Hay de dos clases una de pecho medio blanquecino (es la hembra) y otra de pecho encendido, color como anaranjado (es macho)” (Trabajador del tiempo 1).

En mayo de 2012 dice Trabajador del tiempo 1: “Ahora viene bien el tiempo, ni muy cargado ni muy falta de agua”. Esto lo deduce del comportamiento de “los pájaros que empiezan a chiflar en la mañana, seis am y también en las golondrinas que andan para un lado y para otro...a medio día chiflando y luego en los cables corretiando...suben en cadenita, hacen como círculos y llaman el agua [y se sientan en los cables] y llegan a venir pero en la tarde o en la noche” (Trabajador del tiempo 1).

⁴²⁸ En otros lugares también son reconocidas como indicadores de lluvias (Goulbinoff, 1997)

“Los pájaros están llamando en la mañana o en la tarde. No tienen hora” (Trabajador del tiempo 1) [puede ser a cualquiera de esas horas]

Verdugillo [*Lanius ludovicianus*]: “Cuando anuncia las heladas empieza a chiflar de una parte a otra. Tiene un picote grande como de cinco cm y es negro con blanco. Cuando brinca, chifla y chifla...es que llama a las heladas porque él llama al frío” (Trabajador del tiempo 1).

En octubre del 2011 el cielo se encontraba muy despejado, había aire fuerte, Trabajador del tiempo 1 mira al cielo y dice: “¡Ah! Ya están los zopilotes, es tiempo de frío” al continuar en la entrevista, mostró un águila que ya “se iba para el monte”.

Reptiles

Víbora⁴²⁹: “En secas se entierra, en aguas sale, llama el agua” (Trabajador del tiempo 1).

Insectos

Luciernitas: “Cuando se viene la llovizna empieza a verse luciernitas como a las siete pm, en junio-julio con llovizna que andan p´alla y p´aca” (Trabajador del tiempo 1).

Clemol: “Cuando ya se viene el agua empieza a salir harto y brotan de la tierra, hacen agujeritos, saliendo de la tierra empiezan a volar. Antes de lloviznar empieza a brotar y a volar. Esos son los que llaman el agua. En tiempo de secas se esconde y de aguas sale” (Trabajador del tiempo 1).

Como se puede ver, existe la idea de que ciertos animales “llaman” al agua, “llaman al frío”. Especialista ritual 2, quien posee el don de comunicarse con los animales, ha desarrollado un conocimiento del comportamiento de éstos a partir del conocimiento tradicional como legado cultural y especialmente de su padre quién le decía, “cuando veas un animal haciendo esta clase de acto, va a llover o se va a cargar de nubes y va a llover mucho”. Basado en este

⁴²⁹ En la zona se da *Crotalus rubus* denominada como víbora de cascabel y *Pituophis deppei* como el cencuate (Comunicación personal de la MC. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo).

legado y en su don, este informante da varios ejemplos testimoniales de la manifestación o forma en que se da cuenta cuando “*los animales están pidiendo agua*”, como aparece en el Anexo 6.

Acerca del conocimiento local de los pueblos hispanoamericanos para la predicción de la escasez o abundancia de lluvias, en lugares donde este es el factor limitante y la agricultura es parte importante de su sustento, se han hecho observaciones valiosas sobre el comportamiento de los animales y las plantas que Goloubinoff *et al.* (1997) recopilan de diversos investigadores (as), así como sus prácticas tradicionales para gestionar el agua ante sus deidades; de lo último, se presentará a continuación para la comunidad de Tequexquahuac.

6.4.2. Gestión de la lluvia y la disponibilidad del agua desde lo sagrado

6.4.2.1. Las ceremonias, los rituales y las ofrendas

Se pudo participar en algunas ceremonias y rituales que se describen y/o transcriben en el Anexo 6. Para la petición de lluvias hay varios grupos en esta comunidad, uno de estos grupos se organiza con el granicero de Nativitas (Trabajador del tiempo 2) desde hace varios años, a las cuales no se pudo ir por los motivos que ya se explicaron. El otro grupo es con el granicero de la comunidad, quien realiza un ritual de pedimento de lluvias el Tres de Mayo (Trabajador del tiempo 1) en compañía de Trabajador del tiempo 1-2. También se registra en éste Anexo, la presencia de un pedidor de lluvias el cual lo hace apoyándose en los animales (Especialista ritual 2).

Los rituales de agradecimiento en los que se participó, se realizan para agradecer las lluvias que se recibieron durante el año y tanto en éste como en los de pedimentos se hacen ofrendas.

Las ceremonias de las que se tuvo conocimiento, relacionadas con las gestión para el acceso, uso y manejo del agua, y que se realizaron durante el período de la investigación, fueron apoyadas por la Delegación y autoridades del agua de la comunidad. Las ceremonias del pedimento de permiso se realizaron para el uso del agua en depósitos o por el tratamiento que se le hace al agua o para acceder al agua del manantial y poder entubarla.

Tanto los rituales de pedimento de lluvias como en los de agradecimiento se realizan frente a una cruz. Dicha cruz tiene un encargado (a). En relación a la encargada de la cruz del manantial de Tula, cargo que ocupó por 30 años, se realizaron varias ceremonias pues hubo entrega del cargo y se comenzó con una nueva modalidad para asumirlo, cada tres años, al estilo de las demás autoridades de la comunidad. En esta ocasión es una mujer joven⁴³⁰ la que se ofrece pero también pide ayuda a sus familiares para que la apoyen.

El líder en la mayoría de estos rituales y ceremonias es Espiritualista 1, quién actúa apoyándose y dándole su lugar, al granicero oficial Trabajador del tiempo 1, junto con su padre, trabajador del tiempo 1-2. En estos eventos, como se puede ver en el Anexo 6, participan otros especialistas rituales de la comunidad, entre ellos Especialista ritual 1, el granicero en formación (Trabajador del tiempo 3), pero este último en calidad de observador. Este líder (Espiritualista 1), es reconocido y apoyado por las autoridades de la comunidad, para la realización de los rituales y ceremonias (Anexo 6). En estos rituales y ceremonias, se recapitula la historia, se rememora a los que antecedieron y lo que hicieron, se legitima el oficio del granicero, la existencia de los seres del agua, el cargo de la cruz y el ritual mismo, se cumple una función pedagógica en relación al comportamiento con el agua y los seres que la protegen.

En 2013 se hace la ceremonia de entrega del cargo de dueña de la cruz, hasta mayo 15, fecha⁴³¹ en la que se hacía el pedimento de lluvias en el lugar, por lo que además de la entrega del cargo, se solicita lluvia. Según Especialista ritual 1, en este mismo día se celebraba el día de San Isidro Labrador, al que en otras ocasiones se hacía una misa en el mismo lugar, se bendecían algunas semillas, un señor se encargaba de la comida y a todos invitaba después de la misa, lo cual hacían poco más debajo de este lugar. En este año, la misa a San Isidro Labrador organizada por los ejidatarios, se hizo en la parte urbanizada donde está un pozo, en un terreno ubicado cerca del panteón y como ya habían recuperado el baile tradicional de los labradores⁴³², en esta ocasión también se realiza. En ambos casos, es en los que se da mayor asistencia: “la gente es más reacia a lo de los graniceros” (Especialista ritual 1).

⁴³⁰ En el desierto de Atacama (Norte de Chile), igualmente fueron las mujeres que después de haberse suspendido el ritual de limpia de canales en el que se solicitaba la lluvia, lo reiniciaron y mientras lo volvieron a instalar en la tradición, de nueva cuenta, ellas lo dirigían, posteriormente solo asesorando y participando (Rivera Flores y Pourrut (1997).

⁴³¹ Según persona que acompañaba a la anterior encargada, la solicitud de lluvias se hacía el uno de mayo, con el granicero.

⁴³² El cual se empezó a recuperar desde el 2011 (hacía 20 años que no se danzaba); en esa ocasión a pesar de su edad, Trabajador del tiempo 1-2 participó en la organización y tanto él como Trabajador del tiempo 1, estuvieron presentes durante los cuatro días que les tocó danzar. Ahora se realiza en las fiestas patronales junto con las de los vaqueros y santiagos y ellos siguen participando.

La organización de la ceremonia de entrega estuvo apoyada por el comité de aguas, los cuales asistieron junto con la Delegada del pueblo. Ellos ponen camiones y camionetas para los que asisten y también parte de la comida para el convivio. Los que asisten también llevan algo de alimentos. La ofrenda la pone la que recibe el cargo, principalmente, pero el que desea puede poner algo en ella.

En general, en las ceremonias y rituales podemos ver el posicionamiento hacia los cuatro rumbos cardinales⁴³³, como un elemento común a todas ellas y a los especialistas rituales que las ejecutan, la presencia de la cruz, cantos a Jesús y la Virgen, y las ofrendas realizadas a los chanates, elementales o lo que la gente comunmente conoce como duendes. La orientación hacia los cuatro rumbos cardinales la podemos encontrar en comunidades de México pero lo sorprendente es encontrarlo en los mapuche de Chile en donde hay una firme creencia en los guardianes de cada punto cardinal, asociados a los vientos, a los que se les hacen rituales para solicitar las lluvias o alejarlas (Grebe Vicuña, 1997). .

Queda muy clara la función pedagógica del ritual; enseña cuales son las actitudes, decisiones, la cooperación, el intercambio, compartir, estar unidos como grupo frente al agua, pero también se establecen los límites y riesgos de acuerdo al comportamiento humano frente a la naturaleza. Igualmente se observa claramente los elementos de los que hablara Frazer (1993), el conjuro, el “*encantamiento*”, la semejanza⁴³⁴ y similitud llevando a que todos visualicen el símbolo como una representación del hecho para hacerlo realidad.

6.4.3. Lugares sagrados

“Antes por donde está el Huiztoc, habían oyameles grandes y el bosque estaba bien espeso, ahora no” (Trabajador del tiempo 1).

El trabajo de investigación en relación a los lugares sagrados en esta comunidad tuvo varios limitantes, dado que se hallan en conflicto con otras comunidades vecinas que reclaman la

⁴³³ La cruz como cruzamiento, puede ser representada como *axis mundi*, representación “de las más importantes en el mundo antiguo” mesoamericano, o árbol cósmico, que “equivale al ‘poste’ o ‘eje’ que sostiene al mundo y se encuentra en el centro del universo”. Este árbol “encarna siempre la vida inagotable, la fertilidad, la opulencia, la salud, la suerte”, remite a “la regeneración, la renovación y el nacimiento de la vegetación, del tiempo y de la tierra” (Orozco-Gómez y Villela Flores, 2003:134).

⁴³⁴ O magia imitativa que encuentra Villela (1997) en Guerrero para asegurar el buen temporal.

posesión de algunos manantiales o también por conflictos internos, además los informantes concedores de los lugares del monte que son sagrados desde épocas remotas, prefieren que se quede para el conocimiento de los que asisten a agradecer o pedir, por lo que estos lugares no son del dominio de todo público.

Igualmente el cambio de creencias en la comunidad, lleva a que sean cada vez menos las personas que asisten a estos eventos, algunos ya no creen en la existencia de estos seres y otros aunque creen (personas de edad que se entrevistaron) ya no pueden desplazarse a lugares tan retirados y otros porque no tienen tiempo por sus trabajos.

Los lugares sagrados del monte, a los que se visita en el pedimento de lluvias, son lugares conservados y se encuentran en medio del bosque. Uno de ellos en el Tecampano, se remite en la historia oral a miles de años con la presencia de rituales y como zona de peregrinación hasta hace poco (Especialista ritual 1). También se dice que es allí donde se encuentran los guardianes del bosque que por el avance de la zona urbana se ven desplazados hacia las montañas boscosas. En los manantiales, en los que hay una cruz, también se observa que se conserva la vegetación nativa.

“[Los lugares sagrados] están hechos, muchos están hechos por la misma naturaleza a través de esa obra de ese creador, el Dador de Vida y algunos otros están, corregidos o adaptados, arreglados o aumentados por la mano del hombre. Ahí están (Especialista ritual 1).

Se le detecta al lugar “una energía” por parte de algunas personas que poseen ciertos dones, como los especialistas rituales, o como aquellos que pueden ver las materializaciones de la sobrenaturaleza, las hierofanías. Hay una relación entre los lugares sagrados con lo que está hecho por el ser humano, lo cual también tiene esencia⁴³⁵. Para Espiritualista 1

“todo lo que toques [tiene esencia], pero muchas cosas son vírgenes, muchas cosas que son vírgenes eso sí no, si tienen energía, pero es una energía que no más está concentrada, que no tiene otro concepto para utilizarlo.”

Para Especialista ritual 1 no sería “energía en movimiento, sino una energía dormida, es una energía quieta”. Espiritualista 1 explica:

⁴³⁵ Lorente Fernández (2011:101) observa en la sierra texcocana que los objetos naturales y los hechos por el hombre presentan una esencia en miniatura que reproduce sus rasgos. “Puede separarse o ser retirada por seres sobrenaturales, que prefieren objetos nuevos en los que la esencia se mantiene inalterada o menos afectada que si hubieran sido usados e impregnados del espíritu de la persona propietaria” lo que explica para él, por qué los objetos de las ofrendas tienen que ser nuevos el día de muertos. Las rocas, cerros y montes principales se creen habitados por entidades o “esencias” y en algunos casos representan deidades.

“Mira haz de cuenta como un disco de dvd, ese disco está cargado, pero está en blanco, no tiene nada grabado, tiene energía pero le inventas...un programa, ahora si ya tiene y si alguien se lo encuentra pues ahora si lo va a leer y va a decir, si tiene mucha información o tiene algo... y esa energía por ejemplo si la usas para bien, que bueno, pero te imaginas si tiene por ejemplo para una bruja⁴³⁶ que mete ahí su cochinada, eso está lleno de energía negativa. Si tú te lo encuentras, encuentras algo malo o una biblia por ejemplo que es para abrir portales de luz, exactamente, entonces...

Ahorita puedo fabricar un [instrumento musical]...que chifle pero yo lo puedo fabricar que haga como el viento...Pero ese instrumento no tiene nada, a lo mejor si tiene mi energía pero nada más, pero si yo me encuentro uno que está en excavación y fue utilizado para manipular la naturaleza ese tiene mucho poder, ese que hice no fue sino para eso...Ese tenía mucha energía, pero el que yo hice, no tiene...Es un pensamiento que se queda...” (Espiritualista 1).

En este sentido se considera que en los lugares sagrados y en lo que ha sido manipulado por el ser humano se queda la intención en el objeto, por lo que los lugares sagrados son considerados lugares de poder, así como cualquier objeto sacralizado en un ofrenda o ritual y a ello es referido el peligro inminente al tocar, tomar un objeto de una ofrenda. Trabajador del tiempo 1 narra que recientemente un amigo suyo, que era guardia de bosque, al tomar la cerveza y refresco de una ofrenda en el monte (en lugar sacralizado), porque tenía mucha sed, se enfermó gravemente, lo operaron y posteriormente murió.

Trabajador del tiempo 1-2 explica que *“todos los manantiales tienen quién los mande. El de Tula tiene y nos pidió que fuéramos”*. Para Trabajador del tiempo 2, los ríos también son lugares sagrados, transitaban *“esas criaturas que mueven las nubes para regar los campos”*, como los han convertido en drenajes, ya no se encuentran en ellos. Da el ejemplo del río que conduce de San Pablo Ixayoc al Lago de Texcoco

“[allí]⁴³⁷ había muchos seres de esa clase que movían las nubes para que lloviera, pero como ahora son aguas negras...No cualquiera conoce los lugares para ir a pedir, antes mucha gente conocía esos lugares, no más los que conocían algo del tiempo, en los lugares que se debe respetar y no a cualquiera se le concede. Tenían la facultad de ir a pedir en esos lugares del río, tenían la facultad de pedir, cuando era el tiempo de que iba a empezar a llover (primero de mayo). Ahora ya no van

⁴³⁶ Cabe anotar que en Santa Catarina del Monte también se cree en la existencia de brujas y se tuvo contacto con personas que dan testimonio de haberlas visto en la noche.

⁴³⁷ Se refiere a San Pablo. En este poblado *“El agua que llegaba a San Pablo, llegaba de Texapo (y regaba al Tetcutzingo), era agua encantada de Netzahualcoyotl, que él la llevaba desde allá a San Pablo, era mágica porque no se sabía de donde la traía, de ahí brotaba y la mandaba para San Pablo”* (Señor de 70 años, nativo de San Pablo Ixayoc).

porque ya se fueron esos seres, porque no hay agua. El río era como un pueblo, ahí vivían, como en una colonia, si le echan basura, ¿vas a querer estar ahí?” (Trabajador del tiempo 2)

El cerro del *Tláloc* está muy cercano del manantial de Tula, forma parte de los lugares sagrados o simbólicos de la región pero los entrevistados han ido solo en ocasiones a hacer rituales allí. Sin embargo, Trabajador del tiempo 2 denuncia al gobierno y demanda que “*el gobierno se preocupe del cerro del Tlaloc porque está muy abandonado*”.

Hay dos lugares citados en la historia de vida del Trabajador del tiempo 1, que son el *Xoxopancho* y *Las Mercedes* de los que se hablará a continuación.

Las Mercedes

Todavía se observan las ruinas de lo que fuera una construcción colonial, que en la memoria oral narran, era parte de una hacienda que se llamaba las Mercedes. “*Allí había una capilla donde estaba el Señor Jesucristo y que al irse los dueños de la hacienda el santito se quiso quedar en el pueblo*” (Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2). Este es el Señor de Las Mercedes, patrón del pueblo que se celebra el 24 de septiembre. Posteriormente se convirtió en terreno de cultivo y recientemente al morir el dueño, sus hijos impiden continuar con la tradición.

El lugar fue asignado por los graniceros que iniciaron a Trabajador del tiempo 1 para realizar el pedimento de lluvias, que año con año se realizaba, hasta que en 2011 fue destruido, sus cruces fueron tiradas, se realizó una excavación en búsqueda de metales, dado que varias historias en la memoria oral cuentan de hallazgos en este sentido en el territorio del pueblo.

Xoxopancho

Es un lugar sagrado para la comunidad en tanto allí se celebra en la actualidad, el viacrucis en la Semana Santa, en vivo. Por tal motivo también le dicen “El Viacrucis”, costumbre reciente (10 años aproximadamente), que ha incorporado la parte del sacrificio del Santo Patrón del pueblo en sus dos advocaciones, el Señor de Las Mercedes y el Señor de las Maravillas, ambos en la cruz. Está ubicado en una loma pequeña, en las afueras de la comunidad, con poca vegetación y cerca se observan construcciones. Aquí también se celebra el Tres de Mayo una misa, y va el

granicero de Santa María Nativitas (Trabajador del tiempo 2) a solicitar lluvia para posteriormente dirigirse con gente de la comunidad a los lugares ubicados en el monte.

Es también un lugar simbólico por las hierofanías que narra Trabajador del tiempo 1-2 en la historia de vida anexa (Anexo 1), que conecta este lugar a una cueva ancestral, en la que se celebraban algunos rituales desde épocas antiguas, y al parecer esta cueva es cercana a los dos lugares en el monte antes mencionado, de pedimento de lluvias. Es el lugar, en el que Trabajador del tiempo 1 fue presentado a la comunidad como granicero del pueblo, siendo aún pequeño y que en el año 2012, en forma provisional se realizó el pedimento de lluvias.

Trabajador del tiempo 2 refiriéndose a todos los lugares sagrados, manifiesta: “*Que todos esos lugares los respetaran, que no hicieran esas cosas, respetar los lugares sagrados donde va uno a pedir agua*”.

Acerca del paisaje sagrado y el metapaisaje

Aunque por las limitaciones anotadas anteriormente en relación al trabajo con los lugares sagrados, no se logró realizar un análisis de los constituyentes geográficos según Martínez E. (1998)⁴³⁸, conviene hacerle al paisaje sagrado, a manera de ejercicio, cómo se aplicarían estos componentes.

Tendríamos que en su *estructura* física se analizaría el lugar geográfico en el que se encuentra, en la estructura social, las instituciones sociales asociadas al paisaje sagrado, en la estructura económica, cómo están ligados a los ciclos agrícolas y productivos, cómo se articula con las actividades económicas y en la estructura histórica, se definirían los eventos en el tiempo e ideas que marcan su estatus de sagrado, su origen. En las *relaciones internas*, la interrelación entre la estructura física, social, económica y la histórica. En la *forma*, la fisiografía, si es cerro, valle, río, cima, manantial, la forma geográfica que toma el paisaje; y en la faz su aspecto externo⁴³⁹. Acerca de la funcionalidad el autor la refiere a muchos niveles que dependen de las relaciones externas (decisiones económicas, red de comunicaciones, algo así como la torre de comunicaciones puesta en el centro ceremonial del Cerro Tláloc!). En los elementos del paisaje

⁴³⁸ Mencionados en el marco teórico.

⁴³⁹ El paisaje desde dentro lo aborda la Geografía Cultural, tratando de obtener un visión subjetiva de los hechos paisajísticos y superando el positivismo geográfico (Fernández Christlieb, 2004). De ésta manera los límites entre la Geografía Cultural y la Antropogeografía los acerca a la antropología aún más.

sagrado estarían los lugares sagrados y simbólicos asociados o no a la ritualidad colectiva o individual de la comunidad, por lo que algunos dominan en su importancia sobre otros. En la dinámica y proceso, la historia de las transformaciones que ha sufrido el paisaje sagrado, algo semejante a lo que más adelante se expondrá del trabajo de Santos E, M., Parceró O., C. y Criado B., F. (1997). Las unidades deben manifestar las agrupaciones de formas. En los contenidos es lo que se vive en el paisaje que al ser sagrado despierta el sentimiento numinoso, el respeto o las prohibiciones y tabúes para su acceso (desde el interés de este trabajo).

Santos E, M., Parceró O., C. y Criado B., F. (1997) en su trabajo de geografía sagrada, hacen un análisis deconstructivo del paisaje para llegar a un modelo ideal del paisaje sagrado, encuentran su organización espacial, hacen un reconocimiento de las formas, caracterizan las condiciones de visibilidad y visibilización de esas formas, identifican la red de lugares significativos de ese espacio, las claves de tránsito y desplazamiento, definen las cuencas visuales⁴⁴⁰ o panorámicas más significativas de la zona, y las cuencas de ocupación (asentamientos), reconstruyen la jerarquía de lugares. Hacen un estudio arqueológico que les permite reconstruir los cambios experimentados en el paisaje sagrado y la racionalidad del concepto de sagrado plasmada en el paisaje.

La movilización o cambio de prestigio de los lugares sagrados, a la que aluden ellos en su trabajo, también se observa en las comunidades de estudio cuando los ojos de agua de los manantiales dejan de drenarla y abandonan las actividades rituales de las que eran objeto⁴⁴¹.

Los lugares sagrados son una de las formas más antiguas de conservación de lugares naturales⁴⁴² y efectivamente se encuentran aquí (en las comunidades de estudio) como pervivencia de un esquema antiguo de conservación del entorno natural. Estos conceptos seguramente se analizaron y discutieron en el pasado y encontraron formas pedagógicas de evidenciar las relaciones entre el monte y el agua. Aquí, el lugar más importante, es el que generaba el agua, el Cerro Tláloc⁴⁴³, que fue perdiendo importancia al comprender la realidad bajo otro modelo, otra deidad u otra cosmovisión a partir de la conquista y con la llegada de la modernidad.

⁴⁴⁰ Los mismos autores explican que la definición de espacios cóncavos es un procedimiento analítico que ayuda a comprender la organización de un determinado territorio y la distribución del hábitat dentro de él.

⁴⁴¹ Allí IG3, con una visión regionalista, ha estado yendo a los lugares sagrados abandonados a poner ofrendas.

⁴⁴² Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008).

⁴⁴³ Esto lo señalan los cronistas, el Cerro Tláloc como el punto donde se formaba el agua de las lluvias.

Una racionalidad de explotación de la naturaleza de la colonia, vista como proveedora de recursos vino a administrar y regular los territorios poblados⁴⁴⁴ de esencias y espíritus.

El bosque en muchas culturas que conviven con él, está poblado de sobrenaturaleza y estos entablan relaciones con la naturaleza, (entre ellos el ser humano), la entienden⁴⁴⁵, la dominan, la usan, pero negocian con su noble naturaleza, superpuesta a ella. Al paisaje natural lo subtiende un mundo o lo sobrepone. De la superficie física natural, al corazón del cerro, está poblado de esencias, espíritus, que son los dueños “reales”, que controlan el recurso, deciden si darlo o no a los humanos. Esto no es nada nuevo en antropología, pero a lo mejor para una visión naturalista del ambiente natural y físico, fue algo que se dejó atrás hace varios siglos, cuando se “supero” con la modernidad y las explicaciones materialistas de la realidad, pero bajo el lente de la idea *La realidad es un constructo social*⁴⁴⁶, ambas teorías de la vida pueden ser posibles, como sus métodos lo han hecho posible, extrayéndole a la realidad lo que la mente percibe en su estructura dada socialmente.

Bajo esta perspectiva y tratando desde adentro entender el sentimiento numinoso que lo sagrado despierta en los que asisten a dichos lugares, es que se puede entender el paisaje que se sobrepone al físico, el paisaje sagrado y como sagrado se conserva en su estado natural.

El paisaje sagrado no es un atributo *per se*, de un paisaje, es el constructo social de lo sagrado hecho “carne”, físico, materia, por ser una idea materializada o “vestida” de forma entendible al humano, es muy vulnerable, como lo es la realidad globalizada ahora (la economía y la economización del mundo y de la vida, del entorno y de los seres).

Cuando el paisaje se puede volver “cultura” y dinero, pierde esta dimensión que lo sobrepone, se vuelve más plano, como fotografía o postal, imagen. El paisaje sagrado va más allá de la imagen; se tocan puertas y umbrales por especialistas que los comunican con otras dimensiones, que incluso los puede “devorar”, con seres que los pueden atrapar y hacer perder su materialidad, el cuerpo. Sólo los que ven esa parte sobrepuesta al paisaje natural pueden transmitir, narrar el peligro que esto implica. Esto es lo que controla, impone un orden, una regulación a la actividad humana. Dicho de otra manera, lo numinoso legitima el paisaje sagrado, el metapaisaje, y a partir de allí se ejerce el control. Todas las elaboraciones mentales

⁴⁴⁴ Fernández Christileb, Federico (2004).

⁴⁴⁵ Porque dan lo que se pide

⁴⁴⁶ Concepto básico de mi investigación, basado en Berger, 1969.

tejidas en torno a lo numinoso constituyen una racionalidad tradicional, autóctona, local. No solo lo numinoso ejerce ese control en el paisaje sagrado, también estarían las hierofanías, la sacralidad misma del lugar y el valor intrínseco que lleva al respeto amoroso. Esta racionalidad tradicional llevó al esquema de control, pero da cabida a lo numinoso, lo irracional, que lo fertiliza porque es conocimiento que está más allá de los esquemas de la realidad (positiva), aunque aún conserva las formas de nuestra realidad. Es una transrealidad, que bajo ciertos métodos y capacidades, se pueden trasladar a ella los especialistas rituales. Esa transrealidad pareciera ocurrir independientemente de la nuestra y sin embargo se pueden insertar en ella.

Lo legitima, al paisaje sagrado, una creencia, a través de la que alguien da cuenta de su realidad. Desapareciendo la creencia, sigue siendo piedra, cerro o manantial pero vaciado de su contenido sobrenatural. Su naturaleza no humana, pero humanizada, se deshumaniza, baja de nivel o categoría, en un sentido de prestigio ante la percepción humana.

Los lugares sagrados deben seguir siendo solitarios, ocultos, protegidos y visitados solo en ritualidades que, o relaciones que lo legitimen como tal, porque se deshacen como una ilusión, como se puede deshacer la noción nuestra de la realidad. Pero así como es de frágil, puede ser tan fuerte, cuando es el eje desde el que se cosmiza el mundo, al punto de emprender batallas, guerras para protegerlo, aumentarlo, defenderlo (como lo han sido los territorios)⁴⁴⁷ y por eso sirve para la conservación. Es en esta forma particular, mesoamericana de ver el paisaje como algo sagrado, por el culto a la naturaleza, como en otras regiones de América, con otros seres que pueblan la sobrenaturaleza, desde donde ellos imponen su orden, regulan, cuidan y protegen su mundo, en el que también entran a formar parte los ancestros.

Nos materializamos en la occidentalización de la conciencia, nos economizamos en la racionalidad, buscando seguridad, estamos más inseguros y frágiles que nunca. Los lugares sagrados todavía conectan a los seres humanos con su origen, sean lugares naturales o contruidos, pero con mayor razón los naturales.

El paisaje sagrado por ahora no tiene nada que ver con la ciencia pues fue otro paradigma que le dio origen. Sin embargo, varias disciplinas y principalmente aquellas que pueden dar cuenta de lo otro, como la etnografía, pueden dar cuenta de ello. La ecología que nos sitúa como un

⁴⁴⁷ Una forma de señalar la derrota de un pueblo en la guerra, en los códices, es mostrar una pirámide destruida

integrante más en la naturaleza, urde la trama⁴⁴⁸ natural que lo sustenta en el paisaje, así como la geografía, une las geoformas que integran el paisaje sagrado. Lo aceptan como sagrado, así como se acepta la estética o un paisaje histórico, como puede aceptar cualquier tema de paisaje, pero no da cuenta de lo sagrado en sí. Es un rótulo.

El punto de partida, el núcleo conceptual, la lente de las realidades que construye realidades y se manifiesta en las particularidades del paisaje, en los retazos conservados, en los sentimientos hacia lo sagrado plasmados en el territorio.

El concepto de metapaisaje y la noción actual de lo sagrado en las comunidades de estudio, ayudan a entender cómo opera lo sagrado en un esquema debilitado, deteriorado, porque hasta hace poco puso límites al desgaste por abastecer las necesidades ilimitadas de Texcoco y México, DF, a pesar de que lo ha hecho desde la época prehispánica. Ahora el bosque no tiene ese esquema y eso se refleja en el paisaje desgastado. Sin embargo entre los guardas del bosque todavía se narra la presencia de los duendes guardando el bosque, no sólo asociados a los manantiales, ríos y charcas, ya como seres pequeñitos de 30 cm, mientras están trabajando o reposando en la comida, en medio del bosque, con formas diferentes, vestidos de charros o chinas poblanas, de piel humana o con apariencia de animal.

Al decir paisaje desgastado o territorio desgastado, nos da una imagen, un paisaje en el que la idea de libertad y orden⁴⁴⁹ lo tienen en ese estado; esta idea de libertad y de orden de un (o unos) grupos humanos, se plasma en el paisaje, el paisaje es su consecuencia (un territorio desgastado en pequeños mosaicos, fragmentos⁴⁵⁰, que hacen notorio el contraste, la heterogeneidad del desgaste mismo por cuanto todavía hay algo que remembra lo natural, en la memoria y toma cuerpo en pequeños lugares). Esta libertad es para todo el sistema natural, aunque tome una porción (un territorio, un paisaje). En los lugares sagrados aún se conserva esta libertad, existen seres naturales y sobrenaturales, ideados para su libre expresión, como reservorios de vida y sustento de vida, donde sólo se va en ciertas ocasiones y en cierta

⁴⁴⁸ La Ecología del Paisaje considera el "territorio como un tejido vivo a modo de trama, en la que los diferentes componentes, físicos y biológicos, se encuentran relacionados y conectados mediante procesos de interacción" Considera... "la incidencia de las actividades antrópicas como poderosos agentes de modificación, transformación y creación de ecosistemas y paisajes", lo cual ha debido asumir desde su enfoque sistémico, de una importancia crucial, en el estudio de los espacios (Gurrutxaga y Lozano, 2008;520-521).

⁴⁴⁹ Dos aspectos relevantes alrededor de los que se aglutina la noción de lo sagrado, en su relación con los recursos naturales.

⁴⁵⁰ A lo que se le podría aplicar un análisis de fractales, como sugieren Burel y Baudry (2001) en relación a los recursos.

manera, ocultos, de limitado acceso a lo humano. Ahora son manchones poco representativos y por tanto sujetos al empobrecimiento y disminución de todos sus elementos, incluso a nivel espacial, con un aumento desbordante de la presencia de lo humano.

En el trabajo de la UICN⁴⁵¹ sobre los lugares sagrados en el mundo, como parte del manejo de áreas naturales protegidas (ANP), a los visitantes que entran, por ejemplo, al Área Protegida Indígena Dhimurru (API) en la Tierra de Arnhem, Territorio del Norte, Australia, se les pide que respeten los sitios sagrados de los Indígenas y se les advierte sobre las consecuencias de ingresar en el área sin permiso.

La categoría de área protegida indígena para sus lugares sagrados, como sería en nuestro caso el Cerro Tláloc y el Tetcutzingo⁴⁵², podría darle una nueva dimensión a la conservación de estos lugares, considerando el papel ecológico que estos lugares juegan en sus respectivos ambientes y el grado de afectación ambiental a que se los ha sometido. La categoría de lugares sagrados incorporada en los planes de manejo de las ANP en México parece no estar aún consolidada.

Existe una serie de programas, convenciones y declaraciones, a nivel internacional, para respaldar áreas protegidas

“Según el orden de su establecimiento son los siguientes: el Programa Hombre y Biosfera (1970), la Convención sobre los Humedales, también conocida como la Convención de Ramsar (1971), la Convención del Patrimonio Mundial (1972), el Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992), la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Intangible (2003) y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). La última proporciona referencia y apoyo para la protección de esos sitios naturales sagrados de los pueblos indígenas, brindando un mayor nivel de derechos para manejarlos y mantener las prácticas tradicionales asociadas a ellos”(IUCN)⁴⁵³.

⁴⁵¹ Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008).

⁴⁵² Recientemente la Dra. María Teresa Pulido Salas dio una plática en el Colegio de Postgraduados sobre el Tetcutzingo como unidad biogeográfica y reservorio ecológico bajo la dirección de la línea de investigación LP1-4.

⁴⁵³ Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008).

6.4.4. Algunas reflexiones y consideraciones en relación a cómo opera el control

Tanto en la época prehispanica, como en en los especialistas rituales de sta comunidad⁴⁵⁴ y en el catolicismo, podemos apreciar que se considera que la vida no termina con la muerte, que hay una esencia o espíritu de los seres y las cosas o las formas. Tanto en el mundo del espíritu, como en el “terrenal”, los seres desempeñan cargos y existen las jerarquías y los especialistas siguen desempeñando sus funciones para los “terrestres” y/o para su comunidad espiritual.

En relación a la gestión del agua desde lo sagrado, podemos observar la presencia de cargos tanto en los humanos como los no humanos. Esto confirma lo que dice Evans-Pritchard (1984:123) “las concepciones religiosas sólo pueden proceder de la experiencia, y [que] la experiencia que se tenga de las relaciones sociales debe constituir un modelo de las mismas.”

Al igual que en la geografía del inframundo en la que Knab (1991) encontró como cada especialista tiene una noción del inframundo que han ido construyendo con su experiencia y su continuo contacto, a veces con aspectos contradictorios entre especialistas y/o dentro, pero también con las coincidencias en lo general, sirve para sugerirnos aquí como la noción de lo sagrado conserva ese sabor humano, ese esquema de la construcción social de la realidad. Es lo que se observa en los anteriores testimonios. El camino que emprenden y deben recorrer las almas o espíritus de quién muere, está sujeto también al tiempo y por lo tanto se agitan los eventos y procesos y permanecen las emociones, sensaciones que este genera y por lo tanto hay lucha, hay poder y en este sentido siendo un grupo reducido el que se encarga de encontrar la comunicación con esa otra realidad paralela que actúa sobre la terrestre, se le adjudica un mayor poder y se le ofrenda para ganar su benevolencia pues se considera que de allí depende la supervivencia (el agua), la salud y la vida.

En esta construcción social de la realidad, de una “transrealidad” en la que casi todo permanece intacto, el cambio es el ropaje, el “corazón”, la esencia, de la que hablan las culturas mesoamericanas, permanece hasta que esta esencia divina-humana se decida al camino evolutivo del alma o espíritu y ascienda y se entregue ahora sí a otra realidad donde solo algunos ascienden y menos se conoce.

⁴⁵⁴ Fue en la que se pudo profundizar un poco más en el mundo espiritual de sus especialistas rituales.

Como vimos, según López–Austin (1994) en el cosmos sagrado, en el *Tamoanchan* algunos dioses cayeron, murieron y se volvieron humanos, seres mundanos, cosas y en esa temporalidad, se reciclan, solo algunos (los bebés que no han comido) se reencarnan. En la visión actual del espiritualista también se reencarnan y en la católica los cuerpos ascienden tras terminar su ciclo en la tierra⁴⁵⁵. Tanto en uno como en otro cayeron, se separaron los ángeles o dioses, para aterrizar en el planeta, en la Madre Tierra.

Antes o ahora, vemos que todo sigue cumpliendo las funciones que el ser humano estima, que quiere y necesita, funciones para él, como centro, como constructor de la realidad, como rey de ella, como dios de esa realidad construida. El temor inmanente, que subyace al ser humano, podemos deducirlo que es producto de la fragilidad del mundo que ha construido, al separarse de lo natural y crear otras leyes por las que rige su comportamiento, su vida.

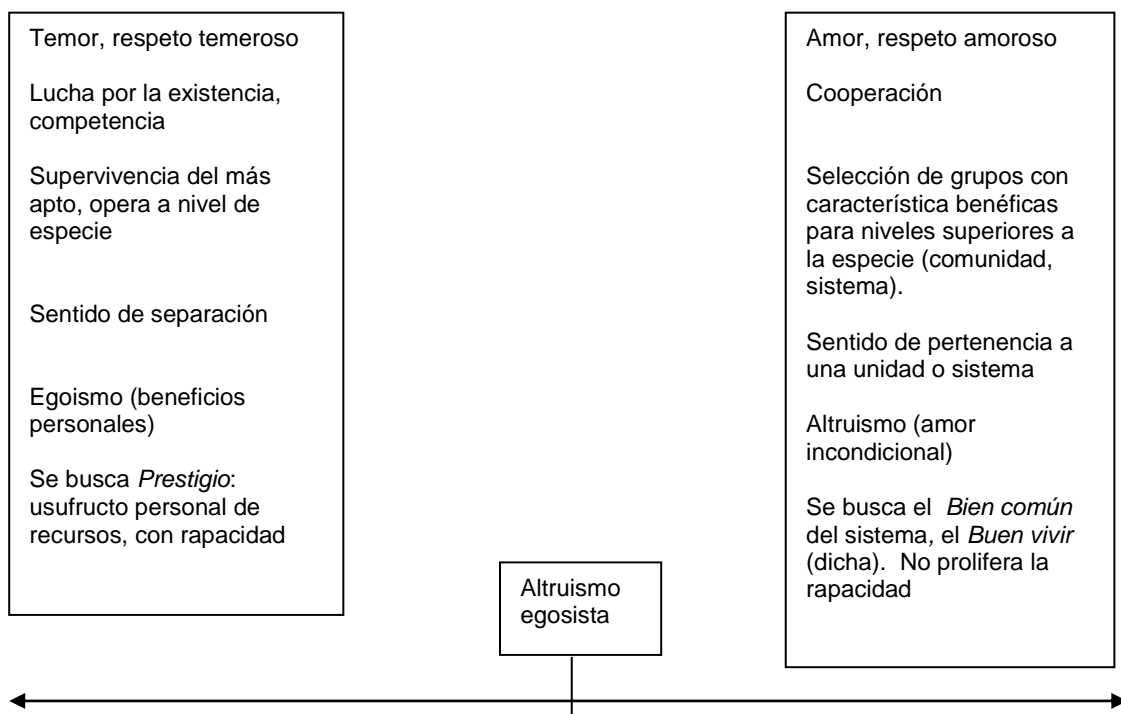
Reemprender el viaje de regreso, hacia el origen, es para algunos encontrarse con su identidad, como se verá en la parte regional, es atravesar la cultura e ir más allá de ella, pasar por lo humano, transitar lo no humano y llegar a lo divino, más allá de todas las estructuras terrestres, construidas, que visto con los ojos del yo construido, solo puede despertar temor pero con el que trascendió toda esta realidad, que esta al final (o al comienzo) de todo esto que hemos inventado como realidad, es su casa, su origen. Ese viaje es emprender el deshacimiento de ese yo construido, de ese rey, de ese dios de una realidad voraz, que no lo llena, nunca está satisfecho, en paz. Con la que hay que negociar, ofrendar, donde no existe el amor incondicional o el altruismo del lado derecho del Esquema 7.

