

Universidad Autónoma del Estado de México

Facultad de Humanidades



***“Son las huellas de Dios”. Rituales y fiestas en los cerros de San Jerónimo Acazulco,
Ocoyoacac Estado de México***

Tesis

Que para obtener el título de

Licenciada en Historia

Presenta:

Paola Peña Millán

Director de tesis:

Dr. Gerardo González Reyes

Toluca, México

Marzo de 2017

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
Capítulo 1. Paisaje ritual y geografía sagrada: la concepción de los cerros a través del tiempo..	1
1.1 Contexto general del culto a las elevaciones en México a través del tiempo	2
1.2 Humanización de las montañas.....	16
1.3 Los intermediarios entre lo divino y lo humano.....	29
1.4 La percepción de los cerros entre los otomíes: el caso de San Jerónimo Acazulco	36
1.4.1 El paisaje ritual en la comunidad de San Jerónimo Acazulco	38
Capítulo 2. Los elementos del paisaje ritual en San Jerónimo Acazulco: curanderos, ofrendas, los espacios y su ritualización	49
2.1 Papel e influencia de los curanderos en la comunidad de San Jerónimo Acazulco	50
2.1.1 ¿Por qué y para qué acuden las personas a los curanderos?.....	59
2.2 Los elementos de humanización de los cerros Hueyamalucan y <i>Dongú</i>	63
2.2.1 Las piedras como elementos sagrados en Hueyamalucan y <i>Dongú</i>	88
2.2.2 Dulces, flores y frutas: una aproximación al significado de la ofrenda	96
2.2.3 Los lugares sagrados en San Jerónimo Acazulco	108
2.2.4 El papel de las cruces en los cerros Hueyamalucan y <i>Dongú</i>	111
2.2.5 La implantación de la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan.....	125
2.2.6 Las procesiones a Hueyamalucan y <i>Dongú</i>	134
Capítulo 3. Rituales y festejos en torno a los cerros sagrados en San Jerónimo Acazulco	144
3.1 Actividades rituales del día dos de mayo en San Jerónimo Acazulco	146
3.1.2 El día tres de mayo y la ida a <i>Dongú</i>	149
3.1.3 Festejo a la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan el día 3 de mayo.....	165
3.2. Fiesta de julio en el cerro Hueyamalucan	167
3.3 Fiesta de noviembre en el cerro Hueyamalucan.....	182
REFLEXIONES FINALES	193
ANEXOS	198
REFERENCIAS.....	207

INTRODUCCIÓN

La geografía de los pueblos mesoamericanos fue considerada por sus habitantes un espacio sagrado, no sólo por ser el medio proveedor de recursos naturales, si no el sitio en el que se comunicaban con sus deidades para que éstas les proporcionaran diversas formas de bienestar.

Sobre gran parte de las elevaciones, a las que los estudiosos han denominado Montaña Sagrada, tuvo lugar un culto milenario con variables impuestas por el imaginario cultural de los distintos pueblos (mesoamericanos) con el fin de tener un buen ciclo agrícola. El común denominador de este culto ha sido la sacralización a deidades o fuerzas sobre naturales pluviales.¹ Fue posterior a la conquista que introdujeron al culto actividades y prácticas de carácter católico, entre ellas el establecimiento de santos vinculados con la lluvia y los cerros. En este ejercicio evangelizador también tuvo lugar la presencia del demonio, figura que fue incorporada a la cosmovisión nativa al igual que los santos.² Este sincretismo involucró elementos de la religión cristiana y mesoamericana arrojando como resultado la religiosidad que identificaría a los pueblos de indios.

Desde el México antiguo las elevaciones fueron elementos fundamentales para los pueblos, eran parte medular de su cosmovisión y al mismo tiempo el medio de comunicación con sus deidades, por ejemplo las peticiones para un buen ciclo agrícola; debía haber

¹ Loera Chávez y Peniche, Margarita (2007), "Introducción", en Loera Margarita, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p.5.

² Sobre el tema de la incorporación del demonio a la cosmovisión nativa ver: Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2009), "Santo señor don Diablo... Ruego por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano", *Gazeta de antropología*, núm. 25/1, España, abril, Pedro Gómez, pp. 1-10; Báez-Jorge, Félix (2003), *Los disfraces del diablo ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 689 pp.

intermediarios que pudieran comunicarse con las deidades a fin de conocer sus necesidades, generando así cierta reciprocidad entre los planos terrestre y celeste. Cuando esto sucedía los intermediarios de lo divino con lo humano comunicaban a la población los deseos de los dioses, quienes en ocasiones pedían, a manera de ofrenda, sacrificios humanos que no sólo se relacionaba con la guerra y el culto solar, también formaba parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad.³

Durante la evangelización en gran parte de las montañas y cerros se colocaron cruces para combatir la idolatría de los indios, consecuentemente se llevó a cabo el proceso de reelaboración simbólica en su cosmovisión. A partir de esta idea surge el siguiente cuestionamiento: ¿Las manifestaciones actuales de religiosidad presentes en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* son reminiscencia del proceso de reelaboración simbólica conformado durante la época novohispana? Este cuestionamiento se formuló después del trabajo de campo realizado en las elevaciones ubicadas en San Jerónimo Acazulco. Con relación a esto explicaremos cómo los pobladores, a través de sus manifestaciones rituales en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, albergan intrínsecamente tradiciones que corresponden a lo que López Austin denominó núcleo duro⁴ mesoamericano, así como del catolicismo.

Durante las festividades realizadas en diversas épocas del año en las elevaciones —tres de mayo, segunda semana de julio y noviembre, siendo estas últimas fiestas movibles— se muestran reminiscencias de los festejos del ciclo agrícola mesoamericano (ciclo del maíz): que inicia en la época de lluvias pasando por la siembra y culminando en la

³ Broda, Johanna (1982), “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, año 3, núm. 7, México, p. 47.

⁴ Se entenderá por núcleo duro aquellas manifestaciones culturales de larga duración heredadas de generaciones de épocas pasadas, donde la finalidad principal se resiste al cambio, se adapta a las circunstancias y por ende los elementos se reelaboran. Sobre el núcleo duro ver: López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp.47-64.

cosecha del maíz en la época de secas. En el marco de estas actividades se encuentran personas que dirigen los rituales a las cuales los pobladores han denominado curanderos;⁵ su función principal es entablar comunicación con las entidades que resguardan los cerros⁶ y lugares sagrados, como senderos, piedras, árboles y demás sitios en donde se hacen presentes los guardianes, además de huellas de Cristo o marcas de rayos, así como la interacción con la santa cruz del Divino Rostro, pues es la imagen instaurada en la capilla que se encuentra en el cerro Hueyamalucan; también fungen como controladores del clima e intermediarios benéficos en los desastres naturales. Es necesario que los curanderos interactúen con las diversas entidades anímicas (los moradores del cerro o con la Santa Cruz del Divino Rostro) para saber qué es lo que desean y, por medio de ofrendas, complacerles.

La investigación refiere a la comunidad de San Jerónimo Acazulco perteneciente al municipio de Ocoyoacac, Estado de México, en particular, como ya se ha referido, se abordarán las elevaciones conocidas como Hueyamalucan y *Dongú*. En estos lugares se hacen presentes las diversas manifestaciones rituales, las ofrendas en piedras y cruces, y la intervención de los curanderos.⁷

La delimitación temporal de la investigación abarca el siglo XX. Esto es por los datos que nos ofrecen algunas fuentes como la etnografía de Pablo Henning y nuestros informantes a través de las cuales se encuentra una parte de la conformación de la festividad a los cerros tal cual hoy la conocemos, esto resulta relevante porque a partir de las manifestaciones

⁵ Surge la idea de que, de manera similar a la época antigua, se hacen presentes personas específicas con diversos dones adquiridos en circunstancias distintas.

⁶ A éstas entidades los pobladores les llama “guardianes”.

⁷ En cuestiones de beneficios nos referimos a individuales y colectivos, por una lado hacemos referencia a situaciones de enfermedades físicas y espirituales (males causados por otras personas que no pueden ser curados por la medicina alópata), por otro nos referimos a que los curanderos ayudan a grupos familiares, también a la comunidad protegiéndolos de un mal temporal que puede afectar sus cosechas, asimismo de temblores, lluvias torrenciales y al acudir al cerro para no contraer alguna enfermedad.

festivas actuales podemos rastrear el pasado que les antecede. Asimismo, este marco temporal incorpora las vivencias y conocimientos de nuestros informantes sobre este fenómeno religioso.

Las interrogantes que se buscan responder a lo largo de la investigación son las siguientes: ¿Cómo han concebido a los cerros las diferentes culturas de México a lo largo del tiempo?, ¿Qué función tienen los elementos del paisaje ritual y cómo influyen en la comunidad de San Jerónimo Acazulco?, y finalmente ¿Cuál es el significado de los rituales en las elevaciones de Hueyamalucan y *Dongú*?

Nuestro estudio es pertinente debido a los vacíos encontrados en los trabajos que han centrado su mirada en la religiosidad de los acazolqueños, las fiestas y rituales realizados en Hueyamalucan y *Dongú*. Asimismo, la presente investigación contribuirá al conocimiento sobre el culto a las elevaciones en las poblaciones de origen otomí del Estado de México.⁸

Una novedad de nuestro estudio es la perspectiva desde la cual se realizó; generalmente las investigaciones sobre este fenómeno se han desarrollado bajo la metodología antropológica, en el presente trabajo hemos incluido también la histórica, presentando así un estudio de corte etnohistórico para ofrecer un análisis más completo.

⁸ Entre los estudios que centran su mirada en la comunidad otomí de San Jerónimo Acazulco están los siguientes: Figueroa Sosa, Sandra (2012), “El pasado otomí de la Sierra de las Cruces. Su representación en voces de San Jerónimo Acazulco, Estado de México”, Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 247 pp. ; Mancilla Sánchez, Alma y Héctor Chapa Silva (2001), “Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México”, *Ciencia ergo sum*, vol. VIII, núm.2, México, Universidad Autónoma del Estado de México, julio- octubre, pp. 151-161.; Cortéz Ruíz, Efraín (2014), “Las mayordomías de romería: mitos, cosmovisión, ritos y territorio simbólico en San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac”, Good Eshelman, Catherine y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando Mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 234-248. En estas investigaciones de corte antropológico se tratan temas como la religiosidad popular, las mayordomías, mitos y las festividades dedicadas a San Jerónimo Acazulco y a la santa cruz del Divino Rostro, y no profundizan en los rituales en torno a los cerros Hueyamalucan y *Dongú*.

Según Peter Burke la antropología histórica o etnohistoria se enfoca en el estudio de las sociedades que han desarrollado su cultura al margen de las grandes élites.⁹ Asimismo, Fraçoise Dosse, complementando lo propuesto por Burke, menciona que ésta corriente enmarcada en la Nueva Historia Cultural busca en el presente las secuelas y los trazos de un pasado visible, tomando prestado de los etnólogos sus instrumentos de análisis para realizar el estudio de fenómenos encontrados al margen, hacia el revés de los valores establecidos, hacia los locos, las brujas y los desviados.¹⁰ Darton apoyado en la propuesta de Geertz propone que el historiador etnográfico estudia la manera como la gente común entiende el mundo.¹¹

Siguiendo lo propuesto por los autores anteriores, nuestro estudio centra su mirada en un fenómeno constituido al margen de las grandes urbes, en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* podemos encontrar la conceptualización de los acazolqueños reflejada en sus manifestaciones festivas.

Los rituales agrícolas que se llevan a cabo en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* están ligados y entrelazados íntimamente a las temporadas de lluvias, la incertidumbre meteorológica y el ciclo agrícola, estos aspectos los podemos ver reflejados en las diversas festividades religiosas que se realizan a lo largo del año. En estas se hacen presentes elementos que visualmente podemos identificar, como la reelaboración simbólica (a través de una análisis profundo en donde ubicamos el trasfondo histórico que compone cada

⁹ Burke, Peter (2011), *Formas de historia de historia cultural*, España, Alianza Editorial, p. 241-248; (2014), *¿Qué es la historia cultural?*, España, Paidós, p. 47-65.

¹⁰ Dosse, François (2012), *La historia en migajas*, México, Universidad Iberoamericana, p. 159-160.

¹¹ Darton, Robert (2015), *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 11. Clifford Geertz es uno de los exponentes de la antropología en que se han basado varios historiadores para utilizar su teoría sobre la interpretación de las culturas *V.vid.* Geertz, Clifford (2006), *La interpretación de las culturas*, México, Gédisa editorial, 389 pp.

manifestación), los rituales y la participación de los curanderos. Estos elementos son los componentes clave que identificamos en el culto a los cerros en la comunidad.

La presente investigación propone como hipótesis que algunos aspectos de los rituales realizados actualmente en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* tienen su origen en el México antiguo y, han sufrido cambios y refuncionalizaciones que permitieron su adaptación a distintas épocas, manteniendo aspectos relevantes de la cosmovisión otomí reflejada en el culto a los cerros.

Las culturas mesoamericanas se comunicaron con sus deidades para que éstas les otorgaran los conocimientos necesarios y poder intervenir en el ciclo agrícola. Los rituales ancestrales se transformaron con la implantación de la religión cristiana, las antiguas deidades fueron sustituidas por los santos en los que encontraron similitud. Las sociedades indígenas adoptaron, en cierta medida, el pensamiento religioso peninsular, recibieron y mezclaron paulatinamente diversas actividades religiosas de ambas culturas.

El culto realizado a los cerros en Acazulco se vio alterado y transformado por los procesos de evangelización durante la Conquista y la introducción de imágenes y símbolos católicos, como la Santa Cruz. Al término de la época virreinal se había consolidado una devoción que conforma el corpus ritual como hoy se conoce en esta comunidad otomiana.

El objetivo general de esta investigación es analizar cómo los rituales que forman parte del culto a los cerros se han reelaborado simbólicamente a través del tiempo. Los objetivos particulares planteados en este trabajo consisten en elucidar, por medio de las fuentes historiográficas, un breve recuento histórico de las manifestaciones en torno a los cerros en algunos lapsos históricos del México antiguo hasta llegar al momento del contacto indio con el

peninsular. Asimismo se busca dilucidar la razón de los rituales, y sus características, las cuales reflejan la reelaboración simbólica existente entre las entidades católicas y las de origen mesoamericano. Además, con base en el trabajo de campo, analizar el resultado de la fusión entre las entidades católicas y mesoamericanas mediante la exposición de las actividades rituales elaboradas por los curanderos y pobladores de San Jerónimo Acazulco.

La religiosidad actual en torno de los cerros Hueyamalucan y *Dongú* es la expresión visible de un fenómeno conformado a través de los siglos: el culto a las elevaciones. Para develarlo es necesario examinar la conceptualización en torno a los cerros, las funciones de los curanderos y las festividades.

Después de hacer una revisión de diversos textos enfocados a nuestro problema de estudio, seleccionamos los que, según nuestra consideración, ahondan sobre las temáticas a estudiar, que ayudan a sustentar la presente investigación.

En el ámbito de la celebración y fiestas realizadas a los cerros, se consultó a autores como Johanna Broda, quien en su artículo “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, propone como hipótesis que las fiestas católicas llevadas a cabo después de la conquista se fueron adaptando a los ciclos y aspectos de la vida religiosa prehispánica que marcaba su calendario. Asimismo, para Broda la continuidad de los ritos mesoamericanos están presentes en las prácticas actuales del culto a los muertos, los cerros y a la buena cosecha.¹² Cabe

¹² Broda, Johanna (2013), “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 120, México, Editorial Raíces, Marzo- abril, pp. 54-61.

resaltar que Broda es pionera en los estudios sobre el sincretismo relacionado con las manifestaciones de religiosidad que giran en torno a los cerros y el ciclo agrícola.¹³

Stanislaw Iwaniszewski en el artículo “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”,¹⁴ propone que los rituales y el paisaje ritual formaron parte de la mentalidad de las sociedades del México antiguo. Como sabemos, el ciclo agrícola, era fundamental en su cosmovisión y religión. Para los rituales tenían deidades específicas, las cuales intervenían para que el ciclo agrícola tuviera un buen desarrollo, por ejemplo las deidades que habitaron los cerros tenían funciones relevantes como la capacidad de controlar las lluvias.

El autor expone que principalmente las montañas, cerros y volcanes cumplen una función específica que tiene que ver con las manifestaciones del agua en sus diferentes fases y se les designa cierto género de acuerdo a sus atributos. Con la idea anterior el autor se refiere a la sexualidad de los cerros, si son de carácter femenino o masculino y si están vinculadas con un dios o diosa del agua. Si bien en la investigación no se hablará sobre el género de los cerros, se hará énfasis en los elementos que los caracterizan como entes humanizados y dotados de vida. Asimismo centraremos la mirada en los rituales realizados en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*.

¹³ Entre los estudios relacionados con nuestro objeto de estudios encontramos: (2001), “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Zacatepetl-Cuicuilco”, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 173-99.; (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 461-500.; (2004), “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, *Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 61-81. Por mencionar algunos de su larga trayectoria.

¹⁴ Iwaniszewski, Stanislaw (2007), “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”, en Broda Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp.113-139.

Por su parte, Alicia Juárez Becerril en “Las montañas humanizadas: los volcanes del altiplano central”¹⁵ menciona que a lo largo de la historia los cerros y volcanes han formado parte importante de las comunidades indígenas; núcleo ideológico que ha perdurado desde las culturas mesoamericanas. Estas sociedades antiguas les dieron el carácter de contenedores de agua, pero no sólo eso, también se les humanizó y de esta manera se les otorgó una carga de emociones y sentimientos de acuerdo a su género, es decir, femenino y masculino. Los cerros y volcanes no sólo son un espacio físico, sino que están cargados de simbolismos religiosos que vienen desde la época mesoamericana. Juárez Becerril propone que los volcanes, cerros y montañas son entes que ayudan a las personas de las comunidades agrícolas a realizar intercambios de carácter ceremonial; en este caso podrían ser: la salud, buenas cosechas, lluvias o protección.

Los cerros, las montañas y volcanes son considerados por los habitantes que viven cerca de ellos, entidades para las cuales las ofrendas y regalos son menester, como si fueran personas con carácter individual, es por eso que cuando se festeja a estas elevaciones los pobladores (concretamente los del altiplano central, como lo dice la autora) les ofrecen obsequios, comida, flores y demás presentes a cambio de un buen temporal. Para la presente investigación es de utilidad el trabajo de esta autora, pues se muestra cómo por medio de las ofrendas se busca efectuar un cambio recíproco entre las entidades sagradas que habitan el cerro y los pobladores que realizan las ofrendas.

¹⁵ Juárez Becerril, Alicia (2012), “Las montañas humanizadas: los volcanes del altiplano central”, *Revista electrónica del CEICM Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericana*, año 1, núm. 1, México, enero-junio, pp. 64-70.

Julio Glockner en su artículo “Chamanismo en los Volcanes”¹⁶ menciona que de acuerdo a la perspectiva de los pueblos tradicionales de México su cosmovisión está basada en lo sagrado, algunas personas han adquirido la facultad de poder conocer e interactuar con dos extremos importantes en el mundo y de los cuales ha nacido la necesidad de explorarlos: el mundo material y el mundo espiritual. Los chamanes suben a los cerros para conjugar el espíritu y la materia con la finalidad de curar y ayudar a los pobladores, también con fines de adivinación y bienestar para su comunidad.

La conclusión del autor radica en que el cerro es un ente significativo y de fuerzas mágicas benévolas o malévolas, en el que los chamanes o curanderos (según la connotación que se les dé a estos) pueden adquirir la capacidad de curar y mantener a la población estable. Esta manifestación se hace presente en nuestro objeto de estudio. En Acapulco existen grupos de curanderos dedicados a sanar las enfermedades de la comunidad durante procesiones a la cima del cerro Hueyamalucan, asimismo se dice que existe gente que sube a este mismo sitio a realizar cosas “malas”.