Como vemos este mundo del espíritu, inframundo, que se apoderó de la conciencia humana y vino la ciencia a desalojar del mundo natural, es aún mundo de la emoción, en el que transitan los odios, desquites, rencores y miedos, los que sobresalieron por algún don, o se creyeron poseer algo, y los que quedaron atrapados en sus emociones. Por ello esta astralidad o bajo astral, todavía es una construcción de una realidad que se percibe semejante a la construida socialmente. Pasando este mundo, que sería como el mundo interior humano, se “trasciende”, es decir ya no se conoce, solo algunos muy escogidos han podido dar cuenta de ello. Aquí es donde se va a ver como se construye el control, desde el temor. Puesto que nuestro sistema de creencias también está basado en el temor y la separación, el control se logra sembrando el terror, de tal forma que el sujeto enfoca solo lo que el terror persigue, dándole el poder (poder

⁴⁵⁵ El tema de la reencarnación parece haber sido eliminado en el Concilio de Nicea

tremendum) a lo externo, y considerándose desvalido ante su *majestas*, cree que la salida es negociar, ofrendarle, mantener por las buenas esa relación, hacer lo que digan estos seres que encarnan espiritualmente las diversas emociones o logros y que con su poder podrían aplastar la realidad humana, que se sabe vulnerable porque es construida. Por ello, el temor siempre latente, como base de control para mantenerla, sujetarla, volverla a su sitio (lado izquierdo del Esquema 7). Es un orden basado en el terror, por eso hay quienes acceden a donarse para brindarle al sistema o comunidad, lo que necesitan ellos, agua. Es todavía un altruismo egoísta que ha iniciado su tránsito hacia el extremo derecho del Esquema 7, por cuanto persigue el bienestar solo para la comunidad humana, y que quedaría atrapado en una parte del sistema de creencias basado en el temor, donde los seres que ostentan el poder del agua, se apropiarían de su espíritu para habitar un dominio astral (bajo), semejante al conocido. Del lado izquierdo del Esquema opera el paradigma de la lucha por la existencia, la competencia, como alternativa para lograrlo y su consecuencia, el egoísmo, la voracidad del sistema económico actual.

Esquema 7. Paradigma de la evolución por cooperación entre grupos y la evolución por la lucha del más fuerte (selección natural)



Fuente: Elaboración propia.

Del lado derecho, tendríamos el control desde el respeto amoroso, no basado en el temor, sino en el valor intrínseco de cada elemento de la naturaleza. Aquí opera el paradigma de la evolución por cooperación entre grupos, como alternativa tendríamos una economía basada en el bien común para lo que se requiere de altruismo, por lo tanto no hay voracidad.

El altruismo es unirse a la buena voluntad, con un todo, porque es mayor la armonía que hay en el universo y lo mantiene que el desorden y voluntades separatistas que imperan en el planeta. Voluntades caprichosas que luchan por el bienestar de cada uno sin contemplar e incluir el todo que los contiene.

6.5. Hacia una regionalización desde lo sagrado

La comunicación que se establece entre áreas tomando como tema o criterio lo sagrado permitiría hacer una regionalización desde lo sagrado. En éste sentido lo que se presentará a continuación es aún incipiente dado que ameritaría un conocimiento más profundo de diversos aspectos involucrados, entre ellos, las peregrinaciones y las rutas ya establecidas al presente, las cuales podrían ser fuente, ser parte o ser la pauta para hacer una regionalización, zonificar áreas más allá de la zona de estudio, como áreas potencialmente protegidas por la noción de lo sagrado.

Esta parte de las relaciones entre comunidades, se abordará a través de la que entablan los especialistas rituales, quiénes interactúan a diferentes escalas regionales y a partir de los rituales o ceremonias, los cuales se describirán en forma breve. No obstante, la regionalización desde lo sagrado y las relaciones entre comunidades, ameritarían un estudio a fondo para su mayor comprensión y conocimiento, más aún considerando lo dinámico del fenómeno desde esta perspectiva.

Se considerará la relación de los graniceros Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 (especialistas rituales de Tequexquinahuac) con los de Amecameca, pues allí recibieron su formación; ellos constituyen una extensión de dicha escuela, que muy probablemente en el pasado, su influencia abarcara toda la Sierra Nevada, hasta la montaña texcocana. Su antecesor, don Julio Balcázar, los llevó allí y le dieron de alta como granicero al entonces, aún niño, Trabajador del tiempo 1. Al morir sus maestros graniceros, se rompieron los nexos con

Amecameca y al comenzar este trabajo se intentó restituir la conexión a través de un estudiante⁴⁵⁶ de doctorado de la ENAH que hacía sus investigaciones en el Iztaccihuatl, entre otros sitios, con el cual se promovió la relación entre Trabajador del tiempo 1 y los graniceros de San Pedro Nexapa y gracias a este estudiante invitaron a Trabajador del tiempo 1 a participar en un ritual de agradecimiento. En esta ocasión asisten otros especialistas rituales de la región de la montaña texcocana, que tienen relaciones más amplias con otras regiones de México, con especialistas rituales de Oaxaca, Distrito Federal, Puebla, Chiapas, Guatemala, Sur América y Hawái, entre otros (lo cual se verá más adelante). Son de la mexicanidad, uno de ellos es Especialista ritual 1 de Tequexquahuac y el otro lo denominaremos Especialista ritual 3, de San Nicolás Tlaminca (Municipio de Texcoco) y serán actores importantes en esta regionalidad sagrada, que trasciende el territorio comunal, pero que pueden localizarse físicamente adscritos a un territorio que tienen a su cargo, como vamos a verlo en los testimonios.

En esta parte también se considerará someramente, la participación del granicero en formación Trabajador del tiempo 3, que se nombró en los resultados y discusión de Tequexquahuac. Por otro lado, cabe mencionar que en el tiempo de realización de éste trabajo, se agitó a nivel mundial la idea de las predicciones mayas en relación al “fin del mundo”. Hasta la NASA y autoridades de diversos países, tuvieron que pronunciarse y/o tomar algunas medidas. En México, el Consejo Maya y el Consejo Universal de Sabiduría Ancestral a nombre de organizaciones mayas coordinaron ceremonias en las que se explicó, se trata de “un nuevo sol”. Dado este suceso, la ritualidad a nivel regionalidad sagrada, esta muy marcada por él, como se verá principalmente en el del Tetcutzingo, Puebla y México.

6.5.1. Relaciones en el territorio cultural

6.5.1.1 Relaciones con Amecameca

Al intentar restituir las relaciones de Trabajador del tiempo 1 con su escuela de formación, se asistió, como ya se dijo, a un ritual de agradecimiento, dirigido por una pareja de graniceros que van a las faldas del Iztaccihuatl, en compañía de varias parejas de graniceros de la región, a diferentes puntos que ellos denominan *templos*. Cada pareja tiene una fecha en la que hace el pedimento de lluvias en mayo y el agradecimiento en noviembre, que “enfloran”; en total

⁴⁵⁶ Ramsés Hernández Lucas

nombraron 18 templos, sus nombres están en náhuatl y algunos en español, el que visitamos esta en medio del bosque.

La pareja que coordina y dirige el ritual es con quien se hizo contacto. Llamaremos Trabajadora del tiempo 4 a la mujer y Trabajador del tiempo 5 a su esposo. Manifiestan su interés en enseñar y compartir todo el conocimiento que les han legado los espíritus de graniceros “*los hermanitos*”. Ellos “comandan el ramaje de graniceros de Ameca” y pueden entrar a Alcalica⁴⁵⁷ (lugar en el que se recibió Trabajador del tiempo 1) y sugieren que al invocar a cualquier templo, “se recibe la fuerza de éste”, pero se debe ir a agradecer. Agradecen a Dios por el agua, por los alimentos y por todos los favores, al mismo tiempo se hace pedido para el próximo año. Aunque invocan a Dios Padre, piden permiso al Templo, rezan el Padre Nuestro y el Ave María, el canto es a la Virgen María, agradeciéndole por su hijo, por estar en el cielo, por ser la Reyna del Cielo, por traerlo. Los que estamos de visita somos presentados a los espíritus para que nos conozcan, nos sahúman y dan una veladora e igualmente nos presentan ante todos los graniceros. Los elementos de la ofrenda también se sahúman, flores de papel y naturales, fruta, comida, galletas y se riega confeti por todas partes. A un lado del templo, en un árbol, esta “el huaracan⁴⁵⁸” y a su costado “el arcoíris”, en los que también se dejan ofrendas. Al terminar el ritual hay un convivio y a la hora se reparte la ofrenda. Se dice que el lugar está abierto a todos pero se debe comportar bien pues el que no lo haga le puede pasar algo.

Ellos se hicieron graniceros a raíz de una enfermedad con la que no se podían curar y además narra Trabajadora del tiempo 4 como las centellas la buscaban en su casa y una nube en forma de remolino se ubicó encima de su casa indicándole que allí sería su templo. “*Dios quiso que adoráramos su agüita, el nos puso todo en esta sagrada tierra*”(Trabajador del tiempo 5). Él les da una misión que cumplir. Es una misión que deben cumplir hasta que se “vayan” y “*allá el dirá si le seguimos o se hace otra cosa*””(Trabajador del tiempo 5). No cumplir la misión es riesgoso pues se enferman, les va mal y no se curan. “Con miedo o sin miedo” les “toca” empezar, “después se va quitando””(Trabajadora del tiempo 4). Deben estar disponibles a trabajar en todo momento. Su hija va a ser granicera, pues le dieron ese don. Cuando alguien destruye un templo, le va muy mal a los que lo hacen y se da el testimonio de uno que fue destruido, ya se llevaron un hijo y esperan sigan con el resto de familia. Los espíritus del templo destruido,

⁴⁵⁷ Aunque ellos le dicen Alcalega

⁴⁵⁸ Lugar del que “salió el huracán” y no lo pudieron controlar, “hizo muchos desastres” (Trabajador del tiempo 5).

fueron llevados al de la ceremonia en la que se participó combinando el nombre de los dos templos” (Trabajadora del tiempo 4 y Trabajador del tiempo 5).

Al terminar la ceremonia se dan abrazos, se agradecen y se dan masajes a los participantes que lo desen por parte de curanderos.

Una estructura muy semejante podemos ver en los rituales de Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 en el pedimento de lluvias el Tres de Mayo descritos en el Anexo 6, y en el Anexo 1.

6.5.1.2. Tetcutzingo

El cerro Tetcutzingo es considerado un lugar importante en la región texcocana y por parte de los especialistas rituales entrevistados. Además de ser considerado un lugar sagrado, Especialista ritual 1 considera que es *“un lugar de muchas energías...hay de todo, positivas y negativas, pero más positivas”*.

Especialista ritual 3 se considera a cargo de él y relata cómo el mismo Netzahualcoyotl lo guió para llegar a este lugar. Él es quien organiza las ceremonias que se detallaran en éste apartado. Se formó en una escuela espiritualista, en la que se habla de tres niveles, los que *“se denominan médium”*, los cuales *“no saben cuando les poseen. Su espíritu se queda un poco aparte”*; los que *“se denominan antenas”* o *“cuarto de unidad”*, *“a veces se ponen en trance a veces no pueden”*; y los que son de *“unidad entera”*, *“puede hablar el espíritu y puede hablar él y sabe lo que está diciendo”* (Especialista ritual 3). Él es *“entero”* y trabaja *“solo con el espíritu divino”*. También puede viajar astralmente y tiene visiones. Desde pequeño estuvo con los mayas de Chiapas, a los 11 años decidió irse a Oaxaca con zapotecos, estuvo con un granicero zapoteco un tiempo y es danzante conchero, junto con su esposa. Varias ceremonias que el maneja, las ha llevado a otros países, una de ellas es la rueda de medicina.

Especialista ritual 3, el agua y el cerro

Especialista ritual 3 ha participado desde hace varios años en la fiesta de la Apantla en Santa Catarina del Monte y personas de la comunidad que se encargan del ritual azteca (entre ellos el Gran Jefe Supremo Náhuatl), lo han contactado para aprender cómo se hace. Especialista ritual

3 tiene vínculos con otras personas del Consejo Nahuatl de Texcoco, en Santa Catarina del Monte y los invita a las ceremonias del Tetcutzingo. Especialista ritual 3 es una de las personas que participó en las ceremonias hechas en los manantiales de Santa Catarina del Monte y que dirige las danzas de esta. Da referencia de que San Dieguito, San Nicolás Tlaminca y Santa María Nativitas con Santa Catarina del Monte, celebraban juntos la Apantla, hace mucho tiempo, aproximadamente 40 años. Según él *“Netzahualcoyotl les puso el agua en Tetcutzingo a condición de que el único trabajo que tenían que hacer era la limpieza del caño para tener agua hasta el fin de los tiempos”* (Especialista ritual 3).

En la noche de la fiesta de la Apantla del 2013, participó en un pedimento de lluvias que fue organizado por un grupo de jóvenes de Santa Catarina del Monte. En esta ocasión no asistió el granicero de Tequexquinahuac. Especialista ritual 3 considera que *“todos somos pedidores de lluvia”*, al igual que Espiritualista 1 en Tequexquinahuac (*“todos podemos pedir la lluvia a Dios”*), pero en el caso de Especialista ritual 3 hay un vínculo fuerte entre el corazón, los sentimientos, el agua, la Madre Tierra y los elementos. Para él:

“...El agua ve, escucha y tiene memoria. Le gusta que le hablen. Hay que cantarle. No le gusta que la tengan olvidada. Es un ser divino...Nosotros somos reguladores del clima con nuestro corazón... Nosotros tenemos la facultad, mediante nuestra ofrenda, nuestro sentimiento, de regular el clima, debemos hacer la ceremonia y realzar la parte de los gobiernos haciendo su ofrenda, todos juntos, llevarlo frente al cerro.

Si estamos en armonía con todos los elementos podemos ser reguladores del clima y podemos propiciar que los manantiales den hasta el doble o el triple. Le sembramos ahuehetes, les cantamos...se le pone su rueda de medicina..., al manantial de aquí le hice una rana, sembré un ahuehete y le estuve rezando por años (Especialista ritual 3).

Reafirma su creencia dado que él se fue un tiempo de la comunidad y al regresar brotaba bastante agua. Por lo que no solo hay que pedir, hay que agradecer y hacerle ofrendas.

“Todos los seres somos parte de un flujo electromagnético. Al romper la tierra lo estas rompiendo. En una geometría sagrada, seres a través de todos los microorganismos, las aves, árboles, el agua, son transmisores de esa energía. Entonces, en esa geometría sagrada restaurar todos los patrones de conexión, el gran tejido electromagnético, así como crecen los hongos en círculos, así está en lo macro. Si de un punto magnético con piedra se envía un mensaje...El agua transmite mensajes ultrarrápido, una gota de agua. Y sabe que hay alguien que la quiere, esa gota de agua manda a todas rápidamente.

El agua quiere ver que todos estamos como hermanos. El agua está oyendo y así va a haber más agua. Entonces, hacer una unión entre pueblos, debe haber armonía.

Yo cuando voy a llevar el canto al manantial, no lo hago a mi manantial. Trabajo al cerro, todos juntos, no un solo manantial. Que todos los pueblos estén unidos y no se peleen”.

El agua también manda mensajes al aire” (Especialista ritual 3).

Basado en esta idea, en la ceremonia del águila y el cóndor realizada en Chalma, la cual duró dos semanas, danzaron frente al agua de la poza de las ranitas (de Chalma) (Especialista ritual 3). Él sugiere que de esta agua se le debería echar a los manantiales para que den más agua. También allí estuvieron nueve días con sus noches, mandándoles bendiciones a todos los elementos (Especialista ritual 3).

“Entonces el aire le manda ese mensaje a la mente de los que piensan en hoyos. A pesar de que el Hiroshima este bote y bote radiación, debemos ser capaces de bendecir. Bendecir a toda la maldad para que deje de hacer ese papel. Es un pensamiento que se transmite a través de las piedras para transmitirla a los cerros y con los elementos. Lo que vemos de catastrófico es el reflejo del corazón humano. El trabajo es la gran rueda de medicina...Somos hasta capaces de transformar el mundo en días pero tenemos que estar unidos con lo más íntimo del universo...El corazón del cielo llama a todas las fuerzas con él” (Especialista ritual 3).

Para él *“Tláloc es no solamente la montaña, ni solo la nube, él es todas las fuerzas cósmicas, las energías eléctricas, magnéticas, toda clase de rayos cósmicos... Lo que está arriba, toda la energía generada en forma de vida, es esa fuerza que está arriba que tiene que ver con el agua...las estrellas, nosotros, somos Tláloc, es todo donde se generan esas fuerzas, donde se produce la vida⁴⁵⁹”(Especialista ritual 3).*

Especialista ritual 3 considera que los sacrificios humanos no existieron, que eso fue una invención de los españoles para sojuzgar y someter a los mexica. Algunas de sus ideas y

⁴⁵⁹ Especialista ritual 3 contextualiza esta creencia fundamentándose en lo siguiente, lo cual se deja como testimonio pues trasciende el alcance de este trabajo: “Para mover la energía, se necesita voluntad y ese es Huitzilopochtli, es la voluntad, que sale del corazón, es la fuerza que nos mueve, es el dador del movimiento. Esas dos fuerzas [la de Tláloc y la de Huitzilopochtli], hay que tenerlas en balance porque somos eso; lo que pasa a nuestro alrededor, se manifiesta como un reflejo del balance de esas dos fuerzas y armonizadas, que tienen que estar dentro del orden cósmico, que es la inteligencia, Quetzalcoatl da el orden, es nuestra inteligencia. Esa fuerza de movimiento es impulsada por el orden de la inteligencia cósmica. Tláloc es lo que está arriba de la tierra, todo lo que se genera arriba de la tierra, (no solo se genera la materia, sino los conceptos que dan origen a esa materia, regida por la inteligencia cósmica generadora del movimiento y la voluntad). Huitzilopochtli y Quetzalcoatl, trabajan juntos y si estas tres están en balance...Las fuerzas cósmicas materializadas que se generan sobre la tierra (Tláloc) son usadas o por la voluntad generadora (voluntad que genera ese ímpetu de todas esas fuerzas) para poder ordenarlas hay que tener inteligencia. La inteligencia pone el orden (mente), el corazón, la voluntad de hacer en orden y eso es lo que trabaja con las fuerzas cósmicas y eso es lo que manifiesta la materia. Somos co-creadores. En el templo mayor estaban Tláloc y Huitzilopochtli, representaban el diario trabajo, tu voluntad de trabajar con las fuerzas cósmicas.”(Especialista ritual 3).

“La ciencia nunca va a aceptar que existe otro mundo, no lo va a poder explicar. Los quarks de la física cuántica no tienen estructura como el átomo y las partículas subatómicas, y con esto se debate la física cuántica” (Especialista ritual 3).

conceptos están relacionadas directamente con el movimiento de la mexicanidad, como se puede apreciar en la discusión de Francisco de la Peña Martínez (2002).

A continuación se describirán algunas ceremonias realizadas en Tetcutzingo organizadas por Especialista ritual 3.

Ceremonia de Centeotl en el Quinto Sol

Según Especialista ritual 3, él ha estado trabajando desde hace varios años para “lo del quinto sol”. A raíz de ello en 2012, el Consejo Maya Nuevo Sol hace una calendarización, en las que cada 20 días (de acuerdo al calendario maya⁴⁶⁰), los centros ceremoniales de diversas partes del mundo fueron invitados a realizar actividades, para culminar en diciembre, en territorio maya. Como parte de ello, el 10 de febrero se hizo una ceremonia en el cerro Tetcutzingo; esta vez es un granicero de Amecameca (que se reconocerá por Trabajador del tiempo 6), quien la dirige (diferente de los que se habló con anterioridad⁴⁶¹); ceremonia denominada *Centeotl*. En ella se representa una doncella a la que se le instruye en relación a como tener un hijo. En esta ocasión el hijo está representado por un niño de piedra⁴⁶². Se lleva mucho maíz y copal. Asistieron especialistas rituales y personas de Santa Catarina del Monte, Tequexquahuac (Especialista ritual 1), San Nicolás Tlaminca, Oaxaca y muchas otras de diferentes partes, en total aproximadamente unas 200 personas. Los especialistas rituales hacen una velación la noche anterior a la ceremonia.

La persona que dirigió la ceremonia (Trabajador del tiempo 6), explicó que cuando llegaron los españoles, los 70 sabios le dijeron a Cuahutemoc que tenía que salir a decirle al pueblo que ahora “*comenzaba la oscuridad y su sol se ocultaba, que guardarán su gran tesoro*” [haciendo señas de boca cerrada], y los padres y madres enseñarían a sus hijos, transmitirían el tesoro de su conocimiento.

⁴⁶⁰ Ver en el Anexo 7 el “Llamamiento del Consejo Maya Nuevo Sol”, con el que hace nexos Especialista ritual 3 y la respuesta de la Unesco a este llamamiento.

⁴⁶¹ Con anterioridad se les invita y al no poder estar físicamente prometieron “estar en espíritu”, por lo que la presencia de nubes y una lluvia ligera (“chispear”), de forma agradable durante la ceremonia, es interpretado por Especialista ritual 3 como su presencia.

⁴⁶² A este especialista ritual lo reconocen como alguien “de gran conocimiento”, quién es vidente. Explica, al comenzar la ceremonia que su familia ha protegido un niño de piedra, que consideran es hijo de Iztaccihuatl y que dejó Cuahutemoc para que se resguardara y se transmitiera de generación en generación, eran nueve. Su mamá se lo dio a resguardar y un vidente le anunció que el niño lloraba. El también ha resguardado la ceremonia de Centeotl, la cual realiza en Amatlán Morelos, ceremonia realizada al nacimiento del maíz y en esta ocasión la realiza junto con el niño de piedra que simboliza el comienzo (nacimiento) de un nuevo sol, una nueva era (Trabajador del tiempo 6).

“Un águila vino y cerró las puertas cósmicas y durante 491 años fue la oscuridad, violaron a las mujeres, mataron a las personas, destruyeron los templos, persiguieron a sus dioses y todo el conocimiento que había sido guardado y transmitido de generación en generación por los hijos del sol, [tuvo que estar oculto] ahora que esta misma águila ha vuelto a abrir las puertas cósmicas, se contará y una nueva luz brillará para la humanidad. Nace la esperanza y una nueva luz de amor, paz y entendimiento” (Trabajador del tiempo 6).

El especialista ritual (Trabajador del tiempo 6) tiene en sus manos un bastón con un águila y representa al águila misma, dice: *“Yo soy el águila que hoy abre las puertas”* y

“Queda declaradamente abierta, después de 491 años, las puertas de todo el mundo.

Para la salud, el conocimiento, la energía, la vida llena de corazones de comprensión, de equilibrio, de renovación, de voluntad divina.

Padre Ipalnemohuani que estas en el [], sembrador del cielo, sembrador de estrellas, sembrador de vida, sembrador de flores, sembrador de sabiduría, en nombre de todo el mundo, de toda la tierra [...], te juramos no fallarte, por esta gracia que nos concedes, no te vamos a fallar, nos vamos a hacer de un rostro sabio, de un corazón firme como la roca, guardianes de la tierra, custodios del medio ambiente, de nuestras aguas, de nuestras tierras, de nuestros hijos, de nuestras mujeres, de nuestros hombres y respetar a nuestros maestros[]

El respeto, el amor y la ternura, el cuidado de la vida de todos los animales, de todas las plantitas de nuestra madre tierra, de nuestros pensamientos. Hacer crecer un desarrollo espiritual que nos hermane con todos los países del mundo, con todos los corazones, con toda la vida.

Que la palabra sea digna[] para que se tenga fuego en las manos, fuego en los oídos, fuego en los ojos, fuego en el comportamiento. Yo soy el fuego...”

“... Cihuatl en todo” (Trabajador del tiempo 6).

Se le cantan las mañanitas en náhuatl al niño recién nacido, y Trabajador del tiempo 6 explica que *“no se va a acabar el mundo”,* pues *“empieza una nueva era de amor y armonía”;* *“nueva era que es como una dimensión, con unas mentes más puras, seres más amorosos para estar en paz y armonía”.*

Al respecto, Especialista ritual 3 explica:

“Ahora no son tiempos de ambición, son tiempos de dar. Dar vibraciones de amor y de paz para mantener el trabajo.

Se ha olvidado la gente de no exigir, sino de agradecer lo que Dios nos manda. Hablarle bonito al agua, a un vaso de agua, agradecer cuando llueve. No exigir.

El nuevo sol es una luz muy pura. Entonces cualquier mal pensamiento no va a salir, se va a hacer daño el mismo y mucha gente se va a enfermar y morir. Entonces va a haber muchas muertes...”

“Es una alegría ver nacer ese nuevo sol”(Especialista ritual 3).

Especialista ritual 3 hace referencia a esa luz cósmica, dado que este día de la ceremonia, era el “día de la serpiente (uno kan)”, que según él mismo, la serpiente, representa a la vía láctea. Como en las ceremonias se ubican en relación con el cosmos (los cuatro rumbos cardinales), es lógico pensar que los seres humanos sean considerados hijos del sol, al estar en la órbita del sistema solar.

Esto se consideró un evento primordial en la entrada de un “nuevo sol (o era) para la humanidad” y por “el conocimiento”, que resguardado por años de oscuridad y persecución desde la conquista, este año saldría a la luz y sería comprendido (Trabajador del tiempo 6).

Ceremonia Maya del Fuego Sagrado en el cumpleaños de Netzahualcoyotl

Posteriormente en 2013, día del cumpleaños de Netzahualcoyotl, 28 de abril, se hace una velación la noche anterior, en la delegación de San Nicolás Tlaminca para posteriormente subir al amanecer al cerro Tetcutzingo y comenzando a salir el sol, empezar la Ceremonia Maya del Fuego Sagrado, guiada por un Mam (Itzá⁴⁶³: “brujos del agua”, pueblo de graniceros) de Guatemala, quien se denominará *Especialista ritual maya*. Él adjudica una antigüedad a esta ceremonia de 5129 años de registrada en las estelas mayas⁴⁶⁴. Parados de cara al sol se sahuma a cada persona y se bendicen con los bastones que “recibieron todas las canciones y oraciones de la noche”, mientras se hacen cantos y se le habla al nuevo sol. Al concluir esta etapa, van por delante los instrumentos de viento para subir al altar (Comúnmente llamado el “trono de Netzahualcoyotl”) donde se han puesto los bastones de flores, una vasija de barro con agua y flores. El jefe maya (*Especialista ritual maya*), extiende en el piso un tejido muy colorido, sobre el que pone los elementos de la ofrenda: velas, bolas de trementina, cáscara de copal, los cuales coloca en un comal, mientras explica el significado de cada uno de ellos. Coloca primero en el comal, en el centro la cáscara de copal, alrededor las bolas de trementina, dos en cada punto cardinal y después otras dos en cada espacio, comenzando por el noroccidente y siguiendo en el sentido de las manecillas del reloj y vuelve a poner otra fila, de la misma manera, alrededor de estas y en el centro donde están las cáscaras pone otra bola de

⁴⁶³ Los *Itza* vivieron en el Peten, Guatemala, fueron los últimos en ser vencidos por los españoles (1625), explica *Especialista ritual maya*, que él viene de un pueblo que desciende de ese grupo.

⁴⁶⁴ Especialista ritual 3 dice haber hablado con un arqueólogo en Palenque, quién le refirió haber encontrado estelas de más de 80000 años, pero no permitieron darlo a conocer.

trementina, encima agrega *toj*⁴⁶⁵ (mezcla de resinas, en lajas). Posteriormente, pone manojos de velas delgadas y de mechas largas, los cuales cuenta. En relación a él, en el norte pone de color rojo vivo, con sus mechas hacia el interior, hacia el sur de color negro, hacia el occidente blancas y hacia el oriente amarillas. En el centro-occidente azules (un azul rey) y en el centro oriente, de color verde. Pone otro conjunto de menor número de velas de color rojo oscuro en el costado noroccidente de las anteriores velas rojas, del costado sur oriente pone otras velas negras al lado de las anteriores negras y otro de blancas al lado de las blancas, en el costado suroccidente. Otro de verde en el centro oriente⁴⁶⁶.

Especialista ritual maya comienza a hablar en Mam y después en español dando un saludo a las mujeres y hombres que están presentes en el lugar. Explica que las velas rojas simbolizan “*la vida de Dios, es la sangre que corre por nuestras venas. Las velas negras representan la noche donde recuperamos la energía. Las blancas son la vida del ser humano, porque cuando nacemos somos un santo con todas las potencialidades, todo nuestro poder e inocencia, después al crecer, madura*”, “*si fue guerrero disciplinado, ira firme a los 80-100-120 años, en la madurez*”, pero “*si no se han vivido como deben de ser*”, muchos los errores, siendo joven (*Especialista ritual maya*),

“*ya está que no aguanto*”, [porque] “*hemos tratado a nuestro cuerpo, no como debe de ser, no hemos vivido como guerrero, disciplinados, con una vida impecable, como lo dijeron nuestros abuelos..., entonces el amarillo significa madurez, la existencia del ser humano cuando realmente ha vivido bien, se madura*” (*Especialista ritual maya*).

Las personas que si lo han logrado, según *Especialista ritual maya*, mueren sin enfermarse, se mueren de repente a gran edad. Cuando se enferma es porque “*no ha podido llevar la vida como debe de ser*”⁴⁶⁷. El color azul simboliza “*la posibilidad que tiene el ser humano de poder re-hacer su vida, su existencia sobre la tierra*”. El color verde es

“*la esperanza porque Dios nos dio la esperanza de poder re-hacernos y tenemos ese derecho de re-hacer la vida...También es la esperanza de que la madre tierra nos diera los alimentos para que pudiéramos seguir viviendo...No es solo comer, es a la vez la posibilidad de re-hacer la vida para que tu vida pueda ser equilibrada*” (*Especialista ritual maya*).

⁴⁶⁵ Con la que también se “paga”.

⁴⁶⁶ Simbólicamente, explica que la orientación va a ser diferente pues el esta parado en frente del altar y le va a hablar al Gran Jefe Netzahualcoyotl, por lo que va a considerar que el oriente esta en esa dirección y a su opuesto el poniente.

⁴⁶⁷ Idea que también se encuentra en Sur América, en culturas amazónicas, cabe aclarar que el comportamiento incluye la relación con la naturaleza, te enfermas por usar mal la naturaleza, por excederte. Esto es lo que se vio con lupa en Tequexquahuac.

En relación al copal, *Especialista ritual maya* asegura que “¿cómo no va a estar contento el Dios Creador, nuestro *Ahau*, con ese aroma?”. La trementina y cascara de pino hecho bolas, se debe a que “Hona’pu usó el pino”, el cual “*tiene fuerzas positivas y hace que las energías negativas no le peguen a uno*”. Todo eso que pone en ese comal, “funciona como un oráculo”

“En esta ceremonia se usa el calendario maya porque lo que venimos a preguntar el día de hoy, anel, es vida, es existencia, es semilla para todos los pueblos del mundo, es por la existencia de todos, para pedir por la paz del mundo...el ser humano nunca debe de ser egoísta” (Especialista ritual maya).

Especialista ritual maya propone que se haga esta ceremonia para “*la vida, la familia, las plantas, el agua, el aire, la montaña, Netzahualcoyotl y la paz de la humanidad*” e invita a “agradecer nuevamente, como hacían nuestros abuelos, a los cuatro elementos de la Madre Tierra”. Explica que es la ceremonia 53 de las que se han estado haciendo por “lo del nuevo sol”. En este “*nuevo sol, todos sienten un deseo de búsqueda espiritual, además es una espiritualidad que nos llega, en la que hay que buscar una identidad, ejercer el derecho de empezar un nuevo camino, hacia una conciencia de unidad*”, aunque “*va a costar bastante*”.

“Hasta el 21 de diciembre del 2012 llegaron las cuentas largas, el 22 de diciembre es la cuenta nueva, el nuevo sol, ahora no se sabe que sigue...nos está llevando a un cambio de pensamiento, con el deseo de libertad espiritual para lo que debemos re-educarnos⁴⁶⁸, para que haya paz en los pueblos” (Especialista ritual maya).

En este “nuevo sol”, “al que ya pertenecemos”, “los pueblos tienen que hermanarse”, “ayudarse”, “no debe de haber guerras”, nos lleva a un cambio de pensamiento, un cambio en la manera de vivir (*Especialista ritual maya*).

Entregó unas velas a cada asistente y explicó que representaba la existencia de cada uno, por lo que cada quién debía “*pedir al Creador y Formador que les dé entendimiento, claridad, sabiduría para poder llevar la vida como lo hicieron nuestros abuelos*”.

Habla en Man un rato. Nombra a Netzahualcoyotl⁴⁶⁹, Quetzalcoatl, Moctezuma y a muchos grupos como los Olmecas, Toltecas, Mexica, etc. y va prendiendo las velas que están en el

⁴⁶⁸ Explica que al saludar besaban la mano de los adultos (como en Santa Catarina del Monte aún se ve). “No hay una educación como debe de ser”. Da ejemplos del egocentrismo que cultivan los padres en los hijos.

⁴⁶⁹ Dice que ha sentido la presencia de Netzahualcoyotl en los rituales que ha hecho en el Tetzcutzingo (con este son tres) y lo ha visto allí.

comal. La vela que cada quién tiene, la enciende con ese fuego y después cada quien la pone en el centro donde arden las velas con la trementina. Asperja un líquido que parece perfume. Los Mam le ofrendan a la Madre Tierra chocolate, velas, copal. Consideran que “siempre hay que agradecerle a la tierra, ofrendando”. Al aire, al agua, al sol, a Dios “por lo que nos da a todo nuestro sustento”. Se debe pagar “una multa” por “los errores que cometemos” para “quedar excusados” y los Mam “pagan” con cáscara de copal. En esta ocasión en la que también se “paga”, se pide agua, “no se pide solo para nosotros, sino para todos” (*Especialista ritual maya*).

Especialista ritual 3 explica que la importancia de esta fecha está en relación con los nemontemi, (del calendario azteca), los cuales empiezan ese día 28 de abril y terminan el Tres de Mayo. El Tres de Mayo comienza el año según la tradición azteca. “*No es exactamente el 28 de abril porque con los años bisiestos se desplaza un poco, pero para asegurar la fecha de comienzo del año, se hizo lo del Tres de Mayo*”. La cruz es el árbol cósmico del Tamoanchan “*que debe estar floreado y por eso se enflora*”, “*es el ser humano con su flor y canto*” por eso también se celebra el 28 de abril lo de Netzahualcoyotl (Especialista ritual 3).

La Rueda de Medicina y el 21 de diciembre del 2012

En diciembre del 2012 Especialista ritual 3, se reúnen los consejos mayas en Cancún y se realizan ceremonias en relación a “lo del nuevo sol”. En esta ocasión asisten personas de diversas partes del mundo a México, y lo invitan científicos a Los Ángeles a dar una plática al respecto y de allí comienzan teleconferencias denominadas *Mayan Light Translation*, en las que participan personas de India, Rusia, Europa, África interesadas en trabajar con la “*luz maya*”, “*cómo tenemos que transmutar esa energía en amor y armonía*” que es “*muy fuerte*”; en estas teleconferencias se hace meditación además, “*para entonarse con la sintonía de amor y de luz*” (Especialista ritual 3).

Según Especialista ritual 3, el 21 de diciembre se “activaron puntos de la rueda de medicina”, de diversas partes de México y uno de los patrocinadores del evento, le invita a Hawái y, viaja allí en 2013. En Hawái, “se activó la rueda de medicina a nivel mundial”, al que confluyó gente de diversas partes del mundo (Especialista ritual 3).

La rueda de medicina es algo que viene trabajando Especialista ritual 3 desde hace varios años, que en “*este momento dada la necesidad de recuperar el sentido de que somos uno con*

la naturaleza, retornar al origen natural y ser parte del todo”, la nación Hopi que lo había resguardado, lo dio a conocer por medio de los Xoxoni (Shoshoni) (Especialista ritual 3). Se fundamenta en *“los patrones geométricos que se repiten en la naturaleza a diferentes escalas y conforman una geografía sagrada de redes de energía que buscan restablecer los daños causados por la ingeniería, interrumpiendo el flujo natural a su interior”* (Especialista ritual 3). Para Especialista ritual 3, ésto involucra también el pensamiento y el clima. A gran escala, después de hacer una investigación de varios años, Especialista ritual 3 muestra en su computadora, como *“los centros ceremoniales están ubicados en patrones y ruedas de medicina”*. Como resultado, él encuentra que en la región, hay dos ruedas que se conectan con diversos centros ceremoniales de México y el mundo (India, Perú –Machupichu-, Colombia -con los Kogi-, etc.), uno de ellos es Tetcutzingo y el otro es Teotihuacan. Él viajó a todos los centros ceremoniales involucrados en México, los encontró activos, por lo que pudo lograr que el 21 de diciembre se sincronizaran (Especialista ritual 3).

Explica Especialista ritual 3, *“la rueda de medicina también se puede hacer a pequeña escala, como la Ceremonia Maya de Fuego Sagrado”, que se vio anteriormente o la ceremonia conchera. O con piedras formando un círculo y alrededor de un círculo. “También puede ser con plantas sagradas como el tabaco, las flores, etc. que junto con el humano que bendice a la tierra, la naturaleza, se envía ese mensaje a través de una piedra al centro de la tierra y ella manda esa energía de armonía al cosmos”* (Especialista ritual 3).

6.5.1.3. Santa María Nativitas-Tlaxcala

Aquí se tratará lo relacionado con el granicero de Santa María Nativitas (Texcoco) en formación, Trabajador del tiempo 3, el cual fue mencionado en la parte correspondiente a Tequexquinahuac, y es el que está bajo la dirección de Espiritualista 1.

Trabajador del tiempo 3 asiste a los pedimentos de lluvia en Tequexquinahuac desde hace varios años con su suegro, Trabajador del tiempo 2. Trabajador del tiempo 3 explica, que a él ya le habían caído rayos⁴⁷⁰, posteriormente es cuando empieza a sentir interés por manipular el tiempo y a recibir “señales” del llamado a realizarse como granicero. Especialista ritual 1 que siempre ha ido con Trabajador del tiempo 2, lo contacta con Espiritualista 1 y empieza a asistir a

⁴⁷⁰ Espiritualista 1 le explica que al ser rayado recibe la fuerza y se siente con capacidad de hacerlo. En ese momento es tocado por los seres elementales.

algunas de las ceremonias y rituales ya mencionados para Tequexquinahuac. Va a los manantiales de Tequexquinahuac, a los que no se les lleva ofrenda y él se las pone.

Aunque por las limitaciones de tiempo para este trabajo, no se profundizó con esta persona (Trabajador del tiempo 3), se observó su disposición altruista de contribuir a mejorar las condiciones meteorológicas de la región. Entre los ejercicios o experimentos que realiza, está el caso de un incendio que se estaba formando en Santa Catarina del Monte y alcanzó a detectar, en esta ocasión le pide a: la *“Señora esposa de Tláloc intercede ante tu Señor para que mande una poca de agua y se apague ese incendio”*⁴⁷¹ y manda las nubes para el lugar; explica con el movimiento de sus manos como las dirige y que desafortunadamente en Santa Catarina “no hay nadie que lo siga o reciba el mensaje”⁴⁷². Igual, con respecto a bajar la temperatura cuando está haciendo mucho calor.

Trabajador del tiempo 3 describe la presencia de los duendes en su cotidianeidad y la mediumnidad de un granicero español quien le sirve de guía; esto es, el espíritu de este granicero español lo posee y le enseña el oficio de granicero, lo guía en las decisiones que debe tomar. En este sentido Espiritualista 1 le explica que cada quien tiene un espíritu que le ayuda a ser el mismo y/o cumplir su función⁴⁷³. Trabajador del tiempo 3 guiado por la nube, ha reconocido que el lugar de pedimento de lluvias que le “fue asignado” está en los límites de Tlaxcala, pues “no está ocupado”, sin embargo, más allá de ese lugar presume la presencia de otro granicero, dadas las ofrendas que ha encontrado (Trabajador del tiempo 3).

6.5.1.4. Distrito Federal y Puebla

Una mujer danzante, texcocana, perteneciente a la mexicanidad, mantiene relaciones con el Distrito Federal y con Especialista ritual 1, Especialista ritual 3, Trabajador del tiempo 2, Trabajador del tiempo 1, entre otros. Invita a los danzantes y especialistas rituales texcocanos a las ceremonias a realizarse en el Distrito Federal en 2012, otra en Puebla en diciembre del 2012 y en Milpa Alta en 2013.

Se hará una breve anotación de cada una de las ceremonias manifestando la relación con el objetivo de este trabajo.

⁴⁷¹ Lo cual muestra una reelaboración simbólica.

⁴⁷² Argumenta haber visto como se iban las nubes para allá.

⁴⁷³ Esto lleva a la idea de que el cuerpo es siempre asistido por espíritus dependiendo de las actitudes y sentimientos que predominan, bajo la perspectiva de Espiritualista 1 .