En el trabajo “Ya nkji tsi nrre, ya nkji na xedyi, khahti teje Santa Cruz Tepexpan. Rituales agrícolas y de petición de lluvia entre los otopames en el santuario del señor del cerrito, Estado de México”,¹⁷ De la Cruz Clemente plantea que los pueblos otopames (en particular Santa Cruz Tepexpan) han sufrido transformaciones a lo largo del tiempo, las cuales se ven de manera significativa en danzas, fiestas y peregrinaciones. Estas actividades están inmersas en la religión católica, pero con reminiscencias antiguas, gracias a su estrecha

¹⁶ Glockner, Julio (2004), “Chamanismo en los volcanes”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm.69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, pp. 40-47.

¹⁷ De la Cruz Clemente, Patsy (2010), “Ya nkji tsi nrre, ya nkji na xedyi, khahti teje Santa Cruz Tepexpan. Rituales agrícolas y de petición de lluvia entre los otopames en el santuario del señor del cerrito, Estado de México”, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 136.

vinculación con la naturaleza, en especial con el ciclo agrícola. De la Cruz Clemente señala que su estudio no es el único sobre el lugar; sin embargo, es una buena propuesta de investigación, tiene rasgos innovadores y poco trabajados.

En cuanto a la metodología, de la Cruz Clemente propone el estudio y análisis de archivos, entrevistas a los pobladores, observación de campo, evidencias históricas virreinales y revisión de los trabajos realizados sobre el lugar. Como conclusión la autora sostiene que las danzas y demás actividades rituales realizadas en el cerro de Santa Cruz Tepexpan en días específicos tienen una inclinación con la petición de lluvia o elementos de carácter acuático.

Los trabajos mencionados refieren aspectos que se desarrollan en esta investigación. Por nuestra parte, nos centramos en los rituales de sanación y ofrendamiento realizados en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, así como en las fiestas realizadas al Divino Rostro.

Para la presente investigación se hará uso de tres categorías que darán sustento al objeto de estudio, por medio de ellas se ofrecerá una mejor exposición de los rituales en torno a los cerros, asimismo se someterán a contrastación a lo largo de ésta.

En primer lugar se hará uso fundamental de la categoría **cosmovisión**, Johanna Broda la define como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en el que sitúa la vida del hombre.¹⁸ A su vez, López Austin nos dice que la **cosmovisión**, explora las nociones de cómo se concibe la naturaleza en cuanto; a la geografía, el clima y la

¹⁸ Broda, Johanna (2001), “Cosmovisión, ritual e identidad” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, p.16.

astronomía en las culturas mesoamericanas, este término está ligado estrechamente a las creencias y explicaciones que el ser humano tenga sobre el mundo.¹⁹

Por su parte Catharine Good concibe a la **cosmovisión** como un concepto que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, del mundo sobrenatural, del mundo social humano y la interrelación que existe entre ellos.²⁰ También propone que la cosmovisión “en su expresión empírica no es inmutable, eterna o preexistente; más bien surge en un contexto histórico, social y específico, y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas.”²¹ Entonces entendemos que la cosmovisión es un modelo estructurado adecuadamente para las comunidades, en donde los individuos partícipes de cierto grupo pueden relacionarse entre sí, con el mundo natural que los rodea y por consiguiente con sus divinidades.

Dentro de la cosmovisión mesoamericana se han introducido formas de pensar en la sociedad, las cuales van cambiando a lo largo del tiempo. Para la época antigua, se contaba con diferentes ritos en los cuales las personas creaban sus propias maneras de manifestar sus necesidades y de adjudicar el sentido de la naturaleza a un ente divino o natural. Es por esto que la explicación de un contexto en donde tiene lugar el culto al cerro se ha elegido esta categoría, para dar seguimiento a la forma de pensar de la población. En la comunidad de San Jerónimo Acapulco podemos ver como las piedras de los cerros Hueyamalucan y *Dongú* son vistas como entes protectores del lugar y al mismo tiempo se percibe el respeto que tienen por la tierra al concebirla como un ente vivo.

¹⁹ López Austin *Apud.*, Johanna Broda, Báez Jorge (coords), (2001), p.16.

²⁰ Good Eshelman, Catharine (2015), “La cosmovisión, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica” en *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Gámez Espinoza, Alejandra y Alfredo López Austin (coords), Fondo de Cultura Económica- Colegio de México, México, p. 141.

²¹ *Id.*

Una segunda categoría a utilizar es la de **geografía sagrada**, pues hace referencia a la visión que tienen los pobladores de San Jerónimo Acazulco en cuanto al espacio en el que realizan diversos rituales; en palabras de Tucker²² esta categoría refiere a “espacios sobre la tierra relacionados con el movimiento y el orden de los cuerpos celestes divinizados por la cosmología indígena”.²³

Dora Sierra Carrillo,²⁴ por su parte menciona que la **geografía sagrada** está relacionada con “todos estos lugares elegidos como sitios de culto, en ellos los habitantes del México antiguo hacían los rituales y las ofrendas a sus deidades para propiciar las lluvias abundantes y oportunas, obtener una buena cosecha y alimentos suficientes para los largos periodos de sequias”.²⁵ Estas prácticas se realizaban en diversos lugares como cuevas, cañadas y lagunas.

Julio Glockner sostiene que el **paisaje ritual** pasa a formar parte de la **geografía sagrada** pues estos dos van íntimamente ligados para entenderse:

Los nacimientos y las corrientes de agua, las cimas de los montes y las cuevas han sido tradicionalmente lugares privilegiados para efectuar rituales. Estos sitios, ubicados en diversos puntos de lo que se ha dado en llamar paisaje ritual, forman parte de una geografía sagrada que se revela en visiones oníricas, enteogénicas o inducidas por el trance de un médium.²⁶

²² Tucker, Tim (2007), “El asentamiento prehispánico de ‘Cerro Teoton’: Un *axis mundi* en la región oriental del valle poblano” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 66- 81.

²³ *Ibid.*, p. 78.

²⁴ Sierra Carrillo, Dora (2008), “Flora, tierra y sacralidad en México”, *Boletín de monumentos históricos*, núm. 12, México, Tercera época, enero- abril, p. 79-86.

²⁵ Sierra Carrillo, Dora (2008), *Op. Cit.*, p.80.

²⁶ Glockner, Julio (2004), “Chamanismo en los volcanes”, *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, p. 46.

Pedro Urquijo,²⁷ refiere sobre el paisaje que es un conjunto de materiales tangibles que pueden ser manipulados y visibles, pero también lo relaciona con aquello que no se puede ver ni tocar, así lo veremos en la siguiente cita textual.

(...) el paisaje es una entidad física de elementos tangibles o visibles, esto no obsta para que también posea una dimensión simbólica ligada a aspectos religiosos. Aun cuando los elementos simbólicos de carácter religioso responden a construcciones intangibles de psique humana, proyectada sobre un espacio físico-natural tangible, son tan valiosos de análisis geográfico o histórico, como lo puede ser cualquier elemento materia.²⁸

Asimismo el autor se enfoca al **paisaje ritual** que en sus palabras es:

(...) el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianidad humana con el mundo natural y resultado de la sedimentación histórica de las diferencias que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible.²⁹

Entonces podemos decir que el **paisaje ritual** “es un espacio sagrado cargado de significados culturales de profundo raigambre y concilia el *aquí* y el *ahora* de la comunidad con su historia”.³⁰ Por otra parte para Johanna Broda esta categoría hace alusión a un paisaje culturalmente transformado a través de la historia.³¹

La **geografía sagrada** y, por ende, el **paisaje ritual** han formado parte de la cosmovisión de distintos grupos indígenas, pues, por medio del entorno en el que se desarrollaron, lograban comunicar aquellas necesidades que tenían a sus dioses y así obtener, a través de rituales y cultos sagrados, las benevolencias para el logro de su temporal.

²⁷ Urquijo Torres, Pedro (2008), “Paisaje, territorio y paisaje ritual: la Huasteca potosina. Estudio de geografía histórica”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas, 254 pp.

²⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁹ Urquijo Torres, Pedro (2008), *Op. Cit.*, p.66.

³⁰ *Id.*

³¹ Broda, Johanna (2001), “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños”, Johanna, Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 295- 317.

Los pobladores del México antiguo fueron capaces de observar minuciosamente la naturaleza para después utilizarla como un medio de comunicación y expresión con lo divino, es así como sacralizaron ciertos lugares.

El acercamiento a las definiciones anteriores fue de utilidad para identificar las características que tienen los espacios considerados como paisajes rituales y ,de la misma manera, establecer un panorama amplio para estudiar los lugares de culto, que han obtenido una gran carga anímica por parte de los pobladores de San Jerónimo Acazulco. En la presente investigación entendemos como geografía sagrada al medio en el que el hombre condiciona o adapta una metáfora para la explicación de cómo funciona un fenómeno. Por otra parte, paisaje ritual como la interacción del hombre con su entorno físico por medio de la cosmovisión y con un fenómeno en específico. Asimismo se hizo uso de un método y una metodología para realizar el presente estudio.

Todas las disciplinas han ido desarrollado su propio método, según su objeto de estudio y el tipo de problemas que se han ido planteando,³² en realidad cada uno moldea su propio método de acuerdo a las necesidades personales referentes a la investigación. Se tiene un método cuando se dispone o se sigue de cierto camino para alcanzar un determinado fin.³³

Por lo anterior la investigación se basará en el método hipotético-deductivo, que parte de una proposición general, la cual debe pasar por ciertas etapas para llegar a una conclusión o particularidad.³⁴ Mario Bunge lo entiende como el procedimiento que consiste en desarrollar

³² Salmerón, Alicia y Laura Suarez de la Torre (2013), *¿Cómo formular un proyecto de tesis? Guía para estructurar una propuesta de investigación desde el oficio de la historia*, México, Editorial trillas, p. 77- 88.

³³ Ferrater Mora, José (2012), *Diccionario de Filosofía*, Tomo. III (k-p), México, Ariel, p. 789-791.