Ceremonia del Tránsito de Venus por el Sol

Se participó⁴⁷⁴ en la ceremonia del cuatro de junio del 2012 en la que unido a los eventos del quinto sol se celebró el tránsito de Venus por el sol⁴⁷⁵. Se considera que en esta fecha se manifestaba “un nueva era en la que la mujer entraría a liderar el camino espiritual de unión entre lo femenino y lo masculino, en ese “nuevo sol”, que comienza en esta época y llevar de nueva cuenta a la humanidad a su origen⁴⁷⁶. Son dos los especialistas rituales que dirigen la ceremonia, él es de la mexicanidad (que se denominará Especialista ritual 4) y ella de un “círculo de mujeres” (Especialista ritual 5). Asisten más de 300 personas. Se buscó primero “conciliar lo femenino y lo masculino”. Se hizo una meditación, en medio de una “geometría sagrada”, trazada en el zócalo del parque de la colonia la Condesa. En una parte se ubicaron todas las mujeres y en la otra, los hombres. En dicha meditación dirigida por Especialista ritual 5, se hace un “trabajo de perdón a nivel generacional”, en forma individual, “*desde el infinito amor incondicional a toda la línea de descendencia femenina de cada mujer* “ (Especialista ritual 5) y posteriormente se encuentran hombres y mujeres, en el centro de la figura de geometría sagrada, se “perdonan como género”, se abrazan y posteriormente danzan libremente de un lugar a otro los integrantes de ambos géneros. Cargado de símbolos, se busca “manejar la energía por medio del movimiento, la danza”, acompañados del huehuetl, “*liberar de atavíos y limitaciones impuestas por el género para empezar una nueva era más allá de rígidos esquemas y temores fundacionales de un género sobre otro*” (Especialista ritual 4). El número de personas es considerado con valor simbólico por lo que se requerían unas 300 personas. Aquí la relación de la mujer con la naturaleza (la Madre Tierra) en esta nueva era “es crucial en cuanto es la que lideraría ese regreso a la naturaleza (Madre Tierra, Madre Divina)”, mediado por una “espiritualización de los sentimientos, que motiven a sanar, a recuperar, a restablecer la vida” (Especialista ritual 5).

En palabras de la Especialista ritual 5, que dirigió esta ceremonia, lo que este día representaba:

⁴⁷⁴ Por invitación de Especialista ritual 1, quien también participó.

⁴⁷⁵ Los tránsitos de Venus suceden con el mismo patrón a una frecuencia de 243 años, con pares separados cada 8 años cada 121.5 y cada 105.5 años. Por ejemplo, los más recientes fueron en 2004 y 2012 (separados por 8 años), los previos fueron en 1874 y 1882 (hace 121.5 años y separados entre sí por 8 años) y los próximos serán en 2117 y 2125. En un período de 243 años tienen lugar 4 tránsitos, con un intervalo de más de 100 años seguido por uno de 8 años y así sucesivamente (<http://www.nibiru.com.mx/transitovenus.html>) En entrevista realizada a Mauricio Bernal (representante de medio de comunicación Red Planetaria.TV en internet) plantea que esto simboliza para las culturas mesoamericanas el retorno de Quetzalcóatl o Cuculcan, marcando una nueva era de luz, de paz y mayor comprensión entre los seres humanos. Con una filosofía cosmo-unitaria, de unión con el todo, basada en la observación de los astros, de los insectos, las mariposas, las aves, la naturaleza, se tradujo en una metodología, considerándose parte de la naturaleza y adaptándose a ello. Consideran que esos eventos cósmicos tienen un significado para el ser humano y por ello las tradiciones antiguas los celebran.

⁴⁷⁶ Comunicación personal Especialista ritual de éste evento a la hará referencia como Especialista ritual 5.

“...es el despertar de lo femenino, en unidad, en sanación, en amor incondicional, es una meditación de sanación a nivel espiritual, emocional, mental, físico, porque cuando la mujer se sana a sí misma es capaz de sanar a todo el mundo. Entonces, ese es el objetivo de esta meditación, es que la mujer trabaje en su sanación, hacia su niña interior, hacía su madre, su abuela, bisabuela, arriba el linaje femenino, hacia abajo desde descendente de ese linaje femenino y desde éste lugar de luz, cobijar, acoger y sanar a todo el género masculino. Entonces, es un encuentro desde la mujer, desde su sanación y su paz, su luz, su amor incondicional, hacia todo el género masculino y hacia toda la Madre Tierra, la Madre Divina. Es una conexión hacia los lados, hacia arriba y hacia abajo. Esta es la nueva postura de la mujer...” (Especialista ritual 5).

Encuentro del Fuego Nuevo, diciembre de 2012.

En entrevista realizada a Especialista ritual 1, quién hace referencia al “*Encuentro Fuego Nuevo. Un solo rostro, un solo corazón*”, evento que se realizó en Cantona, Puebla del 19 al 21 de diciembre de 2012. Convocó el Consejo Universal de Sabiduría Ancestral y en cuya organización y patrocinio participaron varias ong’s y la presidencia municipal de Cantona. Explica que asistieron personas de diversas partes del mundo y de México, se hicieron pláticas por mesas de trabajo en diferentes temas, como la sabiduría ancestral, la medicina tradicional, la astronomía, etc.; también se hicieron ceremonias de grupos nativos de México y meditaciones dirigidas a “*despertar la voz del corazón para activar la luz interior de la fuente única universal*”, como “*proyecto de unificación mundial para restaurar el amor y el orden*” (Especialista ritual 1). En este encuentro se dejaron tareas en relación a lo que se tiene que hacer, entre otras cosas:

“1) Tomar conciencia de la situación que se está viviendo (se hizo a través de las ceremonias); 2) Llamado a todas las civilizaciones antiguas del mundo; 3) restablecer la paz; 4) unificación del ser humano en relación con la Madre Tierra para la integración al cosmos y la energía universal; 5) despertar y renovar el espíritu con un conocimiento profundo de las culturas ancestrales en la que está la salvación de la humanidad; 6) con una visión cósmica, íntegra, no dividida, sino todos como parte de una evolución hacia un renacer de la conciencia y sabiduría superior, dado que la sabiduría contemporánea destruyó la idea del todo y; 7) las culturas mesoamericanas tienen un mayor aporte a la solución de la crisis y del comienzo de la nueva era” (Especialista ritual 1).

El mundo se avisó de las predicciones mayas y muchos entendieron que el mundo se iba a acabar pero lo que allí se explicó fue sobre “los siguientes cambios que se vienen” (Especialista ritual 1).

Encuentro del Águila y el Cóndor (2013), Día de la Tierra

En 2013 se convocó a una reunión denominada “*Encuentro del Águila y el Cóndor. Agradecimiento a las Montañas Sagradas del Mundo*” con motivo del Día Internacional de la Madre Tierra, realizado en la Delegación de Milpa Alta, el 21 de abril, en el que asistieron representantes de grupos étnicos y regiones de la parte norte de México y Sur de Estados Unidos, México (Oaxaca, Estado de México, Morelos y guardianes de varios cerros), Perú⁴⁷⁷ y una mujer Mapuche⁴⁷⁸ del sur de Argentina. El Delegado de Milpa Alta, una diputada de la Comisión de Asuntos Rurales, el diputado presidente de la Comisión de Turismo, la Presidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas, un representante del Consejo de Sabiduría Ancestral y un artista muralista. Evento organizado por la Fundación Tlaltekutli. Por amor a la Madre Tierra, A.C. que junto con otras asociaciones civiles, están promoviendo una propuesta sobre los derechos de la Madre Tierra ante el senado mexicano. Se hizo una ofrenda y un ritual a los cuatro puntos cardinales. En esta ofrenda se pusieron pequeñas ofrendas que luego fueron entregadas a los diversos representantes de las regiones para que fueran depositadas en los cerros de sus localidades.

Los diputados que asistieron al evento, reunieron a diferentes representantes de partidos para discutir como dotar a la tierra de derechos, siendo la portavoz en la Asamblea, la diputada Presidenta de la Comisión de Asuntos Rurales, tema que ha permitido esta unión, logrando que se sumen varias secciones parlamentarias para llevar al día siguiente del evento, 22 de Abril, día Internacional de la tierra, una propuesta al senado mexicano.

En este apartado sobre la regionalidad desde lo sagrado se pudo ver que para estas tradiciones, culturas o movimientos hablar de la nube, el agua, la tierra (la Madre Tierra), el aire y el sol, no esta separado de la educación, la identidad, la religiosidad o espiritualidad, ser hombre o mujer (el género), el amor, la paz, ni del entorno nacional o mundial, ni de la temporalidad.

Por último cabe señalar, que las relaciones entre estos pueblos, es algo que se viene haciendo a consecuencia de tradiciones antiguas para el intercambio religioso, cultural y económico,

⁴⁷⁷ Quien también habla de “la naturaleza divinizada”, en Perú también consideran que hay un “*espíritu de la montaña (Apos)...como Don Goyo en el Popocatépetl*”, y de “*los derechos de la tierra como un ser vivo*”.

⁴⁷⁸ Quien en su mensaje dice “*todo tiene un sentido, la naturaleza habla todo el tiempo y sólo hay que guardar silencio...Aquí y ahora es sagrado, en este preciso instante es lo sagrado de la vida, con la certeza...el pasado está adelante y hay que recorrerlo con sabiduría...Cada día compromete a aprender a dar...Sembrar una intensión cada día...*”

como también sucede con las peregrinaciones que se refirieron en Santa Catarina del Monte, las cuales contribuyen a reforzar la identidad y solidaridad a través de rutas sagradas trazadas en el tiempo, como nos explicaba Barabas. Rutas que además se podrían considerar para un estudio del estado de conservación del entorno natural que las precede, con el fin de proponer una regionalización desde lo sagrado en los esquemas de conservación nacional.

A continuación se harán algunas consideraciones con respecto a todo el trabajo.

6.6. Consideraciones generales

Se puede ver que la noción de lo sagrado está presente en la actualidad en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua tanto en el territorio de Santa Catarina del Monte como el de Tequexquinahuac y que dicha noción es una expresión de la pervivencia del esquema de control del acceso uso y manejo del monte-agua de la época prehispánica.

Los graniceros, oficio que sobrevive de la casta de sacerdotes que en la época prehispánica sabían interpretar el cielo para hacer predicciones, no solo en cuanto al tiempo atmosférico, sino en el devenir mismo, ahora hacen predicciones atmosféricas con base en su conocimiento tradicional y el don de comunicarse con la “esencia”, “espíritus”, ahuaques, tiochis, duendes, chanates, “compadres”, “hermanitos”, etc. quienes les anuncian el comportamiento del tiempo atmosférico y/o sucesos venideros, los perfila como una institución que ha resistido el paso del tiempo y que a raíz de la crisis ambiental actual podría ser retomado como alternativa por parte de los nuevos movimientos sociales que buscan un cambio o una solución.

Aunque pervive en la conciencia y/o en la memoria histórica, Tláloc, como deidad de regulación ecológica, en la que se enfoca el agua como núcleo de la naturaleza, asociada al monte, y aunque esto último se conserva en las comunidades de la montaña texcocana, hay actualmente en la comunidad de Santa Catarina del Monte una fractura en este esquema, en la que al no estar el monte respaldado por una organización social que contribuya a su legitimación, ni a la ritualidad comunitaria, ya no controla y no hay claramente definida una nueva estrategia “teorizada” porque todavía “late” la deidad prehispánica, se siente la desolación (no porque se haya ido, sino porque se la llevaron) con su esquema de funcionamiento del tiempo que

además choca con la idea, no tanto de un solo Dios, católica, sino del ámbito sagrado de quienes lo hacen posible.

La explicación, la teoría nativa elaborada del comportamiento de la meteorología sigue aún vigente, y tiende a ser reemplazada paulatinamente por la explicación oficial escolarizada del entorno nacional y por eso se encuentra que “ya muchos no creen”. Eso con respecto al agua de lluvia, asociado a que la gente ya casi no cultiva.

El monte esta desolado y con él sus creyentes. Esta es una reflexión a la que los líderes intelectuales de los especialistas rituales del tiempo meteorológico, en sus incursiones en el ámbito sagrado de las deidades prehispánicas han actualizado, reelaborado simbólicamente y es lo que se encuentra en Tequexquinahuac. En éste sentido son los pueblos que se deben comunicar, hacer una reflexión profunda y tomar decisiones en relación a esto, construir una estrategia porque esto afecta no solo su supervivencia sino también su organización social, que finalmente se refleja en su identidad, con su origen, el estado de su entorno y del territorio.

Los seres del agua son el símbolo del miedo humanizado, que ha tomado “cuerpo”, al revelarse; la situación misma representa el pavor numinoso, pero sólo unos cuantos que tienen un don, pueden verlos, hablar con ellos, mirarlos de frente, son capaces de vencer su miedo, el pavor numinoso que despierta esta hierofanía, y esto los hace que los denominen como “se entregó”, es decir entran a formar parte de...y si por su puesto se han trasgredido los límites impuestos por la cultura, es la culpa, la que encarna, al miedo. Por ello, los graniceros y/o especialistas rituales del agua, son los voceros de lo sagrado, los que oficializan lo sagrado, lo concretan y se comunican con lo sagrado. Para él/ellos es natural hablar de los ríos sagrados, los manantiales, los cerros sagrados.

Las fiestas permiten que también la gente en algún momento de su vida se involucre con lo sagrado y hay una estructura (las mayordomías en ambas comunidades, en los comités de agua de Santa Catarina y hasta cierto punto en Tequexquinahuac) que mantiene viva esa posibilidad. Ser danzante en las fiestas. El oficio o profesión, ser músico o florista también lo permite y esta mediado por un don.

Del respeto temeroso, con sacrificios y ofrendas de vidas humanas, se empezó a transitar al respeto amoroso del cristianismo, sin sacrificios, que apenas esta empezando a asimilar la

humanidad. El mismo problema ambiental, que ha puesto en crisis al planeta, le ha planteado al cristianismo, repensar y actuar con esa misma visión amorosa de Cristo hacia todo ser humano y hacia lo no humano. Se perciben como dominios sagrados diferentes, el de los santos se percibe cercano a Dios (Católico) y diferente al de los espíritus, y de los seres del agua, Tláloc, etc.; sin embargo, puede haber espíritus que estén más cerca del de los santos. El espíritu es la parte inmortal o divina, la “esencia” de las cosas y los seres (humanos y no humanos naturales), el “corazón”, no la deidad misma. La deidad es lo que hizo en vida, lo ejemplar.

El concepto monte-agua estaba en la época prehispánica integrado a diversos niveles en la vida ritual, en la cotidianeidad y la identidad de los pueblos mesoamericanos; visto a la luz actual, el término se acerca más a una dualidad naturaleza-agua, como una dinámica inseparable que resalta la función del agua en la naturaleza, pero que al nombrarla es incluyente. En éste sentido, era Tláloc el concepto que lo representaba, de una manera inseparable de *Chalchiuhtlicue* que con sus también inseparables *Tlaloque* ponían en movimiento a la naturaleza y el tiempo meteorológico. No obstante, el aspecto de la contribución del aire en ésta dinámica no se profundizó en este trabajo, aunque bajo la concepción de Espiritualista 1 estaríamos hablando de una de las manifestaciones en que se encuentra el agua, pero que igualmente tiene su sobrenaturaleza que lo precede. También se pudo ver que el conocimiento tradicional de la meteorología y en éste caso que el movimiento, la temperatura y dirección del aire, el color de las nubes, su altura, densidad y sonido, son aspectos básicos a considerar tanto por parte de los agricultores y/o pobladores, como por los especialistas rituales que lo manejan.

Otro punto fundamental que opera en el control del acceso, uso y manejo del recurso monte-agua, en estas comunidades, es el respeto amoroso, el cual da un valor intrínseco a los elementos que integran la naturaleza; esto lo vemos también en las formas nativas, indígenas y ancestrales en relación a los elementos que conforman la naturaleza, en el sistema mundo, las cuales le dan un valor intrínseco y así se relacionan con ella. Un nuevo paradigma que concilie la ancestralidad y la actualidad, se perfilaría como una de las alternativas posibles a la crisis ambiental actual y global.

En este sentido, lo que se hace por el bien de todos, fortalece el sentimiento común para alcanzar nuevos estados de organización, en una idea suficientemente amplia y flexible como para que abarque a todos los integrantes y en el sistema tierra se llama amor, como algo

natural, que aquí hemos recuperado en una de sus manifestaciones, el altruismo. En la unidad familiar, también en la reproducción, en el cuidado de los que nacen, como de los que mueren, también se lo encuentra. Por eso se considera que las Economías del Cuidado aplicadas a la naturaleza y a nosotros mismos, porque somos ella misma y en la Economía del Bien Común, las alternativas al desarrollo del Buen Vivir, podrían reforzar o fortalecer, y aplicarse como guía civilizatoria para producir cambios a nivel de la economía, la educación, el derecho, la religión, las costumbres y tradiciones, las formas de organización, civiles, de gobierno y estado, así como la lente con la que se mira la realidad, el conocimiento. Vemos que sin guía civilizatoria, es la “libetad” de la racionalidad económica, la que domina.

Adscribirse a uno u otro paradigma permite construir una realidad bajo el concepto que lo unifica. De la construcción del miedo, egoísmo, la competencia, ya estamos viendo los resultados; de la construcción de la cooperación, el altruismo, tenemos ejemplos en la naturaleza (Odum, 1985) y en ciertas situaciones de crisis humana, vemos como opera. Elegimos uno u otro y eso vemos, con los seres que lo eligen igual, lo construimos, seres humanos y no humanos, bajo ese paradigma por el que se construye y observa la “realidad”.

Mientras tengamos enraizadas tantas creencias que implican de alguna forma, así sea simbólica, el sacrificio, que no nos permita ser libres, necesitaremos los rituales y acudiremos al pensamiento mágico. Sin embargo, el pensamiento mágico está aún en el ser humano, en la ciencia, en las relaciones con el entorno, el hábitat y las personas. Antes eran los recursos naturales en sí mismos, los animales y las plantas, los minerales, el agua, ahora son los productos que se realizan con ellos. En comunidades donde todavía tienen una relación directa con los recursos, estos tienen el poder de algo. En las ciudades, los comerciantes le adjudican poderes a sus productos (hechos a base de los recursos a los que despojaron de su encanto), que con la tecnología nos venden los poderes que, como varita mágica, con un dedo y/o una pequeña presión o movimiento de este, se despliegan ventanas, imágenes, diálogos, se acortan distancias impensadas, deseos y se obtienen más productos, con más poderes en los que cada vez la varita mágica vuelve a actuar. Esta economía dirigida y movilizada con fines egocéntricos, en la que alguien gana para que otro pierda, alguien se sacrifica para que otros vivan, ¿es la que queremos?

En la parte regional, podemos ver que en relación con el paisaje sagrado nacional y mundial se destilan cambios que se reflejan en las constituciones que le dan derechos a la naturaleza (o se

busca lograrlo como en México). También se observa, desde el paisaje sagrado local al paisaje sagrado regional o mundial, una tendencia hacia una transición del temor como eje del control a una de amor incondicional hacia la naturaleza, considerando al ser humano como parte de ella. Sin desconocer, que estos mismos especialistas rituales (locales y/o algunos regionales) que interactúan con el paisaje sagrado nacional o internacional han vencido el pavor numinoso, lo transitan, pero lo enseñan como forma pedagógica de control del comportamiento humano hacia la naturaleza.

Los esquemas de control basados en el temor, castigo, autoritarismo, etc., hasta hace poco predominaban en el sistema educativo oficial y doméstico pero ha debido transitar a uno de respeto y que retomando a Rodríguez Nava y Venegas Martínez (2010), de acuerdo a la necesidad y búsqueda actual debería incluir la ética, a los tres niveles que se discutieron en el marco teórico, auto-ética, socio ética y eco-ética.

El temor inmanente, que subyace al ser humano, es producto de la fragilidad del mundo que ha construido, separándose de lo natural y al crear otras leyes por las que rige su comportamiento, su vida.

Mexicanidad, espiritualismo, esoterismo europeo y nativo confluyen para dar una nueva interpretación a la base de la racionalidad nativa de su teoría de la vida, su cosmización del mundo, cada uno contribuye a amalgamar deidades que fueron seres humanos y que bajo la percepción de los adscritos a la religión católica (religión que predomina en estas comunidades) crea confusión. El metapaisaje y sus elementos, en general generan temor. Más sin embargo, la presencia de un líder como Espiritualista 1 que explora el ideario sagrado y en el que encuentra explicaciones que podrían comunicarse a la comunidad, podría aligerar el temor, pero a su vez legitimar el paisaje sagrado, al comprender y fusionar el legado ancestral con el cambio, en lo que sobreviven las estructuras más fuertes y se re-interpretan, se actualizan para seguir vigentes sus contribuciones a explicar la existencia de las cosas y la vida misma.

Las afirmaciones de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento primitivo que discute Evans-Pritchard (1984), en relación a patrones de pensamiento, en los que se tiende “a ser místico y, por tanto, ajenos a la verificación, inatacables por la experiencia e indiferentes a la contradicción”, aquí vemos que no se cumple, pues se tiene un sistema de verificación, no son indiferentes a las contradicciones internas, pero si se observa una inseparabilidad entre lo sacro y lo profano,

porque todo se sacraliza. Sin embargo, al aumentar la cifra de los que “no creen”, en contacto con una racionalidad económica del entorno nacional y regional, los montes y el agua se desacralizan y desencantan, la identidad como grupo étnico se pierde y todo esto se refleja en el territorio y en el entorno natural.

Las explicaciones de alguien que lidera las incursiones e investigaciones (Espiritualista 1) en el paisaje sagrado, aminorarían el temor, al liberar el conflicto de un choque de ideas que se viene dando desde la conquista europea y contribuiría a dar paz y orden a la cosmización, pero el sistema mismo refleja la conciencia, la mente, el pensamiento humano en conflicto, en síntesis la construcción elaborada sobre la realidad, en un sistema cuyo control se ejerce desde el temor.

En el Medioevo estos espíritus se apoderaron de las conciencias humanas, la modernidad desencantó y despobló no solo la naturaleza si no las conciencias. Fue una etapa. Ahora se puede ver en la internacionalización de lo sagrado una tendencia a reconocer una sabiduría en las culturas ancestrales como una concepción más armoniosa con la naturaleza. Por otro lado, se observa la búsqueda a que sea el amor y la unión (el respeto amoroso) el que ponga en orden y armonía la conciencia humana.

En el paisaje sagrado nacional y mundial tocado en parte aquí, se observa una tendencia, con base en la necesidad y búsqueda de ética, espiritualidad y límites, la consideración de que es el tiempo de construir algo nuevo, basado en la desmaterialización de la racionalidad, se habla de una espiritualidad, de amor incondicional, el deseo de que no hayan divisiones, dualidades y una idea integradora de un solo ideal humano ante la crisis civilizatoria, denominada de diferentes maneras. Frente a ello se recurre a lo sagrado, a la ritualidad, a la mejor voluntad (cánticos y oraciones, sin necesidad de sacrificios) dirigida a Dios, a la naturaleza como unidad, o lo que se crea que dé una idea de totalidad, de unicidad, con acciones amorosas para ayudar a restablecer, procrear, reproducir la naturaleza misma, por el bien común. Esto lleva a pasar de una racionalidad, en la que se es el centro de las decisiones que se toman, a una en la que el ser humano solo es parte, vehículo, es el paso hacia una actitud de buena voluntad para la cooperación, en el camino al altruismo.

Cuando en nuestro pensamiento haya paz y una actitud armoniosa sostenida, el mundo espiritual, como el material, se verá bajo otro paradigma y todos físicos e inmateriales se verán

bajo esa otra luz, que en este trabajo se ha denominado la cooperación, una evolución hacia y por la cooperación, tanto física como espiritualmente. Tanto en la economía como en la naturaleza, como se ha propuesto a lo largo del trabajo.

Se puede deducir que, solo los que tienen miedo pueden ser egoístas⁴⁷⁹ y al serlo se sienten culpables, lo que es verdaderamente bendito, santo, o deidad, sería incapaz de producir culpabilidad y solo podrían producir dicha. La culpabilidad siempre altera, todo lo que genera miedo produce disensión porque obedece a las leyes de la división. Al creer en la división se ataca la unicidad⁴⁸⁰. Siempre que se le haga caso o nos dirijamos por esta idea se experimentará culpabilidad y se temerá ser castigado. Pero esta idea que puede ser ilusoria en tanto no sea la luz o paradigma por el que se dirigen las acciones y pensamientos, puede ser también tan intensa que la proyectamos sobre todas las cosas. Podemos ver que todo lo que acepta la mente, las cosmovisiones, se vuelven realidad para quienes la aceptan. Esa aceptación y legitimación continuada, reiterativa es la que le confiere realidad.

Entronar el miedo en la mente, en la sociedad, como lente de la realidad, como cosmovisión, es lo que lo convierte en realidad pues la mente y la misma sociedad crean y construyen realidades.

Aprender, re-educarnos a producir dicha en nuestros pensamientos, en nuestras realidades es necesario para la supervivencia, como algo natural.

En esta llamada crisis civilizatoria, es el momento en que el ser humano se debe preguntar ¿qué es lo que quiere? Y encontrar algo común y hacia allí dirigirse, como una guía común. Esto es importante porque en cada momento estamos tomando decisiones automáticamente, y hay que decidirse y reeducar las decisiones que en cada momento generan consecuencias. Una continua decisión de permanecer separados, temerosos, culpables o una continua decisión de permanecer en el amor incondicional, en la paz y la dicha. Ciertamente cada una forja un futuro diferente. En el uno hay crisis y “libertad” caótica, en el otro orden y libertad.

⁴⁷⁹ Lo siguiente son razonamientos basados en Un curso de Milagros (1988).

⁴⁸⁰ Que aquí se ha recuperado en su acepción de el todo, de sistema,

7. CONCLUSIONES

Retomando el planteamiento del problema de esta investigación, a continuación, para concluir, se dará respuesta a las preguntas planteadas inicialmente con sus respectivas hipótesis y objetivos:

Ante la **pregunta específica** *¿Cuál es la noción de lo sagrado, en relación a los recursos naturales (monte-agua) en las comunidades de estudio?* La noción de lo sagrado es una esfera compleja, impregna la percepción de toda la realidad, de toda la vida cotidiana de la comunidad y también al manejo de los recursos monte-agua. Esto hace que el análisis de la forma en que ven y manejan los recursos monte-agua, estas comunidades, sea también algo complejo. Noción fundamentada en un culto a la naturaleza en el que las “esencias” divinas de las cosas y los seres, o el espíritu o “corazón” de las cosas y los seres vivos, les otorga un igual estatus que a los humanos (quienes también lo poseen), por lo que ameritan un respeto, que se extiende a todo lo existente (agua, aire, tierra, el sol, etc.). Se confirma la **hipótesis específica**: “*Cada comunidad elabora una noción de lo sagrado, más sin embargo existen elementos comunes en diversas culturas mesoamericanas*”, pues no solo hay elementos comunes entre ambas comunidades estudiadas, en cuanto al reconocimiento de la presencia de seres no humanos a los que se les adjudica el poder de controlar el acceso al recurso monte-agua, como también en los mecanismos de operación, control y gestión. Lo cual se presenta, no solo en algunas culturas mesoamericanas sino también a nivel de algunas culturas ancestrales americanas y europeas.

A la **pregunta específica** *¿La noción de lo sagrado estaba relacionada con el control del acceso uso y manejo de recursos naturales en la época prehispánica en las comunidades de estudio?*, se encontró que en las diversas fuentes consultadas de cronistas tempranos es reiterada la idea de lo sagrado permeando el mundo prehispánico, al punto de regular la relación de los humanos no sólo con todo el entorno natural, sino de todo lo existente y/o elaborado, procesado o relacionado con los humanos, de una manera mucho más profunda que en el actualidad. Respecto a la **hipótesis específica** “*En la época prehispánica el control del acceso uso y manejo de los recursos monte-agua estaba regido por la noción de lo sagrado*”, se concluye que Tláloc, Chalchiuhtlicue y los Tlaloque, fungían como deidades de regulación ecológica, en las que se enfocaba el agua como núcleo de la naturaleza, asociadas al monte y en el caso de Tláloc y los Tlaloque, también al agua de lluvia y Chalchiuhtlicue a los

manantiales, lagos, lagunas y aguas corredizas. De esta manera se cumple con el **objetivo específico** *Identificar si existía un vínculo entre la noción de lo sagrado y el control al acceso, uso y manejo de los recursos monte-agua en la época prehispánica, ya que se identifica dicho vínculo.*

A la **pregunta específica** *¿La noción de lo sagrado está presente en la actualidad en el control del acceso, uso y manejo del recurso monte-agua, y cómo actúa?, se halló como pervivencia de las religiones y cultos prehispánicos pero reelaborados simbólicamente y sincretizados en relación con el culto católico en cuanto a algunos de sus elementos, como son los seres o deidades relacionadas con el agua y el monte, incorporación y/o reelaboración de elementos simbólicos en el ritual y en su forma de manifestarse. En relación a ¿Cómo actúa? Se concluye que coexisten dos formas en las que opera, la una es por el “respeto temeroso” y la otra por el “respeto amoroso”, con lo cual se cumple el **objetivo específico** de *Identificar las formas o mecanismos en que opera el control del acceso uso y manejo de los recursos monte-agua a través de lo sagrado en la actualidad.**

La explicación y alcances de estos dos mecanismos cumple además, con el **objetivo general** *Entender cómo la noción de lo sagrado controla el acceso, uso y manejo de los recursos monte-agua en Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac y responde afirmativamente a la **pregunta general** ¿La noción de lo sagrado está presente en el control del acceso, uso y manejo del recurso-monte agua en el territorio de Santa Catarina del Monte y Tequexquahuac?, como sigue:*

En relación al primero (respeto temeroso), se perciben en ambas comunidades estudiadas, entidades sobrenaturales con las que se negocia el acceso al recurso monte-agua, que lo resguardan, protegen y lo donan a través del contacto con especialistas rituales que a su vez le dan ofrendas de lo que estos solicitan a cambio, además de un adecuado comportamiento frente al recurso y frente a ellos. En Tequexquahuac los especialistas rituales son gestores desde lo sagrado del recurso agua. Este conjunto de roles y funciones se legitiman, no solo porque se goza de la dádiva del recurso mediado por el ritual, el cual además cumple una función pedagógica, sino también a través de la narración de hierofanías (manifestaciones de su existencia) no solo a los especialistas rituales si no a ciertas personas que pudieran tener el don de percibirlos, o por evidencias de la pérdida de la salud, la vida y/o ganar una “vida desgraciada” de quienes intentan salirse de las normas en juego; todo esto contribuye a

mantener vigente el esquema de control. Desconocerlo trae consecuencias en la vida de quienes lo transgreden. En este sentido el especialista ritual se percibe como parte del mundo no humano (de estos guardianes) y parte del mundo de los humanos.

El ritual en su función pedagógica actúa como parte de la educación ambiental nativa, tradicional de estos pueblos.

En relación al respeto amoroso, se da un valor intrínseco a todos los elementos constituyentes del sistema en que vive y desenvuelve lo humano, con los que éste se relaciona. Opera a nivel individual, en cada persona (especialista ritual o no, aunque de mayor magnitud, se observa manifestado en los especialistas rituales); este valor intrínseco le adjudica el carácter de sacralidad a todo lo existente como parte de una entidad creadora y contribuye a que se perciba lo humano y no humano con el mismo estatus, estableciéndose una relación de respeto e igualdad.

En relación a la **hipótesis específica**: *La noción de lo sagrado contribuye al control del acceso uso y manejo del monte-agua en el territorio de las comunidades de estudio, se corrobora, porque de esta manera se regula el comportamiento humano en relación al recurso agua y en menor medida al monte. Dado que en la actualidad, después de las reelaboraciones simbólicas y reinterpretaciones de las deidades en función del universo sagrado del catolicismo, esta noción de lo sagrado todavía opera con base en el temor a dichas esencias o seres que controlan y protegen el recurso monte-agua y que son en última instancia quienes pueden decidir la disponibilidad y el acceso al recurso.*

Los seres que protegen el bosque y el agua (de herencia prehispánica: duendes, tiochis o ahuaques en Santa Catarina y chanates, niños, muchachos o duendes en Tequexquinahuac), se perciben como seres que exigen o demandan un pago en “almas”, o de “ofrendas” y de una “entrega” de los especialistas rituales a su servicio para abastecer, alimentar o aumentar el número de ellos (seres espirituales), a cambio de seguir donando el recurso. Desconocer su rol, demandas y respeto temeroso, puede acarrear la pérdida de la salud, accidentes o la vida misma o llevar una vida “desgraciada” en tanto no se obedezcan. Sin embargo, consideran que a Dios (católico) cualquiera le puede pedir las lluvias y el agua y no plantean condicionalidad al respecto. Aunque igual que a Dios (católico), en ciertas ocasiones, se lo perciba como un Dios castigador. Por otro lado, con los santos, que en las reelaboraciones simbólicas de las deidades

prehispánicas adquirieron las funciones de estos, pero con los nombres de los santos católicos, como Jesús, Santa Catarina, San Isidro Labrador, la Virgen de Guadalupe, etc., presentes en oraciones, misas, fiestas (p.ej. la Apantla en Santa Catarina del Monte, etc.), todavía se percibe una necesidad simbólica de sacrificio (esfuerzo), para esperar ser retribuido. Por lo tanto, en el caso de los seres del agua y con los santos todavía queda la idea de condicionalidad para esperar la retribución con el agua ya sea en forma de lluvia o corriente.

En Santa Catarina del Monte, Dios (católico) quién es a la vez Jesús, Padre y Dios, tiende a reemplazar a Tláloc, para la solicitud de lluvias, mientras en Tequexquinahuac es Jesús crucificado (el Santo Patrón) quién lo reemplaza, se asocia también la Virgen de Guadalupe a la gestión del agua y San Isidro Labrador. Las funciones de Chalchiuhtlicue se observan asumidas por la Santa Patrona de Santa Catarina del Monte para la solicitud y/o agradecimiento por el agua de los manantiales.

En cuanto a la **hipótesis general** *Cuando lo sagrado media el control de los recursos monte-agua contribuye a la existencia de éstos en la región y se percibe como algo no coercitivo*, se encontró que sí contribuye, fundamentalmente en los lugares reconocidos por la comunidad como lugares sagrados, especialmente en los asociados a los manantiales y, aunque con algunas excepciones, donde se hace la solicitud de lluvias; también, en lugares boscosos donde hay una cruz, para los caminantes orar y hacer plegarias. El control del recurso desde lo sagrado se observa más estructurado en relación al agua y aunque se considera su inseparabilidad del monte, el esquema de control presenta una ruptura que se manifiesta en las contradicciones internas en cuanto a la deidad asociada al monte y en la carencia o debilidad de una organización social para el control desde lo sagrado, como si se observa aún con respecto al agua en ambas comunidades. Además, dado que Tláloc está más asociado con el monte y las lluvias, a que la población nativa de la montaña texcocana se percibe, a raíz de que se lo han llevado, en una desolación y le adjudica a ello la carencia de suficientes lluvias para la agricultura, aunada a la pérdida de área del lago, toda la racionalidad nativa de control del acceso, manejo y uso del monte se plasma en la existencia de un bosque fracturado, empobrecido y de un paisaje desacralizado y devorado por la racionalidad económica imperante en el entorno nacional.

El esquema de Chalchiuhtlicue (sincretizada en la Santa Patrona de Santa Catarina del Monte), aunque no está separado de Tláloc, es un esquema que se ve más conservado, dada la

necesidad y dependencia para la supervivencia de los manantiales, con una organización social y ritualidad festiva que lo mantiene vigente y desde allí ejerce su control y contribuye a las reforestaciones y a la necesidad sentida de proteger los manantiales.

En cuanto a que se perciba como algo no coercitivo, según la hipótesis general, se cumple bajo el esquema del respeto amoroso, en el que, el orden que establece lo sagrado al mundo natural (la naturaleza, incluyente al ser humano) se logra desde la libertad que inspira el sentimiento numinoso, desde el *fascinans*, logrando una actitud altruista con respecto al recurso monte-agua. En el esquema del respeto temeroso, el sentimiento de pavor numinoso y el *majestas*, imponen un orden desde lo sagrado, coercitivamente, aunque se perciba como parte de las reglas del juego entre humanos, que se extiende a lo no humano. Aquí el altruismo que se logra es todavía un altruismo egocéntrico, en función de lo humano.

La conservación de los recursos monte-agua, está estrechamente ligada a la cosmovisión, creencias, costumbres y tradiciones, que quedan impregnadas por la noción de lo sagrado, en las comunidades estudiadas, por lo que influye en sus moradores en una conciencia de la importancia del cuidado de lo que se considera sagrado. No obstante, se observa un proceso de desacralización de la naturaleza desde el mundo moderno hasta el posmoderno, que ha estado penetrando a estas culturas ancestrales, de origen nahua, donde la eficacia del control desde una racionalidad nativa anclada en lo sagrado como eje que cosmiza y ordena el mundo humano y no humano, se desmorona pero conserva lo que todavía está directamente ligado con la supervivencia del grupo humano. Se cambia de una libertad desde lo sagrado a una “libertad” de la racionalidad económica para la competencia, inserta en el paradigma de la lucha por la existencia, de la supervivencia del más fuerte, donde el altruismo egocéntrico está en función de la especie y el individuo.

Esta racionalidad económica devora el valor intrínseco que con el respeto amoroso podría contribuir a la conservación, y con ello a los bosques de la montaña texcocana, aunque sean unos pocos individuos o familias en las que la voracidad del sistema nacional, predomina. Como la especie dominante en el mundo es la humana, ha puesto en crisis el sistema a nivel planetario. Crisis ambiental que se ha ubicado como crisis civilizatoria.

Sin embargo, desde esta crisis global actual que afecta a las comunidades, se encontraron propuestas desde la Economía del Bien Común, alternativas al desarrollo como la del Buen

Vivir y aquí se propone considerar también la Economía del Cuidado y aplicarla a la naturaleza, en relación al deterioro ambiental como la más cercana al respeto amoroso que contribuiría al restablecimiento, crecimiento de la naturaleza, como también lo propone el ecofeminismo, y de esta manera se podría revertir el efecto de una naturaleza agotada, de unos territorios desgastados. También, en medio de la crisis surge la búsqueda de un retorno a lo sagrado, en el panorama mundial, a veces como búsqueda espiritual dentro del gran “mercado” de las religiones, otras como una necesidad existencial o natural más allá de ellas.

En el paisaje sagrado regional y mundial, directamente involucrado con la valoración no económica, sino desde su valor intrínseco de la naturaleza, que remite a su sacralidad, en tanto implica la existencia de todo el sistema, la balanza se inclinará hacia donde decidamos construir la realidad y de un lado se podrá ver la eficacia en la destrucción y del otro hacer posible la reconstrucción, restablecimiento y armonía del sistema, en la que se le dan unos derechos de existencia a la naturaleza.

Por lo tanto a manera de conclusión final menciono que:

Cuando miramos lo real con la lente de la noción de realidad que tenemos, eso es lo que vemos. Por eso, en lo sagrado, que se constituye en una teoría de la vida (y de la muerte), una parte es construida y otra es de la que no podemos dar cuenta, solo se intuye...

Nuevos temas de investigación y tareas a realizar

A partir de este trabajo y de los realizados considerando los territorios y los lugares sagrados, se constituye una nueva área para realizar investigaciones sobre la sacralidad de la naturaleza desde un abordaje interdisciplinario.

De la pertinencia en considerar lo sagrado para la conservación del entorno natural, la pregunta que aflora antes de poder hacer una recomendación para su implementación, sería: ¿Qué tan efectivos siguen siendo estos esquemas en la actualidad en cuanto a que contribuyan a la existencia de los recursos en las comunidades estudiadas?

Esta pregunta, lleva implícita una racionalidad que valida en términos cuantificables muy cercana a la racionalidad económica. Por ello, precisar la efectividad de éste esquema de regulación desde lo sagrado implicaría otro abordaje de la investigación con aspectos cuantitativos, como sería la relación con las especies y la biodiversidad que se conserva en los lugares sagrados; retomar su importancia a nivel regional en la conservación, y analizar sus correspondencias con un estudio a detalle de las percepciones de la conservación.

Dejando de lado la eficacia, con este trabajo de investigación se derivan otros por hacer, como es ahondar en el conocimiento tradicional del comportamiento del tiempo y las especies indicadoras del clima; relacionarlo con el comportamiento meteorológico en las estaciones cercanas a la región; profundizar en el conocimiento tradicional de la sobrenaturaleza del aire, lo cual complementaría como se entiende desde la teoría nativa del comportamiento del tiempo y el cambio climático. Del material recopilado sobre las ritualidades, un abordaje antropológico enriquecería el conocimiento sobre la noción de lo sagrado en estas comunidades, también un estudio sobre la regionalidad desde lo sagrado, ampliando el aspecto histórico y reconstructivo de las peregrinaciones, las rutas sagradas y su contribución a la conservación.

También se plantean varias tareas, entre ellas: hacer una reflexión profunda como pueblos para tomar decisiones en relación a lo que los líderes intelectuales de los especialistas rituales del tiempo y los graniceros, que en sus incursiones en el ámbito sagrado, han actualizando, reelaborando simbólicamente con respecto a las deidades prehispánicas (p.ej. Tequexquihuac), para construir conjuntamente una estrategia de conservación del monte-agua (o de una manera incluyente, la naturaleza), dado que dejarlo a la deriva (en manos de la "libertad" de la racionalidad económica) afectaría no solo su supervivencia, sino también su organización social, que finalmente se refleja en su identidad, con su origen y el estado de su entorno y del territorio.

Los graniceros y/o especialistas rituales del agua, son los voceros de lo sagrado, los que oficializan lo sagrado (en el ámbito del monte-agua), lo concretan y se comunican con lo sagrado. Para él/ellos es natural hablar de los ríos sagrados, los manantiales, los cerros sagrados. Dado que cada vez se incluye más al ámbito católico y sus especialistas, los sacerdotes, elementos a considerar serían las fiestas, en tanto permiten que también la gente en algún momento de su vida se involucre con lo sagrado, construya y legitime su noción de comunidad acerca de lo sagrado, además que salvaguarda una estructura (las mayordomías en

ambas comunidades, en los comité de agua de Santa Catarina y hasta cierto punto en Tequexquihuac) que mantiene viva esa posibilidad. Ser danzante en las fiestas. El oficio o profesión, ser músico o florista también lo permite pues al considerarse que esta mediado por un don, lo vincula con lo sagrado.

Estimular en la población joven de las comunidades la reflexión sobre el valor intrínseco de los seres y elementos de la naturaleza, como hasta ahora y hace poco lo tenían y/o tienen los adultos mayores. Trabajarlo a nivel escolar desde el kínder y vincularlo con las actividades festivas del agua y/o el monte.

Gestionar e institucionalizar un estatus para la conservación de los lugares sagrados en la región y la sierra nevada.

Después de haber concluido esta investigación, quedan las bases para hacer la investigación que me había propuesto en un comienzo, como tema que amerita una reflexión *“Libertad y orden en territorios desgastados”*. En este sentido aprendí, a nivel práctico, que:

“Cualquiera puede pedir agua, a Dios, a la naturaleza, a quien se crea..., y si no cree en “nada”, al menos contribuir con su deseo de tenerla, para que las plantas, los animales silvestres, y los que están en el ambiente humanizado, los agricultores, los humanos rurales y urbanos, podamos gozar de sus beneficios, aunque los urbanos nos “incomodemos” un poco cuando cae y por el contrario, sí tener siempre en mente el agradecimiento por tenerla.

Sin embargo, no es suficiente estar agradecido o pedir o desear el agua, requerimos darle sustento al agua, sembrar bosques, permitir que toda la trama ecológica que cobijan, se desenvuelva libre y ordenadamente. Esto es posible si percibimos con un estatus de igualdad a la naturaleza, el cual le restituye su valor intrínseco, sus derechos; y si queremos aprender a dar sin esperar a cambio (con amor incondicional).”

Beatriz E. Madrigal C.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Abagnano, Nicola y Fornero, Giovanni (2004). Diccionario de filosofía. Consultado en http://books.google.com.mx/books?id=DNpue_u2V7YC&pg=PA879&dq=diccionario+de+filosofia+racionalidad&hl=es&sa=X&ei=zyq2UY3xJ4GmyQHN5ICgDw&sqj=2&ved=0CD0Q6AEwAw#v=onepage&q=diccionario%20de%20filosofia%20racionalidad&f=false
- Acosta G., A. (2009-2012). Plan de desarrollo Municipal 2009-2012. Ayuntamiento de Texcoco.
- Aguinaga, M; Lang, M.; Mokrani, D. y Santillana, A. (2012). Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. *En: Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comps.). Más allá del Desarrollo.* Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg. México, DF. 55-82.
- Albor Ruiz; Magali Catalina (2007). Diagnóstico y evaluación de los recursos naturales y culturales de Santa Catarina del Monte, Texcoco Estado de México. Tesis de licenciatura en Turismo. Universidad Autónoma del Estado de México. Texcoco, Edo. Méx.
- Alberti Manzanrez, Pilar. (2004). Introducción. *En: Alberti, P. Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala.* Plaza y Valdés. México.
- Alcina- Franch, J. (1995). Tláloc y los Tlaloque en los códices del México Central. *Estudios de Cultura Náhuatl* 25: 29-43.
- Alva Ixtlilxóchitl, Francisco de (1977). Obras históricas. Vol I y II. UNAM. México.
- Ameigeiras, Aldo Ruben (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. *En: Vasilachis de Gialdino, Irene (Coord.) Estrategia de investigación cualitativa.* Gedisa. España.
- Anderson, D.M.; Salick, J.; Moseley, R.K. and Xiaokun, O. (2005). Conserving the sacred medicine mountains: a vegetation analysis of Tibetan sacred sites in Northwest Yunnan. *Biodiversity and Conservation* 14:3065–3091.
- Anónimo (2005). Hueyi tlanamic tonalamatl macuilli tecpatl xihuitl. Ce-Acatl AC. México, DF.
- Anónimo (www.cmpi-cip.org) (2006). Cultura indígena: Pueblos indígenas mexicanos: Mazatecos. Concejo Indígena Mexicano. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xlbzgQhRZYUJ:www.cmpicip.org/es/culturaindigena/mazatecos.html+chicones+o+chiconind%C3%BA,+www.cmpi-cip.org&hl=es&client=firefox-a&gl=mx&strip=1>. Abril, 2010.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen (1990). Tlaloc, Señor del Monte y Dueño de los Animales. Testimonio de un mito de regulación ecológica. *En: Barbro Dahlgren (ed.). Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio,* Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.122-158 pp.
- Arribalzaga, Victor (2010). Arqueología de Alta Montaña en Texcoco. *Texcoco Cultural* 3:9-17.
- Arribas Herguedas, F. (2006). Del valor intrínseco de la naturaleza. *Isegoría*, 34:261-275. Obtenido en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/14/14>.
- Arizmendi Zúñiga, A.M. (2004). Las fiestas religiosas en Santa Catarina del Monte. Tesis de licenciatura en Antropología. UAM-Iztapalapa. México, Df.
- Azar, Hector y Johansson, Patrick (1992). Teatro mexicano: Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos. CONACULTA. Consultado en: http://books.google.es/books?id=ta2GAAAAIAAJ&q=Chalchiuhtlicue&hl=es&source=gbs_word_cloud_r&cad=6

- Azaryahu, M. and Kellerman, A. (1999). Symbolic Places of National History and Revival: A Study in Zionist Mythical Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 24(1):109-123.
- Báez-Jorge, Félix (1998). *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Veracruz, México.
- Baez-Jorge, F. (1999-2000). Memoria indígena. *Sotavento* (7): 119-125. Disponible en <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/8821/2/sotav7-Pag119-132.pdf>.
- Baez-Jorge, F. (2009). En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana. *En: Broda, J. y Gámez (Coord.). Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*. BUAP. Puebla. 25-44 pp.
- Barabas, A. (s/f). Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación. Línea II. Documento de trabajo. INAH. 11p. Disponible en: <http://www.etnografia.inah.gob.mx/pdf/investigacion/linea2.pdf>.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. (1999). Configuraciones étnicas en Oaxaca. *Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Col Científica, 3 vols., INAH-INI, México.
- Barabas, Alicia M. y Bartolomé, Miguel A. (1990). Etnicidad y pluralismo cultural. *La dinámica étnica en Oaxaca*. INAH. México.
- Barabas, A. (2003). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (3 vols.). INAH. Mexico.
- Barabas, Alicia M. (2003). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. *En: Alicia M. Barabas (Coord.). Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. INAH. México, DF. 37-124 pp.
- Barabas, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades* 14(27):105-119. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74702706.pdf>
- Barabas Reyna, Alicica M (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco* 13 (36):225-258.
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* 7:119-139. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/Inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81411812007>.
- Barona T., F. (2007) *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados. Memorias del Seminario Internacional: Chamanismo, tiempos y lugares sagrados*. Universidad de Salamanca, 2002. Universidad del Valle. Colombia. 326 p.
- Bartolomé, M.A. (2003). Las cosmovisiones indígenas. *En: Barabas, A.M.; Bartolomé, M.A. y Maldonado, B. Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. INAH-FCE. México.
- Becerra M., A. (1992). *La erosión y el factor humano en Coatlinchan, Estado de México*. Tesis Maestría en Ciencias. Colegio de Postgraduados. Montecillos, México.
- Berger, Peter (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Berger, P. (2000). *El dosel sagrado. Para una teoría de la sociología de la religión*. Kairos. Barcelona.
- Bhagwat and Rutte (2006). Sacred Groves: Potential for Biodiversity Management. *Frontiers in Ecology and the Environment* 4 (10):519-524.

- Brading, D.A. (1997). La devoción católica y la heterodoxa en el México borbónico. *En: García A., C. y Ramos M., M. Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* INAH-UIA. México. D.F. 25-49.
- Broda, Johana (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesomérica. *En: Broda, Johana; Iwaniszewski, Stanislaw y Mapoumé, Lucrecia (Eds). Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.* Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. 461-500 pp.
- Broda, J. (1997). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. *En: Albores, B. y Broda, J. Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica.* UNAM. México. 49-90.
- Broda, Johanna (2001). Introducción. *En : Broda, Johana y Báez-Jorge, Félix (Coords.). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* 15-45 pp.
- Broda, Johanna (2003). La Ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboraciones simbólicas después de la conquista. *Graffylia 1 (2):14-28.*
- Broda, Johanna (2008). El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados. *Arqueología Mexicana 16 (91):36-43.*
- Broda, Johanna (2009a). Ofrendas mesoamericanas y estudio de la ritualidad indígena. *En: Johana Broda y Alejandra Gámez (coords). Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 45-66 pp.
- Broda, Johanna (2009b). Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana. *Arqueología Mexicana 16(95): 40-47.*
- Broda, Johanna (2009c). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. *En: Johanna Broda (Coord.). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México.* INAH. México, DF. 8-19 pp.
- Broda, Johana (2009d). Las fiestas del posclásico a los dioses de la lluvia. *Arqueología Mexicana 16(96): 58-63.*
- Brotherston, G. (1997). Los cerros Tláloc: Su representación en los códices. *En: Albores, B. y Broda, J. Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica.* UNAM. México. 49-90 pp.
- Burel, F. y J. Baudry (2001). Ecología del paisaje. Conceptos, métodos y aplicaciones. Mundiprensa. España.
- Butler, J. (2007). El género en disputa. Paidós. Barcelona. 316 p.
- Byers, B.; Cunliffe, B. and Hudak, A. (2001). Linking the conservation of culture and nature: A case study of sacred forests in zimbabwe. *Human Ecology 29 (2):2001.*
- Caillois, Roger (1942). El hombre y lo sagrado. Fondo de Cultura Económica. México.
- Campos Díaz, J.L. (2012). Uso de los bosques en la Nueva España. *En: De la Isla de Bauer, M. L. Deforestación, desertificación y reforestación.* CASA. Texcoco. 19-29 pp.
- Canahua M., A. 1986. Conceptualización y toma de conciencia de las comunidades de la subcuenca del río Texcoco respecto a la conservación de sus recursos naturales. Tesis de maestría en ciencia. Colegio de Postgraduados. Montecillos. México.

- Carreón F., J. E. (2007). Nahuas de Texcoco. Pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI. México, DF. 55p.
- Castro, V. and Aldunate, C. (2003). Sacred mountains in the highlands of the South-Central Andes: mountain. *Research and Development* 23 (1): 73-79.
- Castro Pérez, Francisco (s/f). Tláloc, los tecuiteros y los cambios climáticos: la interpretación religiosa de los tecuanes. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. 55-60 pp.
- CGCE (Coordinación General de Conservación Ecológica) (2003). Proyecto de Conservación Ecológica de la zona metropolitana del Valle de México. Gobierno del Estado de México. Secretaría de Ecología. Metepec. México.
- Clavijero, Francisco Javier (1987). Historia antigua de México. Porrúa 29. México, DF.
- Colding, J and Folke, C. (2001). Social Taboos: "Invisible" systems of local resource management and biological conservation. *Ecological Applications* 11 (2): 584-600.
- CONAGUA (Comisión Nacional del Agua) (2007). Proyecto Lago de Texcoco. Rescate hidrológico. SEMARNAT. México, DF.
- Coronel Sánchez, G. (2004). El Códice Tlotzin y las cuevas de Campanotitla. *Texcoco Cultural* 1 (6):20-25.
- Coronel Sánchez, G. (2005). La ciudad prehispánica de Texcoco a finales del Postclásico Tardío. Tesis licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D. F. 243 p.
- Costa, Jean-Patrick (2003). Los chamanes ayer y hoy. Siglo XXI. 133 p.
- Cruces Carvajal, Ramón (1986). Semblanza histórica de la ciudad de Texcoco. Imprenta Catedral. Texcoco, México. 118 p.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón (1965). Relaciones de Chalco Amequemecan. Fondo de Cultura Económica. México.
- Delgadillo M., J. y Torres T., F. (1993). Geografía regional de México. Trillas. México.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. *En: Descola, P. y Palsson, G (Coords.). Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México, D.F. 101-123.
- Díaz A., J.R. (1982). Geografía y agricultura. Componentes de los espacios agrarios. Cincel. Madrid.
- Dibble, Charles E. (1980). Códice Xolotl. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 57 pp.
- Dilthey, W. (1954). Teoría de las concepciones del mundo. FCE. México.
- Dudley, N.; Higgins-Zogib, L. and Mansourian, S. (2009). The links between protected areas, faiths, and sacred natural sites. *Conservation Biology* 23 (3): 568-577.
- Duque, L. M.; Espinosa, I.D.; Gálvez, A. C.; Herrera, D. y Turbay, S.M. (1997). Chajeradó, el río de la caña flecha partida. Premios Nacionales Colcultura, 1996. Colombia.
- Durán, Fray Diego (1984). Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. T I y II. Porrúa. México.

- Durán, F.D. (1995). Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. II. Conaculta. Mexico.
- Durkheim, E. (1991). Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. Mexico.
- Eliade, M. (1998). Lo sagrado y lo profano. Paidós. Barcelona.
- Eliade, M. (2000). Aspectos del mito. Paidós. Barcelona.
- Elizondo Gómez, Guadalupe (2013). La participación del grupo doméstico en cadenas florícolas en Tequexquahuac, Estado de México. Tesis doctoral. Socioeconomía y Desarrollo Rural. Colegio de Posgraduados. Montecillos. México.
- Escalona Maurice, Miguel J. (2005). El paisaje del Municipio de Texcoco: Análisis morfológico y funcional en el marco de un modelo cartográfico. Estado de México. Estados Unidos Mexicanos. Tesis doctoral. Alcalá de Henares, España.
- Escobar Villagran, Bernardo Samuel (2010). Análisis de la sobre-explotación del acuífero de Texcoco. Tesis doctoral. Colegio de Postgraduados. Montecillos. México.
- Espinosa Pineda., Gabriel (1997). Hacia una arqueoastronomía atmosférica. *En*: Albores, B. y Broda, J. Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica. UNAM. México. 91-106.
- Estrada, Erin (2003). Espacio social y selva. *Ecofronteras* 18: 10-12.
- Estrada, Erin (2007). Diferentes Miradas a Problemas complejos. Etnobotánica, etnohistoria y antropología social. Gestión comunitaria de los recursos naturales. Ciclo de Conferencias en memoria al Maestro Hernandez-X. Seminario De Botánica. Colegio de Postgraduados.
- Evans-Pritchard, E. (1984). Las teorías de la religión primitiva. Siglo XXI. México.
- Fernández Christileb, Federico (2004). Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la Nueva España del siglo XVI. *Geotrópico* 2(1):10-25.
- Ferry, L. (1992). La ecología profunda. *Vuelta* 192:31-43. Recuperado julio 10, en: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SEION4-9Sept-Ecologia-Profunda-Ferry.pdf>
- Fessler, Daniel (2004). Shame in two cultures: Implications for evolutionary approaches. *Journal of Cognition and Culture* 4(2):207-262.
- Frazer, James G. (1993). La rama dorada. Magia y religion. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.
- Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27:41-67.
- Florescano, E. (2006). El altépetl. *Fractal* (42). Disponible en <http://www.fractal.com.mx/index.html>
- Galicia G., A. (2009). Fiestas principales y fiestas patronales en tres municipios del centro de México: Ecatepec, Tecamac y Tizayuca. *En*: Broda, J. y Gámez (Coord.). Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. BUAP. Puebla. 297-312 pp.
- García, M. (2009). Atlanchanes o duendes del agua. *Texcoco Cultural* (1): 7-8.
- García Izcalbalceta, J. (1975). Pomar y Zurita: Relaciones de Texcoco y de la Nueva España. Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones. Biblioteca del Estado de México. 319 p.

- Gibson (1991). Los aztecas bajo el dominio español. 11 ed. Siglo XXI. México, DF.
- Giraldo Jaramillo, Natalia (2010). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Pueblos y Fronteras Digital* 6 (9): 180-222.
- Girard, R. (2002). El chivo expiatorio. Anagrama. Barcelona.
- Girard, René (2012). El sacrificio. Encuentro. Madrid.
- Glockner, J. (2009). Mitos y sueños de los volcanes. *Arqueología Mexicana* 16 (95):64-69.
- Godelier, M (1989). Lo ideal y lo material. Taurus humanidades. Madrid. 308 p.
- Godelier, M. (1998). El enigma del don. Paidós Ibérica. Barcelona. 315 p.
- Goloubinoff, Marina; Katz, Ester y Lammel, Anamaría (1997). Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano. Tomo II. Abya-Yala. Quito-Ecuador.
- Gómez-Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2010). Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular. *Gazeta de Antropología* 26(1). Obtenido a través de <http://hdl.handle.net/10481/6774>.
- González Loera, Jorge y López Velázquez, Daniel (1991). Los recursos vegetales silvestres en el municipio de Texcoco, México. *En: Rafael Ortega P., Guadalupe Palomino H., Fernando Castillo G., Víctor A. González H. y Manuel Livera M. Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos de México. Sociedad Mexicana de Fitogenética, A.C., Chapingo, México.*
- González Marín, Silvia (1996). Historia de la hacienda de Chapingo. Universidad Autónoma de Chapingo. México.
- González, Carlos Javier y Olmedo Vera, Bertina (1990). Esculturas Mezcala en el Templo Mayor. INAH. Mexico, DF.
- González Reyes, Gerardo (2002). De antiguos a nuevos cargos. La religiosidad étnica frente al proceso de evangelización en el siglo XVI. *En: Sandoval Forero, Eduardo Andrés; Topete Lara, Hilario y Korsbaek, Leif (Eds). Cargos, fiestas y comunidades. UAEM. Toluca, México. 119-139 pp.*
- González Rodrigo, José (1981). Ecología humana y etnobotánica de un pueblo campesino de la Sierra Nevada, Mex.: Santa Catarina del Monte. Tesis de Licenciatura en Biología. UNAM. Mexico.
- González Rodrigo, José (1993). Santa Catarina del Monte: Bosques y Hongos. Universidad Iberoamericana. Colección Tepetlaoxtoc 3. México.
- González Rodrigo, José (2006). Manejo de recursos naturales y cambio sociocultural en una comunidad nahua. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Iberoamericana. Mexico, D.F.
- González, Yolotl (1983). Lo sagrado en Mesoamérica. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 29(1): 87-95.
- González, Yolotl. (2001). Animales y plantas en la Cosmovisión Mesoamericana. Conaculta- P y V. México.

- Good Eshelman, Catherine (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Nahuatl* 26:87-113.
- Grebe Vicuña, María Ester (1997). La Construcción simbólica del espacio en la cultura mapuche de Chile. Relevancia de los fenómenos meteorológicos. *En: Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lammel (Eds). Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano. Tomo I. Abya-Yala. Quito-Ecuador.*
- Gruzinski, S. (1994). Las repercusiones de la conquista: La experiencia novohispana. *En: Bernard, C. (Comp.). Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. CONACULTA-FCE. México, D.F. 148-171 pp.*
- Gudynas, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales* 32: 34-47.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011a). El buen vivir o la disolución de la idea de progreso. *En: Mariano Rojas (Coord.) La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina. Foro Consultivo científico y Tecnológico, Ac. México, DF. Pp:103-110.*
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011b). El buen vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer* 181:70-81. DESCO, Lima Perú.
- Gudynas, E (2011c). Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. *En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comps.). La naturaleza con derechos. Abya Ayala y Universidad Politécnica Salesiana. Quito. 239-258. Consultado junio 21/13 en <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasDerechosNaturalezaEnSerio11F.pdf>.*
- Gudynas, E. (2012). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. *En: Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comps.). Más allá del Desarrollo. Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg. México, DF. 21-53.*
- Gurrutxaga San Vicente, Mikel y Lozano Valencia, Pedro J. (2008). Ecología del paisaje. Un marco para el estudio integrado de la dinámica territorial y su incidencia en la vida silvestre. *Estudios Geográficos* 69(265):519-543. Disponible junio 26-13 en:<http://estudiosgeograficos.revistas.csic.es/index.php/estudiosgeograficos/article/viewArticle/97>
- Hammerley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación.* Paidós. 1ª Ed. Barcelona. 297 p.
- Haro, J. (1983). *Calidad y conservación del medio ambiente.* Cincel. Madrid.
- Herrero Uribe, Libia (2008). Del mecanicismo a la complejidad en la biología. *Rev. Biol. Trop. (Int. J. Trop. Biol.)* 56 (1): 399-407.
- Hermann Lejarazu y Libura, K.M. (2006). *Códice Vindobonensis.* SEP. México, DF. 56 p.
- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández-Collado y Baptista Lucio, Pilar (2006). *Metodología de la investigación.* 4ed. McGraw Hill. México, DF.
- Herrera L., S. (2006). Sobre las formas de clasificación en Durkheim y Bourdieu. *Iberoforum. Voces y contextos* (2): 1-18. Disponible en: http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/sandra_herrera
- Heyden, F. (2001). El cuerpo del dios: El maíz. *En: González, Y. 2001. Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana. Conaculta- P y V. México. 19-37.*

- Hobsbawm, Eric (2002). Introducción: la invención de la tradición. *En*: Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.). La invención de la tradición. Crítica. Barcelona. 7-21 pp.
- Ibarra M., E. (2007). El uso de los recursos naturales por los antiguos mexicanos. *Correo del Maestro* 139. Disponible en: <http://www.correodelmaestro.com/ anteriores/2007/diciembre /anteaula139.htm> Abril 3/2010.
- Ingold, Tim (1993). The temporality of landscape. Conceptions of time and ancient society. *World Archaeology* 25(2): 152-174.
- Ivakhiv, A. (2006). Toward a geography of "religion": Mapping the distribution of an unstable signifier. *Annals of the Association of American Geographers* 96 (1): 169-175.
- Iwaniszewski, Stanislaw (2001). Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl. *En*: Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords). La montaña en el paisaje ritual. ENAH. 113-146.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva (1891). Relaciones. T.I. Secretaría de Fomento. México.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva (1985). Obras históricas. T. II. 4ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Jacorzynski, W. (2004). Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Miguel Ángel Porrúa. México.
- Juárez-Becerril, A. M. (2010). El oficio de observar y controlar el tiempo: Los especialistas metereológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo. Tesis de doctorado en Antropología. UNAM. 304 p.
- Kashyapa, A. S. (2013). Prácticas ancestrales de crianza de agua -Una guía de campo: Estrategias para adaptar a la escasez de agua por el cambio climático. Disponible en <http://kyapa.tripod.com> que fue depositado en la biblioteca del Colegio de Postgraduados.
- Katz, Esther (1997). Ritos, representaciones y meteorología en la "Tierra de la Lluvia" (Mixteca, México). *En*: Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lammel (Eds). Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano. Tomo I. Abya-Yala. Quito-Ecuador. 98-133 pp.
- Knab, Tim J. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21:31-57.
- Korsbaek, Leif y González Ortíz, Felipe (2000). Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México. *Cuicuilco* 7(19):55-81.
- Lafaye, Jacques (2011). Prólogo. *En*: Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena. Universidad Veracruzana. Xalapa. México.
- Lagarriga Attia, Isabel (1974). Magia y religión entre los espiritualistas trinitarios marianos. INAH. México.
- Lagarriga Attias, Isabel (1991). Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis. 3ª Ed. Universidad Veracruzana. Xalapa.
- Lagarriga A., I. (2005). Aspectos generales del chamanismo en México. *En*: Fournier, P. y Wisheu, W. Arqueología y antropología de las religiones. Coanculta-INAH. México. 205-236.
- Lastra de Suárez, Yolanda (1980). El náhuatl de Tezcoco en la actualidad. UNAM. IIA. México.

- Leff, Enrique (s/f). Globalización, racionalidad ambiental y desarrollo sustentable. consultado en: <http://www.ambiente.gov.ar-infotecaeadescargas-leff08.pdf>.
- Leff, Enrique (2004). Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. Siglo XXI. México.
- Leff, Enrique (2006). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis* 2(7).
- León Portilla, Miguel (1979). La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes. Universidad Nacional Autónoma de México. México, DF. 411p.
- León Portilla, Miguel (1992). Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. *En: Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún 1*. UNAM. IIH.
- Levi-Strauss, C. (1987). Mito y significado. Alianza. Madrid. 93 p.
- Lezaca Sánchez (s/f.) Es necesaria la ética ambiental. *Apuntes contables* 91-100. Consultado en: <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/contad/article/viewFile/1641-1480>.
- Lockhart, J. (1999). Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII. FCE. México, DF. 717 p.
- López-Austin, A. (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de cultura náhuatl* 7: 87-117.
- López-Austin, A. (1985). La educación de los antiguos nahuas 2. Consejo Nacional de Fomento Educativo. Mexico.
- López-Austin, A. (1989a). Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl. UNAM. México.
- López Austin, A. (1989b). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. UNAM. México, DF.
- López-Austin, A. (1990). Los mitos del tlacuache. Alianza Editorial Mexicana. México.
- López-Austin, Alfredo (1994). Tamoanchan y Tlalocan. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- López Austin, A. (2002). Breve Historia de la tradición religiosa mesoamericana. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. (2008). Los mexicas ante el cosmos. *Arqueología Mexicana*. 16(91):24-35.
- López B., y Cervantes B., J. (2002). Unidades del paisaje para el desarrollo sustentable y manejo de los recursos naturales. *Notas de la Revista de información y análisis* 20: 44-49.
- López de Gómara, Francisco (2001). La Conquista de México. DASTIN. Madrid.
- López y Tabares (2011). Impacto de la racionalidad objetiva en la sociología. *Proex* 3: 30-34.
- Lorente Fernández, David (2009). Nociones de etnometereología Nahua: El complejo *ahuaques-granicero* en la Sierra de Texcoco, México. *Revista Española de Antropología Americana* 39(1):97-118.
- Lorente Fernández, David (2009). La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Universidad Iberoamericana. Publicaciones de la Casa Chata. México DF

- Lorente Fernández, David (2010). El Remolino actuado: etnografía contemporánea del monte Tláloc. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXV (2):519-546.
- Lorente Fernández, David (2012). Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: Historia Nahuatl, recreación simbólica. *Revista Española de Antropología Americana* 42(1):63-90.
- Lovelock, J. (2000). A new look at life on earth. Oxford. London. Disponible en: http://books.google.com.br/books?hl=es&lr=&id=tYCZh05qBDkC&oi=fnd&pg=PP2&dq=+Gaia:+A+n ew+Look+at+Life+on+Earth&ots=WThB_2HqqG&sig=njEKhirzSXH27Pkqnbwk2C14rM0#v=onepage&q=Gaia%3A%20A%20new%20Look%20at%20Life%20on%20Earth&f=false
- Marión, M-O. (1990). Los indios en el discurso etnológico: una visión retrospectiva. *En*: Martínez A. (Coord.). Balance y Perspectivas de los estudios regionales en México. CIIH.UNAM-Porrúa. México. 327-366.
- Martín, G. (1995). Etnobotánica. Manual de métodos. Nordan-Comunidad. Uruguay. 199 pp.
- Martínez, A. (1990). A manera de Prefacio. *En*: Balance y perspectivas de los estudios regionales en México. CIIH.UNAM-Porrúa. México. 7-20 pp.
- Martínez, E. (1998). El Concepto de paisaje como instrumento de conocimiento ambiental. *En*: Martínez, E. (Dir). Seminario "Paisaje y medio ambiente" (2-6 julio de 1996). Endesa-Universidad de Valladolid. España. 9-28 pp.
- Martínez-González, R (2003). Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre. *Cuicuilco*, 29:1-13.
- Martínez González, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco* 13 (38):177-199.
- Martínez-González, Roberto (2009). El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. *Cuicuilco* 16(46): 197-220. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35114020010>.
- Martínez, J. L. (1972). Nezahualcōyotl, vida y obra. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- Maruri Carrillo, Ma. Elena (2002). Sistema de cargos en San Antonio la Isla: Pasado y presente en la organización cívico-religiosa. *En*: Sandoval Forero, Eduardo Andrés; Topete Lara, Hilario y Korsbaek, Leif (Eds). Cargos, fiestas y comunidades. UAEM. Toluca, México. 101-117 pp.
- Masera, O; Astier, M. y López-Ridaura, S. (2000). Sustentabilidad y manejo de recursos naturales. El marco de evaluación del MESMIS. Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropiada, AC. México, DF.
- Masferrer K., E.R. (2000). ¿Es del Cesar o es de Dios?. Religión y política en el México Contemporáneo. Tesis Doctorado en Antropología. ENAH. México
- Masson, Marylin A. (2001). El sobrenatural Cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad Zapoteca. *Mesoamérica* 1:1-30.
- Matos-Moctezuma, E. (1991). Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema. *Estudios de Cultura Nahuatl* 21: 15-50.
- Matus de la Parra, Ana Isabel (1993-1994). El Ceremonial de la Limpia de Canales en Caspana. *Revista Chilena de Antropología* 12:65-86.
- Mauss, Marcel (1979). Sociología y antropología. Tecnos. Madrid.

- Mauss, Marcel (2007). Los Dones y la Devolución de Dones. *En*: Paul Bohannon y Maek Glazer (eds). Antropología. Lecturas. 2ª ed. McGrawHill-Interamericana de España. Madrid. 275-280 pp.
- McAfee, Byron y Barlow, R.H. (1946). The titles of Tetcotzinco (Santa María Nativitas). *Tlalocan* 2(2):110-127.
- Medina, Andrés (1995). Los sistemas de cargos en la cuenca de México. Una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades* 5(9):7-23.
- Medina, Andrés (2000). En las cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. UNAM-IIA. México.
- Mendiola G., F. (2008) Espacio, territorio y Territorialidad simbólica. Nóesis. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 17 (33):12-44. Disponible en Internet: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=85912926002>.
- Mgumia, F., and G. Oba. (2003). Potential role of sacred groves in biodiversity conservation in tanzania. *Environmental Conservation* 30 (3): 259–65.
- Mohar-Betancourt, L. M. (1999). El Mapa Quinatzin. De valientes guerreros chichimecas a sabios y poderosos gobernantes. Tesis Doctoral. Universidad Iberoamericana. Mexico. DF. 637 p.
- Morales B., J.T. (2004). Pensamiento y catolicidad en chiapas. La diócesis de San Cristobal de las Casas 1950-1995. Tesis Doctor en Antropología. ENAH. México.
- Morante López, Ruben B. (1997). El Monte Tláloc y el calendario mexicana. *En*: Beatriz Albores y Johanna Broda. (Coords.). Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica. UNAM- IIH- Colegio Mexiquense. 91-139.
- Moreno, Diego y Montari, Carlo (2008). Más allá de la percepción: hacia una ecología histórica del paisaje rural en Italia. *Cuadernos Geográficos* 43 (2):29-49.
- Motolinia, Fray Toribio de Benavente (1971). Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- Moya (2007). Biodiversidad y evolución: el compromiso ético de nuestra especie. *Evolución* 2(2):49-58.
- Naranjo Meléndez, Adriana (2006). Evolución de la competencia social. *Diversitas–Perspectivas en Psicología* 2 (1): 159-176.
- Navarrete Linares, Federico (2011). Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los *altepetl* y sus historias. Serie Cultura Náhuatl. Monografía 33. IIH. UNAM.
- Nebel, Richard (1995). Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México. Fondo de Cultura Económica. México, DF.
- Nebel, B y Wright, R. (1999). Ciencias ambientales: Ecología y desarrollo sostenible. Pearson Educación, Consultado junio 21/13. *En*: http://books.google.com.mx/books?id=sy0dCa8xC5MC&dq=valor+intrinseco+de+las+especies&hl=es&source=gbs_navlinks_s

- Nieves Guevara, Mayra (2010). Comunidad en movimiento. Prácticas sociales y mundos de vida en Santa Catarina del Monte, Estado de México. Tesis de doctorado en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, D.F.
- Odum, Eugen (1982). Ecología. 3 ed. Interamericana. México
- Odum, Eugen. (1985). Fundamentos de Ecología. Interamericana. México. 422 p.
- Orozco Gómez, Fernando y Villela Flores, Samuel (2003). Geografía sagrada en la montaña de Guerrero. *En: Alicia M. Barabas (Coord.). Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Vol I. INAH. México, DF. 37-124 pp.*
- Ortega C., N. (1998). Paisaje y cultura. *En: Martínez, E. (Dir). Seminario "Paisaje y medio ambiente". Endesa-Universidad de Valladolid. España. 137-150.*
- Ortíz Echániz, Silvia (1979). Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México. *América Indígena XXXIX (1):147-170.*
- Ortíz Echániz, Silvia (1990). Una religiosidad popular. El espiritualismo trinitario mariano. INAH. México, DF.
- Otto, Rodolfo (1965). Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Revista de Occidente, S.A.. Madrid.
- Palacios V., O. y Escobar V., B. (2010), El problema del agua en el Municipio de Texcoco. *En: Isla de Bauer, M.L. (Comp.). Abasto, uso y escasez de agua: un reto actual para asegurar el futuro. Comité de Acción para el Saneamiento Ambiental. Montecillo, México. 177 p.*
- Palacios V., O y Rivera V., R (2005). La contaminación de los ríos Texcoco, Chapingo y San Bernardino. *En: Isla de Bauer, M. ¡Rescatemos nuestros ríos!. Comité de Acción para el Saneamiento Ambiental. Montecillo.*
- Palerm, Angel (1990). México prehispánico. Evolución ecológica del Valle de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.
- Palerm, Angel y Wolf, Eric (1972). Agricultura y civilización en Mesoamérica. SepSetentas. México, DF.
- Palerm-Viqueira, Jacinta. F. Tah I.; H. García A.; A. Hernández O.; S.G. Pineda H.; D. A. Reyna I.; A.L. Roa R.; M.A. Flores F.; A. Torres A.; M.A. Rodríguez; M.R. Rosales V.; J.G. Contreras R.; S. Sánchez H.; M. E. Delgadillo P.; M.E.J. Miranda M. y B.R. Ruiz H. (1986). Caracterización de una comunidad del somontano de la sierra de Rio Frio (Santa Catarina del Monte, Texcoco, México). Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo.
- Palerm-Viqueira, Jacinta (1993). Santa María Tecuanulco. Floricultores y Músicos. Universidad Iberoamericana. Mexico, DF. 180 pp.
- Parra Vázquez, Manuel Roberto (1981). Producción de maíz en condiciones de temporal, en Tequexquahuac, Tezcoco, Edo. México. Tesis de maestría en ciencias. Colegio de Postgraduados. Chapingo.
- Parsons, Jeffrey R. (2008). Patrones de asentamientos prehispánicos en la Región de Texcoco. Museo Nacional de Agricultura. Universidad Autónoma Chapingo. México.

- Pedrajas, Marta (2006). La transformación ética de la racionalidad económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adam Smith. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36:105-117.
- Peña Martínez, Francisco de la (2002). Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad. INAH. México DF.
- Peralta Ramírez, Valentín (1998). Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Texcoco, Estado de México". *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 28: 381-398.
- Pérez Flores, Norma Andrea (2011). Análisis de la dinámica funcional del territorio en Santa Catarina del Monte, Texcoco, Edo. de México. Tesis doctoral. Socioeconomía, Estadística e informática. Desarrollo Rural. Colegio de Postgraduados. Montecillo, México.
- Pomar, Juan Bautista (1891). Relación de Texcoco. *En: García Izcalbalceta, Joaquin. Pomar y Zurita. Pomar Relación de Texcoco, Zurita Breve relación de los señores de Nueva España. Varias relaciones antiguas siglo XVI.*
- Prado Tasch, Susana (s/f). La estructura de la organización social en dos comunidades indígenas en proceso de conurbación: Tequexquahuac y Santa Catarina del Monte, Municipio de Texcoco. Documento inédito donado a la biblioteca del Colegio de Postgraduados.
- Puleo, A. (2008). Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. *Revista de Filosofía Moral y Política* 38:39-59.
- Pulido Acuña, Rodolfo (1996). Monografía del Municipio de Texcoco. Gobierno del Estado de México-Instituto Mexiquense de Cultura.
- Pulido S., M.T.P. (1986). Proyecto para conservar y utilizar al cerro Tetcutzingo, Texcoco, México. Tesis de maestría en ciencias. Colegio de Postgraduados. Montecillos. México.
- Quezada, N. (1993). Dioses, santos y demonios en la curación colonial. *En: Dahlgren J., B. (Comp.). III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México, D.F. 106-119.*
- Ravest- Santis, Guillermo (2004). El Códice Tlotzin. *Texcoco Cultural* 1 (6):11-19.
- Ravest-Santis, G. y Coronel S., G. (2004). Los códices Texcocanos. *Texcoco Cultural* 1 (6):26-30.
- Reichel-Dolmatoff , G. (1977). Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man* (London) 11(3): 307-18.
- Reichel-Dolmatoff , G. (1978). El chaman y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. Siglo XXI. México.
- Reichel-Dolmatoff , G. (1983). II. La cosmología como análisis ecológico: Perspectiva desde la selva lluviosa. *En: Fernández M, M. Cultura y ecología en las sociedades primitivas. Mitre. Madrid. 289-308 pp.*
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. 2ª Edición. Procultura. Bogotá.
- Rivas (2002). El suelo en el contexto de una racionalidad ambiental o integral. Tesis de doctorado en Sociología Rural, UACH, Chapingo.

- Rivera Flores, Francisco y Pourrut, Pierre (1997). Percepción del binomio clima-agua en las comunidades atacameñas en el ámbito desértico del norte de Chile. *En: Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lammel (Eds). Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo I. Abya-Yala. Quito-Ecuador.*
- Robichaux, David (1997). Clima y continuidad de las creencias prehisánicas en la región de La Malinche (México). *En: Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lammel (Eds). Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo II. Abya-Yala. Quito- Ecuador.*
- Rodriguez E., C. (2005). Economía del cuidado y política económica: Una aproximación a sus interrelaciones. XXXVIII Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. 7-8 septiembre. CEPAL. Mar de la Plata.
- Rodriguez-Muñoz, G.; Zapata-Martelo, E.; Martínez-Corona, B.; Vázquez-García, V.; Rodriguez-Mendoza, M. N. y Vizcarra-Bordi, I. (2010). Mujeres y Hombres: Manejo de Recursos del Bosque, Santa Catarina del Monte, Estado de México.
- Rodriguez Nava, A y Venegas Martínez, F. (2010). Posmodernismo, racionalidad económica y racionalidad ética. *Argumentos: Nueva época* 23(64):221-242.
- Roja Soriano, Raúl (2009). Guía para la realizar investigaciones sociales. Plaza y Valdés. México, DF.
- Rubial García, Antonio (2001). La evangelización en Mesoamérica. Conaculta. México.
- Ruiz G., J.C. (1993). El cuerpo y sus tormentos como medios para la evangelización en el Altiplano Central mexicano. Siglo XVI. *En: Dahlgren J., B. (Comp.). III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México, D.F. 69-80 pp.*
- Russell, B. (1940). *Research methods in cultural anthropology.* Sage publications. California.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1969). Historia general de las cosas de Nueva España. Vol I, II. III y IV. Porrúa. México.
- Sahagún, Fray Bernardino (1982). Historia general de las cosas de Nueva España. Porrúa. México. 1093 p.
- Saller-Reese, V. (1992). Historia de la representación simbólica de lo sagrado en el Lago Titicaca. De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Tesis Ph.D. John Hopkins University, 1991.
- Sánchez González, Arturo (2004). Análisis sinecológico, florístico y biogeográfico de la vegetación del norte de la Sierra Nevada. Tesis doctoral, Especialidad de Botánica. Colegio de Posgraduados. Montecillo, Edo. México.
- Sánchez González, Arturo; López Mata, Lauro y Vibrans, Heike (2006). Composición y patrones de distribución geográfica de la flora del bosque de oyamel del Cerro Tláloc, México. *Bol. Soc. Bot. Méx* 79:67-78.
- Sánchez, Mauricio, Miraña, Petei, Duivenvoorden, Joost (2007). Plantas, suelos y paisajes: Ordenamientos de la naturaleza por los indígenas Miraña de la amazonía colombiana. *Acta Amazónica* 37(4): 567 – 582.
- Sanchez-Vélez, A. (2010). La producción de agua en bosques de montaña: mitos y realidades. *En: Isla de Bauer, M.L. (Comp.). Abasto, uso y escasez de agua: Un reto actual para asegurar el futuro. Comité de Acción para el Saneamiento Ambiental. Montecillo, Mexico. 177p.*

- Sandoval (2007). Pierde Texcoco 60 Has. de bosque anualmente. *Adelante. El diario de los mexicanos*. Disponible en blog de wordpress.com: <http://adelanteweb.wordpress.com/2007/07/03/pierde-texcoco-60-hectareas-de-bosque-anualmente/>
- Santarelli, Campos y Martín, (2009). Espacio sagrado-espacio profano: católicos, evangelistas y menonitas. Estudios de caso en el suroeste bonaerense y sureste pampeano. Argentina1 http://egal2009.easyplanners.info-area08-8321_Santarelli_Silvia_
- Santos Cervantes, Cristobal (2010). Identidad Cultural y crecimiento urbano en Coatlincan, Texcoco, Estado de México. Tesis de doctorado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, D.F.
- Santos Estevez, Manuel, Parcerou Oubiña, César y Criado Boado, Felipe (1997). De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados. *Trabajos de Prehistoria* 54 (2): 61-80.
- SEMARNAT (2010). Ley General del Equilibrio Ecológico. <http://www.semarnat.gob.mx/leyesy normas/Leyes%20del%20sector/LEY%20EQUILIBRIO%20ECOL%20C3%93GICO%20Y%20LA%20PROTECCI%20C3%93N%20AL%20AMBIENTE%20ACT%205%20JUL%202007.pdf>
- Sokolovsky, Jay. (1995). San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición. Universidad Iberoamericana. Mexico, DF. 161 p.
- Soulé, M. (1985). What is conservation biology? *BioScience* 35 (11):727-734.
- Strasburger, E. (1985). Tratado de Botánica. 7ª Edición. Omega. Barcelona.
- Suárez, Jorge A. (1995). Las lenguas indígenas mesoamericanas. Instituto Nacional Indigenista-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México, DF.
- Suzan Morales, Adelina (2004). Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jacomulco, Veracruz. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Tezozomoc, Fernando Alvarado (1975). Crónica Mexicayotl. IIH. UNAM. México.
- Tichy, F. (1991). Los Cerros sagrados de la Cuenca del México en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema Ceque de los Andes en Mesoamérica? *En: Broda, Johana; Iwaniszewski, Stanislaw y Mapoumé, Lucrecia. Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. 447-459 pp*
- Torquemada, Fray Juan de (1975). Monarquía Indiana. Vol I, II y III. Salvador Chávez Hayhoe.
- Torquemada, Fray Juan (1976-1983). Monarquía Indiana. V1, V 3. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Tortolero Cervantes, Yolia (1999). Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890. *Cuicuilco* 6(15):237-263.
- Turner, M.G. (2001). Introduction to landscape ecology. *In: Landscape ecology in theory and practice: Pattern and process. Springer: New York. 1-27 pp.*
- Turner, V. (1988). El proceso ritual. Taurus. Madrid. 247 p.
- Turner, V. (2007). La selva de los símbolos. Siglo XXI. México. 394 p.