³⁴ *Ibid.*, p.790-791.

una teoría comenzando por formular sus puntos de partida o hipótesis básicas y deduciendo después sus consecuencias con la ayuda de las subyacentes teorías.³⁵

El estudio de los rituales y del culto a los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, parte del sentido que se les daba desde el México antiguo y de cómo se transformaron con el paso del tiempo. Para realizarlo se recurrió a la consulta de fuentes esenciales que ayudaron a sustentar los conceptos propios del culto a los cerros y el ciclo agrícola, así como la interacción entre ambos aspectos.

Las fuentes utilizadas para el desarrollo y sustento de la investigación fueron el título primordial de San Jerónimo Acazulco resguardado en el AGN, así como la visita pastoral correspondiente a Ocoyoacac realizada por el arzobispo Haro y Peralta ubicada en el AHAM; además de dos crónicas del siglo XVI, *La historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún y la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* escrita por fray Diego Durán; también se recurrió a la consulta de dos manuales para la extirpación de idolatrías elaborados en el siglo XVII, uno por Jacinto de la Serna y el otro por Hernando Ruiz de Alarcón, estos sirvieron para sustentar parte del culto a los cerros en el México antiguo e interpretar cómo los españoles veían la realización de estos rituales; de igual forma se consultaron fuentes etnográficas como la de Pablo Henning (1911) y la de Julio Glockner (2004) ayudando así al contraste del culto a los cerros en épocas actuales, teniendo como base las fuentes mencionadas y determinar el análisis etnográfico de los festejos realizados a la Santa Cruz del Divino Rostro.

³⁵ Bunge Mario (2000), *La investigación científica su estrategia y su filosofía*, México, Editorial siglo XXI, pp. 197-198.

Se identificaron las características de los rituales y festejos, como rezos, cantos, peregrinaciones, leyendas, etc., que se llevan a cabo en los meses ya mencionados. Los recursos materiales o herramienta utilizadas para el desarrollo de la investigación fueron entrevistas a los asistentes a los festejos de los cerros y a participantes cercanos a los rituales (los mayordomos).

Por otra parte nos apoyamos en fotografías y videos para analizar de forma detallada el fenómeno ritual. Por último, la observación y participación ayudó a vincular esta investigación con los elementos, personas, rituales y prácticas que conforman el objeto de estudio. Realizado lo anterior se contextualizó y analizó históricamente los datos recabados y se identificaron las reminiscencias y raíces de los festejos, las transformaciones y adaptaciones que han sufrido los rituales en torno al culto a los cerros Hueyamalucan y *Dongú*.

Para ofrecer una respuesta a las cuestiones planteadas, abordar los objetivos y dar cuenta de la hipótesis, la investigación se dividió en tres capítulos. En el primero se ofrece un panorama general de la relevancia que tuvieron las elevaciones para las culturas del México antiguo además de analizar el cambio que sufrió el culto en la época novohispana finalizando con las expresiones contemporáneas. También se hace referencia a los elementos sobresalientes para el estudio de los rituales entorno a los cerros, entre los cuales encontramos la cosmovisión otomí, la geografía sagrada, los curanderos y la humanización de los cerros.

En el segundo capítulo se ofrece la explicación y desarrollo de los componentes esenciales de los rituales en torno a los cerros, tales como entre el trabajo que desempeñan los curanderos para la comunidad y las personas a las cuales ayudan; también el medio por

el cual él interviene para obtener beneficios para los pobladores, con esto nos referimos a las ofrendas y actividades rituales específicas en ciertos lugares del paisaje ritual.

En el capítulo tercero se presenta el desarrollo de los festejos. En esta parte se realiza el análisis etnográfico de las diversas visitas a los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, en esta parte se pueden ver reflejadas las ideas tratadas en los capítulos anteriores. Finalmente se ofrece un conjunto de reflexiones finales en donde se recuperan los principales hallazgos de la investigación.

A partir de la lectura de la investigación el lector podrá percatarse de que las manifestaciones culturales actuales de los pueblos de ascendencia otomí, específicamente las expresiones festivas, provienen de tradiciones conformadas en el mundo virreinal que incluyen elementos mesoamericanos e hispanos, como es el caso de las celebraciones realizadas en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* ambos situados en la comunidad de San Jerónimo Acazulco.

Capítulo 1. Paisaje ritual y geografía sagrada: la concepción de los cerros a través del tiempo

Introducción

Desde el México antiguo y hasta la actualidad, los distintos pueblos han realizado prácticas religiosas que, de acuerdo con su cosmovisión, han tenido lugar principalmente en las elevaciones del paisaje natural y artificial. Estos lugares fueron considerados contenedores de agua y por consiguiente dadores de vida.

Los pueblos mesoamericanos de distintas regiones y épocas convirtieron a las montañas y senderos en una geografía sagrada desde el momento en que encontraron una relación entre los elementos de su paisaje y los que conformaban su mito de creación; asimismo, en estos lugares encontraban el contacto con sus diversas deidades para rendirles culto.

Después de la conquista y del proyecto evangelizador los promontorios albergaron capillas, cruces y santos que suplantaron a las antiguas deidades veneradas. Con el paso del tiempo la actividad milagrosa de los santos cristianos fue motivo para convertirlos en patronos de las floraciones, de la vendimia, de las lluvias o de las cosechas, sus fechas de celebración durante el año litúrgico les concedieron dominio sobre las diversas actividades agrícolas.³⁶

Al igual que en el mundo mesoamericano, en la época novohispana hubo personas que entablaban un diálogo con los entes sagrados que se encontraban en los cerros generalmente para pedir por el bienestar de la población. Aquellas personas poseían un “don” que la misma

³⁶ Rubial García, Antonio (2004), “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, *Prolija memoria*, México, Claustro de Sor Juana/Facultad de filosofía y letras, núm. 1, noviembre, p. 126.

naturaleza les había otorgado, no sólo para comunicarse con los entes sagrados, también para tener control sobre el temporal y sanar enfermedades. Con el paso del tiempo estos intermediarios han recibido diversos nombres de acuerdo al lugar.

El siguiente capítulo dará cuenta de lo que han representado las elevaciones en la cosmovisión indígena de los pueblos de México, se explicarán, de manera general, temas fundamentales para la investigación, entre ellos la humanización de los cerros, el paisaje ritual y se abordará parte de la cosmovisión otomí. Lo anterior para explicar los rituales desarrollados en las distintas fiestas realizadas en torno a los cerros en San Jerónimo Acazulco.

1.1 Contexto general del culto a las elevaciones en México a través del tiempo

El culto a las elevaciones fue realizado por las culturas del México antiguo al incorporarlas como parte medular de su mito de creación y funcionamiento del mundo. Los rituales en torno a los cerros se realizaron a manera de petición y agradecimiento a las deidades por la influencia que, según los hombres del mundo mesoamericano, tenían sobre el desarrollo de los procesos agrícolas y el bienestar común de los grupos que formaban parte de esas actividades.

En el México antiguo la primera cultura en otorgarles relevancia a las elevaciones fue la Olmeca, esto se puede ver reflejado directamente en el paisaje natural como escenario alusivo de la cosmovisión y también podemos identificarlo en algunas elevaciones realizadas artificialmente como lo es La Venta, en el actual Estado de Tabasco. Al mismo tiempo que los Olmecas hubo otro lugar relevante durante el preclásico, al cual conocemos como Cuicuilco,

en este sitio los registros arqueológicos también hacen alusión a la veneración de la fertilidad por medio de la estela encontrada en el gran basamento, los arqueólogos refieren que también podría tener relación con el árbol cósmico.³⁷

Los Olmecas fueron los primeros en crear un conjunto de símbolos para definir la naturaleza sagrada del cosmos, tenían la creencia de que la tierra era un animal (jaguar), pensaban que cada una de sus partes tenía un simbolismo, una explicación (ojos, ceja, boca, encías, cara, piel, entre otros), además de esta concepción la geografía está relacionada con su mito de creación;³⁸ ellos tenían el propósito de hacer que su ciudad fuera un espejo de éste; en el corazón de la población levantaron una réplica de la primera montaña que surgió de las aguas primordiales, la cual guardaba en su interior las aguas y los alimentos fundamentales, esta colina fue el símbolo del surgimiento de la tierra y de la creación de los tres niveles del cosmos: inframundo, la superficie terrestre y el cielo.³⁹ Es aquí donde vemos lo necesarias que fueron las elevaciones para esta cultura, pues buscaban satisfacer necesidades, religiosas, cósmicas e incluso climáticas que la población tenía.

La edificación de basamentos piramidales fue una metáfora de la montaña primordial, eran representaciones espaciales del cosmos⁴⁰, por medio de ellas quedó plasmada la

³⁷ Pérez Campa, Mario (1998), “El gran basamento circular de Cuicuilco”, *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 30, México, Editorial Raíces, marzo- abril, p.37.

³⁸ Piña Chan, Román (1993), *El lenguaje de las piedras*, México, Fondo de Cultura Económica, p.19. A partir de lo propuesto por Piña Chan llegamos a la conjetura de que la concepción que tenían los olmecas de la tierra se propago en los horizontes culturales posteriores en donde se mantuvo la idea de que la tierra es un ente vivo al cual veneran.

³⁹ Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus, p. 80. La idea propuesta por Florescano concuerda con lo mencionado por López Austin sobre que los Olmecas estructuraron diversos de sus basamentos de acuerdo con la visión del cosmos; además de que gracias a ellos lograban tener comunicación con sus entidades sagradas. Asimismo esta cultura tenía la idea del que el cosmos estaba dividido en tres niveles: plano celeste, terrestre e inframundo. López Austin, Alfredo (1995), “Los milenios de la religión mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. III, núm. 12, México, Editorial Raíces, marzo-abril, (primera de dos partes), pp. 13-14.

⁴⁰ Florescano, Enrique (2010), *Memoria mexicana*, México, Fondo de cultura económica, p. 240-241.

memoria de diferentes pueblos mesoamericanos al igual que en las elevaciones y el culto que le rinden las poblaciones de ascendencia indígena actualmente.