- Un curso de milagros (1988). Texto, libro de lecciones, manual para el maestro. Foundation for Inner Peace. Estados Unidos de América.
- Vallé, Lionel (1981). Nuevas perspectivas en el estudio de la representación colectiva. *Boletín de Antropología Americana* (1):20-51.
- Van-Gennepe (2008). Los ritos de paso. Alianza Editorial. Madrid. 280 p.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2006). La investigación cualitativa. *En: Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) Estrategia de investigación cualitativa.* Gedisa. España.
- Vázquez C., J. G. (2007). Medio ambiente, paisaje y religiosidad en la sierra de Tututepec, siglos XVI-XVIII. Tesis de licenciatura. ENAH. México, D.F.
- Velázquez Díaz, Samuel (2003). Apantla: Una fiesta en honor al agua en la comunidad de Santa Catarina del Monte, Texcoco, México. *Texcoco Cultural* 1(2):18-21.
- Villanueva Caballero, Miriam (2001). Degradación de los recursos naturales en Santa Catarina del Monte, Texcoco, Estado de México. Tesis profesional INg. Agrónomo en Sociología Rural. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo.
- Villegas Rodríguez, Roberto (2010). Organización social para el uso y manejo de pozos de agua potable en comunidades rurales, Texcoco, Estado de México. Tesis de maestría. Socioeconomía, Estadística e Informática. Desarrollo Rural. Montecillo. México.
- Villela F., Samuel (1997). De vientos, nubes, lluvia, arco iris. Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México). *En: Marina Goloubinoff, Ester Katz y Amamaría Lammel (Eds). Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo I.* Aby-Yala. Quito-Ecuador.
- Vivar Miranda, Rufino (2007). Dominación política y deterioro del bosque ejidal en México: Análisis microsociales con enfoque agroecológico de un ejido forestal de Texcoco (México). Tesis de doctorado en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible, Universidad de Córdoba. España.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. FCE. México.
- Wicke, Charles and Horcasitas, Fernando (1957). Archeological investigations on Monte Tlaloc, México. *Mesoamerican notes* 5:83-96.
- Wild, R. y McLeod, C. (Eds.) (2008). Sitios naturales sagrados: Directrices para administradores de áreas protegidas. IUCN. Serie Directrices sobre Buenas Prácticas en Áreas Protegidas, Nº 16. Gland, Suiza.
- Zapata T., J. (s.f.). Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena. Parte de Tesis Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair/actu/02.06.07.pdf>

ANEXO 1. HISTORIA DE VIDA DE *TRABAJADOR DEL TIEMPO 1*

EL TRABAJADOR DE LA NATURALEZA Y EL TIEMPO: SU HISTORIA

INTRODUCCIÓN

En Tequexquinahuac, una comunidad del municipio de Texcoco, Estado de México, el trabajador de la naturaleza y el tiempo es el encargado de gestionar y solicitar el agua para la comunidad ante Dios y los seres espirituales encargados de ella; con su ayuda también puede alejar las nubes cargadas de granizo o aguaceros dañinos a los cultivos del poblado. Esto es posible, gracias a que a ciertas personas se les da ese don, a los que localmente se les llama graniceros, palabra relacionada con el nombre prehispánico dado a los *Teciuhtlazqui*, *teciuhpetthqui*, esto es "el que arroja el granizo" y "el que vence al granizo" (López-Austin, 1967⁴⁸¹), oficio que es herencia de aquella época. *Trabajador del tiempo 1*, es trabajador de la naturaleza y del tiempo, como él prefiere llamar su oficio, en términos más modernos, narrará su historia y su papá *Trabajador del tiempo 1-2*, quién lo ha acompañado y guiado en este oficio, la complementará. Damos pues la palabra a estos dos personajes de Tequexquinahuac, que nos narran esta fascinante historia. El siguiente texto es a partir de transcripciones de entrevistas realizadas a ellos por la MC. Beatriz E. Madrigal C., como parte de su trabajo de investigación doctoral.

ANTES DE SU NACIMIENTO

Trabajador del tiempo 1-2: Mi esposa, Teresa Valdés Lira, trabajaba en México, cuando la conocí en el 50; me la traje a Tequexquinahuac. Mi primer hijo murió, se llamaba Inocente. Luego nació Angelina; cada 2 años nacían. Luego [*Trabajador del tiempo 1*], luego mi Javier. Me puse a trabajar. Le daba el dinero a ella y lo guardaba; así fue que cuando me dijo, ya quieres comprar tu yunta, ya hay dinero: compramos un caballo en Coatlinchán de \$1500. Luego otro en Huexotla de \$900, y otra yunta de \$3000. Ella se dedicaba al quehacer de la casa: la limpieza, a hacer de comer, lavar, planchar, y vendía lo que cultivábamos con los vecinos.

Yo trabajé en México 4 años, como dependiente en las tiendas, luego llegué a Tequex con un ingeniero y me resultó otro trabajo, como jefe de grupo en una reforestación, fue hace 38 años cuando estuvo Recursos Hidráulicos, que vino a reforestar todo, porque no había árbol.

Tres años tuve el cargo del caño de Tula, en el 61-62 y 63, metimos el agua, también era jefe de grupo. Cuando estaba trabajando en México, allí saqué mi suerte, con unos pajaritos: "Que había dejado una mujer con hijos!...si cumples con la obligación serás feliz, vas a pasar un caso muy grande y si aguantas eres de vida...".

¿Qué será?...

Un día se presentó una nublazón, una tempestad, se cerró de nubes, desde el suelo hasta el cielo, hizo pared. Yo venía del monte, con mis animales cargados de leña, me espanté, y daban traquidazos, se cerró todo y cuando mi suegra y mi esposa salieron a encontrarme, se oscureció todo...Se levantó un

⁴⁸¹ López-Austin, 1967. Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 :87-117.

alumbrado en el cerrito Xoxopanco⁴⁸² y a ella se le presentaron las chinas poblanas bailando con sus jícaras en esa alumbrada [sale fuego⁴⁸³], salió y se metió en la cueva del Tecampano y luego se apagó en la cueva⁴⁸⁴ y la humareda se volvió a levantar con víbora de fuego en el cerro Tecampano (Figura1).

Figura 1. Foto tomada desde el cerro Xoxopanco, Tequexquihuac, Edo. Méx



¿Qué cosa nos va a pasar? A los tres meses se relampaguó Tere. Una muchacha que vino de México, la fuimos a dejar al camión. Mi señora llevaba a Angelina [la otra hija]. Al regresar había una llovizna, pensamos ir con una vecina, pero no, dijimos, alcanzamos a llegar, cuando se oye el traquidazo y la niña se vio azul por la centellada. Mi Señora estaba tirada en la puerta y como ya estaba embarazada de cuatro meses...

Se vino todo el pueblo.

Como yo sabía que no era bueno tocarlas, mandé a alguien a buscar al granicero de Nativitas, don Julio Balcázar y me quedé para que no la tocara la gente. Llegó el enviado. –¿Quién es el interesado?. – preguntó el granicero. [Trabajador del tiempo 1-2], respondí. –¿No la han tocado?. –Insistió don Julio. Miró a las nubes, pidió permiso a los duendes. Nosotros no tenemos la gracia de verlos. Nosotros nos

⁴⁸² “...Allí pusimos una cruz cuando se recibió [Trabajador del tiempo 1]...”. Comentario adicional de Trabajador del tiempo 1-2.

⁴⁸³ Los corchetes se usaran como aclaración de la compiladora Beatriz Elena Madrigal Calle.

⁴⁸⁴ “...Allí iban a poner ofrenda el día primero de mayo, desde los antiguos apreciaban el lugar ese, tenía yo una tía llamada Victoria, era la que mandaba allí. Era la religión de la cueva. Entonces allí es verdadero donde se pide, también se pide agua...”. Comentario adicional de Trabajador del tiempo 1-2.

enmendamos a los que fueron graniceros y curaron a mi hijo, Luis Conde y Hermelinda Conde quienes vinieron a curarlo, son a quienes nos encomendamos.

—La vamos a curar, la vamos a levantar y llevar a la cama para que la veamos cómo está. Su corazón no le brinca pero vamos a curarle, a inyectarle. —Dijo don Julio. Eran las cuatro de la tarde cuando dijo el granicero: —Si a la una de la mañana sienten que late, es de vida. Ya observé lo que tiene. Está embarazada, es hombre, eso lo hicieron porque la criatura va a ser granicero, más bueno que yo.

—¿Y cómo sabe Ud. que está embarazada? Le pregunté.

—¿Por qué? Porque lo estoy viendo y me están dando una señal de que está embarazada, va a ser granicero y va a ser mejor que yo, porque él va a ser de nacimiento, le están dando ahorita el don, porque le está tocando el rayo a su señora y de la señora ya se le pasa a él. —Me explicó don Julio.

Le sacó unas astillas de la puerta que se desportilló en cuatro lados y dijo: —No le puede pasar nada a la señora, está bien y ahorita al niño que viene va a estar mejor que antes, nada más que esperamos que crezca, que nazca y ya vamos a venir a verlo para que le demos una enseñanza de cómo le va a hacer.

—Ya resucitó ella, volvió hasta el mes, pero ya le brincaba el corazón. Además me explicó el granicero: — No se preocupe que ellos la alimentan y después también a la criatura. Les dan espiritualmente.

—¡Les daban espiritualmente los compañeros de él!

Trabajador del tiempo 1: —¡le estaban diciendo que yo iba a ser granicero, los duendes, los Tlaloques o chanates!.

NACIMIENTO Y PRIMEROS AÑOS

Trabajador del tiempo 1-2: —Busque una partera pa' que la ponga en arreglo, para que cuando nazca, no esté atravesado. — Me dijo el granicero.

La partera dijo que estaba bien y la seguí visitando. Cuando ya iba a nacer, nació una criatura, chiquitito y mamó los pechos de la mamá. Ya creció, de seis-siete meses ya trabajaba.

Trabajador del tiempo 1: —Dice mi papá que cuando estaba yo chiquitito de un año o dos años, que me hacía yo pa' allá y pa' acá, pa' allá y pa' acá. Y le dijo mi papá al señor: —¿Por qué hace mi hijo así? ¡Cada que truena y se viene el agua, empieza a mecerse de allá pa' acá y los ojos se le ponen blancos!

—Porque ya empieza a hacer el trabajo desde ahorita. —Le contestó el granicero.

Trabajador del tiempo 1-2: —Además le comenté a don Julio Balcázar, el granicero, ¿sabe Ud. que la criatura, se va, se priva, se le hacen blancos los ojos?

— No se preocupe, es que lo juegan los de arriba. — Me contestó el granicero.

Esto era cuando estaba la nube, a las ocho de la mañana se privaba, cuando le daban de comer los de arriba. Se despertaba y decía: —No mamá, no quiero comer, ya me dieron de comer los chanates. —A la una, otra vuelta, le daban de comer y luego a las seis de la tarde. Tres veces le daban de comer, primero

se privaba y le preguntaban que si había comido: –Sí, habas verdes, alberjones, calabacitas. –Y estaba barrigoncito.

–Ellos tienen que verlo y ponerlo fuerte. –Decía don Julio, el granicero.

Trabajador del tiempo 1-2: –¡A los nueve años todavía lo mantenían y cuando lo llevaba al monte, a la una se privaba y le daban de comer!.

Trabajador del tiempo 1: –Me llevaba mi papá a cuidar al campo, íbamos a trabajar en las actividades de veterinaria, mis animales, que eran chivos, me rodeaban y yo me quedaba en medio y ellos se arrodillaban y se juntaban todos para que no me enfriara yo, me calentaban ellos mismos. Cuando tenía seis años, me daban de comer, ya empezaba yo a trabajar, entonces luego a veces me ganaba el sueño, me dormía y cuando me despertaba y me decían: –Vamos a comer. –Yo les decía, ‘yo ya no tengo hambre’. –¿Por qué? ¿Ya comió? . –Ya comí con los duendes, lo chanates, me dieron de comer. –¿Qué te dieron de comer?. –Me dieron calabacitas, habas verdes, me dieron frijoles, ya estaba yo bien lleno, yo ya no quiero porque ya comí.

Venía el señor [el granicero], me decía que trabajara con una palma, de esas que tengo yo ahí [la palma bendita del domingo de ramos] y el sahumador, pero yo a veces, allá en el campo no llevaba palma, ni sahumador y me decía que le trabajara yo cuando venía la nube, haciéndole pa’allí y pa’aca con el sombrero, mi papá me ayudaba rezando.

Le decía: –¡Papá no te espantes, van aventar un chingadazo!. Si no pegaba adelante pegaba atrás de uno.

Trabajador del tiempo 1-2: – El granicero me enseñó a mí, para que le enseñara a mi hijo. –Cuando venga la nube fuerte, pintas una cruz en el suelo, en el centro del patio, una cruz de ceniza y con la palma bendita, que la rocié en cruz de agua bendita, que empiece con su sombrero a pelear con ellos, a los cuatro lados y si no le obedecen, con la palma y agua bendita y el sahumador a los cuatro vientos. Me enseñaba don Julio.

Trabajador del tiempo 1: –Ya cuando empecé a entenderle a él [don Julio, el granicero], que era lo que me decía, tenía unos cinco años. Me enseñaba a trabajar como hacerle para que no viniera la nube, porque venía la nube, para que la atajara yo, cuando venía para acá. Cuando fui creciendo y me fui haciendo más grande, dijo don Julio que me iban a llevar a Ameca. Luego fue él a Ameca a darles a saber lo que yo era. Luego vinieron los señores de Ameca a conocerme y le dijeron: –Ya empieza a enseñarle a que llame, para que se vaya la nube y nada más. Nosotros le vamos a ayudar a trabajar desde allá [desde Ameca], para que le demos a conocer allá en Ameca. Vamos a llevarlo a un centro. – Allí fue donde después iba cada año a enflorar la cruz, cada primero de mayo.

PRESENTACIÓN EN AMECA E INICIACIÓN CON LOS PADRINOS

Trabajador del tiempo 1-2: –Cuando [*Trabajador del tiempo 1*] tenía nueve años, don Julio nos obligó a ir a Ameca, para que conocieran a [*Trabajador del tiempo 1*] los de arriba, quién es él. Allí hay un templo en el cerro, una cueva grande llamada Alcalica. Lo pararon en una cruz grandota, para que lo conocieran. El granicero de Ameca dijo: –Les voy a enseñar. –Eran tres chamaquitos, se puso la nube negra y blanca a las dos de la tarde. –Todos se retiran al pueblo (San Pedro), se quedan los tres chamaquitos. –Agregó el granicero.

Trabajador del tiempo 1-2: –Aventaron a la loma el granizo, y así de grueso [20 cm], allí se descargó la nube.

–En estos momentos tienen que trabajar y ustedes son los que se encuentran para forzarlo. –Les enseñó el granicero.

En la cueva de Alcalica, una víbora esta enroscada, la cola esta donde se pide el granizo y termina donde toma el agua, cae en medio de la peña. Es cueva de graniceros. Iban no el día primero, todo el mes sigue pura gente de esa, tienen una cruz.

En esa cueva grande que hay que ir a pedir, hay como un cajetito para pedir granizo, otro para pedir lluvia, otro para pedir víbora, para terminar con rezo, tiene que tener las doctrinas, los rezos para trabajar.

Trabajador del tiempo 1: –Y luego ya pues allá me enseñaron a cómo hacerle yo para que trabajara [en las cuevas]. Como hacer oratorios para atajarla, para llamar y ellos ya la llamaban para que yo la atajara. Y luego ellos la llamaban para atajarla, y luego a veces la cortaban para que yo la llamara. Y luego que empecé a ir cada año, cada año, desde como a los seis años comencé a ir a enflorar una cruz allá.

El ritual de Pedimento de lluvia

Trabajador del tiempo 1: –Nos íbamos desde Reyes, llegábamos a Ameca, y luego a un pueblito. Salíamos el 30 de abril para llegar allá como en la tarde, como a las cuatro o las cinco, llegábamos allá, para que compráramos todas las cosas, íbamos a comprar el regalo allá, para llegar y allí quedarnos, para dos días, nos levantábamos, ahí todos los compañeros nos quedábamos en esa casa. Pues ya comprábamos todas las cosas y llegábamos allá.

Antes éramos como unos 10 graniceros. Eran de Alcalica, era donde llamábamos el agua, la atajábamos, estaba como de unos, como este cuarto de largo [10 m] y unos seis metros de ancho y en esa cueva estaba una cruz de viga y allí se enfloraba esa cruz con flores naturales y con flores de papel y listón. Y luego entre todos los compañeros llevábamos veladoras y ceras.

En esa cueva, en esa cruz, había una parte donde brotaba tantita agua. Se llamaba al agua y por otra parte estaba la víbora de agua, estampada en la piedra y ahí se llamaba al granizo, lo que quisiera uno.

Y luego llevábamos, fruta, pan, dulces, galletas, refrescos, cerveza, vino y comida: mole, arroz, frijol y eso era lo que llevábamos, para poner la ofrenda. Ya que poníamos la ofrenda, nos ponían a llamar la nube unos rezando, un canto de la iglesia:

*Buenos días paloma blanca
Hoy te vengo a saludar
Saludando a tu belleza
En tu reino celestial*

Esa era para cuando empezábamos a comer.

Era de que le dijéramos a todos los compañeros, para que nos dieran permiso de trabajar.

Ya pedimos, empieza a lloviznar hasta en la tardecita, ese es el permiso que ya nos dan y luego pues ya estando todos los trabajos para poner la ofrenda, todo lo que llevamos.

Después de que se pide permiso, después de cantar, se pone la ofrenda, la mesa; se ponen cacahuates, dulces, galletas, pan, bebida, la comida, todas las cosas se ponen al pie de la cruz. La cruz va en el centro. Es la misma posición que se pone siempre, todo.

Ya acabando de ponerla, ya se despide uno, de que ya, se persigna la cruz y a los cuatro puntos cardinales, se persignan. La principal es a los volcanes, la segunda es al sur, la tercera es al oriente, al oeste o al poniente, a los cuatro lados, así, aquí, acá y allá y allá, y ya se llama, escuchen todos los compañeros que se acerquen, que trabajaron antes, júntense todos los compañeros que trabajaron antes, todos los graniceros de lo que hoy somos nosotros...esta ofrenda es para todos ustedes y al que guste agarrar la aroma, que coma.

De los que no conocimos, ¿verdad? que dicen que antes habían más que ahora, de los que ya murieron que son espíritus.

Ya se deja eso. Una hora se deja reposar todo eso. Mientras, nosotros también llevamos para que comamos nosotros. Una hora de que se deja ahí la ofrenda y que nosotros estamos comiendo. Todos los compañeros, los que fueron. Y después, a la hora a rezar el otro canto que es la despedida.

Canto de despedida:

*Adiós Reyna del cielo
Madre del salvador
Adiós oh madre mía
Adiós, adiós, adiós*

Es la señal para que ya vamos a levantar todo y ya vamos a despedirnos.

Ya después la dejamos y empezamos a levantar toda la ofrenda, hay que alzar toda la ofrenda para repartirla entre todos los compañeros y acabando de repartirla, ya ellos dicen pues vamos a hacer otro trabajo porque vamos a llamar la nube para que se venga una lluvia de agradecimiento, agradecimiento de que ya vinimos a darles una ofrenda y de que ellos la agradecieron.

Entre todos los compañeros y los que quieren hacerse un trabajo de una limpia, se les puede hacer, pues el que llega a sufrir de alguna cosa de que siente algo, que alguien lo persigue, de que se siente como espantado, que dice que yo tengo en mi casa varias cosas como [paja], yo tengo que hacerle un trabajo para hacerle una limpieza.

Digamos, si usted nos acompaña, si usted llega a pedirme un trabajo, se puede hacer. Si quiere otra persona que yo también, no me rinde el dinero...

Y ya pues dejamos de ir.

Cuando estaba yendo a Ameca me explicaron que los duendes son espíritus de los de antes, de los aztecas, espíritus de personas que eran graniceras, que ya murieron. Se volvieron así porque, ahora sí, ya no encontraron cuerpo más grande, porque ya son como payasitos.

Las oraciones

Trabajador del tiempo 1-2: –Cuando me dijeron que iba a ser granicero, yo no creía, ¿cómo va a ser eso de ser granicero? y entonces les dije al alma de los padrinos: “Mi milpa se ha secado” y pedí agua o

granizo o lo que fuera y prometí irme caminando de rodillas por todo el lindero, que era de unos 180 m. A los tres días cayó un granizazo...que no quedó nada y ahí fue cuando se supo que era verdad y empecé a creer. A veces sólo con nombrarlos es suficiente para que llueva.

Si hay más graniceros que puedan ayudar mejor, porque con ellos se pueden alcanzar hasta más lejos. Se debe poner cirio bendito pascual, lo debe hacer el mismo interesado, no le debe encargar a nadie (puede morir). Yo acompaño a mi hijo en su trabajo de alejar y atraer las nubes, con rezos (Figura 2)

Trabajador del tiempo 1-2: –Esta es la primera oración y debe pelear con los duendes o las nubes, para que se acorte y se vaya. Esto se hace cuando va caer granizo o va a llover. Con el sombrero, una cruz tres veces, en el nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo. La oración dice así:

¿Quién está en el santísimo Sacramento del altar? Jesucristo Nuestro Señor, en cuerpo y alma gloriosa, así como está en el cielo tanto está en la ostia y en cualquiera partícula.

El sacerdote dice: son tres personas distintas y un solo Dios verdadero. ¿Quién es Dios? La Santísima Trinidad. ¿Quién es la Santísima Trinidad? Dios padre y Dios hijo y Dios Espíritu Santo.

La otra oración para que obedezca la nube y se aleje para otro lado:

*Florifica mi alma el señor
Mi espíritu se llena de gozo
al contemplar la bondad de Dios
mi salvador
porque ha puesto la mira
en la humilde sierva suya
ved aquí el motivo
por el que me tendrán por dichosa
y feliz de generación en generación
pues a cuantos le teman
extendió el brazo y poder
Descifró el orgullo de los soberbios*

*Trastornando sus designios
Despojó a los poderosos
Elevó a los humildes
A los necesitados
Los llenó de bienes y
A los ricos los dejó sin cosa alguna
Exaltó Israel acordándose de él
Por su gran misericordia y bondad
Así como lo habían
prometido nuestros primeros padres
Abrahán y toda su descendencia
Por los siglos de los siglos
Santos, amén*

La humilde sierva es la nube y con una o dos crucecitas en cada hogar, con eso se rompe.

LA PRESENTACIÓN EN EL PUEBLO

Trabajador del tiempo 1: –Cuando me recibí en el pueblo tenía yo siete a ocho años, ya me habían puesto a prueba allá en Ameca de atajar el agua y llamarla, entonces ya me dieron de alta allá en Ameca y me vine acá. Mis padrinos le dijeron a mi papá que dijera en el pueblo, que juntaran a todos y que iba haber una misa.

Mi papá habló con todos los representantes de acá del pueblo para que me hicieran la misa y ya fue cuando mi padrino y mi madrina, dijeron: – Aquí en *Xoxopancho* se va a poner esa cruz porque se va a recibir aquí [*Trabajador del tiempo 1*] de granicero y aquí todo el pueblo lo va a saber lo que es y por eso vamos a poner aquí la cruz de *Xoxopancho* (Figura 3). Esta es la primera cruz que se va a poner de que

Figura 2. Altar en la casa de Trabajador del tiempo 1-2



Figura 3. Cruz en el Cerro Xoxopanco, Tequexquinahuac, Edo Méx, donde se recibió *Trabajador del tiempo 1* de granicero



se va a recibir de granicero. –Mis padrinos me presentaron como que aquí iba a ser yo el granicero del pueblo, para cuando quisieran algo que les ayudara yo para detener el agua o para que la llamara yo, aquí me podían hablar (para lo que quisieran) y por eso el pueblo me conoció y lo que yo trabajaba.

Entonces ya viene el padre, ya vienen los delegados, representantes todos los que fueron cuando me recibieron en la cruz y me recibí.

Le dijeron a toda la gente del pueblo que ya no tenían porque quemar cuhetes para cuando viniera la tempestad para que se retirara, sino que ya iba yo a trabajarlo, yo mismo, para que retirara yo la tempestad o el granizo o lo que sea, pero trabajando yo mismo, pero dijeron, que ya no echaran cuhetes.

Después hubo un taco para toda la gente que nos acompañó, dieron toda la comunidad, se acoperó para hacer ese taco para darle a todos los que nos acompañaran. Y por eso me dijeron que cada tres de mayo, que fuéramos a enflorar y venir yo a *Xoxopanco*, o iba yo a Las Mercedes y que diera un taquito para que nos acompañaran, las personas.

Ya que me recibí aquí, me dijeron que iba yo a tener otra parte donde iba yo a ir a enflorar y poner un altar, porque iban a poner otra cruz, porque esa cruz era de que iba a ser en Las Mercedes, porque allí en Las Mercedes era una parte que era una hacienda de los de antes, se vino el santito de Las Mercedes para acá en el pueblo y que ahí era indicadamente que debía yo ir a trabajar. El punto donde está la cruz en Las Mercedes era donde antes estaba el santito. Y entonces pues ya cada año me dijeron, me tenía yo que ir a enflorar esa cruz (Figura 4) y poner esas ofrendas para pedirle cada año que lloviera y que no

faltara el agua y por eso sigo yendo a enflorarlas y adornarla cada año, hasta el año pasado que destruyeron el lugar por buscar metales.

Antes venía también a *Xoxopan*, pero después ya se metió otro compañero que dijo que él iba a venir a enflorarla, pero después de que el señor que iba a venir a enflorarla, llegó otro de Nativitas y se metió, que era granicero, y ahora la mandaba él, o la manda.

Figura 4. Trabajador del tiempo 1 de cinco a seis años, ya trabajando en las Mercedes.



DE LA ADOLESCENCIA A LA ETAPA ADULTA

Trabajador del tiempo 1: –A los 13 años ya había empezado a trabajar en el pueblo. Antes caían tempestades fuertes, porque estaba el lago. –Pon una cruz en el suelo. – Me decía mi papá. Y le daba tres pisonos. A la nube, a la palma y me ponía a trabajar, a hacerle para allá y para acá, pa' que se fuera la nube, media hora, una hora. Tronaba y se iba. Se retiraba. Si llovía pero poquito.

Dejé de ir a Ameca, desde cómo los 12 años. Dejé de ir, porque yo cuando fui, me dijeron que ya habían muerto los padrinos que me enseñaban a trabajar. Cuando ya dejé yo de ir, tenían ellos como unos 60 años, como por los años 1970-1971.

Mi trabajo de granicero lo trabajaba yo cuando me iba yo al campo a trabajar de ir a sembrar, ir a laborear, cuando se ponía la nube, a los 14-15 años, nos íbamos a laboriar y todo eso. Ya tenía yo mi campo, decía mi papá: –Agarra el sahumador, la palma. –Y si no llevaba: –Corta la vara de membrillo. –

La cortaba así de grande [20 cm aproximadamente], la cortaba y órale, a soplarle en cruz, a hacerle pa'allá y pa'ca, con la vara de membrillo me ponía yo a trabajar y el también, estaba rezando.

Cuando estaba en el monte con mi papá y traía un cirio, el sahumador y el agua bendita, me decía: – Préndelo, bendice la nube, pon una ceniza en cruz del lado de donde viene la tempestad. –Y cuando venía, la bendecía yo, y me ponía a trabajar una media hora o una hora trabajando.

Como en enero-febrero, decía mi papá: –Sabes, no quiere llover... vamos a pedir un favor con los compañeros y a pedirles a ver si nos pueden dar ese permiso de que llueva. Acuérdate hoy en la noche qué sueñas, también voy a acordarme, para que estemos de acuerdo. –Ya decían que quieren..., una ofrenda, los compañeros, para que vayamos a pedir allá en Las Mercedes y ya poníamos la ofrenda y todo eso.

Para que me digan: –sí, queremos la ofrenda, queremos dulces, queremos cacahuete, pan, dulces. –Se lo ponemos y le pedimos, y mayormente a Dios y a Tláloc, que nos hagan el favor de que nos mande a llover y tarda un día o dos días para que llegue.

No creía la gente de que lo que era yo, ellos me empezaron a decir que estaba loco: –Y ¿por qué trabaja?...por qué haces esto, lo otro...? –¿Por qué?, porque me pongo a llamar la nube o me pongo hacerle para los lados para que no llueva. –Bueno y tú ¿Qué sientes ser granicero?, ¿Qué haces cuando viene la nube?. – Yo cuando me recibí, me enseñaron para llamarla, para atajarla. – Pero ¿Cómo le haces? o ¿Qué es lo que sientes?. –Pero luego a veces unos no me creían. Todas las cosas que me enseñaron las estoy haciendo ahorita.

A los 16 años, empezamos a poner la cruz allá donde vamos, a las Mercedes, a ponerla, a enflorarla, cada año, cada tres de mayo, irla a enflorar. No he faltado porque mis compañeros a lo mejor me dirían algo, que por qué no obedezco en lo que debe ser. Si estoy en esto, tengo que hacer las cosas, que no debo dejar de hacer, tengo que seguir.

Cuando íbamos a enflorar a las Mercedes, ya la gente creía más en mí. Pero ya después los invitamos a todas las personas que tuvieran gusto y voluntad de acompañarme. Empecé a invitar desde como unos siete años, empecé a invitar. Tengo una fotografía, estaba yo bien chico (Figura 4). Y toda esa gente empezó a ir y ya fue como ya creyó en mí, ya fueron más. Antes iban como unos 100 y ahora quizá unos 20-30, empezaron a disminuir las personas desde que mamá murió, ya tenía como unos 15-20 años⁴⁸⁵.

A los 16 me junté, tuve dos hijos; el mayor nació cuando yo tenía 17 años, murió de un año y medio. A los 17 me separé y a los 18 me volví a juntar con otra, era guapa, no más que vivimos un año en Tequex, eran 4 amigas, les decíamos las gamucinas. Ellas después se fueron para Puebla, su tierra. Ya estuve solo y a los 19 me junté con otra señora y tuve otro hijo a los 20, vive en Nativitas. A los 22 años ya no estaba con la señora.

Me daba una desesperación, que me quería matar. Me aventé de una azotea, luego de una presa de siete metros, me tomé un veneno de rata, me clavé un cuchillo, hasta los 30 quise matarme, me disparé una pistola. Después tuve un sueño, que me dijeron que no tenía por qué hacer esas cosas, que yo tenía una misión que cumplir, y se me quitó. Me dijeron que no tenía por qué estar haciendo yo esas cosas,

⁴⁸⁵ “...Todas las señoras que eran sus amigas, ya que faltó mi mamá, ya no estuvieron, ya íbamos nosotros, nada más. Con ellas, iban chamacas como de mi edad, unos 7–10 años. Ahora ya todos esos se casaron, ya no van. Pero ahora ya empiezan a ir porque ya me dieron [], me dicen cuando vas a tal parte, si quieres te acompaño, que esto y que lo otro...” Comentario adicional de *Trabajador del tiempo 1*.

que ellos, iban a estar al pendiente, que ellos me iban a ayudar en estar bien contento, que también debía ir con una persona que me curara. Sufrió convulsiones desde los 18 años, hasta los 45 años se me quitaron.

Trabajador del tiempo 1-2: –Cuando murió la mamá, [*Trabajador del tiempo 1*] tenía 25 años. Lo llevé a curar a Ameca, Tlalpan, Calpulalpan, colonia de los Tepetates y en Tequex el doctor dijo: –Tiene electrizados los nervios. –Cuando [*Trabajador del tiempo 1*] tenía 30 años, fue cuando lo controló, tenía epilepsia. A los 40 ya se le fue quitando.

Trabajador del tiempo 1: –También fui a prestar el servicio militar, pero lo tuve que suspender por enfermedad, pero continué asistiendo a las clases de [Tae Kwon Do], lo que me ha servido para defenderme y en algunas ocasiones el maestro de Karate de Tequexquinahuac me pidió que le enseñara a niños del pueblo, que eran sus alumnos.

En la actualidad en la época de lluvias, me resulta cortes de pasto en el pueblo, en otra temporada hago y salgo a vender nieves y en casa tengo un local en el que me desempeño como zapatero.

Los dones, el compromiso y los retos

Trabajador del tiempo 1: –Cuando viene la tempestad y salgo a trabajar, los rayos me levantan no me pongo nada. Trabajo y truena y si no se quiere ir pega un rugidote bien duro. Los que no más quieren enseñarse cómo se trabaja, cuando ven que empieza a tronar se desesperan, porque lo levanta a uno, se espantan entonces dicen: –Mejor ahí le paramos...

Por ejemplo mi hija, si ella quiere, yo le ayudo, ellos están haciendo para que trabaje, para que ella tenga esa fuerza, para que ella me ayude.

Me han dicho mis compañeros: –Tienes a tu hija, y esa hija tiene esa fuerza y usted le va a ayudar. –Ya lo está haciendo, desde chiquita, ya cuando tú la mandas, ve que viene el agua, luego, luego te dice: –Viene por aquí, viene duro, viene despacio. –Ella te dice, y mandas a otras personas, a ver, vente, ¿por dónde viene agua?. –Quién sabe no se ve. –Nomás dicen: “se ve que la nube está por allá”, en cambio mi hija dice: –No papá, la nube viene de este lado, se ve que viene duro, porque viene hasta rezumbando.

Los mismos compañeros que tengo yo, que le están dando..y si ella lo agarra, puede ser mejor que yo. Todo depende de que ella quiera y si ella se anima, puede hacer lo que yo hago. Pero si no quiere, mejor que ni se comprometa, porque como le digo, el que se compromete y luego no cumple, le puede ir mal, tanto a ella como a la familia de uno.

El que se compromete en estar trabajando, haciendo las cosas, prende el sahumador, que bendice la palma y la nube y empieza a trabajar, y entonces que ya no quiere, que le da flojera o que ya le da vergüenza o no sé qué cosas, pero luego dice: –No mejor no, ahí le paramos, ni modo... –Si no cumple, entonces, ellos se enojan ¿Cómo?. Empiezan a hacer cosas. Por eso les digo yo, si van a cumplir, cumplan, porque no es nada más un juego. Si no le van a cumplir mejor díganmelo para que no vayan a dejar...a ver hazme el trabajo, luego no lo haces, no vienen acá a verme ¿Cómo está este trabajo para cortarla? ¿Cómo se hace este trabajo para llamarla?, ¿Cómo se hace este trabajo para hacer eso?, ¿Para hacer que caiga los truenos?, ¿Los relámpagos? ¿Que caiga un granizado?, o ¿Que caiga un

aguacero?, sino vienen, yo nada puedo hacer, ya si ellos si vienen les enseño ponte a trabajar esto para que llames más agua o ponte para que no llueva tanto.

Trabajador del tiempo 1-2: –Uno de acá, su papá se llamaba Chencho. Lo tocó el rayo, lo curamos, le hicimos sus cosas. ¡Ah ya que no...Nos tratan de brujos, hechiceros!. ¡Es que no es fácil!. ¡El chiste es que nos toca trabajar porque nos lo piden ahí arriba!. Es que cuando se va uno a levantar, cuando se raya, se ponen dos velas a prender y si se apaga una, tiene que trabajar, si se apagan las dos, no. A él le tocó, y no quiso y no quiso, estaba chico el chamaco (ya llegaba a muchachón...). –¿Qué van a hacer?. – Fue a raspar por allá en la cruz que teníamos, está el camino por aquí...la presa está por allá, se le ocurrió pasar en la presa, no estaba lloviendo, ahí se quedó dentro del agua.

Yo, ¿Cómo cree ud. que a mí me dan más que a él a conocer las cosas?. Bueno yo creo porque ya... tarde, resultado de eso, pero yo como me ceñí a ellos, me dieron el don para trabajar también. Ellos me dicen: –Ahora usted. –Una vez, quien sabe que estaba yo haciendo afuera en el patio y le digo yo a mi nuera, por favor prende el cirio, la nube esta refuerte. La mandé. A la noche en sueño, me peliaron. ¡A ver, como vieron!. Dicen: –Mira ya nunca andes mandando a otra gente, el interesado eres tú, tú debes hacer las cosas, no mandar a otra persona.

– Me dijeron los espíritus de arriba. Bueno, me dijeron en sueños, uno me pegó una patada por hacer eso. –Mira, eso debe de ser tu mismo, se respeta ese cuarto que tienes, se respeta porque es el cuarto del trueno. –Así lo nombran...Me regañaron...

–Nos dieron el don para curar los rayados, curamos siete del pueblo, siete de Coatlinchan, tres de San Pablo, dos de Santa Catarina, dos de San Juan Tezontla, uno de San Andrés Riva Palacio y otro de Belén. No se nos han muerto.

Se cura el espanto: se mantean, para que cierre, se llaman sus espíritus, se purgan, se toma azufre del trueno, con ramas se les quitan los aires (de las yerbas que se usan para los baños para señora que da a luz). Con maíces: colorado, azul, blanco, dos de cada uno. Se pone el agua de espíritu de naranjo, para tomar píldoras de éter. Se llevan dos ceras, si se apaga una, tiene que trabajar, si se apagan las dos no trabaja, no tiene compromiso; y si no quiere, al que le toca y no cumple, se lo levantan.

Si se quema: se le unta clara de huevo con miel y se cubre con tela, aceite rosado, pomada de bálsamo de bagre.

Trabajador del tiempo 1: –Cuando se llega a espantar una persona, desde que vio una cosa, empieza a ponerse triste, da sueño, anda que no quiere comer; se va adelgazando y el cuerpo empieza a brincar, debe de tener en cuenta desde cuándo y por qué. Lo pueden llevar a un centro espiritual o persona que sepa curar espanto, le da miedo una cosa u otra. Entonces debe tener el agua de espíritus de untar y de tomar, tres maíces de tres colores, rojo, blanco, azul. En una jícara, se llena de agua bendita, loción y alcohol y agua de espíritus. Se cortan flores blancas y rojas y se revuelven en el agua. A la hora de llamar por el nombre, se le echa un maíz y en la mollera se le grita, agarra un maíz del color que tú quieras. Después en el corazón: –Ven, le dices, no te espantes, vente para la casa, agarrando otro de otro color. Después le grita en los cuatro pulsos y agarra los tres maíces y va untando en los cuatro pulsos y en el corazón. Tres curaciones. Si los maíces se paran en medio vaso de agua, dos-tres maíces, es que ya está bien. El agua de espíritus, alcohol, agua bendita o de las siete iglesias se va tomando como agua de tiempo y si ya no sueña mal, no brinca, ya está bien. En cada curación se pone una vela de cebo y se le pone el cebo derretido por el ano.