David Grove en un artículo destaca lo relevante que fueron las montañas para el mundo olmeca durante el horizonte preclásico:

(...) de todos los accidentes geográficos, las montañas son las más grandes e imponentes: son el vínculo físico entre el cielo y el mundo superior con la superficie de la tierra y el inframundo. En el sistema de creencias de Mesoamérica, las montañas son lugares míticos originarios, donde habitan los ancestros y residen los espíritus asociados a la tierra, la fertilidad o la lluvia.⁴¹

El caso de la Venta es especial por la construcción de la montaña sagrada construida de forma artificial; debemos tomar en cuenta que no es el único lugar en donde se realizaron cultos a las elevaciones durante el horizonte preclásico; podemos identificar para el actual Estado de Veracruz los casos de San Lorenzo, Laguna de los Cerros y Tres Zapotes siendo también de origen olmeca.

En los lugares mencionados existe una geografía accidentada que, por su tamaño e incluso su forma, fue notable para los pobladores de aquella época. Estas elevaciones desempeñaron un papel significativo para las poblaciones aledañas a ellas. En muchas ocasiones no tenían mayor relevancia por la magnitud o la forma, pero destacaban por la fuerza religiosa que las poblaciones les habían otorgado, pues representaba el *axis mundi* del centro urbano mesoamericano. Asimismo, señalaba que la ciudad se había asentado en un

⁴¹ Grove, David (2007), "Cerros sagrados olmecas, Montañas en la cosmovisión mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. XV, num.87, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, pp. 32.

lugar privilegiado del cosmos, vinculada con sus tres niveles verticales y los cuatro rumbos del espacio horizontal.⁴²

Para los Olmecas, como más tarde para los otros pueblos mesoamericanos, el *axis mundi* se concebía como un gran árbol o una montaña que conectaba los tres niveles de su cosmos y unía el mundo de los humanos con el reino sobrenatural. Asimismo la montaña fue un símbolo de fertilidad: la tierra que guardaba en su interior, las semillas nutricias y las aguas fertilizadoras.⁴³ Es relevante decir que los Olmecas fueron una cultura influyente para los siguientes horizontes, heredaron indirectamente algunas deidades como la del fuego, la lluvia, el viento y el desollamiento.⁴⁴

Para el horizonte clásico encontramos culturas que también rindieron culto a las elevaciones por medio de sus propios escenarios y monumentos. Cabe resaltar que en este momento los mayas lograron grandes desarrollos astronómicos por medio de la observación de su espacio, al mismo tiempo que aumentó el número de deidades veneradas, entre ellas permaneció el culto a la lluvia y por ende su deidad, lo cual se veía reflejado directamente en la pintura y escultura.⁴⁵

Por otro lado tenemos el caso de Teotihuacán en donde a través de su paisaje ritual artificial, en la actual zona arqueológica, existe un lenguaje en el que podemos identificar distintas manifestaciones de culto a las elevaciones. En principio lo vemos plasmado en la construcción de los basamentos piramidales presentes en la zona arqueológica llamados “pirámide del Sol” y “de la Luna”; el paisaje en donde se encuentran ubicadas las

⁴² Florescano, Enrique (1999), *Op. Cit.*, p. 81.

⁴³ Florescano, Enrique (1999), *Op. Cit.*, p. 81-82.

⁴⁴ López Austin, Alfredo (1995) *Op. Cit.*, p. 14.

⁴⁵ López Austin, Alfredo (1995), “Los milenios de la religión mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. III, núm. 13, México, mayo-junio, Editorial Raíces, (segunda de dos partes), pp. 3-9.

construcciones está rodeado de grandes montañas, las cuales fueron reflejadas directamente en la arquitectura de Teotihuacán. Esto lo sabemos gracias a los mexicas, quienes ofrecen un panorama de lo que pudo haber sido la cultura teotihuacana, incluso parte de la estructura religiosa mexicana fue un reflejo de la herencia de la religión y cultura teotihuacana, así lo sugiere Iñaki Díaz Balerdi.

El aura de ciudad mítica que gozaba entre los aztecas nos muestra a las claras su persistencia como foco generador de influencias, sobre viéndose a sí misma en una conciencia histórica que jamás la habría de borrar de entre sus puntos de referencia.⁴⁶

Con base en algunos estudios realizados sobre los murales de Teotihuacán, Díaz Balerdi menciona que existen indicios en estas pinturas y en el paisaje arqueológico de haber sido creadas para referirse a las montañas y también a su carácter ritual. Un ejemplo de esto lo encontramos en el mural ubicado en el palacio de Quetzalpapalotl-Teotihuacán-, complejo sur, habitación 3, (Véase imagen 1)

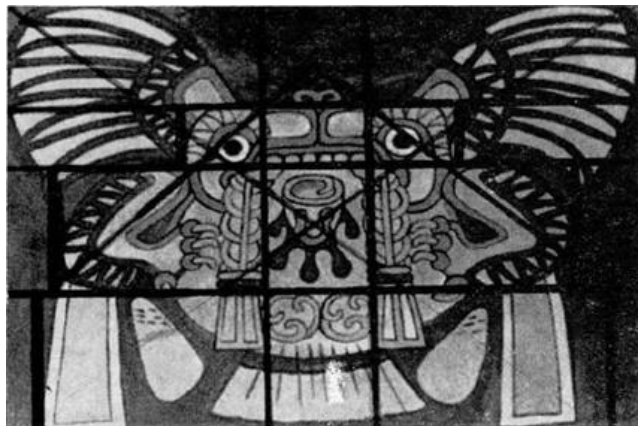


Imagen 1: Mural 1, tomada de Díaz Balerdi, (1986)

⁴⁶ Díaz Balerdi, Iñaki (1986), “La pintura teotihuacana: lenguaje unívoco o polivalencia significativa”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 14, núm. 55, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 7-17.

En la imagen el autor nos muestra claramente la forma de una pirámide, explicando que el carácter de los cerros estaba implícito en sus manifestaciones artísticas y por consiguiente era relevante en su cosmovisión. Lo anterior lo explica más claramente en la siguiente cita:

Pirámide-montaña. Plásticamente, el paralelismo no puede ser más evidente en Teotihuacán: es una ciudad horizontal en la que destacan, por contraste, las inmensas moles de las pirámides, del mismo modo que los cerros circundantes acentúan, si cabe, la planitud del inmenso valle donde se asienta la urbe.⁴⁷

El autor explica esa presencia que tienen las protuberancias en el paisaje, tanto naturales como artificiales. De igual manera podemos tener un panorama de quién era la deidad que pudo morar estos lugares porque, como se mencionó anteriormente, lo que se sabe de Teotihuacán son sólo aseveraciones atribuidas a los mexicas, como lo sugiere el autor:

Es cierto, el dios más íntimamente relacionado en Teotihuacán con la lluvia podría no llamarse Tláloc, pero todo el entramado que sustentaba su culto, y su lugar preeminente en el panteón del momento debió ser esencialmente idéntico al de tiempos postclásicos: en definitiva, ambas culturas se regían por imperativos climatológicos en los que la alternancia de épocas secas y épocas lluviosas dictaban unos parámetros de subsistencia semejantes.⁴⁸

Es puntual también referir el Epiclásico, en este momento con la debilitación de Teotihuacán, los valles aledaños a la Cuenca de México se convirtieron en campo fértil para el explosivo surgimiento de centros beligerantes como Cacaxtla, Xochicalco y Teotenango. Los centros culturales del Epiclásico se caracterizaban principalmente por su gran actividad militar

⁴⁷ Díaz Balerdi, Iñaki (1986), *Op. Cit.*, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.*, p.11.

y su régimen político, lo cual no impidió que en algunos de sus palacios se continuara plasmando parte de la cosmovisión. Ejemplo de esto lo encontramos en Cacaxtla, especialmente en las jambas del edificio A; en ellas se encuentran plasmados sobre fondo azul dos personajes que hacen alusión a una práctica de fertilidad, por un lado un hombre-jaguar que vierte agua de una olla Tláloc y, por otro lado, un hombre de la etnia maya con un caracol del que sale un hombrecito pelirrojo que podría representar al Sol.⁴⁹

Por otro lado, en el horizonte Posclásico identificamos que persistía la creencia de que las elevaciones eran lugares de irradiación cósmica y que a través de su culto se podían obtener beneficios comunales e individuales (como buenas cosechas, lluvias y erradicación de enfermedades). Este es el caso de los mexicas, una de las culturas más documentadas del México antiguo. Parte de su desarrollo data del periodo próximo a la llegada de los peninsulares y gracias a la recopilación oral que hicieron los frailes, se pudieron recuperar muchos de los rituales trascendentes durante este horizonte.

Probablemente los mexicas buscaron reproducir (al igual que los olmecas en La Venta) el paisaje montañoso directamente en sus edificaciones. De igual forma creían que las montañas, volcanes y cerros desarrollaban la función de contenedores de agua, por esta razón deciden construir sus ostentosos templos de manera similar a las montañas.

Los antiguos pobladores de Tenochtitlán vinculaban sus cultos directamente con las manifestaciones naturales, en gran parte con la astronomía, los fenómenos climatológicos, y los ciclos naturales y agrícolas. La observación del Sol, la Luna, las estrellas, la temporada de lluvias y de secas, fueron algunos de los aspectos en los cuales la población mexicana enfatizó

⁴⁹ López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2001), *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 173-194.

su atención. Estos fenómenos se asociaban con la fertilidad de la tierra: ella les proveía de alimento.

Las elevaciones (cerros, montañas y volcanes) fueron significativas para el desarrollo cultural de las culturas antiguas de México, al rendirles culto fueron considerados sitios sagrados donde moraban ciertas deidades. Una de ellas fue *Tláloc*, a quien se le atribuyó el control de las lluvias y del agua. *Tláloc* es una de las deidades más antiguas del panteón mesoamericano:

El culto a Tláloc en el Templo Mayor era un culto sangriento. El sacrificio humano no sólo se relacionaba con la guerra y el culto solar, sino que también formaba parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad (...)⁵⁰

Se sabe que los niños en los rituales del culto a *Tláloc* fueron identificados como los *tlaloques* o ayudantes de *Tláloc*, moraban los cerros y lugares acuáticos. De igual manera los infantes podían ser ofrendados al mismo dios, pues de acuerdo con los relatos de Fray Bernardino de Sahagún, muchos niños fueron sacrificados en los cerros.