Si se espantó en otra parte, se hace el muñeco con la ropa que llevaba, para que allá donde se espantó, se lo lleva, se corta una vara de membrillo o de pirúl (correosas), se sahúma, se bendice y sale, pega al muñeco y se le dice: –Levántate, vámonos para la casa. –Y le pegas tres veces, y se levanta y caminandolo de donde está tirado, irle dando sus varazos y se le dice a la persona: –Ya cárgalo. –Y llegan a la casa, la sahúman, bendicen con alcohol, loción y le acuestas (le deben pasar para hacerse del baño), y le dices: –Te acuestas hasta mañana y toma una purga de jugo de naranja con aceite de oliva, para que salga el aire y toma la píldora de éter.

Hace unos 20 años, un Sr. en San Pablo, fue a quitar basura en el manantial porque luego a veces llovía y toda esa basura se iba al manantial y se salía el agua⁴⁸⁶, fue a rascar y a quitar la basura para que saliera más agua pero los duendes en lugar de que se hubieran quedado contentos, se enojaron por no pedir permiso para limpiar el agua, el manantial⁴⁸⁷. Cuando llegó a la casa, se puso malo y veía que los duendes lo seguían, y oía que tocaban en su casa, cuando el salía a ver quién era, no había gente, sino una fila de niños chiquitos [de 20 cm] y esos eran los duendes que querían entrar a la casa, y él se regresaba pa'dentro para ir por una escopeta y cuando regresaba que iba a disparar, no veía a nadie y él se espantaba y vino a verme para ver que significaba, pues empezó a ponerse malo, para que yo lo curara.

La curación es de que con ramas de árbol, ruda, santa maría, estafiate, rosa de malvón, se hacen con oración y alcohol, y amoníaco, se hace el trabajo. Con las ramas empieza a limpiar para que todos esos espíritus que lo tienen a él se salen y ya, y luego, ya con un huevo, medio vaso de agua y si se levantan unos remolinos, unos górgoros, se les tiene que pedir que venga tres veces, un día una vez, otro día dos y otro día tres, se le van quitando los gorgoritos, los remolinos.

Un muchacho que quería aprender conmigo pero al rato que empezó a tronar, se espantó, lo curé, porque si se espanta, también se va adelgazando la persona y se va acabando.

Eso me lo enseñaron los padrinos, si todo eso... y el espanto.

Trabajador del tiempo 1-2: –En Coatlinchán, estaban cosechando calabazas, ya venía el aguacero duro y de todas maneras quisieron seguir dos de los que trabajaban, venía rezumbando y tronando duro, dijeron: –Si no quieren seguir ustedes, nosotros dos le seguimos. –Les cayó el rayo, los llevaron al hospital, les dieron de alta y vinieron con nosotros y uno de ellos quiso volver a cosechar y le volvieron a mandar otro rayo.

Trabajador del tiempo 1: –También curo mal de amores, para atraer al enamorado, para la buena suerte. Mis compañeros me ayudan, ahora sí que en todo. También me dicen que: –No, sabes que ahí no conviene, ya no se puede hacer nada.

–Vienen a pedir para que ponga males pero es faltarle al respeto a lo que yo hago, a la cruz, a mis compañeros.

⁴⁸⁶ *Trabajador del tiempo 1,2* explica, que “movió las piedras donde brotaba el manantial que era la mesa que les servía para comer a los duendes”

⁴⁸⁷ *Trabajador del tiempo 1:* y como dicen hay que pedir permiso para esas cosas, va uno a tomar agua, va uno a tocarla o va uno a hacer alguna cosa, pero con respeto para que ellos no se enojen, se va uno a meter a hacer las cosas. Entonces pues, va uno y en cruz se moja la boca. Tomada, tres veces en cruz, en los cuatro puntos cardinales. El que no sabe por eso luego le pasan cosas...que no saben cómo fue que llegaron a pasar, porque uno llega tomando agua, luego hay veces que están, hay que, pedir permiso, soplar en cruz, y pedir en nombre del padre del hijo, del espíritu santo.

Se puede pedir granizo, pero a mí no me lo permiten.

Pero una cosa que tenemos que decirle, que queramos hacer una maldad, la persona nos está irritando, o lo que sea o lo tiran de loco. Pues puedo hacer ese trabajo. Pero me dijeron que no, porque si lo llevo a hacer, voy a echar a perder todo el pueblo como San Pablo, Tequexquinahuac, San Dieguito, Nativitas y Texcoco, porque una nube abarca muchas, muchas partes, ¿No? se acaba con un pueblo, entonces no. Los padrinos me lo explicaron: –Ahora si quieres hacer eso, pero pues tienes que pedir permiso con nosotros, para que nosotros te pudiéramos decir sí o no puedes, y que llueva.

Los retos

Trabajador del tiempo 1: –Tenía yo dificultades porque los compañeros de mi edad me trataban de chanate, me trataban de granicero, me decían: –No pinche granicero, pinche chanate. –Como a los 16 o 17 años. Le decía yo a mi papá, “hay unas personas que me dicen de cosas, que me dicen esto, me dicen lo otro. Para que me crean quiere decir que hay que hacer un trabajo, para que lo vean y lo crean. –Deja hablar con las personas, quienes son los que te dicen de cosas. –Decía mi papá. Es fulano, es zutano y así. Y ya les decía mi papá: –Saben muchachos, no quiero que le digan a mi hijo así, que le digan de cosas, que si sabe o no sabe. No crean en él, pero no le digan de cosas, porque mis compañeros se pueden enojar y a lo mejor pueden poner una... si no te toca a ti, le toca a tu familia.

Trabajador del tiempo 1: –Al hijo de un señor, que era de los que molestaban, un día vino y dijo: –Vengo a verte porque mi hijo está bien mal. –Llévalo con otras personas para que lo curen, le dije. –Ya lo llevamos a que lo curaran. –Contestó el señor. Bueno, cómprame estas cosas y ya lo vamos a ver. Era de que los duendes le echaron el mal aire. Al hacer la limpia con un huevo se hecha en un vaso con agua y se levantaba, era aire. Ya lo curaba yo y se quitaba el górgoro.

Yo respeto los duendes, no los regaño, ¡al contrario si yo los regaño también pueden hacerme cosas...!

A las personas que no creían en mí. Mis compañeros [duendes] estaban de acuerdo en hacerlo y me han apoyado para que crean. Una vez un señor grande me dijo: –Quiero que le des un granizazo a mi invernadero. –Esa vez cayó un granizazo parejo en todo el pueblo y algunos se quejaron. – Ahora sí que discúlpenme pero aquí me pidieron unas personas, les contesté. Y el que me había dicho, como que ya no quería..., entonces le dije: –Tú querías, tú me lo pediste. Si tú me llegas a tocar entonces va a ser peor-. El dinero ya no me lo quería pagar.

Luego otra prueba a los 40 años, con otras personas, no llovía y ya querían sembrar y me decían: –Ya hecha el agua. –Por el cerro donde me recibí, pusieron cosas para que no lloviera. –Tú has que llueva. – Esa vez habían puesto unas cosas para que no lloviera, entonces mi papá dijo: –Sabes [Trabajador del tiempo 1], vamos a pedir en sueños. –Nos dijeron que habían puesto cosas para que no entrara el agua, que estaban al pie de la cruz, enterradas. Solicitaron que compráramos lo que nos pidieron en el sueño y ya hice el trabajo. Y entonces ya fuimos a hacer esa oración, esa ofrenda, ese mismo día fue que cayó ese granizazote y llovió bien fuerte. Cuando lo pedimos, después al rato empezó a llover. Entonces vinieron: –Ahora si creemos en ti, te traemos estas cosas para que tu compres, para lo que necesitas y cuando quiéramos ahí estamos nosotros para ayudar.

RECONOCIMIENTO EN OTROS LUGARES

Trabajador del tiempo 1: –La primera vez que me vinieron a entrevistar, vinieron del canal 22 y me dijeron que si podían grabarme una película. Mi papá les explicó cómo fue que me cayó el rayo y luego me di a conocer con Cristina Pacheco, hace como diez años y dos a un año antes fue en Chapingo.

La maestra de Chapingo, anduvo buscando graniceros por toda esta parte, que por Ameca, por Puebla, Chimalhuacan, que le habían dicho que había uno, entonces le dijeron que en Santa Catarina y San Jerónimo, pero que ya no, hace unos diez años, hasta que llegaron conmigo. Me explicaron que querían hacer un trabajo en Chapingo de pedir el agua, porque nada más llueve del ISSSTE para acá, pero para abajo no llueve (por el diamante).

–Déjenme ver que dice mi Papá, porque yo solo no me mando, vamos a hablar con él. Ya tiene como diez años, ya me había casado con mi señora actual.

Quedaron de venir por mí y me explicaron que iba a haber una reunión, anunciaron por radio y televisión y vinieron por mí a las ocho-nueve de la mañana. Fuimos al mero patio donde están los leones y ahí se puso todo. Primero le tocó al de San Jerónimo, el puso ofrenda de trigo. A las dos de la tarde me tocó a mí, pusieron la ofrenda, y ya nos pusimos a hacer el trabajo, en ese rato no había nubes. –¿Cómo dice que va a trabajar sin una nube?. –Me preguntaron. Por eso voy a trabajar para llamar. – ¡Ah! bueno, ¿Qué necesita?. –Necesito flores, para poner la cruz y poner la ofrenda pa’ que vaya yo pidiendo y ofrendando a todos los que le ofrendamos, los compañeros, mis padrinos y todos los que fueron antes...empecé a llamar, acabé de llamar, ora si vamos a poner toda...

–Mire pues el señor trabajó pero no se ve nada de nube. Ahora usted va a empezar. –Me dijeron⁴⁸⁸. Acabamos de poner toda la ofrenda y le dije yo: –Cuando vaya a persignar, no va a haber nada de nubes, pero ya cuando levántemos y todo esto, va a ver usted que ya va llover y cuando ya empiece yo a tomar y a bendecir va a estar chispiando. –¡Bah, sin una nube, ni nada!, bueno... Pero queremos que llueva un aguacero bien duro. –Respondieron. –No, ahorita no, les dije, hasta el rato, si no es como a las siete-ocho de la noche, puede ser mañana, pero va a llover. –Bueno. –Pues entonces ya me pusieron todas las cosas y ya empecé a repartir. Ya que la puse, dije, vamos a esperar una hora, que esté la ofrenda aquí, si ustedes gustan invitarnos a un taco, vamos a comer, aquí toda la ofrenda que la reciban los duendes. Pues bueno, ya nos llevaron a comer y todo eso, una hora. Y ya acabando, la hora en que estuvo puesta, ya empecé a repartir, de a poquito para todos, porque eran hartitos. – Ahora si ya acabé, ahora si ya voy a llamar a todos los compañeros que muchas gracias y estoy agradecido de hayan traído ustedes esas cosas y que queremos que nos ayuden con el agua, que llueva. Pues ya pa’ cuando terminé... miren ya vienen las nubes saliendo, están unas, están otras, otras van a mojar, ya se puso con niebla todo por acá. Bueno, tráigame usted la palma, tráigame usted el sahumador y el agua bendita para persignar y a levantar todo y ya nos vamos. –Pues si pero entonces ¿Cuándo va a llover?. –Ahorita que ya voy a persignar y todo eso, voy a bendecir y a sahumar todo. Ya cuando lo hice, ya empezó a chispiar. Y dijo: –¡Híjole, si esta increíble, pues usted empieza a bendecir y ya empieza a lloviznar!

⁴⁸⁸ –A mí me dijeron: –Usted ¿Cuándo va hacer que llueva? –Yo mire...–Queremos que llueva ahorita. –Ahorita yo no puedo hacer esas cosas, sino que va a llover al rato, como a las cinco o las seis de la tarde, ya cuando nos váyamos, va a llover. –¿Cómo va hacer si no ha llovido?. –Si ha llovido pero poquito. Con ese poquito, vamos a hacer con este trabajo, ya acabando, cuando nos despedamos, va a llover pero poquito, una media hora. Pero a lo mejor a la noche o mañana, cuando termine el convivio. ¿Y como fue? Y a lo mejor cuando empiece mi trabajo, nos despedimos, empiece a repartir la ofrenda y cuando ya repartí, ya empezó a lloviznar, para levantarme pero miren ya estoy recogiendo, ya esta lloviznando.

–Quedaron agradecidos. Me vinieron a dejar como a las seis de la tarde. No se espanten porque si no es al ratito, más tarde, va a estar buena la lluvia. Pues ya llegué aquí, me puse a trabajar, a pedirle a todos los compañeros. Para las 10, las 11, las 12 de la noche, estuvo bien dura la tempestad. No cayó granizo, no más pura agua. Pero pues si le dio bien duro que pues a la mamá de la maestra se espantó.

También vinieron de Televisa y me llevaron hasta el Ángel de la Independencia, por reforma y pasé a verme en un cine, algo que me lo habían grabado en noviembre del 2010. El de Televisa vino con un muchacho que le cayó un rayo, para que yo lo viera, porque tenía sueños en los que quería enseñarse a trabajar y no se sentía muy bien y quería aprender y después empezó a hacer trabajos. Venía el muchacho, yo le enseñaba y le grababan, empezaron en octubre y terminaron en año nuevo, el muchacho ya trabaja como granicero y dice que se siente mejor. Después fuimos al cerro a grabar. La van a venir a presentar en el pueblo

PARA TERMINAR

Trabajador del tiempo 1-2: –En San Felipe hay un centro, también nos ayuda a nosotros. Les mandé a preguntar con mi nuera acerca de algo que encontré en la huerta, con hojas de maguey, me dijeron que: –Formaron panteones a los niños, ya son niños los que se van a morir. – Ahora son niños los que trabajan, ya no son personas grandes (antes se formaban nubes grandes).

Ahorita uno de los nuevos que entraron, hay uno de Chimalhuacán, otro de Atenco. Otros dos son de Lomas de Cristo. Pero le digo, que le entren de veras...porque si no más lo hacen por burlarse, puede pasar algo.

Nosotros si fuésemos más, aguantaría para más adelante [más territorio], echar el agua o para que se pueda borrar la nube. Pero no más dicen. El chiste es que tengan que venir aquí para yo enseñarles cómo, que nada más por...no, tienen que enseñarse aquí, primeramente poner una cruz, en la arena, en el patio. Se pinta la cruz, se echa en cruz agua bendita, rociándola en cruz, con sahumador, con cirio, que tienen que pedirlo a las iglesias y lo dan porque lo dan...se prende el cirio...!las payasadas que tenemos que hacer!... que no obedecen, para eso las oraciones. A mí me entrenaron como tenía que hacer o decir, mira ponle la cruz, se hace de la tierra, o si tienen ceniza de la lumbre, se le pone y se bendicen con agua bendita, el sahumador, la palma bendita. Se registra en cruz. Todo me lo dijeron para enseñarle a él. Sóplale en cruz tres veces. Tres patadas al pie de la cruz, cuando se abre...las oraciones, por eso las aprendí, porque era difícil, cada rato ponen...acabo de salir a trabajar, por eso se borró la nube...

Ahora no cultivan, se basa en el tiempo también, que ya no llueve. Pero es que nos hace falta tres, cuatro cosas que nos desfalcaron. Primeramente, se llevaron de la tierra, los de México, el mero Tláloc, lo teníamos aquí, no faltaba agua, el monte estaba espeso de árboles, estaba el lago, bajaban las nubes a las dos tres de la mañana, bajaban las nubes de acá del cerro [del Tlaloc], tomaban agua y subían, a las 11 un aguacerazo, a la 1 estaba otro, en la noche estaba otro, pero aguacerazos corrían [en] las barrancas. Luego hasta se llenaba de animales la [pecera], antes de amanecer, la neblina por allá, hasta allá, ¡esos si eran aguaceros!! No!! ahora no, no espantan! Cuando viene una, nubezota se pone una nube grande, grande, peligro porque cuando cae...y le trabajamos y se va. Hace un rato, se puso una grande, de por allá, pero como nosotros teníamos el don para atajar. Donde quiera que estemos tenemos que trabajarle.

ANEXO 2. ENTREVISTA A INFORMANTES

Mayordomos

¿Cómo se nombran los mayordomos, que les toca hacer (clasificación y funciones)?

Cuáles son las fiestas de la comunidades, cuáles son las más importantes y por qué?

Qué pasaría si no se celebraran en un año? (una por una, sus consecuencias), o no se volvieran a celebrar?

Qué le pasa a una persona si no asume el cargo de mayordomo(a)?

Cómo se inspira el mayordomo (o fiscal) cuando tiene que hablar?

Porque hay que hacer ofrendas?

Porqué hay que bendecir los manantiales, hacer misa, bendecir la santa cruz, en el cerro, en el bosque?

Ver qué relaciones tienen las fiestas con los recursos naturales, cual es el motivo por el que se celebra cada fiesta, como empezó a celebrarse. Desde cuándo comenzaron las mayordomías, cómo eran antes, si antes había fiestas sin mayordomías.

Qué es lo sagrado para ud.? le enseñaron que era lo sagrado? Cómo? Cómo lo vive ahora en esta experiencia de mayordomía, como lo vivía antes de esta experiencia?

Quién es el que más conoce de la fiesta de *Apantla*, sus orígenes? Esta fiesta contribuye a regular el uso de agua, cómo?

Que le enseña la fiesta sobre el agua? Que te hace sentir por el agua? Modifica o no tu relación con el agua?

Qué puedes enseñar y aprender de tu relación con el agua? ¿qué mensaje le darías a la comunidad?)

Aguadores y representantes de comité de agua.

¿Cómo se eligen los aguadores, cuáles son sus funciones, quienes pueden ser aguadores, hay mujeres aguadoras?

¿Qué relación tienen con los manantiales?

¿Cómo se distribuye el agua?

¿Cuál es el origen de los canales de irrigación? Como eran antes?

¿Como se controla el acceso al agua? Cómo era antes?

Ver preguntas más adelante sobre el agua

¿Cómo vive ahora en esta experiencia del cargo su relación con el agua?, como lo vivía antes de esta experiencia? Con la fiesta de *Apantla*?

Quién es el que más conoce de la fiesta de *Apantla*, sus orígenes? Esta fiesta contribuye a regular el uso de agua, cómo? El cargo ayuda a que quieras más al agua?

Que le enseña la fiesta sobre el agua? Que te hace sentir por el agua? Modifica o no tu relación con el agua?

Que puedes enseñar y aprender de tu relación con el agua (¿qué mensaje le darías a la comunidad?)

Curanderas (os) espiritualistas

La muerte es un buen punto de partida para iniciar un diálogo sobre los seres no humanos

Qué pasa después de la muerte? A dónde vas? Cómo es? Quién o qué estaría ahí? Qué entidades divinas reconoces o sabes que existen? Espíritus? Dioses? Santos?. Qué pasa con ellos, mueren otra vez? Viven otra vez? O ahí se quedan eternamente? Como los conocemos, y si los conocemos como

actúan sobre nosotros? Cuales seres de ese otro “mundo” podemos ver? ¿Cómo se manifiestan? Por qué a algunos hay que hacerles fiestas? Ofrendas? Qué pasaría si no se les hace?
Es el mismo lugar el de los espíritus con los que se cura que el de los que le ayudan a los graniceros?

Seres no humanos que intervienen en la curación? En la enfermedad? Qué piden a cambio?
Hay algunos que protejan el agua, los manantiales, el bosque, el cerro, los animales o plantas?

Entrevistas a ancianos y ancianas

¿Conoce a alguien que sepa de la historia del lugar, de cómo llegaron acá, de la fundación del pueblo, de los antiguos?

¿Ud. me podría contar algo de lo que sabe?

Cómo llegaron los primeros pobladores? Como se fundó el pueblo? Que opciones de territorio tenían? Como pudieron acceder a él?

¿Cómo estaba el paisaje? El agua, el bosque, que animales había?

¿De quién(es) era(n) los terrenos?

Ubicar en el tiempo las respuestas

Cómo era antes el territorio? Cómo se percibía, que lugares abarcaba o se consideraban parte de...?
Cómo se ha ido reduciendo o aumentando la noción de su territorio? Cómo se controlaba el acceso al bosque, al agua, los manantiales (para ir a ellos, para usarlo. Cómo se las ideaban para que se conservaran?

Existían y existen algunos lugares a los que algunas personas no deban ir?, quiénes no deben ir? porqué razones? en alguna época del año? Leyendas en relación a ello?

Anteriormente había control del acceso, a los montes, al agua? Al uso

¿Cómo era ese control?

Que se consideraba sagrado? Qué de esto sobrevive aún en la comunidad?

¿Cuáles eran los eventos más importantes en el año?

¿Las festividades como eran antes?

¿Hay algunas fiestas o eventos que antes se celebraban y ahora ya no se celebren? Cuáles?

¿Qué era lo más importante de estas fiestas o eventos? Había algo que a ud. le gustara o desagradara de éstas fiesta o eventos? Que era lo que más le gustaba a Ud. o a sus familiares, lo que más le(s) desagradaba?

¿Cómo era la organización de la comunidad?

¿Cómo era la organización de las mayordomías? De las fiestas?

¿Cómo se celebraban las fiestas? Cuantas fiestas habían?, Cuáles?

¿Cómo se celebraba la fiesta de *Apantla*, cómo se organizaban? que le hace sentir por el agua?. Había alguna fiesta al monte?

Autoridades locales

¿Cuál es la estructura de la organización administrativa?.

De quién es la tierra? Cómo está distribuida la propiedad en todo el territorio (haciendo un dibujo con orientación). Cómo se hereda?

¿En dónde está el monte? Como esta?

¿Cómo percibe el estado de los manantiales?

¿Qué se puede hacer?

¿Es sagrado el territorio? ¿A nivel sagrado de quién es el territorio, tienen dueños el agua?, el bosque?

¿Cuáles son los lugares sagrados, con alguna historia o importancia para la comunidad?

Hay algunas normas o reglamentos para el control de los recursos? El monte? Los manantiales? Quiénes se encargan de hacerlas cumplir?

Entrevistas a informantes clave

Graniceros

Se le hizo una Historia de Vida al granicero oficial de Tequexquinahuac, indagando especialmente acerca de su formación como granicero, como se verá más adelante y a partir de ella, también será posible adentrarse en una entrevista que comprenda las siguientes preguntas:

Las cosas, los seres vivos tienen espíritu? O algo? Pueden hacer algo debido a que no te dirijas adecuadamente a ellos (ej.: El agua, las fuentes de agua, el bosque? La naturaleza? Ciertos lugares?)

Si son sagrados, que pasa?

Existen lugares sagrados? Animales sagrados? Plantas sagradas? Piedras?, bosques? Aguas?

Para qué sirven los lugares sagrados? Animales sagrados? Plantas sagradas? Piedras?, Bosques? Aguas? (o cómo funcionan)

Requisitos para acceder a ellos, para usarlos?

Qué cosas, seres, eventos, lugares, momentos de la vida o la muerte consideras sagrados? En qué momentos te acercas a ellos? Como es la experiencia? Hay algunos de ellos que ya hayan dejado de ser sagrados? Porque lo son?

Quién le enseñó cuáles eran las cosas sagradas? y te acercó a ellas?

Cuando supo que habían cosas sagradas?

Como lo sintió? O que pensó acerca de eso? Que piensa ahora?

Por qué existirán las cosas sagradas? Representa un beneficio, es agradable o desagradable, perjudicial o representa alguna desventaja para ud, para la comunidad?

Se podría deducir algunos requisitos para que algo sea sagrado? Cuáles son los requisitos para que algo pueda ser sagrado?

Las cosas, eventos, lugares, momentos de la vida o la muerte son sagradas?, porqué no lo son? Cuales sí son?

Informantes clave conocedores de recursos

Monte

¿Hay monte cerca de la comunidad? Es de ésta comunidad, de otra o de alguien en particular? (¿de quién es la propiedad?)

¿Dónde está el monte?

¿Cómo se puede ir?

¿Cuánto se tarda para llegar?

¿Quiénes pueden ir al bosque?

¿Qué tanto acude la gente ahora al bosque? Cómo era antes?

¿Qué leyendas o historias hay en relación al bosque y las personas que han querido ir o han ido?

¿Existen algunas recomendaciones (requisitos, o normas) para quiénes pueden ir al bosque? en qué consisten? ¿Varía con la época del año? De acuerdo a la época del año, cómo son?

¿Existen algunas recomendaciones (requisitos, o normas) para poder aprovecharlo? en qué consisten?

¿De acuerdo a la época del año...?

¿Qué se puede hacer allí y que no? Qué recomendaciones, requisitos o normas hay?

¿De acuerdo a la época del año?

¿Quién o quiénes son los que ponen éstos requisitos o recomendaciones o normas? Cómo era antes?

¿Quién o quiénes se encargan de hacerlas cumplir? Cómo era antes?

¿Hay alguna(s) actividad(es), individuales, colectivas o comunitarias que se realice(n) en el monte? Cuáles?

¿De acuerdo a la época del año?

Agua

¿De dónde se obtiene el agua? Es de ésta comunidad, de otra o de alguien en particular? (¿de quién es la propiedad?) ¿Dónde queda dicho lugar?

¿Cómo se puede ir?

¿Cuánto se tarda para llegar a dicho(s) lugar(es)?

¿Quiénes tienen acceso a ella? En qué casos, para que usos?

¿Qué tanto acude la gente ahora a las fuentes de agua? Con que frecuencia se usa? Cómo era antes?

¿Qué leyendas o historias hay en relación al agua, las fuentes de agua y las personas que permanecen allí, han ido o la usan?

¿Existen algunas recomendaciones (requisitos, o normas) para quiénes pueden acceder al agua? en qué consisten? ¿De acuerdo a la época del año..., al uso?

¿Existe algún(os) requisito (s), recomendación o norma para poder aprovecharla? en qué consiste?

¿De acuerdo a la época del año...al uso?

¿Qué se puede hacer y que no con el agua, en los nacimientos, en las aguas que corren?

¿Quién o quiénes son los que ponen éstos requisitos o recomendaciones o normas? Cómo era antes?

¿Quién o quiénes se encargan de hacerlas cumplir? Cómo era antes?

¿Hay alguna(s) actividad(es), individuales, colectivas o comunitarias que se realice(n) en el nacimiento de agua, en agua corriente (ríos, quebradas, arroyos)? Cuáles? ¿De acuerdo a la época del año?

Se puede hacer algo (y qué) para que haya más agua en un nacimiento? Qué cosas, eventos, etc. pueden ocasionar que haya menos agua en los nacimientos?

El territorio

Cómo era antes el territorio? Cómo se percibía, que lugares abarcaba o se consideraban parte de..?

Cómo se ha ido reduciendo o aumentando la noción de su territorio? Cómo se controlaba el acceso al bosque, al agua, los manantiales (para ir a ellos, para usarlo. Cómo se las ideaban para que se conservaran?

Existían y existen algunos lugares a los que algunas personas no deban ir?, quiénes no deben ir? Por qué razones? en alguna época del año? Leyendas en relación a ello?

Anteriormente había control del bosque? Cómo era?

Como paisaje

Qué nombres tienen los lugares? Los cerros? Conoce leyendas o historias de los lugares? Qué historias se cuentan? Hay seres sobrenaturales asociados a alguno de ellos? Cuáles?

Hay lugares paisajísticos en éste lugar? Cuáles son los más importantes? Por qué? Se hacen celebraciones en algún lugar en especial, va variando?

Historias de Vida del Granicero

¿Cuénteme, como llegó a ser granicero(as)?, a qué edad empezó? como aprendió? Quién le enseñó? (en relación a la edad, indagar, según ella, como era percibido por los de su edad, por los padres y familia y en los diferentes entornos, si fue a la escuela -compañeros, profesores-, trabajo, etc).

¿Hay algún requisito para poder ser granicero(as)?, Podían ser tanto mujeres como hombres? se le puede enseñar a alguien a ser granicero(as)? Qué se le puede enseñar?

¿Cuánto tiempo lleva cumpliendo sus funciones como granicero(as)?, recuerda cómo fue la primera vez que realizó alguna actividad como granicero(a)? Recuerda qué hizo? Tiene algunas anécdotas o eventos especiales que ud. recuerde especialmente y que quisiera contar?

¿En qué consiste la actividad de un granicero (a)? (de ser posible ir con él a los lugares en que trabaja y acompañarlo a los rituales), Qué es lo más difícil de ser granicero (a) y qué lo más fácil? Qué cambios ha debido incluir en su vida para poderlo ser? Cómo se debe preparar para su trabajo (rituales)? Qué necesita? Cómo se debe estar en el ritual? Indagar acerca de los posibles cambios (físicos, emocionales, mentales) que haya experimentado una vez comenzó a ser granicero(as), posteriormente y con respecto a los rituales, antes, durante y posteriormente. (Solicitar una descripción de estos detalles)

¿Alguien más en su familia fue, es o ha sido granicero(a)? los que no lo son, sabe porque no han querido serlo? Ven algún problema sus familiares (padres, hijos, hermanos, etc) en que ud. sea granicero(a)? (indagar detalles sobre su familia, para contextualizar, como ocupación, edades, muertes y nacimientos, en el tiempo y su relación con ellos con respecto a su desempeño como granicero-a).

¿Conoció o conoce algún granicero (as) de esta comunidad o de otra?, de cuál? Cómo es? ¿Cómo lo definiría? Es buen o regular granicero(as)? Qué es ser un buen granicero(as)? ¿Antes como era, quienes eran graniceros(as)? Qué sabían hacer? Ha cambiado? Cómo eran vistos(as) antes las personas que eran graniceros(as)? Le ha ayudado algún (a) granicero(a) para su avance, para mejorar?

¿A qué más se dedica? Que es lo que más le gusta de lo que hace?

¿Cuáles serían los eventos más importantes en la historia de su comunidad? (ubicar su actividad en relación a ello) y en su vida personal?

De aquí se derivaron entrevistas a profundidad sobre temas específicos.

ANEXO 3. APROXIMACIÓN A LA SITUACIÓN DEL NÁHUATL EN TEXCOCO

Lastra (1980), en su estudio *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad*, hace una encuesta dialectal en 1974 en San Jerónimo Amanalco y la compara con la descripción del Náhuatl hecha por Fray Andres de Olmos en 1547, basado en el náhuatl de de México, Tezcoco y Tlaxcala y deduce que el náhuatl moderno de San Jerónimo pertenece al náhuatl central que se habla en el Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Guerrero y parte de Puebla. Los cuatro pueblos de la montaña texcocana que ella considera, junto con otros más al norte constituyen una subárea dialectal. Se refiere a Santa Catarina del Monte, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y San Miguel Tlaixpan⁴⁸⁹. A continuación se transcribe el resumen de su diagnóstico:

En general la estructura de la lengua no ha cambiado mucho desde el siglo XVI. La fonología es prácticamente la misma. La morfología ha sufrido pocos cambios importantes. Han desaparecido la conjugación pasiva y algunos sufijos de derivación. La composición es menos rica. Los cambios más palpables los ha sufrido la sintaxis que calca construcciones españolas e introduce preposiciones, conjunciones y adverbios españoles. El léxico cambia a medida que cambia la cultura, se introducen términos nuevos para acciones y nombres nuevos de la vida cotidiana.

De aquí deduce ella que el náhuatl familiar de ahora no variaría mucho con el hablado por los subditos de Netzahualcoyotl, pero si del hablado por los sacerdotes y de los señores “que equivaldría a la lengua literaria que recogen los misioneros y que constituye el náhuatl clásico”.

Según Carreón Flores (2000), en la actualidad el uso del castellano ha contribuido a la desaparición de la estructura gramatical original⁴⁹⁰. Peralta Ramírez, (1998) observa diferencias en el náhuatl hablado al interior de San Jerónimo Amanalco que expresan una estructura compleja del náhuatl. También hay variaciones que se introducen de acuerdo a la ocasión, que él llama registros, los cuales define como el lenguaje que tiene propósitos especiales, también tiene una connotación del estatus, pero también se pueden definir por la ubicación geográfica que funcionan “como vías reguladoras dentro de la acción social y simbólica. Por ejemplo presupone la existencia de un habla particular para dirigirse a los **a:wa'ke** “señores del agua”⁴⁹¹, o bien, para dirigirse a los compadres de primer grado, o para ordenar a gente de un estatus social más bajo o más alto, o simplemente para chismear o bromear”⁴⁹². Estos registros ponen marcas o límites como son los honoríficos que se utilizan en el habla religiosa usados de acuerdo a la

⁴⁸⁹ Cabe aclarar que a la fecha ya no se habla náhuatl en San Miguel Tlaixpan

⁴⁹⁰ Igual argumento se hace con respecto a la zona del volcán de la Malinche, en el Valle de Puebla-Tlaxcala, en donde se han incorporado muchas palabras del castellano sincretizando su lengua (Buczko, 2005 consultado en: <http://www.iberysci.pl/11911/11911/art447.html>). Esta misma autora, explica que es la situación general en el náhuatl pues incorporó muchas palabras españolas [y el español, palabras náhuatl]. Retoma a J. Suárez: “afirma que la manifestación más obvia del impacto del español está en los patrones gramaticales de las lenguas indígenas y que el grado de este tipo de préstamo se opone al punto de vista tradicional que sostiene que las fórmulas gramaticales raras veces se prestan. De modo especial se estudia el uso de conjunciones y preposiciones españolas, así como las innovaciones que su uso e influjo introducen en la sintaxis náhuatl. Sin embargo, los recursos morfológicos del español raramente aparecen implicados a bases léxicas del náhuatl. Como indica Suárez, parece que las formas prestadas raramente reemplazan el elemento nativo con la misma función por lo que tal vez la riqueza morfológica del náhuatl (por ejemplo en las formas verbales) pueda ser la responsable de la escasa permeabilidad en ciertas partes de la gramática”.

⁴⁹¹ Aquí el *tesiwtero* (el que maneja el tiempo, señores del granizo), es un *tlamatki* (el que sabe hablar) por eso es un portavoz en los eventos rituales. Tienen un lenguaje secreto y elitista como los curanderos y parteras (Peralta Ramírez, 1998).

⁴⁹² Carreón Flores (2000) explica: “de manera muy visible en San Jerónimo Amanalco, el *nawatla'toli* se compone del *yektla'toli* o habla correcta, el *kamanali* o habla de broma y el *tla:katla'toli* o habla de justicia y de pleito, así como también ha incorporado la reduplicación lingüística para reiterar y proporcionar intensidad a una acción, o bien, para denominar una colectividad”

importancia de la ritualidad y de los lazos que se establecen (bendición de una casa, graduación escolar, compadrazgo por pastel, etc.).

Los niveles de habla honorífica que encontró Peralta Ramírez, (1998) en San Jerónimo Amanalco, estaban presentes en el náhuatl clásico y Flores Farfán (2010) explica que en Texcoco, fue el lugar donde floreció la “alta poesía”⁴⁹³ en la que aparece el sistema más complejo honorífico del náhuatl. Habla de una variedad Alta que asocia al náhuatl clásico (de la clase dominante y los mexica) y una variedad Baja como sería la del náhuatl de Guerrero.

El náhuatl se habla, además de México, en El Salvador, Centro América” (INALI)⁴⁹⁴. Las variantes lingüísticas del náhuatl en México, según INALI, son 30, de las cuales siete son de Puebla, uno de Tlaxcala, tres del Estado de México. Texcoco queda comprendido en el *México del Centro Alto*, junto con el distrito Federal.

Suarez (1995) habla de lenguas yuto-nahuas en donde se encuentra el náhuatl clásico (el de los siglos XVI y XVII, que se preservó en forma escrita) entre otros (p:106), esta era la lengua que se hablaba en Texcoco, antes de la conquista y referido como el lugar donde mejor se hablaba. El náhuatl clásico funcionaba como lengua franca (en la que se entendían con los que no tenían como lengua materna el náhuatl (Flores Farfán, 2010).

Según entrevista realizada a Juan Pichardo Rubí⁴⁹⁵(Junio 29-13), profesor de mexicano, de formación tradicional, hace un diagnóstico de la situación del náhuatl de Texcoco⁴⁹⁶, como sigue:

Encuentra regionalismos por Estados, Edo. México, Puebla, Guerrero, en la Cuenca del Valle de México, Milpalta. Con incluso variaciones al interior por pueblo. Tlaxcala es el más homogéneo. El de Texcoco es otro, sin embargo encuentra actualmente dos regionalismos: el de la parte baja Atenco-Chiconcuac (donde aún quedan unos pocos ancianos que lo hablan) y el de la montaña (Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco, En San Miguel Tlaixpan ya no lo hablan).

Para él, es diferente el náhuatl del lago de Texcoco al de la montaña por los siguientes eventos históricos: Por los años de 1700 (y fracción), las epidemias acabaron con la población indígena de Texcoco. Esto dicen los cronistas, pero no consideran que había gente en la montaña, por lo que los nahuahablantes originarios, son de la montaña. Los españoles trajeron gente de Xochimilco, Tlaxcala, Tláhuac para el servicio.

En la época prehispánica, el náhuatl era más homogéneo y era la lengua que se hablaba en todas partes. Texcoco era como la Atenas de México. En la Triple Alianza, federación denominada *tecuhyotl*, cada uno tiene una tarea, en Texcoco las ciencias y por ello se concentra la biblioteca más importante y se registra a Texcoco como el lugar donde se habla el náhuatl más puro y hermoso. La poesía de la cultura mexica no es de prosa y verso, como la latina, con rima, es filosófica, como se puede ver en los poemas originales *Los cantares mexicanos*, en el que están reunidos poemas de Cholula, Huexotzingo, de Netzahualcoyotl, etc. En ellos se expresa el pensamiento *mexicatl*. En estas narraciones se expresa

⁴⁹³ Agrega que la poesía era “patrimonio de una clase privilegiada”

⁴⁹⁴ Documento publicado en el Diario Oficial, el lunes 14 de enero, en 2008, titulado: *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus Autodenominaciones y referencias geoestadísticas*.

⁴⁹⁵ Ha estado no solo en las comunidades de la montaña, sino también en la parte baja de Texcoco y en Guerrero.

⁴⁹⁶ Habla de regionalismos que equivaldría a las variantes lingüísticas del INALI y las variantes dialectales de Suárez (1995).

ciencia, versiones de ciencia terrestre y astronómica. En ese tiempo en Texcoco se regulaba el idioma, pero seguramente era parte del *calmecac*.

A la conquista desaparece la homogeneidad del náhuatl porque se rompió la comunicación, el flujo de comunicación que había anteriormente, por ejemplo en Oaxaca, había mexicana, en Michoacán en la costa, en Canadá, Estados Unidos (el nombre de Michigan viene del náhuatl), Centro América, Guatemala.

El nombre de Texcoco, en los escritos más antiguos coloniales como en el cronista *Ixtlilxochitl*, en los mapas, es *Tetzicuco*, que quiere decir donde te cobijan, donde te guardan⁴⁹⁷

El *mexicatl* es el nombre adecuado del náhuatl.

San Jerónimo Amanalco ha sido el más reconocido por que tenía más contacto con Texcoco. Además ya tenían maestro de secundaria, hay varios maestros normalistas de escuelas bilingües. También vienen maestros de otros lugares y hay conflicto, tienen formas expresivas diferentes, fonéticas y por cuestiones naturales de cada región y por la falta de intercambio y comunicación, durante 500 años, se perdió la homogeneidad de antes. Ni con Milpalta, ni con Tlaxcala, con Puebla, Guerrero, Oaxaca, Chiapas se volvió a tener el mismo contacto, entonces evolucionaron aislados en cada región o incluso hasta pueblo, que es por lo que ahora vemos que hay regionalismos. Aunque si se entienden por las raíces y palabras, de un pueblo a otro, hay diferencias. Por ejemplo en Santa Catarina *si* se dice *Keme*, en Santa María se dice *Kema*. Entonces, dicen “no así no se dice” pero se entienden. Por lo que hay un estilo propio por persona, familia o pueblo⁴⁹⁸.

Como sucede con el Español, no es el mismo el de Veracruz que el de Yucatán, el acento y el vocabulario que manejan es diferente.

Igual sucede con la lengua mexicana. Es una lengua, no dialecto. El dialecto no tiene estructura gramatical propia, el número de hablantes es limitado, y no tiene una escritura propia. Escritura propia tenía el náhuatl de forma original, en la actualidad ninguna comunidad lo tiene bien completo. No es la escritura original porque se empeñan en ponerla en la plantilla del español y se deforma la lengua.

Cada año hay un encuentro de nahuahablantes de todo el país y posiblemente en Texcoco sea este año. Tratan asuntos sobre el náhuatl. Los maestros de Milpalta lo coordinan, constituyeron una asociación civil que es la Academia de la Lengua Náhuatl, AC.

En Texcoco (la montaña), en el curso de formación de maestros, cuyo requisito es que hablen náhuatl, les enseñan pedagogía y gramática para aprender a enseñarlo y escribirlo. El grupo de Santa Catarina está haciendo buenos avances y están encontrando cosas interesantes en relación a la escritura. En el uso de la j, la h (muda) y el apóstrofe.

Explica, usan las dos (h y apóstrofe), mientras que en otros lados usan el uno o el otro. El apóstrofe es como un saltillo o corte de palabra y la h es muda, por ejemplo Tlatoli, lo escriben tlahtoli⁴⁹⁹. Son casi equivalentes.

⁴⁹⁷ Esto también se lo comunicó un señor de Santa María Tecuanulco

⁴⁹⁸ O por situaciones, como se vio con anterioridad.

⁴⁹⁹ En la palabra, p. ej. Cepayahco la ha se pronuncia en Santa Catarina muy parecido a la j pero como muda. Es como una h que arrastra una jota muda. Este mismo comentario lo hizo un profesor de San Jerónimo Amanalco, en una conferencia, con respecto a la forma correcta de decir Ahuaque la h suena como j, como h muda.

Se le está dando forma o construyendo una escritura al náhuatl hablado. También les ayudan los maestros de la UNAM a darle estructura a la escritura, debido a que el idioma lo han aprendido hablado, por tradición. También se da el caso de que no lo hablan pero lo entienden.

En gramática son diferencias mínimas. Parte se debe a la introducción del español y forma parte de los regionalismos. Hay regiones donde se habla mitad español y mitad náhuatl (como en Guerrero). Aquí en Texcoco usan menos. “En la cuestión religiosa usan todo español”. En los saludos, también se usa mucho español. Y da el ejemplo de “mano pá”, “mano má”. El uno es masculino y el otro femenino. En Santa Catarina del Monte toman la mano del adulto, la besan, con mucho respeto y dicen estas palabras de acuerdo al género. Él dice que es una costumbre española traída por los frailes y por eso está en español. Este tipo de saludo, ya se está perdiendo.

Posteriormente, entran nuevas costumbres, con la carretera, la televisión y cambian los valores, llega el alcoholismo, la droga, falta de respeto, los jóvenes están en contacto con la zona urbana y son pocos los que tienen interés por hablar el náhuatl.

Algunas personas de la montaña, hacen referencia a que anteriormente algunos padres hasta les pegaban a los niños (por los 60's) si hablaban en náhuatl pues había mucha discriminación, abajo, por ser “inditos”.

En San Jerónimo los maestros normalistas además de las clases de náhuatl, tienen otros proyectos y actividades como por ejemplo hicieron un concurso en la Casa de la Cultura de Texcoco, de narración de cuentos y poemas en náhuatl, con niños de las escuelas bilingües.

ANEXO 4. AL MARCO DE REFERENCIA

Estrategia Operativa del BID

El siguiente es un extracto, tomado de <http://www.iadb.org/es/acerca-del-bid/estrategia-de-paises,7809.html>, sobre La Estrategia Operativa del BID con México (2002-2006), que es en la que se basa la estrategia de país del 2010, año en el que se consultó. Se centra alrededor de cuatro temas básicos: a) Modernización del Sector Social y Reducción de la Pobreza: Esta área incluye mejoras en educación, salud y en el mercado laboral, así como también apoyo dirigido especialmente a sectores pobres, particularmente mujeres, comunidades indígenas y otros grupos vulnerables; b) Integración: De México con el resto de Norteamérica a través del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC). Además, el plan Puebla-Panamá propone que la integración regional se expanda por toda América Central, poniendo énfasis en el rol de los estados del sur de México; c) Modernización del Estado: Esta área incluye la mejora en las operaciones y en el marco regulatorio gubernamental, así como el fortalecimiento de las instituciones públicas y de servicio civil a nivel federal, estatal y municipal, el de los sistemas judiciales y de derecho a la propiedad; d) Disminución de las barreras que limitan la competitividad y el desarrollo eficiente del sector privado: Esto incluye apoyo para la inversión en varios sectores y mejoras en los sistemas de incentivo. La estrategia del BID tiene los siguientes objetivos concretos: "...i) establecer un marco global para la acción del Banco en consonancia con nuevos paradigmas, desafíos y oportunidades para la inserción de consideraciones ambientales en los objetivos generales del desarrollo; ii) hacer operativos los principios de la Estrategia Institucional del Banco al internalizar plenamente la sustentabilidad ambiental como meta fundamental vinculada con sus objetivos globales (crecimiento económico sustentable y reducción de la pobreza) y áreas prioritarias (modernización del Estado, competitividad, desarrollo social e integración económica); y iii) identificar un conjunto de principios rectores y acciones prioritarias para que la labor interna y los procedimientos del Banco sean más eficaces...". Además, de las estrategias institucionales del BID, este tiene sus estrategias para alcanzar sus dos objetivos fundamentales: el crecimiento económico sostenible y la reducción de la pobreza junto con la promoción de la equidad social, que son parte de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Asimismo, ha formulado estrategias para cada una de sus áreas prioritarias: el desarrollo social, la modernización del Estado, la competitividad, la integración regional y el medio ambiente. El Banco también tiene estrategias sobre temas que abarcan varias otras áreas y para cada uno de los países y sectores en que opera.

Objetivos del Programa Nacional del Medio Ambiente y Recursos Naturales 2007-2012, de la SEMARNAT:

- Objetivo 1: Incrementar la cobertura de servicios de agua potable y saneamiento en el país.
- Objetivo 2: Alcanzar un manejo integral y sustentable del agua.
- Objetivo 3: Frenar el deterioro de las selvas y bosques en México.
- Objetivo 4: Conservar los ecosistemas y la biodiversidad del país.
- Objetivo 5: Integrar la conservación del capital natural del país con el desarrollo social y económico.
- Objetivo 6: Garantizar que la gestión y la aplicación de la ley ambiental sean efectivas, eficientes, expeditas y transparentes, y que incentiven inversiones sustentables.
- Objetivo 7: Asegurar la utilización de criterios ambientales en la administración pública federal.
- Objetivo 8: Lograr una estrecha coordinación e integración de esfuerzos entre las dependencias de la administración pública federal, los tres órdenes de gobierno y los tres poderes de la Unión para el desarrollo e implantación de las políticas relacionadas con la sustentabilidad ambiental.
- Objetivo 9: Identificar y aprovechar la vocación y el potencial productivo del territorio nacional mediante el ordenamiento ecológico y con acciones armónicas con el medio ambiente que garanticen el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales.
- Objetivo 10: Reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI).
- Objetivo 11: Impulsar medidas de adaptación a los efectos del cambio climático.
- Objetivo 12: Reducir el impacto ambiental de los residuos.
- Objetivo 13: Generar información científica y técnica que permita el avance del conocimiento sobre los aspectos ambientales prioritarios para apoyar la toma de decisiones del Estado mexicano y facilitar una participación pública responsable y enterada.
- Objetivo 14: Desarrollar en la sociedad mexicana una sólida cultura ambiental orientada a valorar y actuar con un amplio sentido de respeto a los recursos naturales...”

ANEXO 5. DESCRIPCIÓN DE TLALOC POR ESPIRITUALISTA 1

1) La siguiente es una descripción de Tláloc trabajada con Espiritualista 1 a partir de su primer encuentro con él, en una visión en astral:

Tláloc está de frente, parado, de 1.80-1.90 m de altura. Tiene un penacho de plumas de muchos tipos de aves. Sus brazos están abiertos, trae una lanza como de un guerrero, la cual es grande, en su mano un puñal; en la mano izquierda abraza una canastilla con ramo de flores de espigas de plantas de maíz o semillas, hueso de mazorcas seca, chabacano, frutos secos y pintados.

La ropa es de pieles de las más finas (de animales de la época), un chaleco cerrado, de una sola pieza que se amarra en los hombros; delante tiene unas cosas y otras tiene atrás; son figuras coloridas y bordadas como mariposas y figuras que no corresponden en la actualidad a nada conocido. Pegado al chaleco tiene unos caracoles de diferentes especies, terrestres o acuáticos, de colores oscuros y algunos blancos. Pata, oreja y cola de conejo, como adornos. Todo lo que él usa en su cuerpo, que son sus herramientas, son sus atributos o insignias de su grado de poder (las semillas representan un grado que representa su conocimiento en agricultura, por ejemplo). Tanto las herramientas, semillas, los bordados, dibujos, entre otros objetos. Usaban jicarillas pintadas. Lo que trae es su conocimiento, herramientas de su mismo conocimiento (el agua, era médico, astrologo, matemático, sabio).

Falda a media pierna, con forma de una flor, como por el estilo de un girasol y formando como los pétalos de una rosa, de fondo café oscuro, bordado de muchos colores.

Cinturón entre chaleco y falda, como un cordón o una onda.

En un morral bordado, con forma de costalillo amarrado con un lazo, pero que no sabe de que material, tiene pelos o pelusa de animal, adherido y partes de animal, forrado de piel de animal fina (que podría ser venado) y por fuera de una fibra de una planta. En él, trae herramientas cortantes, obsidianas, piedra tipo cuarzo y jade y un metal blanco. Se amarra a la parte de arriba y al a cintura, va pegado, no tiene tirantes.

Trae un arco a través del cuerpo y atrás trae flechas.

Zapatos de piel que podría ser venado o coyote, tipo pantuflas o mocasín, de piel de animal.

La cara está pintada como un antifaz de piel azul, los colores de los que está pintado son blanco y rojo o más colores. Se puede ver detrás de la máscara, con antifaz, que la piel oscura, moreno acanelado u oscuro, que tiene barba y bigote. La máscara que usa no tiene forma de un animal, es como si fuera de él mismo, le da la forma a su mismo rostro, lo único que cambia es que está pintada. Ojos y boca grande, tiene don para hablar⁵⁰⁰. El cabello no se ve, está oculto. El penacho tiene orejas de piel que cubre sus orejas. Tiene aretes grandes de 15-20 cm, termina como la aleta de un pescado, como un abanico, podría ser plumas de algún ave fina o exótica.

Tiene collares de piedras preciosas, que bajaba a mitad del estómago. Siete collares, unos más grandes que otros más pequeños, unos son de piedras preciosas, otros son de otras cosas y objetos. Cada collar

⁵⁰⁰ Navarrete Linares, Federico (2011:25-26) explica que en náhuatl "rey" o "gobernante" es *tlatoani* (plural *tlatoque*) palabra que significa literalmente "el que habla o dice algo", "refiriéndose a la capacidad de mando de los gobernantes y a su papel de intermediarios entre los hombres y los dioses".

es de diferentes cosas. No se sabe de qué color, semejante al azul, cuarzos, jade, obsidiana y otras como tezontle rojo y negro. Huesos de animal. Puede haber collares de cáscara de semillas como la nuez que se trata con sustancias para dar dureza y se pinta.

Sus manos tienen pelos, como guantes de un animal, café oscuro, parecidas a las de un jaguar o tejón o mapache. Tiene una mano sobrepuesta como guante con una forma de una mano de ciertos animales con garra, era como un disfraz.

Trae pulsera de madera o semillas en las dos manos.

Brazaletes como con flecos o barbillas, no se ve de que material, con grabaciones que no se distinguen. Las barbillas están a los lados, es delgado, como si fuera de tela. Colores vivos, fuertes llamativos.

En las pantorrillas tiene cascabeles semejantes a collares.

La lanza tiene una puntilla de obsidiana, que es grande, más o menos 20 cm. Lo usaba para brincar como garrocha, que también lo podía usar para cazar y como defensa para la guerra.

2) Lo siguiente es el complemento del retrato hablado de Tláloc, realizado a partir del testimonio del Espiritualista 1 y la Imagen 4:

Tláloc medía aproximadamente 1.90 m de estatura y el penacho 1.60 m. por lo que las plumas se curvan hacia atrás. Las plumas son de diferentes aves. En éste encuentro descubre que las flechas no son para cazar, ni como guerrero, sino para cortar las energías y el viento, la nube.

Los brazaletes son varios pero no alcanzó a identificar cuantos llevaba. Son de piel y 10 cm de ancho. También tiene dibujos pequeños que alcanzó a identificar. Los collares son de piedras preciosas de diferentes colores, verdes, rojas, amarillas, que brillaban. Algunos colores no distingue cuáles son. Las piedras son del tamaño de una moneda de 10 pesos, pero son como ovaladas.

La lanza es tipo caña o bambú, pero no sabe de que es, se parece al tipo de caña de azúcar o maíz grueso. Traía dibujado o tallado varias cosas, pero no tuvo tiempo de investigar todo lo que traía, conejo, plumas de águila, una calavera, un pajarito pintado, etc. Las plumas simbolizan la nieve y el agua. Cuando hay nieve cae como si fueran plumas, entonces las plumas (“eso ya no lo da él” refiriéndose a Tláloc) “Yo deduzco”, agrega Espiritualista 1, era para simbolizar el vaivén de la nieve, es además armonizador. El arco también trae grabadas imágenes que no alcanzó a detallar.

Su ropaje es de piel de venado, como gamuza, trae plumas pegadas, como si fuera un pajarraco. Sobre el cuello, las plumas están pegadas y paradas, rodeando su cabeza. La parte de arriba del traje tiene dos glifos que son el símbolo de flor y en la falda es un *atl*, símbolo del agua, y un *ixtlí* que representa las estrellas, también un ojo. Los guantes son las garras de un jaguar o algún felino con uñas.

Trae pegados caracoles que simbolizan el mar, también son de diferentes especies, de diferentes colores, la mayoría eran blancos, amarillos, rojos, otros como cafés. También trae pegadas las plumas.

Tiene una serpiente en los botines, los cuales son de piel de venado. Sus agujetas son de cuero.

En la frente tiene como una flor que no sabe que es, ni que simboliza. Explica que los colores no es fácil ponerlos igual porque había en su época elementos de los que los sacaban que difícilmente se le va a dar el mismo tono.

Su piel es de color moreno acanelado, es un joven de aproximadamente 18 años y la máscara era para simular una mayor edad e imponer respeto. La boca está pintada en la máscara semejando la boca de un felino, pero en la nariz tiene un hueco para poder respirar. Los bigotes son como de un animal aunque la máscara da apariencia humana. Alrededor de los ojos, rodeado de una serpiente u otro tipo de animal, formando como un ocho.

En la parte de atrás, en su espalda, trae una pequeña bolsa como morral.

Se encuentra en la cima del Cerro Tláloc, donde es pura roca de lajas, porosa. La vegetación es de pastizal alpino.

En un viaje hizo una parte, en el segundo viaje, otra y en el tercero lo de abajo. Tláloc permitía que se hiciera esto y le hablaba en un español "muy quebrado, entre español y náhuatl, había un traductor que se daba cuenta cuando no le entendía" (a Espiritualista 1) y sin preguntarle, cuando no entendía, traducía. Lo que entendía no lo traducía.

ANEXO 6. A LOS APARTADOS 6.4.1.3 Y 6.4.2.1

1. Anexo al apartado 6.4.1.3. sobre el conocimiento del tiempo

Aquí se presenta un testimonio del conocimiento tradicional sobre el comportamiento de los animales, que en el caso de Especialista ritual 2 los considera como ejemplos de pedimento de lluvias por los animales. La manifestación o forma en que se da cuenta cuando “los animales están pidiendo agua”, textualmente es como sigue:

1- *Siete u ocho conejitos van a la orilla del bosque, donde la mayor parte es de pasto o hierba. Están apareando, correteando, brincan mucho o están rascando, brincan, salen y entran del bosque, principalmente si es pura tierra. Eso quiere decir que el agua ya va a llegar, a veces al siguiente día o dos, de 8 días no pasa.*

2- *Cuando van atravesando caminos del monte, los agostaderos, encuentra rastro de culebra o va atravesando de un lado para otro, hay huellas, se ve que ayer paso al norte, hoy va para el sur. Igualmente está llamando el agua. Aparte de atravesar el camino se juntan unas con otras, se enredan unas con otras o entrelazan, y se paran y empiezan a moverse al derecho o al revés y de esa forma llaman el agua ellas. El cascabel, el cencuate (o alicante), ese igualmente atraviesa un camino y se cambia de casa donde esta otra piedra[...], antes de entrar a la madriguera, escoge una parte apretada, donde apenas quepa él para poder dejar su camisa (copina), desde la cabeza hasta la cola, todo completito, todo le sale sin romperse. Esto es seña de que el agua está por llegar, al tercer día o al cuarto. Ahí se esconde, no sale hasta que empieza a llover. Sale a calentarse, sale porque ya logró lo que estaba pidiendo.*

[¿En qué época?]. *Según venga el tiempo de agua, ella se copina, si viene adelantado o atrasado, lo hace, ella se da cuenta cuando viene adelantado, ella sabe cuando viene atrasado, cuando va a temblar. Dios padre les da licencia p'a la misión que vienen a cumplir a la tierra, a pesar de ser animalitos. Así como los de antes, con el calendario azteca, que sabían cuándo va haber eclipse, cuando...*

3- *Los pajaritos igualmente saben dar señas, hay uno que se llama pájara vieja. Se sienta en la orilla de las azoteas (sea lámina o tejado), comienza a chiflar y empieza como a bailar para todos los lados. Se levanta como diez centímetros y vuelve a bajar y chifla y hace lo mismo, eso es seña de que ya viene el agüita o el tiempo de agua. Igual se dan cuenta si viene adelantada o no. Se ve en todo tiempo este pájaro. En su acto no más cuando anuncia el agua.*

4- *Hay otro que es parecido a lo que es la pájara vieja, el pajarito peñero. Todo el tiempo está en las piedras, en los agostaderos, en el campo escoge una piedra de las más grandes y allí se sube a brincar (chifla mirando para todos lados, como si buscara a alguien, se baja, se mete debajo de las piedras y así un rato en su baile y luego se desaparece y hasta cuando llueve ya deja de hacer ese baile. Son varios cada quién escoge su piedra. Su color es semejante al de las piedras y tiene su colita parada.*

5- *En la población hay otro, salta pared, y tiene la misma payasadita, debajo de los tejados, se mete a los tejados de las casas abandonadas, es café oscuro, chifla, brinca y voltea p'a todos lados, no más dentro o debajo de los tejados, hace unos hoyos en las paredes, su casa donde tiene sus niños, y hasta que baila 15-20 minutos se mete a su madriguera, hace su nido de pura telaraña, no más le agrega plumas p'a que sus niños estén calientes, su plato favorito es la araña.*

6- *Por la sierra hay aguillillas (se comen las serpientes, entre más venenosas mejor, la fortalece, la hace más brava; también a las águilas les gustan). El salta pared y el peñero son su alimento, las arañas (capulina o viuda negra). Se llama capulina porque parece un capulín cocido, el macho, parece un globo que va a tronar. Es más gorda la hembra y patuda, el macho es más pequeño.*

7- *La avispa picabuey (hay uno azulito y uno naranjado de cinco cm). Va directamente a buscar arañas y las pica, la araña se defiende enredándola, la capulina es muy pegajosa y dura. Primero rasca un agujero, el picabuey los animales que caza los mete en el agujero y allí deja un huevo para cuando nazca su cría tenga que comer, lo tapa con tierra. Cuando ya nace, la larva se alimenta de ellos y le nacen alas, rompe la tapadera y sale a volar. Cuando [se ve] acarreado las arañas, que se encuentra muy apurada para hacer su criadero, esto anuncia el tiempo de aguas.*

2. Anexo al apartado 6.4.2.1. Las ceremonias, los rituales y las ofrendas

Ceremonia del Pedimento de Permiso

Pedir permiso se considera algo que se debe hacer para utilizar un recurso, ya sea un árbol, arbusto, la tierra, un lugar en el que se va a construir algo (en este caso a los dueños del lugar) o a un ojo de agua, un manantial, una pocita, un río, etc, por parte de los especialistas rituales. Pedir permiso resuelve algunos problemas, como por ejemplo sería el caso de *Almeyatl*, un ojo de agua que se secó, con respecto al cual, Espiritualista 1, al ser vidente, argumenta que por debajo hay un río, que para poder disponer de esa agua habría que pedir permiso.

En 2011, Especialista ritual 1 hace una ceremonia de pedimento de permiso, después de la celebración de una misa católica, dado que:

“metieron el agua corrediza a los filtros naturales para hacerla potable en 2011...la madrina [de la misa] me invitó, yo le sugerí hacerlo de la manera tradicional: recibir el agua, hablarle, ofrendarle, pedirle permiso al lugar e invitar al granicero, Trabajador del tiempo 1. Se hizo una ceremonia pidiéndole permiso al lugar, a los guardianes y protectores del lugar donde quedaría el agua potable almacenada (Especialista ritual 1).”

En este mismo año también se comenzaron trabajos (faenas⁵⁰¹) para entubar una parte del agua del manantial de Tula y dado que Espiritualista 1 estaba encargado como jefe de faena, recomienda que como: *“En el agua entubada ya no están los seres elementales, se deje una parte sin entubar para que ellos sigan resguardando el agua, los manantiales ellos los cuidan para que no falte el agua”* (Espiritualista 1). Como coincidía con las fechas de agradecimiento, después de esta ceremonia se hizo el ritual de agradecimiento que se verá posteriormente.

Esto tiene sus antecedentes que se pueden observar en el Anexo 1 para los años 61-63 del siglo pasado. En el 2011-2012 se requiere bajar más agua y comienzan las faenas. Siendo jefe de faena Espiritualista 1, decide comunicarse con los seres elementales del agua para saber *“cómo se debe proceder y evitar accidentes, tropiezos y dificultades”*. Estos le indican y se hace una ceremonia de pedimento de permiso en el lugar donde comienzan los trabajos. A esta ceremonia se invita a los graniceros Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2. Va también Especialista ritual 1 y una mujer que es curandera y espiritualista, encargada del sahumador. Se pide permiso a los rumbos cardinales, un caracol orienta el sonido en cada rumbo y se sahúman estos.

Esta ceremonia celebrada el 17 de diciembre de 2011, va acompañada de gran cantidad de nubes, neblina y bajas temperaturas a diferencia del tiempo cuando se realiza la misa católica. Se realiza entre los especialistas rituales y solo asistimos tres personas más. No se permite grabar y solo dejan tomar algunas fotografías. En el lugar donde está la cruz en el manantial de Tula, este mismo día, posteriormente se realiza el ritual de agradecimiento en el que se permite la asistencia de todos los que viajaron hasta el lugar.

A los tres días se hace una misa en el cerrito donde está la cruz, rodeado de bosque de *Pinus*, en la que se pide por los trabajos que se están comenzando, *“para que todo salga bien”*. Después de la lectura del evangelio, el sacerdote habla del bosque y el agua: *“...solo con los árboles atraemos el agua...los ejidatarios dicen solo árboles enfermos, árboles caídos son los que cortamos...por unos miles de pesos vamos a quedarnos sin agua para nuestros hijos, van a tener que pagar bien caro por un vaso de agua”*. Mientras tanto, en medio de un silencio, se oye el sonido de la moto sierra y aclaran algunos asistentes que *“son los de Coatlinchan”*. *“Pero igual”*, contesta el sacerdote. Para terminar dice él: *“¡Oh Dios en*

⁵⁰¹ Trabajo comunitario

quién vivimos, nos movemos y somos, a tí encomendamos estos trabajos. Se tú quién los guía y se tú quién los termina!. Amén”.

Después hay un convivio.

El pedimento de lluvias

a) La comunicación con Dios para pedir las lluvias a través de los animales:
Especialista ritual 2 tiene el don de comunicarse con los animales, para pedir la lluvia:

“Yo el agua se la pido a Dios Padre, cuando veo que no quiere llover, si se asoma la nubecita, si no le pido a las hormigas⁵⁰² negras que ayuden a pedir agua a Dios Padre. Si pueden pedir a Dios Padre que mande el agüita. Se las pido a ellas porque son las que me dan seña. Si van por su caminito, se regresan, se meten en su hormiguero.

Hay otros animales a los que también se les puede pedir, los conejos, el coyote, el gato montés, los pájaros, la culebra. El coyote empieza a aullar cuando empieza a oscurecer o al poco rato de que oscurece. Los conejos a orillas del bosque, se empiezan a salir y se enciman unos sobre otros. El coyote, el gato montés y el conejo, donde empieza el bosque, donde se encuentran y no se atacan uno a otro, se huelen, se juntan, están pidiendo el agua a Dios y pide uno también.

Yo antes era muy guerrero pero después de ver lo que ellos hacen, no fui capaz de atacarlos...ud. no va a creer como soy yo con los animales...”(Especialista ritual 2).

Especialista ritual 2 enseña que el amor está muy cerca de lo sagrado y es desde su soledad en el monte que aprendió a comunicarse con ellos, les habla y también les comunica con su pensamiento y “ellos entienden”. Él es pastor desde pequeño, además de trabajar como vigilante en una de las instituciones educativas de Texcoco. A los cinco años su papá lo llevaba a cuidar los animales y tuvo una experiencia en la que se dio cuenta de su don pues podía sentarse en un hormiguero y jugar con las hormigas, sin que lo picaran. Igualmente con las colmenas “*iba, las agarraba, no se sentían ofendidas, me tomaron como amigo...Si no me atacaron, son mis amigos, siempre que los veo nos queremos,...entendiendo...los protegeré...a pesar de ser animalitos me entienden y pues ya nos comprendimos*” (Especialista ritual 2).

Señala que siente mucho respeto por los animales y que ellos tienen los mismos derechos que nosotros. Por ello está en desacuerdo con la caza deportiva, la corrida de toros (¡“y todavía se enoja el torero porque el toro lo picó -después de enterrarle las cornadas!”), etc. Cuando no quiere llover les dice que “*unan su pensamiento para pedir a Dios Padre para que llueva*” (Especialista ritual 2).

“la hormiga roja que hace su casa con piedra tipo pirámide...su ceremonia es una peregrinación, se van a otra casa, se van lejos, todas formaditas y cambian de casa por un tiempo, cuando empieza a llover vuelven a su casa, llevan animalitos para comer. Al empezar a hacer eso a muchas le salen alitas y se entierran y se tapan, hacen un hoyito.

Prefiero decirle a ellos porque las personas se burlan, critican y ellos son más sabios. Ellos saben cuándo va a llover, cuando va a hacer aire, cuando va a helar; lo traen de nacimiento, Dios Padre les dio su entendimiento, su sabiduría” (Especialista ritual 2).

Considera que “*son más puros...están más cerca de Dios*” y prefiere este método al de ir en grupos a solicitar las lluvias, forma que aún pervive en la población, como se presentará a continuación.

⁵⁰² Katz (1997; 119) encontró que en la mixteca cuando las hormigas arrieras (*Atta mexicana*) hacen más numerosas sus filas, les indican la próxima llegada de las lluvias. Explica “estas hormigas tienen un estatuto simbólico porque vuelan y forman nidos subterráneos; por ello son intermediarias entre los mundos celeste y subterráneo. Entre ‘este mundo’ y el ‘otro mundo’. Los mitos mesoamericanos que se relacionan con ellas las asimilan a Quetzalcóatl (la serpiente emplumada) y a Venus”, el cual los mixtecos también lo relacionan con la lluvia.

b) El ritual de pedimento de lluvias

a. Los grupos de pedidores de lluvias

El pedimento de lluvias es algo que aún se acostumbra en *Tequexquihuac*. Para ello se han formado grupos de personas encargadas de las cruces en algunos lugares sagrados. Algunos de estos lugares ya no se frecuentan como es el de San José Atitla y hasta el 2011 se dejó de visitar el de las Mercedes, aspecto que se mostraró en los lugares sagrados. Son varios grupos, unos van al *Xoxopanco*, al manantial de Tula, en el monte al Tecampano y Tecorral, y en diferentes fechas. Cuando se formaron los últimos grupos, hace más de 50 años, estas personas no eran especialistas rituales, recurrían a los graniceros. P.J. C. (ahora difunto) era encargado del Manantial de Tula y al morir le hereda a su hija el cargo, la cual ocasionalmente llama al granicero de la comunidad. Otro grupo decide llevar al sacerdote católico en el día de San Isidro Labrador (15 de mayo) para celebrar una misa y solicitar el agua. P. A. B. (ahora difunto) encargado de las cruces del monte de Tecampano y Tecorral, iba con Trabajador del tiempo 2 desde los años 50, a la petición de las lluvias

“Persona de espiritismo, dicen que él empezó con la tradición de su familia, el llevaba toda la comida arroz, mole, pollo, atole de masa y frijoles, tortillas, copal...después su hijo [P.J. B.], también muere, entonces su hermano, preocupado por quien iba a ir se organizaron 20 días antes de la fecha del primero de mayo, para ir” (Especialista ritual 1).

Una de las personas que lo acompañaban en el grupo da el siguiente testimonio:

“[P.J. B.],[lo nombra en diminutivo] [falleció hace dos años, en un accidente] nos invitaba ‘vamos al monte a pedir agüita’, íbamos 8-10 con el granicero de Nativitas [Trabajador del tiempo 2]. El decía qué debíamos llevar...flor, dulces, galletas, cacahuates, cada quien un puñito...El señor [Trabajador del tiempo 2] se ponía a rezar y pedir agüita, que no fuera a faltar en el año, que nos socorriera. Repartía la ofrenda en tres partes, una parte a San José Atitla, en la presa que tenía una cruz, ahí se dejaba la ofrenda y la otra parte en el manantial y luego nos íbamos al Tecorral, donde hay una cruz y recomendaba o llamaba a un granicero de Ameca que ya había muerto⁵⁰³, ahí rezaban repartiendo la ofrenda y luego él lo llevaba a otra parte, al Tecampano, donde había una cruz y ahí repartían. Don [P.J. B.] llevaba la comida, arroz, mole, gallos buenos y dejaba su comida de ofrenda. Sus cigarrillos, botella de vino, en la última parte...esto se lo dejaban a los muchachos y su comida para los muchachos, solo en un punto, para que no falte el agua. Cuando terminaba el año de la cosecha, íbamos a dar gracias el ocho de diciembre, con lo mismo que se llevaba cuando se iba a pedir, se llevaba para agradecer...Entre más gente mejor, para que vieran toda la gente... El Tecampano, desde antes iba don [P.P.B], su papá de don [P.A.B.]; [P.J.O] llevaba sus animales, no habían caminos, llevaban su cartón de cerveza ‘vamos a pedir agüita con los duendes’, hace como 40 y tantos” (P.D.C, pedidor de lluvias).

En la actualidad van también al *Xoxopanco* el Tres de Mayo, hacen su ritual y después llega el sacerdote a celebrar la misa, a lo cual asisten.

b. Ritual del Tres de Mayo

El Tres de Mayo Trabajador del tiempo 1 y Trabajador del tiempo 1-2 realizan el ritual de pedimento de lluvias en el lugar sagrado asignado. La forma en que ellos lo describen está escrita en el Anexo 1 de su historia de vida, como lo realizaban en las Mercedes y como les enseñaron en *Amecameca*. Al ser destruido este lugar en 2011, en 2012 se realiza el ritual en dos etapas, el mismo día, una en la que se convoca y pide en el altar de la casa de Trabajador del tiempo 1, y la otra en la que se deja la ofrenda en el cerro *Xoxopanco*, lugar de iniciación y presentación oficial como granicero cuando aún era niño. Esta vez sólo fue acompañado por algunos familiares, danzantes de la mexicanidad y algunos investigadores de la ENAH, UAM y CP.

⁵⁰³ Es probable que se refiera a Don Julio Balcázar, que como se vio anteriormente fue quien atendió a Trabajador del tiempo 2 cuando le cayó el rayo, y si esto fuera así, habría una continuidad con la escuela de Ameca.

Como no pudieron conseguir rezaderas, las danzantes entonaron cantos y sahumaron en una cruz doméstica ubicada en la casa de Trabajador del tiempo 1; altar que consiste en una cruz azul con flores de color rosa, adornos florales alrededor, una imagen de la Virgen de Guadalupe y otra de Tláloc. Trabajador del tiempo 1 sahuma, haciendo cruces hacia los cuatro puntos cardinales, lo cual también hace con una flor blanca con la que arroja agua bendita. Luego pasa enfrente de la cruz Trabajador del tiempo 1-2 y dice:

“En nombre de Dios todopoderoso [] pedimos a los hermanos, se unan en el paraje que vamos a ir, al cerro Xoxopancho. Ahora ya no vamos a las Mercedes [..⁵⁰⁴], pero seguiremos cumpliendo, que vengan todos los espíritus, que venga el compadre Luis Conde de Ameca, la comadre Hermelinda de Ameca, [mientras gira en dirección al norte] que venga por aquí el compadre Julio Balcazar y el compadre Juan de Santa Catarina y la Reina de todos los niños, Juana Terrazas Meraz, el espíritu de Andrés Beltrán, Juan Beltrán, Teresa Valdés [su esposa], Enrique Méndez y todos los niños que vengan para acá, que pasen, los esperamos en Xoxopancho a tomar una migaja de pan de todos los días...y los esperamos a la una, a las dos, estamos allá.” (Trabajador del tiempo 1-2).

Después pasa la granicera alumna de trabajador del tiempo 1 (de Chalco), le pide a Tláloc le permita “hacer ese trabajo con respeto, con cariño”, a los espíritus y los chaneques, “que se reúnan y permitan hacer ese trabajo”, nombra a los compadres de Trabajador del tiempo 1 y sahuma a los cuatro puntos cardinales. Pasa Trabajador del tiempo 1 frente al altar, habla a sus compadres y sahuma a los cuatro rumbos cardinales, luego con una palma bendita en cada mano (las cuales bendice con agua bendita y una flor blanca), y continúa: “y mayormente a Tláloc” y “todos los compañeros de Ameca, que no nos dejen sin agua, los del templo de Alcalica⁵⁰⁵ que nos acompañen aquí todos los espíritus que están allá, que no nos dejen sin agua en todas partes.” Esto lo dice moviendo las palmas benditas que tiene en cada mano, en círculos hacia adentro y orientándose hacia los cuatro rumbos cardinales, luego con agua bendita y una flor blanca echa agua a los cuatro rumbos cardinales, haciendo cruces, también hacia todos los asistentes “para que tengan suerte”.

Posteriormente, se lleva la cruz al cerro, en donde se dispuso un altar con la cruz y enfrente la ofrenda con flores, galletas, dulces, comida, pulque, refrescos, agua, veladora, y en una jícara, agua y algodón. El algodón es de especial importancia en tanto representa las nubes. Los graniceros y la granicera, sahumán todo el lugar y hacia los cuatro rumbos cardinales y todos los elementos que se ponen en la ofrenda. Al terminar se observa la nube que se va formando y dice trabajador del tiempo 1-2 “*jahí viene la nube, ¿verdad? ya vienen a recibir!*”. Esta se va acercando en medio de un cielo totalmente despejado, se va agrandando y al rato chispea, lo cual sirve de argumento, por la eficacia del ritual realizado. Se comparten los alimentos que llevan los asistentes. A la hora, se reparte entre los asistentes la ofrenda, a lo cual se sugiere, no resistirse porque “*sería como rechazar la buena providencia que nos regala sus alimentos*”.

c. Ceremonia del 15 de mayo

En 2012 se hace una ceremonia el 15 de mayo, con la encargada de la cruz de Tula, asisten aproximadamente 50 personas. Se prefiere llamar ceremonia pues es por primera vez que *Espiritualista 1* interviene y lo hace para *poner orden*, por lo que se percibe cierta tensión:

-Primero en el cargo, pues el cargo de la o el dueño del agua “*debe ser entregado*”. Ella ahora es reconocida por los seres del agua como la dueña del agua, ceremonia que no se había hecho,

⁵⁰⁴ Explica lo que pasó.

⁵⁰⁵ Esto del templo de Alcalica lo dice a solicitud de su padre

simplemente al morir su padre ella lo asumió, dado que sus hermanos no creían en los duendes (Espiritualista 1).

“Últimos de abril iban a pedir el agua en Tula e iban a dejar la ofrenda y en diciembre a agradecer que si nos está llegando bien el agua, tanto el agua del caño como de la lluvia...Galletas, dulces, cacahuates, cigarros, tequila, flores blancas, comida, mole, arroz, pollo o lo que alcanzara. Ocupaban un camión para llevar la gente. Iba un granicero, que han ido cambiando, de Nativitas, se llamaba Julio. Hay otro granicero, que van a otro lugar. Papá no llevaba música, la ofrenda con las flores, cantos de la iglesia, iban [trabajador del tiempo 1] y [trabajador del tiempo 1-2] conmigo. Aparte la misa del 15 de mayo en Tula, es para pedir agua. Llevo 34 años de estar viendo lo del agua, lo que se hace con voluntad no se siente” (P.B.C., encargada de la cruz).

-Segundo, para solicitar agua para el manantial y para la lluvia, dado que el 17 diciembre del 2011, se les había solicitado a los guardianes del agua, permiso para poder entubar el agua y ellos solicitaron a cambio que la ceremonia se hiciera en la forma que vamos a ver.

-Tercero de posicionamiento. Se reconoce en público la participación de los graniceros, quienes tienen el poder de manipular las nubes y el agua y la propia participación de Espiritualista 1, quien se comunica directamente con los seres del agua y les trae el mensaje de lo que ellos solicitan.

A continuación se describe como transcurre dicha ceremonia y se transcriben las palabras de los especialistas, aunque es un poco largo, queda claro cuál es la participación de cada uno de los sujetos involucrados en la gestión del agua, desde lo sagrado. Se explica claramente la lógica que lo subyace. Dejemos que sean ellos mismos que expliquen que esperan del ritual:

En esta ocasión (2012), Espiritualista 1 encargado de la comunicación con los seres elementales o dueños del lugar, le solicitan hacer una ceremonia especial con su respectiva ofrenda. Ceremonia en la que participan también los graniceros (trabajador del tiempo 1 y trabajador del tiempo 1-2), y el Especialista ritual 1. La encargada de la cruz, dada su edad anuncia que va a entregar el cargo, pero al no haber todavía alguien que lo reciba, solamente se ratifica su función “como debe ser”. Ella se encarga de llevar la ofrenda, algunas personas apoyan con flores, veladoras, semillas, etc. Una mujer (curandera espiritualista) es la encargada de sahumar todo, el lugar, la cruz, la cual se enflora, se le ponen unos listones, se orienta correctamente (*“tiene que estar bien orientada, si no, no llueve, si esta de lado, se va el agua,”* Espiritualista 1), y alrededor se pone la ofrenda. Cada elemento debe ser sahumado antes de ponerlo y entrar en el espacio que se sacraliza; se hace la advertencia al sahumar las veladoras que *“se sahuman por si traen algún encantamiento”*. Los elementos de la ofrenda son: cacahuates, dulces, chocolates, plátanos, licor, tamales, tortillas, frijoles, arroz, mole con pollo, canicas, cigarrillos encendidos, trastes pequeños de barro, sal, limones y flores de papel. Se precisa que las semillas se pongan en cazuelas nuevas que luego serán retiradas de la ofrenda para que sean sembradas y el resto de la ofrenda se debe dejar, porque se entrega. Se sahuman pétalos de rosa y se lanzan hacia arriba cubriendo toda la ofrenda. Se prenden las veladoras, se ponen detrás y enfrente y los costados de la cruz, formando una cruz.

Trabajador del tiempo 1-2, tiene un sahumador y moviéndolo en forma de cruz, dice: *“En nombre de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo”*. Haciendo cruces con el sahumador y orientándose a los cuatro rumbos cardinales agrega:

“En nombre de Dios Todopoderoso esperamos que todos los espíritus nos ayuden pidiéndole a Dios Nuestro Padre para que nos mande el agua, para asegurar nuestro pan de cada día, que aboguen por nosotros José Castillo, Juana Terrazas Meraz, Beto Valdés Meraz, esperamos que todos estos espíritus se acerquen y vengan; la Señora [P.B.C.] tuvo el gusto y la voluntad de venir; esperamos que todos nos ayuden a trabajar para lo de las lluvias, que pidan a Dios nos asista”

Después se desplaza rodeando toda la ofrenda con su sahumador trazando cruces.

Varias personas ponen un vaso y cinco copas pequeñas, con agua que han traído del manantial, alrededor del vaso central, formando una cruz; esto va situado en el centro de la ofrenda y en frente de la cruz. Todos los participantes deben poner una flor en la ofrenda que ha sido previamente repartida, Especialista ritual 1 solicita “*se ponga con los mejores y buenos pensamientos*”. Trabajador del tiempo 1, con una flor en la mano se para enfrente de la cruz formando cruces y diciendo algo que solo él oye.