Al tercero mes llamaban tozoztontli. En el primer día de este mes hacían fiesta al dios llamado Tláloc, que es dios de las lluvias. En esta fiesta mataban muchos niños sobre los montes. Ofrecían los sacrificios a este dios y a sus compañeros para que les diesen agua.⁵¹

Las crónicas del siglo XVI, específicamente las realizadas por Sahagún, mencionan que entre más lagrimas derramaban los pequeños, se consideraba que mejores serían las

⁵⁰ Broda, Johanna (1982), “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, año 3, núm. 7, México, p. 47.

⁵¹ Sahagún, Bernardino de (1989), “Libro segundo, que trata de las fiestas y sacrificios con que estos naturales honraban a sus dioses en el tiempo de su infidelidad”, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 81-104.

lluvias. Cabe mencionar que las ofrendas más frecuentes a esta deidad se han identificado con seres o animales acuáticos por su cercanía con el agua como tortugas, peces, caracoles marinos, por mencionar algunos.

Por otro lado fray Diego Durán menciona que también se realizaban fiestas a los volcanes y cerros en las cuales respectivamente se hacían peticiones de lluvias al mismo tiempo que se realizaba una réplica de cada elevación en tamaño miniatura a la cual humanizaban:

En el mes tercero de este año que los naturales tenían era de veinte días (...) Demas (sic) que la fiesta que el primer día se celebraba como día primero de mes la cual llamaban Hueypachtli (...) era fiesta solenísima (sic) y de gran autoridad donde celebraban la solene (sic) fiesta de los montes y collados (...) donde demás de hacer conmemoración de Tlaloc que era el dios de los rayos y truenos y de la diosa de las aguas y fuentes este día la principal fiesta se hacía al volcán y á la Sierra nevada y á los demás principales cerros de la tierra y así le llamaban Tepilhuitl por otro nombre que quiere decir fiesta de cerros(...) La solenidad (sic) que á estos cerros se hacía dejo contada en el capítulo veinte y dos que era hacer cerros de masa de semilla de bledos y esto cada uno en su casa(...)⁵²

Los cerros son parte fundamental del paisaje ritual, se les rendía culto antes y después de la época de lluvias. Su relevancia estaba presente en las mentalidades de los pobladores de aquella época.

⁵² Duran, Diego (1880), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, consultado en Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, p. 295.

Otro ejemplo en el que podemos identificar el culto a estas elevaciones en el México antiguo es el del volcán Xinantécatl o Nevado de Toluca. Pilar Luna Erreguerena⁵³ menciona que el Xinantécatl es un espacio ritual al que se le ha venerado desde épocas antiguas; de acuerdo con investigaciones de carácter arqueológico, se han encontrado en las lagunas (del Sol y la Luna), algunos artefactos que dan cuenta de ofrendas, entre éstos se encuentran rayos tallados en madera, copal en forma de cono, algunos ídolos de piedra y vasijas de barro. Por las características de las ofrendas antes mencionadas se considera que eran dedicadas principalmente a *Tláloc* quien, como ya se mencionó, era considerado el morador de las montañas y elevaciones. Para 1570 Fray Diego de Mendoza registró una ceremonia en el monte alto del pueblo de Calimaya (Nevado de Toluca), en donde menciona la presencia de ofrendas de copal, papel y pequeños petates.⁵⁴

Con la llegada de los peninsulares, fueron escritas algunas de las prácticas rituales llevadas a cabo en los cerros, en especial a *Tláloc*. Los escritos de fray Bernardino de Sahagún describen las capacidades y atributos de este ente anímico.

Este dios llamado Tláloc Tlamacazqui era el dios de las lluvias. Tenía que él 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 él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua y los peligros de los ríos y de la mar. En llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el Paraíso Terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal [sic] (...) ⁵⁵

⁵³ Luna, Pilar (2000), “El Nevado de Toluca sitio de veneración prehispánica”, *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 43, México, Editorial Raíces, mayo-junio, p. 47-49.

⁵⁴ Maruri Carrillo, María Elena (2009), Testimonios sobre el culto a la Sierra Nevada durante el Virreinato”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords), *Las aguas celestiales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 81-82.

⁵⁵ Sahagún, Bernardino de (1989), “trata del dios que se llamaba Tláloc Tlamacazqui”, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 38-39.

Con el establecimiento de los peninsulares en tierras americanas, los rituales antiguos efectuados a los cerros se siguieron realizando aunque con modificaciones significativas. De esta manera se creó una combinación religiosa en la cual se introdujeron imágenes, rituales y diversos elementos de carácter católico que pudieran sustituir y de alguna manera ser relacionadas con las deidades prehispánicas.

Uno de los casos significativos es el de Santiago Apóstol; Eduardo Merlo, tomando en consideración el evangelio de San Lucas, refiere que aquel es nombrado Boanerges o “hijo del trueno”. Este santo fue uno de los primeros en ser introducido en los rituales que se llevaban a cabo en las actividades religiosas vinculadas con la lluvia, así mismo se le adjudicó el manejo del rayo y otras manifestaciones acuáticas.

Todo ese cúmulo de creencias, mitos, cultos, actitudes y devociones pasó íntegramente al Nuevo Mundo, coincidiendo no pocas de esas manifestaciones con las que por estas tierras se acostumbraban, de tal manera que en un sincretismo relativamente acelerado vinieron a quedar en un cuerpo de religiosidad popular que persiste de modo consistente hasta nuestros días (...)⁵⁶

Distintas fueron las costumbres y cultos que prevalecieron en los primeros años del Virreinato, pero fueron más las que pasaron rápidamente a formar parte de un sincretismo. Además de Santiago Apóstol, se introdujeron cultos como los de San Miguel Arcángel, el cual se expandió rápidamente a lo largo del entonces territorio novohispano. En estos santos los indios encontraron sustitutos a sus antiguas deidades, a San Miguel le fueron otorgadas las tareas de Tláloc, lo que con el paso de los años daría como resultado que al príncipe de las

⁵⁶ Merlo, Eduardo (2009), “El culto a la lluvia en la colonia, Los santos lluviosos” *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, México, Editorial Raíces, marzo-abril, pp. 64.

huestes celestiales se le encomendaran actividades relacionadas con el ciclo agrícola.⁵⁷ Esto sucedió con los santos implantados por los evangelizadores, a cada uno le asignaron labores relacionadas con sus dioses antiguos.

En el siglo XVII se dio inicio a diversas campañas de extirpación de idolatrías que abarcaría diferentes territorios de la Nueva España. El motivo era erradicar las manifestaciones de religiosidad que iban en contra de lo dictado por la ortodoxia; producto arrojado de estas campañas fueron los manuales para la extirpación de idolatrías, en donde se registraron las prácticas devocionales enmarcadas en la cosmovisión de los indios. En el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* escrito por Hernando Ruiz de Alarcón encontramos referido que los indios dejaban ofrendas de copal en los cerros, además de “madejas” de hilo y pañitos de lo que llaman “poton” (sic), asimismo se encontraban candelas y ramilletes, algunas colocadas sobre piedras.⁵⁸

Según Ruiz de Alarcón en las encrucijadas de los caminos había ídolos o piedras que tenían semejanza de rostros, en ellos los indios dejaban ofrendas con la finalidad de ser beneficiados por la deidad que pensaban residía en esos lugares, a partir de esto esperaban tener buenas cosechas; para conseguir la sanción de un enfermo también llevaban candelas de cera a los ríos o cerros.⁵⁹

Otro de los prelados que formaron parte de las campañas de extirpación de idolatrías fue Jacinto de la Serna; en el prólogo del *Manual de ministros* menciona que a mediados del

⁵⁷ Sierra Carrillo, Dora (2007), *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 101.

⁵⁸ Ruiz de Alarcón, Hernando (1629), “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros (1987), *El alma encantada*, (1987), (Presentación de Fernando Benítez), México, Fondo de Cultura Económica, 134 pp.

⁵⁹ *Ibid.*, p.135.

siglo XVII los indios permanecían venerando al sol, la luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres y volátiles, las piedras y los árboles. De la Serna menciona que los naturales que continuaron con prácticas heréticas eran quienes se encontraban alejados de las cabeceras, ubicados en tierras montuosas (sic), fragosas, entre riscos y quebradas.⁶⁰

Lo escrito por este cura ofrece un contexto para ubicar las manifestaciones que tuvieron lugar en los cerros, como ejemplo de ello De la Serna menciona el caso de Tepexoyuca perteneciente al curato de Ocoyoacac, en donde los indios subieron al cerro a cortar un árbol, este fue un ritual en el que convocaron a todo el pueblo, la procesión llevaba ciriales, una cruz y cantores; cuando retiraron el árbol una india se acercó a “consolarlo” y posteriormente colocaron una ofrenda en el lugar de su caída, la cual contenía “un pedazo de cirio encendido de los que habían quedado del jueves santo, echaron agua vendita y mucho pulque”.⁶¹

Lo referido por ambos extirpadores de idolatrías nos da cuenta de la permanencia que tuvo el culto al cerro entre los naturales durante el siglo XVII, probablemente estas manifestaciones de religiosidad continuaron hasta el siglo XVIII en donde encontraron una conformación y reelaboración que perduraría entre los siglos posteriores y hasta nuestros días.

Un ejemplo contemporáneo que tiene una larga tradición de culto es el caso del volcán Popocatepetl, que a lo largo del tiempo le han ofrendado y festejado, los poblados establecidos a su alrededor. Es así como la entidad divina que mora en el Popocatepetl ha

⁶⁰ De la Serna, Jacinto (1656), “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros (1987), *El alma encantada*, (1987), (Presentación de Fernando Benítez), México, Fondo de Cultura Económica, p. 177-178.