Espiritualista 1 entrega una copa grande, a la Sra. encargada, la sahúma, llena la copa con agua del manantial y le echa a los otros, vaso y copas que forman una cruz. Le pide a trabajador del tiempo 1 que se encargue de estos y le explica lo que va a hacer. “*La ofrenda es como el pueblo, ¿qué hay en el pueblo? Alimentos y vas a aventar el agua a los cuatro rumbos y está la cruz, es el elemental*”. Hasta el momento Especialista ritual 1 había iniciado, saludado y consultado a Espiritualista 1. En este momento Espiritualista 1 empieza sus explicaciones de lo que se va a hacer y toma la palabra:

“Buenos días a todos, y gracias a todos por estar en esta ceremonia. Lo que tengo en mis manos, uds. lo pueden ver es el vital líquido. Los seres elementales por la petición mía, la petición de mi pueblo era para entubar el agua. El agua la tenemos a cielo abierto y la queremos entubar para llevarla a la comunidad para que podamos beberla y en este momento, los seres me pidieron, hacer presente a la encargada del agua, la señora [P.B.C.], que aquí la tenemos presente, ella a través de su padre, en aquellos tiempos se formo un grupo de la comunidad, señores que, representando el pueblo, trataron de llevarse esta agua para el pueblo, la legalizaron en primera, después tuvieron que pedirle a los seres elementales, a los guardianes de las aguas, para poder ser ellos los poseedores de esa agua, que surtiera al pueblo y que bañara sus campos. Hoy en día el agua la tenemos gracias a esas gentes. Ese señor, don [P.J.C.], que es el padre de la señora [P.B.C.], le entregó ese cargo que ahora ella tiene en su poder. Lo que tengo en mis manos es agua de Tula. Los seres elementales me pidieron una fuente en este lugar que está en trámites de construcción, en este altar. Ahorita no podemos construirlo porque se necesitan los permisos pertinentes al Comisariado Ejidal del Pueblo de Tequexquahuac para que podamos levantar aquí un altar tan grande y tan hermosos que nosotros esperamos se cumpla. Esta fuente que nos piden, no está, pero está en forma de una copa. ¿Por qué una copa? Porque ese es el triunfo que ella tiene sobre el agua, nosotros nada más somos mediadores. Aquí está el granicero, el trabaja en el pueblo, es el que tiene todo el poder de manipular la naturaleza, de repartir la lluvia y en todo caso es el que puede destruir todas las tempestades que muchas veces vienen muy agresivas, nos traen granizo, nos traen inundaciones o nos traen de otra índole o nos traen incluso hasta vientos muy fuertes. Aquí [trabajador del tiempo 1] [Le pasa la copa], le hago presente el agua de Tula, porque él la maneja, el tiene el poder de manipular las nubes como ahorita ven. El puede convocar a todos los seres a través de sus sueños, muchas veces él los puede llegar a ver. Él es el que tiene la fortaleza en el pueblo y no nada más en mi pueblo, sino también en los pueblos aledaños. Él puede repartir las nubes para que llueva en todo el entorno, para que haya un ecosistema, para que haya lluvia, para que haya vida, porque si hay lluvia, hay agua y hay vida. ¿Sí?. Aquí [trabajador del tiempo 1] tiene un gran poder, él es el representante de esta región como granicero, tiene un gran trabajo que hacer y aquí lo estamos haciendo. Tiene otro altar y así sucesivamente, vamos a seguir trabajando con el señor. [trabajador del tiempo 1]. También tiene a su mano derecha a su señor padre, como pudimos ver hace un momento, él estaba platicando con los seres elementales, el tiene un gran poder, a lo mejor no de nacimiento, pero se lo entregaron en el momento en el que llegó en vida su hijo [] tiene mucho conocimiento acerca de lo elemental y le damos gracias por acompañarnos porque en verdad es una fuerza que se tiene aquí y aquí está”.

[Le dice a Trabajador del tiempo 1] “*el agua se la haces presente a la señora [P.B.C.], es el agua de Tula, es el poder que ella tiene, ya sabes cómo le entregas*”.

Trabajador del tiempo 1 se sitúa enfrente de la cruz y dice:

“Compadre Luis Conde, comadre Linda y compadre Julio y todos los compañeros que me han ayudado y le deseo esa voluntad que aquí le llevo el agua de Tula y el agua de los volcanes que tienen y mayormente a Tláloc [gira y se pone en dirección al Cerro Tláloc y hace una cruz con la copa, regresa en dirección a la

señora], yo les deseo que aquí le llevo el agua a Tula, que ella presente, aquí esta, y se la entrego, que nos ha ido bien en todos los trabajos, en todas las cosas y en todas las partes en que esta.”

Espiritualista 1 agrega:

“Ahora esta agua la vamos a depositar aquí [la pone en el altar]. Es la fuente que quieren los seres elementales y vamos a construir en este lugar, va a ser de piedra, construida con cemento, entre otros elementos. Por ahora, la señora sigue siendo la poseedora de esta agua espiritual. Es la que tiene el poder sobre el agua. Ninguna comunidad se puede llevar esta agua por el hecho de que esta agua está encantada. Aquella persona que hace fechorías sobre el agua, pues se atiene a consecuencias porque los seres elementales con los de mala fe, son muy agresivos, son muy malos []. A todos les pedimos un gran respeto a las aguas. Las aguas no se llevan con las envidias, por eso nosotros tenemos que respetar lo que es de cada quién. Como ustedes pueden ver, la señora tiene el poder del agua de Tula. Ninguna comunidad puede ser poseedora de esta agua, por el encantamiento. Aquel que corrompe esas leyes, los seres son muy agresivos. Hay gente que puede morir por la caída de un rayo, centella, tempestades o accidentes, ¿Si? Bueno, lo que podemos [...] utilizar es el agua de lluvia que son roseadas en todos los campos. Vamos a cantar a la lluvia”.

Se reza el Padre Nuestro, el Ave María, se echan la bendición y cantan

Es un astro luminoso
Que en el cielo apareció,
Como una estrella salvadora
Que se llama redención.

Son las aguas cristalinas
De aquel pozo de Jacob
Donde la bella María
Jesucristo revivió

Es la fuente de la gracia
Es la fuente del amor
Que derrama luz ferviente
Para todo corazón

Es un astro luminoso
Que en el cielo apareció...

Es la fuente de la gracia
Es la fuente del amor...

Espiritualista 1 remite al pasaje de la Biblia en el que, “Jesús le dice a la Samaritana que si le da de beber a cambio él le dará agua de la cual no tendrá jamás sed” y continua:

“Simbólicamente, aquí los espíritus en una fuente les estamos dando a cambio del agua, una ofrenda, por eso es que la encargada del agua, entrega una ofrenda a los seres elementales, ellos se alimentan también, como nosotros, nada más que ellos en el mundo espiritual, o en el elemental. Ellos se alimentan y esto es lo que ellos piden [señalando con sus dos manos la ofrenda], ¿sí?, para tener fuerza. Esos espíritus son tan diminutos que pueden filtrarse en la tierra como un átomo, pueden incrustarse incluso en el corazón de la montaña, ¿sí?, hay seres elementales del viento, del fuego, de la tierra y del agua. Por eso es que todo va a cambio. Los seres no te dan agua, no más así por las [...].Ellos dan el agua a cambio de algo. ¿Qué piden?, de comer y de beber, por eso son las ofrendas a cambio del agua, de que el agua siga manando, de que siga habiendo abundantes lluvias, que tanto hace falta, en muchas regiones como vemos hay mucha sequía y hay escasez diaria. Nosotros somos reyes porque tenemos agua [en este momento el viento obstaculiza el sonido de mi cámara pues me han permitido videograbar]. A los elementales le pides un deseo y ellos te lo cumplen, siempre y cuando lo hagan de corazón y con fe. Nosotros utilizamos la cruz, esa es nuestra protectora, es una cruz elemental que podemos ver los cuatro puntos cardinales y siempre está orientada hacia la salida del sol. Ese astro luminoso es Jesús, es el redentor del mundo y está representado en la cruz”.

“Como pueden ver, ahí tenemos una representación de la lluvia, nada más tienes que hacerlo, tenemos las condiciones para hacerlo completo, tal como se debe de hacer, la representación de la lluvia donde hay nubes, se utiliza algodón húmedo, [trabajador del tiempo 1] sabe, porque él lo maneja. Ahora es un principio, queremos hacer un altar grande que reúna todos los requisitos para hacer trabajos ya más complejos. Por eso tenemos una cruz con vasos de agua, que representa la realización de la lluvia o el señor [trabajador del tiempo 1] va a hacer que llueva en esta región. No les digo como va a ser, ustedes lo verán. Adelante.”

Trabajador del tiempo 1 toma una copa o vaso y forma una cruz, se da la vuelta hacia cada punto cardinal y lo lanza hacia un punto cardinal, agarra otro e igual al final lo tira hacia otro punto y así hasta

completar el último rumbo. Toma del centro un vaso grande y lo tira hacia arriba. Pide incienso, copal y echan unas hojas de pericón, sahuma, hacia los cuatro puntos cardinales y va alrededor del altar, como su papá, y entrega el sahumador.

Luego vienen las explicaciones de Especialista ritual 1, respecto a que es un elemental, la cruz, el elemento en cada rumbo que le corresponde:

“...El pericón era una planta sagrada con la que lograban un estado de conciencia de lo que pisamos la tierra, lo que está arriba y lo que tenemos dentro de nuestro corazón. Los aromas del copal [mientras Espiritualista 1 enciende unos cigarrillos y los pone al lado de la ofrenda, sobre una piedra], hay que usarlo con respeto, el tabaco, aunque sea en forma comercial, también tienen ese poder, a través del aroma los elementales y los seres que no han sido humanos, pueden llegar aquí, percibir este aroma, viajar a través del aroma. Los dirigentes de antes fumaban el tabaco para que les llegaran buenas ideas y poder dirigir su pueblo, pero bajo una buena dirección. Entonces se ha reunido aquí algunos de los elementos valiosos de lo cual se ha perdido el saber” (Especialista ritual 1).

Solicita que todo esto se le dé a conocer a los familiares. Explica como con esos trabajos:

“Muchos animalitos [que viven por allí] van a resentir, van a emigrar, a ir en búsqueda de agua y alguno que otro a lo mejor no tenga la capacidad para poder sobrevivir, ojala no sea así, ojala la tierra y el Dador de Vida y Hacedor de la Cosas, nos escuche y brote por ahí más agua para que ellos puedan seguir en esta sobrevivencia, en esta zona, en este bosque y por la ambición y la mala mentalidad que nos han traído, que tener dinero y que solo con él dinero se hacen las cosas, se han cortado los árboles, se ha hecho esa tala inmoderada a los bosques y que se está acabando el bosque y donde hay bosque, hay nube, y donde hay nubes, hay agua y habiendo agua puede haber ríos, puede haber lagos, el océano está. Pero muchas cosas están desapareciendo. Les pido que esto lo [cuidemos] y que veamos que cada uno de nosotros podemos hacer no una cosita pequeña, sino podemos hacer una grandeza para conservación y para el mejor uso de estos elementos y invocando a los demás elementos, queriéndoles podemos llegar un día a armonizar con ellos y a ser grandes, podemos llegar a volar, como está marcado que así debíamos de ser los seres humanos. Tengámosle miedo al agua, como lo dijo [Espiritualista 1], porque todo lo que puede, tengámosle miedo al viento, tengámosle miedo a la tierra, tengámosle miedo al fuego, pero no con temor sino con respeto, porque sabemos que es poderoso, pero busquemosles el lado bueno y pidámosles que sean benevolentes para con nosotros, no le demos malos pensamientos, no le demos malas vibraciones, pidámosles que se retiren cuando sea para mal, que lleguen para mejorar y para hacer las cosas buenas, porque cada día la gente se retira del campo, ya no quiere sembrar porque dicen que ya no hay lluvia, ya no hay agua, ¡cómo!, ¡sí no hacemos lo que nos corresponde, cómo si no trabajamos sobre de esto!” (Especialista ritual 1).

Se quitan las cosas que se iban a retirar de la ofrenda. Se hace una “ceremonia del fuego” en la que se abre un hoyo, se echa el carbón de los sahumadores, semillas, agua de la ofrenda y lo tapan con tierra, se toca el caracol. Posteriormente, se comparten alimentos.

Ritual de agradecimiento

El ritual de agradecimiento se lleva a cabo desde hace varios años en unas cruces ubicadas en el cerro del Tecampano y el Tecorral, con Trabajador del tiempo 2, de Santa María Nativitas, en el mes de noviembre-diciembre. A éste, como ya se explicó, no se pudo asistir.

En 2011, después del pedimento de permiso para entubar el aga del manantial, el 17 de diciembre, se hizo una ofrenda y ritual de agradecimiento en el mismo manantial, en una cruz que estaba más arriba y fue bajada para facilitar el acceso, pues a la dueña de la cruz ya se le dificultaba, dada su edad.

Esta cruz se ha heredado después de haber muerto su padre, quien estaba a cargo, su hija lo asumió pero en ese año (2011) anunció que sería la última vez que lo hacía pues su edad ya no se lo permitía.

En este ritual interviene Trabajador del tiempo 1 y dirige Espiritualista 1. La encargada del sahúmador es una mujer, curandera y espiritualista de la comunidad. Se sahúma el lugar, se enflora el lugar donde va a ir la cruz, se ponen veladoras, se prenden, Trabajador del tiempo 1 lleva a bendecir con el sahúmador una jícara con agua previamente bendecida y una flor con la que posteriormente bendice todo. Con la flor y el agua señala los cuatro rumbos cardinales haciendo una cruz. Invoca a los espíritus de los graniceros de *Amecameca*. Espiritualista 1 entrega la cruz a Trabajador del tiempo 1, quien la besa y entrega a quien la coloca sobre un tronco que ya estaba allí, rodeada de piedras que forman una mesa en la que se pone toda la ofrenda. Espiritualista 1 toma el sahúmador, da unas palabras y se lo entrega a Trabajador del tiempo 1, quién presenta a la encargada de la cruz, la Señora [P.B.C] y le entrega el sahumador. Ella da agradecimientos a los duendes porque hubo agua hasta donde le tocó el cargo. Especialista ritual 1 da también unas palabras. Trabajador del tiempo 1 tiene el sahúmador y la flor, la encargada de la cruz debe pasar cada elemento de la ofrenda que va a colocar en la mesa, ante el sahúmador que tiene Trabajador del tiempo 1, mientras este le bendice con la flor. Se le ponen alrededor los alimentos, semillas, cacahuates, dulces, trastes pequeños y nuevos, canicas, veladoras, licor, fruta, abundantes flores, sal y cigarrillos. Posteriormente Trabajador del tiempo 1-2 también hace sus oraciones, sahumando hacia los cuatro puntos cardinales, para finalizar.

Se deja la ofrenda. Se hace la ceremonia de enterramiento del fuego y se invita a todos al convivio, en el lugar donde siempre se hacen éstos, más abajo y cada quien comparte lo que lleva.

Hay asistencia de varias personas de la comunidad, aunque también asisten algunos estudiantes de algunas universidades.

Al año siguiente la señora entregara su cargo, para lo que se hará una ceremonia de entrega (en diciembre de 2012) en la que no se participa pero el que dirige da testimonio de ello (Espiritualista 1).

Ceremonia de entrega de la dueña de la cruz

Se considera que el hecho de simplemente heredarse la cruz de padre a hija no es suficiente o correcto, esto se debe hacer a través de una ceremonia de entrega y/o compromiso por el tiempo que pueda o quiera la persona que lo recibe.

Espiritualista 1 pone orden en eso y a finales del 2012, antes de que todos los cargos de la Delegación terminen y se dé la entrega oficial, se celebra de forma rápida la ceremonia de agradecimiento (un poco retrasada pues fue hasta finales de diciembre) y a la vez alguien asume dicho compromiso. Como *“todo fue a la carrera”*, los seres elementales permitieron una reposición de la forma correcta porque por ejemplo *“la cruz no puede ser cualquiera, la persona que recibe el cargo debe saber en qué consiste, como se debe hacer y todo esto se le debe enseñar”* (Espiritualista 1). En esta ocasión es una mujer joven la que se ofrece pero también pide ayuda a sus familiares para que la apoyen.

En 2013 se hace esta ceremonia hasta mayo 15, fecha en la que se hacía el pedimento de lluvias en el lugar, por lo que además de la entrega del cargo, se solicita lluvia. Según Especialista ritual 1, en este mismo día se celebraba el día de San Isidro Labrador, al que en otras ocasiones se hacía una misa en el mismo lugar, se bendecían algunas semillas, un señor se encargaba de la comida y a todos invitaba después de la misa, lo cual hacían poco más abajo. En este año, la misa organizada por los ejidatarios, se hizo en la parte urbanizada donde está un pozo, en un terreno ubicado cerca del panteón y como ya habían recuperado el baile tradicional de los labradores, en esta ocasión se realiza. En ambos casos es en los que se da mayor asistencia: *“la gente es más reacia a lo de los graniceros”* (Especialista ritual 1).

Al llegar al sitio donde se realiza el ritual, año con año, Trabajador del tiempo 1 organiza y dispone el lugar para la ofrenda y le ayudan a colocar las flores. Deja el sahúmador con copal en la mesa de piedras donde se pondrá la ofrenda. Y le pide a Espiritualista 1 una copa con agua, los asistentes le dan una flor blanca y los coloca en el altar. En esta ocasión no está su papá (Trabajador del tiempo 1-2), tampoco asiste Especialista ritual 1, ni la curandera espiritualista encargada del sahúmador. Solicita que todos canten “Buenos días Paloma Blanca/ hoy te vengo a visitar/implorando a tu belleza celestial (la cual está en el Anexo 1). En frente del poste sahúma haciendo una cruz y dice:

“En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, compadre Luis Conde, comadre Linda, compadre Julio, te pedimos en este día que no nos dejes sin agua y como te vemos que ahora traes las nubes, que vengan a Tequexquihuac unas, tantito, que llueva y no nos dejes allá en el pueblo sin agua. Te pedimos ahora compañeros Julio, y Juan de Santa Catarina y todos los compañeros que aquí están, y todos los duendes que nos acompañan, que están en todos los manantiales, que te pedimos, que aquí la señora [representante de la anterior encargada] que va a entregar la cruz [la señora se acerca con la cruz adornada con listones de colores, Espiritualista 1 la orienta]. Aquí la señora [representante de la anterior encargada] va a entregar como madrina, la cruz a la señorita [E.G.A] y que va a quedar como representante en lugar de la señora [P.B.C.]” (Trabajador del tiempo 1).

[E.G.A.] besa y abraza la cruz a solicitud de Espiritualista 1 y la recibe, mientras Trabajador del tiempo 1 con el agua y la flor la bendice y luego con el sahúmador, y le dice: *“Señorita [E.G.A.], recibe usted la cruz, como la señora que va a venir aquí cada año, por tres años”*. Le señala en dirección al poste para que la coloque allí; Espiritualista 1 le ayuda a fijarla y le precisa a Trabajador del tiempo 1, la orientación de la cruz y posteriormente le pasa el sahúmador a la nueva encargada y le va explicando lo que debe hacer, va haciendo cruces con el sahúmador y en frente de la cruz.

“En nombre de Dios, compadre Luis Conde, comadre Linda, compadre Julio, compadre Juan y todos los compañeros y hermanos que aquí nos están”...[Y continúa Trabajador del tiempo 1 diciendo] *y todos los duendes, tlatoques, que le decimos chanates que nos acompañan y mayormente a los manantiales, que no nos falte el agua todo el año y siga abundando. Aquí compañeros entregamos a la señora, ella se va a recibir como la que va a venir aquí a representar* (Trabajador del tiempo 1).

-“Compañeros, amigos y familiares, recibo por tres años este cargo en sucesión de la señora [P.B.C.]. Trabajador del tiempo 1 le continúa diciendo lo que debe decir “y espero que me disculpen y me perdonen por todo lo bueno y malo que haga” (E.G.A., nueva encargada de la cruz).

A continuación se hacen cruces con el sahúmador, después con la copa de agua y la flor en dirección a los cuatro puntos cardinales, le entregan una corona a la representante de la anterior encargada y esta se la pone en la cabeza a la nueva, todo es sahúmado, hasta las manos que entregan y reciben la corona. Cabe anotar que, la corona de helechos y flores blancas está hecha conforme a las especificaciones que le han dado los elementales a Espiritualista 1. Entonces, la representante (de la anterior encargada), bendice a la nueva encargada con el sahúmador y la flor que sumerge en la copa con agua, en sus cuatro puntos cardinales. Empiezan a pasarle a la nueva encargada todos los elementos de la ofrenda, arroz, mole, que primero deben ser bendecidos por Trabajador del tiempo 1, con el sahúmador, y posteriormente con la flor y agua, cuando llegan al pollo cocido, este después de ser bendecido, la nueva encargada debe levantarlo y hacer cruces con él hacia los cuatro puntos cardinales. Continúa poniendo la fruta, casuelitas, otras más pequeñas, cigarrillos, casuelitas pequeñas con sal, otras más grandes con dulces, refrescos, cerveza, licor, chocolates, galletas, juguetes, semillas de frijol y de maíz. Posteriormente las personas que desean entregar algo (tamales, pan, juguetes, veladoras, etc.) lo ponen después de ser sahúmado, y lo orientan hacia los cuatro puntos cardinales; algunas se persignan ante la cruz después de poner su ofrenda, otras se arrodillan y el granicero (Trabajador del tiempo 3) que está preparando Espiritualista 1, pone entre otras cosas, perfumes.

Pasan los familiares enfrente de la cruz, mientras se reparte licor a todos los asistentes para un brindis. Trabajador del tiempo 1 avisa que “padres y hermanos van a brindar por los duendes y por todos lo que nos acompañan”, mientras hace cruces con el sahumador. Habla el papá de [E.G.A, nueva encargada de la cruz]:

“Buenas tardes, pido que inclinen la cabeza en señal de humildad. Madre Divina Kundalini (tres veces). Padre Señor mío, Dios mío, te pido de todo corazón que invoques al Padre que está en secreto, [pronuncia palabras que no se entienden, como mantrams]. Todo esto te lo pedimos por el Padre, por el poder del Cristo, la Logia Blanca, La Caridad Universal [] elementales de la tierra, gnomos y pigmeos (repite tres veces) por sus poderes que le son conferidos, humildemente te pedimos que nos des agua para los []. Elementales del agua, ondinas y nereidas (repite tres veces) por tus poderes que le son conferidos, nosotros humildemente le pedimos que no nos dejes sin agua. Poderes elementales del aire, silfis y silfis que [] estés con nosotros, que nos ayudes. Poderes elementales del fuego, pavana (repite) humildemente te pedimos que siempre tengamos el calor. Padre mío, Señor mío, Dios mío, humildemente te damos gracias por habernos permitido llevar a cabo esta práctica y siempre que sea tu voluntad y nunca la nuestra. Madre Divina (tres veces) humildemente te damos gracias por habernos permitido llevar a cabo esta práctica y siempre que sea tu voluntad divina y no la nuestra. En nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo [con la mano hace una cruz]. Poderosos elementales del aire, del agua, brindamos [y deja caer un chorro sobre la tierra⁵⁰⁶] a tu salud [y la hija hace lo mismo. Todos brindan]”.

La encargada (E.G.A.) dice:

“En nombre de Dios Padre hago este ofrecimiento al Señor Tláloc y a todas las personas que viven aquí para que nos manden el agua que necesitamos. Salud. [Deja caer un chorrito en a tierra y toma. Su mamá pide aplausos]. Los esperamos en diciembre para venir a dar gracias”.

Trabajador del tiempo 1 dice “Señoras y señores vamos a hacer la última oración” y cantan “Adiós Reyna del Cielo/Madre del Salvador/ Adiós oh Madre mía/Adiós, adiós, adiós”. Se repite. Mientras Trabajador del tiempo 1 sahuma a los cuatro puntos cardinales alrededor de la ofrenda, luego con la flor y agua, repartiendo bendiciones a todos “para que Dios los acompañe y les vaya bien”. Rezan un Padre Nuestro y un Ave María.

Espiritualista 1 toma el sahumador y hace cruces hacia los cuatro puntos cardinales, en frente de la cruz, prenden las veladoras, le pide a la encargada de la cruz (E.G.A) que tome la copa con agua, con sus dos manos, e invita a los asistentes a cantarle al agua: “Es un astro luminosos/que en el cielo apareció/...Mientras, va haciendo cruces con el sahumador, lo cual debe repetir la encargada de la cruz (E.G.A), con la copa y le pide Espiritualista 1, al terminar la canción, que tire el agua hacia arriba, para todos. Le entregan el sahumador y Trabajador del tiempo 1 le pide que diga unas palabras de invitación para el próximo año:

“Les doy las gracias a todos los que nos acompañan, a las mesas directivas que también nos acompañaron y también a mi familia que me apoyó. Gracias a todos por habernos acompañado. La invitación para todos que vengan en diciembre a dar gracias de lo que nos van a dar y en mayo a pedir a los duendes y al dios Tláloc, nos vuelva a mandar nuevamente el agua que necesitamos para tener muy buenas cosechas. Aquí los espero. Para todos muchas gracias” (E.G.A., nueva encargada de la cruz).

Trabajador del tiempo 1 explica que “no vayan a agarrar nada de la ofrenda” por el riesgo que esto implica “aquí nos están viniendo a..., están recibiendo el aroma de toda la ofrenda, que aquí están presentes, para al ratito una lluvia que va a caer. Esta bendición de Dios, que nos está dando y de todos los duendes y de todos los compañeros que nos van a dar. Gracias a todos”.

⁵⁰⁶ Costumbre prehispánica

Posteriormente hay un convivio y en esta ocasión Espiritualista 1, explica que la cruz es “*concentradora o catalizadora de energía*”. Para él, los duendes, son los mismos elementales, “*que tienen sus aldeas, que son como señoríos, sus casitas son como de hongos de dos aguas*”, para él los elementales estaban encima del lugar en el que ocurría el convivio, aunque en ese momento se habían ido. Este lugar es diferente al de los sueños de Trabajador del tiempo 1, y Trabajador del tiempo 1-2 y mandan sobre los espíritus “*porque nosotros también somos un elemental, somos 70% agua. Por eso hay cosas, momentos en que no se sabe si son elementales o espíritus*” (Espiritualista 1).

La persona que acepta el cargo de la cruz (E.G.A.), afirma que le ha gustado el agua y la tiene presente en sus sueños, entre ellos hay uno repetitivo y le pregunta a Espiritualista 1 acerca de ello. En general los especialistas rituales que asistieron se mostraron poco familiarizados con el discurso del papá de la nueva encargada.

El convivio termina porque llega el agua que ya se anunciaba desde la ceremonia.



13 AHAU



2012

LLAMAMIENTO DEL CONSEJO MAYA NUEVO SOL

Las organizaciones Mayas participantes en el Onceavo Encuentro Lingüístico y Cultural del pueblo Maya, vivenciando el pensamiento de nuestras abuelas y abuelos, convocamos a los principales de las Culturas Originarias de todo el mundo, para coordinarnos de manera sincrónica en 36 ceremonias por el amanecer de una nueva conciencia y en la Gran Celebración del comienzo de una Nueva Era el día 22 de diciembre de 2012.

Machaca Outreach Center, Punta Gorda, Departamento de Toledo, Belize.

15 de Mayo de 2011.

LLAMAMIENTO

Las organizaciones participantes en el Onceavo Encuentro Lingüístico y Cultural del pueblo Maya expresamos una vez más al mundo el pensamiento milenario de nuestras abuelas y abuelos, la profunda decisión de seguir siendo un pueblo con identidad histórica propia y seguir contribuyendo con nuestros conocimientos y aportes culturales al desarrollo de la humanidad.

Como todas las culturas originarias del mundo queremos mantener nuestra identidad cultural y energética, conservar nuestras formas de ver el cosmos, centros ceremoniales, nuestra maneras de hablar y de pensar, y sobretodo queremos hacer realidad la posibilidad de que,- donde sea que vivamos,- seamos respetados, que no haya discriminación, violencia, ni pobreza.

La intención que nos alienta desde la vivencia, es llevar un mensaje que promueva la necesidad de un cambio en la forma de experimentar la vida.

Este llamamiento es un mensaje a toda la humanidad, sin distinciones, para que cambiemos el enfoque doloroso con que hemos asumido la existencia por un enfoque en concordancia con las enseñanzas de nuestros ancestros, de nuestras abuelas y abuelos, en armonía con la Madre Tierra y el Universo.

Este llamado lo hacemos desde un respeto profundo hacia todas las culturas y formas de ver el mundo. Partimos del reconocimiento de que todo lo que existe es la otra parte de cada uno y que todos somos parte de la evolución hacia un conocimiento colectivo, un nuevo renacer de la conciencia y la sabiduría superior.

Este es un llamamiento para activar un proceso real de reencuentro de todas las culturas, de todos los pueblos y naciones. Sabemos que si encontramos un modo de juntarnos y unirnos habrá esperanza.

Invitamos a la humanidad (adultos, jóvenes y niños) de todas las culturas del mundo, de acuerdo a sus propias convicciones - siempre respetando las diferencias y esforzándonos por la unidad,- a que celebremos en forma sincronizada y coordinadamente, ceremonias en los lugares sagrados o centros energéticos del mundo (cerros, ríos, lagos, mares, cenotes, nacimientos u ojos de agua, cavernas, grutas, entre otras) con el objetivo de fortalecer la vida, la paz y la unión espiritual con la Madre Tierra y el Cosmos.

Este es un llamamiento a favor de la alegría profunda y de un reencuentro de toda la humanidad para que juntos podamos hacer ese cambio de conciencia a favor de un mundo mejor.

Esfuerzo que estará orientado a fortalecer y desarrollar la conciencia humana y cósmica que necesitamos para transformar lo injusto en justo y poder superar colectivamente los grandes cambios que se están produciendo a nivel físico en el planeta y en la conciencia humana.

En cada ceremonia vamos a recordar que la Madre Tierra realmente tiene todo lo que necesitamos, y que en nosotros está la capacidad de recuperar todo lo que necesitamos en forma apropiada, sin hacerle daño.

El llamamiento está dirigido a reencontrarnos entre las culturas que vivimos en un mundo de energía. Una importante tarea en estos tiempos es aprender a percibir la energía en todo lo que conforma el cosmos, y así fortalecer nuestro sentido de unidad y complemento con todas las personas, plantas, animales, minerales, astros y cosas.

Igualmente es necesario despertar la conciencia de la No Violencia que nos permita rechazar no sólo la violencia física, sino también la económica, psicológica, religiosa, sexual y cultural.

Pero también es urgente reencontrarnos, unirnos sin distinciones y crear conciencia por la Paz. El desarme nuclear a nivel mundial; la reducción progresiva del armamento convencional; la firma de tratados de no agresión entre países y la renuncia de los

gobiernos a utilizar las guerras como medio para resolver conflictos es un anhelo profundo de todos los pueblos del mundo.

La búsqueda de una nueva época de luz y de armonía universal no puede tener una humanidad basada en la economía militar para imponerse por la fuerza, ni en un sistema no equitativo de distribución de la riqueza representado en el dinero, la riqueza virtual y la especulación financiera.

Promovemos un reencuentro basado en la necesidad de una reorganización de la sociedad principalmente en el ámbito de los principios y valores, el respeto a las culturas originarias, la educación, el arte, el conteo del tiempo y el respeto al medio ambiente.

Es necesario que se instale en toda la humanidad la conciencia que a partir de una nueva sensibilidad se abrirá un campo de nuevas e infinitas posibilidades. Por ello, se invita a todas las personas a sumar a su esfuerzo, la responsabilidad de cambiar nuestro mundo, apoyando en su ámbito más próximo y hasta donde llegue su influencia para el desarrollo de una nueva comprensión dirigida hacia la construcción de una sola Nación Humana y Universal.

Sabemos que estos son tiempos duros, pero especiales. Tenemos la oportunidad para crecer, y debemos estar listos. Necesitamos trabajar todos juntos por la paz y el equilibrio cuidando nuestro actuar para con la Madre Tierra que nos alimenta y nos cobija.

Es el fin de un ciclo y el principio de otro, una época que fue anunciada en los calendarios y predicciones astronómicas. Así, los mayas siempre supimos que el destino del mundo maya está relacionado con el destino del mundo entero. Por eso, necesitamos poner todo nuestro esfuerzo y convicción en buscar la unidad y la fusión, para preservar la vida, fortalecer la memoria histórica y estar preparados para este momento en la historia.

Todos somos necesarios, no estamos aquí sin razón alguna. Cada persona es importante, todos tenemos un trabajo que llevar a cabo para contribuir y equilibrar nuestra madre tierra.

Ahora es el momento para despertar y entrar en acción. Seguir a los principales (Ajq'ij, Ajmen), participar en todos los órdenes de la vida, sugerir cambios y elegir personas que nos representen y respeten las necesidades de la comunidad, así como la Tierra que nos da nuestro alimento, vestido y cobijo.

Los antiguos sabios mayas señalaron a esta época como la edad de Itzá, una edad de conocimiento, que comenzará a finales del año 2012. El ideal espiritual de esta Era es la acción basada en los conocimientos sagrados de las culturas ancestrales. Por ello, el ser humano debe terminar con su conducta depredadora, egoísta, el ocio y la guerra, para sincronizarse con los ritmos de la naturaleza y ajustarse a los cambios galácticos que llevarán a una Era de armonía en la que todos comprenderemos que somos parte de un mismo organismo gigantesco destinado a elevarnos a niveles superiores de conciencia.

El objetivo de este llamamiento es iniciar un proceso para cerrar el 13 baktun que corresponde al último del presente ciclo e iniciar el siguiente, buscando trascender y sincronizar la energía de todos los habitantes del planeta a través las primeras 36 ceremonias que han sido programadas cada 20 días según la cuenta del tiempo codificado por nuestros ancestros mayas, que rige los ciclos astronómicos.

Conscientes que en nuestra diversidad reside la riqueza que nos retroalimenta a todos, y en la comprensión que el principio de la dualidad es el que nos permite ser uno con la naturaleza y el cosmos, las 36 ceremonias alentarán a todos los seres humanos (adultos, jóvenes y niños) a continuar el camino de la evolución energética que nos llevará a la Gran Ceremonia del Reencuentro de los representantes de todas las culturas del mundo a celebrar la culminación del 13 baktún e inicio del nuevo ciclo en (Belice, Guatemala, México en proceso de gestionar permiso), los días 21 y 22 de Diciembre de 2012.

Lo anterior permite articular esfuerzos y continuar con el proceso de fortalecimiento de la vivencia energética con todas las comunidades mayas. Y formar alianzas energéticas en el tiempo y el espacio conjuntamente con las demás culturas a nivel mundial.

Se propone que el reencuentro de todas las culturas ancestrales en los centros ceremoniales o energéticos del planeta también sea una gran movilización mundial en contra de la discriminación, la marginación, las guerras, por el fin de las armas de todo tipo, por la paz y la felicidad entre los pueblos

Promueven las siguientes organizaciones:

- *Tumul K'in Center of Learning*
- *U' Kuxtal Masewal.*
- *Kuch Kaab Yéetel J-men Maaya'ob.*
- *Mayaon A.C.*
- *Centro Quintanaroense de Desarrollo A.C.*
- *Mujeres Despertar A.C.*
- *La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*
- *Asociación Sotz'il*
- *Centro Mexicano de Teatro del Instituto Internacional de Teatro de la UNESCO*
- *Comité de Identidad Cultural y Desarrollo del Instituto Internacional de Teatro UNESCO*
- *Centro de Información e Investigación Educativa A.C.*
- *Hombres sobre la tierra A. C.*
- *Consejo Maya Kaqchikel*
- *Asociación de Centros Educativos Mayas –ACEM-.*
- *Academia Campechana de la Lengua Maya A.C.*
- *Laboratorio de Lengua Maya del Instituto Campechano*

- *Centro Educativo y Cultural AJ-KANANNIL K'INO'OB (Guardián del Tiempo)A:C*
- *Patronato Para la Promoción de la Diversidad Cultural del Caribe Mexicano*
- *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas*
- *ACEM*
- *DIGEEF*
- *Instituto Kukulcan*
- *Autoridades Mayas del Norte de Belize*
- *Asociación de Maestros Bilingües del sur de Peten*
- *COPREDEH*
- *Satal Pal Canbal Nah*
- *Osh Muul Kah Agro-Procesos*
- *Maya Center Women's Group*
- *Congres of Maya Teachers*
- *Toledo Maya Women's Council*
- *Sustainable Harvest International*
- *Maya Cultural Preservation*
- *Q'eqchi Traditional Healers Association*
- *Maya Youth Coalition*

Calendario para la realización de las Actividades Culturales y Espirituales a nivel Planetario 2011 -2012

2011	
Día maya	gregoriano
5 Ajmaq	17 mayo
9 Aj	3 de junio
4 I'x	24 de junio
" Tz'ikin	15 julio
7 Ajmaq	5 agosto
2No'j	26 agosto
0 Tijax	16 septiembre
5 Kawoq	7 de octubre
E Ajpu	28 octubre
8 Imox	18 noviembre
3 Iq'	9 diciembre
! Aq'ab'al	30 diciembre

2012

Día maya	gregoriano
6 K'at	20 Enero
1 Kan	10 febrero
9 Keme	2 marzo

4 Kej	23 marzo
" Q'anil	13 abril
7 Toj	4 de mayo
2 Tz'í'	25 mayo
0 B'atz'	15 de junio
5 E	6 de julio
E Aj	27 julio
8 I'x	17 agosto
3 Tz'ikin	7 septiembre
! Ajmaq	28 Septiembre
6 No'j	19 octubre
1 Tijax	9 noviembre
9 Kawoq	30 noviembre
E Ajmaq	17 diciembre
1 No'j	18 diciembre
2 Tijax	19 diciembre
3 Kawoq	20 diciembre
4 Ajpu	21 diciembre
5 Imox	22 diciembre

fechas Especiales 2011-2112

Fechas			
q B'atz' / 21 junio 2011			
21 septiembre 2011			
21 diciembre 2011			
21 marzo 2012			
21 junio 2012			
21 septiembre 2012			

TRADUCCION DEL ORIGINAL

Xiamen, República Popular China, 24 de Septiembre de 2011

Resolución de la Asamblea General del 33er Congreso Mundial de ITI UNESCO, en relación al Llamamiento 2012 del Consejo Maya Nuevo Sol. Considerando

Que el *llamamiento* es una auténtica expresión de la identidad de las culturas originarias y una clara manifestación del potencial que tiene la diversidad cultural del mundo para encontrar salidas para un desarrollo económico, social y cultural, racional y sostenible.

Que difundir el arte y la cultura, defender la calidad del medio ambiente y el patrimonio natural, la diversidad cultural, los derechos de los pueblos indígenas, y el conocimiento de las culturas originarias, son condiciones esenciales para que en el mundo termine este ciclo de violencia, recuperemos el equilibrio perdido, la paz, la armonía y la felicidad entre los pueblos.

Que como trabajadores de las artes, adherimos a este llamado que hacen los representantes de las culturas originarias de Mesoamérica y alentamos a todos los artistas de todas las culturas del mundo y a todos los pueblos a sincronizarnos en el pensamiento y en la acción para que juntos podamos hacer ese cambio de conciencia a favor de un mundo mejor.

Por lo mismo se aprueba:

1.- Respalda el llamamiento del Consejo Maya Nuevo Sol promoviendo la adhesión de organizaciones artísticas y culturales, personalidades de la educación, la ciencia y la cultura y representantes de culturas originarias de todo el mundo.

2.- Promover la constitución, en cada ciudad del mundo, de **Comités de Coordinación 2012** cuya finalidad sea: a) Difundir el *llamamiento del Consejo Maya Nuevo Sol*. b) Convocar y presentar actividades artísticas y culturales en las fechas que propone el *llamamiento*.

3.- Alentar que las ceremonias se realicen de acuerdo a las convicciones de cada cultura, cada país y cada pueblo-, se promueva que todos los participantes y espectadores sincronicen su pensamiento y energía con las actividades que se estén realizando simultáneamente en todo el planeta. El objetivo de esta sincronía mental y energética es que en todos los países, en todas las culturas, en todos los pueblos, todos los artistas ayudemos a sanar al planeta bajo las premisas de:

 **Promover el arte en todas sus manifestaciones.**

- ✚ **Trabajar contra la discriminación, la marginación y las guerras**
- ✚ **Fortalecer la unión espiritual con la Madre Tierra y el Cosmos.**
- ✚ **Unirnos en torno a los objetivos de la armonía, el equilibrio, la paz y la felicidad entre los pueblos**

Es de mencionar, que este llamamiento, se ha realizado con la participación de miembros del Centro Mexicano Teatro y del CIDC del ITI UNESCO, cuenta con el apoyo moral de las autoridades mexicanas, y se está trabajando para sumar a esta iniciativa a organizaciones indígenas y no indígenas de todo el mundo.

Finalmente esta Asamblea General recomienda a las autoridades correspondientes que esta iniciativa sea difundida y formalmente respaldada por la UNESCO en todos los países del mundo.

Atentamente

Ramendu Majumdar
President ITI – worldwide
UNESCO

Tobias Biancone
Secretary General

Ali Mahadi
Vice President of ITI worldwide
UNESCO. Goodwill Ambassador
for Art and Peace

Cecile Guidote Álvarez
President - CIDC

Isabel Quintanar
Vice- President -CIDC

Carlos Duering
CIDC Coordinator for Latin America and
Caribbean