⁶¹ De la Serna, Jacinto (1656), *Op. Cit.*, p.384.

elegido, por circunstancias distintas, a gente específica (intermediarios) para que lo ayuden en cuestiones de magia y curanderismo, incluso para que comunique a las poblaciones que se le debe ofrendar.⁶²

La información anterior la podemos encontrar referida en el libro de Glockner *La visita del volcán*⁶³ en donde se identifica el culto al Popocatepetl. En el escrito anterior se narran parte de las vivencias de una curandera, la cual recibió el “don” para ser la intermediaria entre los hombres y las deidades, esto sucedió cuando era muy pequeña, ella se encontraba en su casa e inesperadamente recibió el golpe de una centella, este acto la dejó inconsciente, posteriormente mediante sueños aprendió a curar. Asimismo, Glockner explica que a través de sus sueños, la curandera (Doña Teo) recibía en su casa al Popocatepetl en forma humana; los días siguientes a sus revelaciones ella tenía que cumplir con las ofrendas que él le había pedido.

En la plenitud de su vida, Doña Teo podía caminar largas distancias para subir al volcán, con el paso del tiempo y la edad ella comenzó a cansarse y se le hizo imposible llegar hasta la cima del mismo, al suceder esto ella pidió ayuda a sus familiares, para que le llevaran las ofrendas al Popocatepetl. Pero Doña Teo no se quedaba satisfecha y desde una vena del volcán (un arroyo) realizaba sus ofrendas, para hacerlas llegar al Popocatepetl.

Los lugares y casos mencionados son suficientes para referir que los cultos en torno a los cerros son relevantes para muchas de las comunidades por el vínculo directo con su bienestar comunal y su cosmovisión. En el caso de San Jerónimo Acazulco encontramos una larga tradición del culto a las elevaciones, al que pertenecen los cerros Hueyamalucan y

⁶² Cfr. Glockner, Julio (2004), “Chamanismo en los volcanes”, *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm.69, México, Editorial Raíces, septiembre- octubre, pp. 40-47.

⁶³ Glockner, Julio (2012), “La visita del volcán”, *Los volcanes sagrados*, México, Punto de lectura, p. 39-50.

Dongú. Como lo vimos referido en la obra de Jacinto de la Serna, en el siglo XVII existían elaborados rituales en donde se puede observar el apego con la naturaleza y el culto al cerro esta tradición se consolidó y permaneció al paso del tiempo, prueba de ello son las festividades realizadas actualmente, en donde encontramos las ofrendas, danzas, cantos y rezos.

En el siguiente apartado se mostrará la percepción de algunos autores respecto a la humanización de las montañas. Este aspecto es pertinente para la investigación, pues los cerros a estudiar han sido humanizados por los pobladores

1.2 Humanización de las montañas

Desde el México antiguo los habitantes atribuyeron una personalidad a las montañas y los cerros. Esta idea parte desde el momento en el que se le da nombre a los promontorios. Por ejemplo, al volcán Popocatepetl algunas personas le llaman “Don Goyo”, además de recibir un nombre, existen algunas investigaciones que muestran claramente de qué manera se le ofrenda y se le considera un ente vivo. Como éste hay muchos más casos a lo largo del territorio mexicano.

Se debe tener en cuenta que el nombre no es la única característica que convierte a una montaña en un ente vivo, hay más factores que definen la personalidad de los cerros. Desde la perspectiva de Alicia María Juárez Becerril⁶⁴ las montañas son entes que forman parte de la comunidad y son más que un espacio físico para realizar rituales:

⁶⁴ Juárez Becerril, Alicia (2012), “Las montañas humanizadas: los volcanes del altiplano central”, *Revista electrónica del CEICM Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas*, año I, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Históricas, enero-junio, pp. 64-70.

Los volcanes han recibido un trato especial por parte de los especialistas meteorológicos junto con sus comunidades a través de la historia milenaria, puesto que no sólo se han concebido como grandes contenedores de agua, sino que se les humaniza, lo que conlleva adjudicarles sentimientos y actitudes humanas claramente diferenciadas en cuanto a su género. De esta forma, los cerros y volcanes no sólo constituyen el espacio físico en donde los graniceros llevarán a cabo los rituales sino que contienen un simbolismo cargado de referentes culturales concretizado en un espacio.⁶⁵

Para la comprensión de los deseos de las elevaciones es necesario que existan personas encargadas de comunicarse con la elevación e informar a la comunidad qué es lo que desean los entes que habitan los cerros y así, a través de los rituales y ofrendas, complacerlos. La tarea de comunicación en muchas ocasiones está en manos de los curanderos, graniceros, tiemperos e incluso en “chamanes”, según sea el caso de cada comunidad.

Rendir culto y ofrecer lo solicitado por parte del cerro o las entidades divinas que los habitan, implica un diálogo directo: cerro-curandero. Este suceso pone de manifiesto un ejemplo claro de humanización, platicar con la montaña como si fuese una persona.

La convivencia es mutua entre los pobladores y el cerro, pues en algunos casos se les adjudican sentimientos y actitudes, sobre esta idea Juárez Becerril apunta lo siguiente:

(...) los cerros y volcanes también se les personifica, por lo tanto, se les adjudican características humanas, especialmente en sentimientos y actitudes. Dichas características forman parte del imaginario de las comunidades, constituido por “historias sagradas” que tienen una vigencia local acentuada entre las poblaciones, producto de un largo proceso histórico, así como de un

⁶⁵ *Ibid.*, p.64.

gran complejo que encierra toda una cosmovisión que caracteriza a la tradición cultural mesoamericana.⁶⁶

La humanización otorgada a las elevaciones trasciende de generación en generación por medio de las tradiciones, las costumbres y la memoria de los pobladores. Juárez Becerril ofrece características que definen a una montaña como humanizada; en primer lugar señala que en algunas comunidades la memoria colectiva de los pobladores expresa leyendas o cuentos que relatan amoríos entre elevaciones, así lo menciona la autora en las siguientes líneas:

Existe una gran cantidad de leyendas que abordan las relaciones amorosas y/o de conflicto entre los cerros y volcanes. Estos relatos no sólo forman parte de una interpretación cultural que se encuentra en el arte y en la literatura sino que provienen de la oralidad de los propios campesinos.⁶⁷

También podemos decir que existen poblados en los que las personas han visto a individuos que, con base en los relatos orales, refieren ser el cerro transformado en un ente tangible y que algunas veces baja a los pueblos para visitar y recorrer su territorio. Juárez Becerril refiere algunos ejemplos como el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl y la Malinche que, de acuerdo con los relatos orales de los pobladores de comunidades aledañas, estas elevaciones han tomado forma humana y se cree haberlos visto andar por diversos caminos de los poblados.

Otra de las características para identificar la humanización de una elevación es la ofrenda realizada en su honor, ésta contiene los elementos que más les gustan a los cerros.

⁶⁶ Juárez Becerril, Alicia (2012), *Op. Cit.*, p.65.

⁶⁷ Juárez Becerril, Alicia (2012), *Op. Cit.*, p.66.

Cuando a una persona se le quiere hacer patente el afecto para con ella, se le obsequia un presente para mostrarle que forma parte de nuestra vida; lo mismo ocurre con las ofrendas a los cerros, se hacen para que el guardián que lo cohabita sepa lo importante que es para las poblaciones y que necesitan de él para su desarrollo.

El trabajo de Alicia Juárez explica de manera concreta cómo se ha humanizado a las montañas y menciona algunas características que las definen como entes animados. Por otro lado, Stanislaw Iwaniszewski⁶⁸ demuestra que el género de las montañas es otro elemento que las caracteriza como entes humanos. El autor expone que dotarlas de características anímicas es relevante para las poblaciones en las que se llevan a cabo prácticas religiosas en torno a los cerros.

Iwaniszewski se remonta a la época prehispánica para explicar cómo, desde esos tiempos, el género de las montañas era considerado, mencionando que los grupos indios atribuían la existencia de un guardia a los cerros. Además, con base en sus características físicas y formales se podía denominar el carácter sexual que se le atribuía a la deidad que habitaba ese lugar. La geografía de los espacios también definía qué deidad debía residir en cierto cerro, montaña o volcán.

De acuerdo con Iwaniszewski, podría parecer simple otorgarle género a una elevación por la deidad que lo habitaba, si ésta era femenina o masculina la montaña se identificaba como mujer u hombre.

⁶⁸ Stanislaw, Iwaniszewski (2007), “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp.113-147.

A partir de la idea de Iwaniszewski podemos identificar el nombre de algunas entidades anímicas, que en el México antiguo les atribuyeron actividades relacionadas con el agua, distinguidas entre sí por características sexuales. La siguiente cita hace hincapié sobre esta idea.

Así, tenemos por un lado al grupo de las deidades de la lluvia como Tlaloc, Nappatecuhtli, Opochtli y los Tlaloques (eventualmente Ehecatl), todas ellas de sexo masculino, que gobiernan las tormentas y provocan las precipitaciones (lluvia, nieve, granizo, fuego y cenizas volcánicas). Siguiendo esta diferencia biológica, en el lado opuesto se sitúan las deidades femeninas como Chalchiuhtlicue, Matlalcueye, Huixtocihuatl, Iztaccihuatl y, eventualmente, las diosas de las diferentes formas del maíz (...) ⁶⁹

Con base en la cita anterior podemos decir que en el México antiguo el *poseedor*⁷⁰ del cerro definía el carácter sexual que se le daba al mismo. En la actualidad algunos cerros podrían haber heredado algunas ideas encaminadas al conocer el género que con el paso del tiempo adquirieron ciertas montañas.

Se debe tener en cuenta que en el Altiplano Central existen diversas elevaciones (montañas, volcanes o cerros) que en distintas fechas del año son festejadas por los pobladores que viven en las inmediaciones de éstas, de acuerdo con la visión que los distintos pueblos les otorgan, se puede definir su identidad; al mismo tiempo, la personalidad de las protuberancias se puede identificar a través de los mitos y leyendas que en los poblados circulan de manera oral.

⁶⁹ Stanislaw, Iwaniszewski (2007), *Op. Cit.*, p.115.

⁷⁰ La deidad o ente que mora el cerro.

Si bien Iwaniszewski propone una forma de especificar el género de las montañas, por medio de su forma y algunas veces de su tamaño, la clasificación no es universal. El autor propone que la catalogación de los cerros en femenino y masculino podría pertenecer a un proceso de constante reelaboración y reclasificación, pues, de acuerdo al entorno social en el que se desarrollan los rituales pertenecientes a los cerros, éstos adquieren el carácter que las comunidades le han otorgado.⁷¹

En la siguiente cita podemos establecer un panorama concreto de lo que Iwaniszewski propone como un método para interpretar el género de los cerros, basándonos en su estructura física que, como se menciona líneas arriba, no debe tomarse como universal, pero puede ofrecernos un sendero para el entendimiento del problema en materia:

¿Cuál es, entonces, el principio que define el género de los cerros? Seguramente no la altura sobre el nivel del mar ni tampoco el volumen son los criterios tomados en cuenta, pues el Cuatlapanga, el Pinal o el Tenzonhuehue son muy bajos e insignificantes si se les compara con la Malinche. También el Teutli, comparado con la Iztaccihuatl es un cerro bajo. Más bien es la forma, la silueta del cerro, la que decide sobre su género.⁷²

De la idea anterior podemos identificar parte de los parámetros que el autor ha tomado en cuenta para los estudios referentes a los cerros, pero él mismo menciona que otros autores toman otras características para identificar el género sexual de las elevaciones.

Se debe mencionar que el autor retoma el mito de Tlaltecuhltli para explicar cómo en el imaginario colectivo los mexicas concebían a la tierra y de qué manera fue creada la misma, pues por medio del mito lograron humanizar la superficie terrestre. La explicación de la

⁷¹ Cabe mencionar que también existen cerros que ostentan ambos sexos, esto depende de los distintos mitos que giran en torno a ellos.

⁷² Stanislaw, Iwaniszewski (2007), *Op. Cit.*, p.120.

transformación de ésta deidad la podemos ver referida de manera concreta en el siguiente párrafo, en donde Iwaniszewski rescata la idea de Garibay Kintana.

En la Histoire du Mechique [...] se narra cómo Quetzalcoatl (sic) y Tezcatlipoca partieron el cuerpo de Tlaltecuhltli creando de una mitad el cielo y de otra la tierra, Después “hicieron de sus cabellos, árboles y flores y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; la nariz, valles y montañas.⁷³

Claramente en la cita anterior se refiere la manera en la que se da vida a la tierra por medio del mito de Tlaltecuhltli, pues se supone que cada parte del cuerpo de esta entidad pasó a ser parte del paisaje ritual. Algunas veces las montañas están rodeadas de manantiales, cuevas, ríos, lagos etc., estas características pueden hacer alusión a partes humanas y por medio de las creencias que se tienen en ciertos poblados la tierra se convierte en un ente animado.

Según Iwaniszewski, cuando se dota de vida a una elevación por medio del imaginario colectivo de ciertas comunidades, se logra que los rituales no sólo permanezcan en un proceso psicológico de los individuos, sino que se conviertan en algo palpable. El autor ha referido aquello que define a las elevaciones con los conceptos de masculino-femenino, y dotar de género a las elevaciones es un sinónimo de humanización, pues se les está considerando entes poseedores de personalidad identificada en sus gustos, género, las partes de su cuerpo, nombre y entidad anímica que los habita.

⁷³ Stanislaw, Iwaniszewski (2007), *Op. Cit.*, p.125.

Los enfoques ofrecidos por los autores dan cuenta del carácter humano que las elevaciones han adquirido por parte del imaginario de las poblaciones que habitan cerca de ellas.

Iwaniszewski explica que los cerros tienen partes identificadas con las de los seres humanos como formas corporales y orificios. A estos lugares se les atribuye un carácter sagrado, por lo cual los curanderos y creyentes acuden a realizar diversas prácticas sagradas. De igual manera, el autor muestra una forma de definir el género con base en el aspecto formal y en el material arqueológico que se puede encontrar en los cerros, así como la identificación de zonas fluviales (cercanas a él) en corriente o bien, brotes de agua que pueden definir el aspecto sexual de los cerros.

Alicia Juárez, por su parte, concuerda con la idea de que los cerros se humanizan por las figuras que poseen, éstas algunas veces forman partes del cuerpo: manos, rodillas y senos e incluso por ciertos elementos de las ofrendas que se coloquen en los lugares, es de esta manera que la autora identifica el carácter femenino o masculino de la elevaciones.

Si bien los trabajos revisados anteriormente refieren diversas formas de humanización de las elevaciones, es necesario aclarar que lo propuesto no debe tomarse de forma generalizada, pues los autores advierten que cada sitio tiene características específicas. En nuestro caso de estudio no consideramos a los cerros como un ente humanizado sino a lo contenido en ellos, específicamente las piedras, árboles y cruces.

Para el problema que nos atañe, los pobladores de San Jerónimo Acazulco desarrollan un papel fundamental en las prácticas rituales, pues son quienes humanizan a los lugares por

medio de ofrendas y reconocen las figuras corporales a lo largo de los caminos que siguen las peregrinaciones.

Es así que los ofrecimientos nos revelan claramente que, por medio del imaginario colectivo, se ha transmitido a los pobladores de Acazulco el deber de alimentar las entidades que habitan los lugares sagrados; así cada elemento que conforma la ofrenda es ofrecido de la forma en que los guardianes del cerro lo piden. Esta actividad muestra que los entes poseedores del cerro también tienen gustos diversos: comen, manifiestan cambios de humor y son participes en el propio ritual.



Fotografía 1: Ofrenda en una roca del cerro Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2013.



Fotografía 2: Ofrenda en un Maguey, camino a *Dongú*, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Las imágenes anteriores dan cuenta de la humanización que se realiza en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*; en ellas se muestran claramente las ofrendas para satisfacer los deseos de entes que habitan ciertos territorios (véase fotografía 1 y 2).

A lo largo de los caminos por los que se realiza el acenso a los cerros Hueyamalucan y *Dongú* se encuentran varias rocas de considerable tamaño, marcadas por diversas figuras que los pobladores han denominado “marcas de Dios”. De acuerdo con sus creencias éstas son identificadas con pies, codos, manos y corazón.

Es por esta razón que, al retomar lo mencionado por Iwaniszewski y Becerril, sabemos que algunas veces las elevaciones tienen formas de partes humanas o aluden a orificios del cuerpo. Pero de acuerdo con el problema nos encontramos que estas representaciones humanas se manifiestan a través de las improntas dejadas en las rocas, tal como lo podemos apreciar en las siguientes fotografías:



Fotografía 3: Huella de pie en piedra, camino a *Dongú*, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 4: Huella de pie en piedra, cerro Hueyamalucan tomada por Paola Peña Millán, 2012.



Codo

Fotografía 5: Marca de un codo en una roca del cerro Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2012.



Corazón

Fotografía 6: Figura de un corazón en una roca del cerro Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2012.

Existen algunas otras huellas a lo largo de los caminos hacia los cerros Hueyamalucan y *Dongú*. Algunos pobladores de la localidad mencionan que existen rocas marcadas también por animales.

Otra de las formas de humanizar a las elevaciones, es por medio de los atavíos colocados en las cruces del paisaje ritual; como ejemplo podemos mencionar que a algunas de ellas se les colocan collares de flores (principalmente cempaxúchitl), collares de palomitas, o prendas de vestir, tal y como lo podemos ver en las siguientes fotografías de la comunidad de San Jerónimo Acazulco:



Fotografía 7: La Cruz del Divino Rostro en la capilla del cerro Hueyamalucan ataviada con un gabán de lana, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 8: Cristo ataviado con un collar de palomitas de maíz, tomada por Paola Peña Millán, 2012.



Fotografía 9: Cruz ofrendada y ataviada con collar de flores, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Al igual que a los cerros, a las cruces se les humaniza ofreciéndoles alimento, flores, bebida, dulces, frutas y demás objetos que las definen como un ser anímico; sin embargo, puede compartir los mismos gustos que los humanos. Es así que al momento de cambiar el manto que poseen se les cubre con mantas bordadas con algún santo o virgen, también con motivos vegetales que probablemente reflejan parte de su cosmovisión. Este gesto en torno a la cruz simboliza la humanización, pues se les trata como una persona, esto lo podemos observar en la fotografía 10.



Fotografía 10: Cubrir a la cruz para cambiarla, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

La humanización y sacralización de los lugares montañosos forma parte del imaginario colectivo y de la tradición oral de los pobladores de San Jerónimo Acazulco así como de algunos pueblos aledaños, por esta razón resulta interesante rescatar la humanización del paisaje ritual de Acazulco. Estas ideas se desarrollaran de manera amplia en el capítulo 2.

1.3 Los intermediarios entre lo divino y lo humano

En este apartado nos enfocaremos en conocer el papel de los “intermediarios” en el culto a las elevaciones, ellos son los curanderos. Diversos autores les han llamado de varias maneras: quicaztles, ahuzotes, graniceros, tiemperos, trabajadores del temporal, curanderos e incluso brujos o chamanes.

Desde el México antiguo existían personas capaces de sostener una relación con los moradores de los cerros, esta acción se realizaba con el fin de identificar las necesidades que los dioses tenían y así los hombres pudieran ofrendarles. Tal relación pertenecía a un orden dialéctico establecido entre las deidades y los hombres que se vinculan con ellos.

Actualmente se sigue efectuando una comunicación estrecha con algunas elevaciones a lo largo del país. A través de la comunicación con los habitantes de los cerros los “intermediarios” pueden conocer las necesidades de los seres humanos: salud, alimento, agua.⁷⁴

Para advertir el papel que a lo largo del tiempo ha tenido el trabajo de estas personas nos remontaremos a la época antigua y al proceso de colonización, en este último los

⁷⁴ V. *vid.*, Juárez Becerril Alicia María (2010), “El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central un estudio sistemático y comparativo”, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 300.

evangelizadores se dieron cuenta de la serie de prácticas mágico-religiosas a las que estaban acostumbrados los indios.

Con relación a lo anterior, López Austin en el artículo *Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl*, enlista algunos de los principales “magos”, como él los llama; definiendo sus principales características y labores con las personas de las comunidades, mostrando que eran hombres y mujeres con una fuerte carga valorativa frente a la sociedad.

López Austin refiere que la “magia” o las prácticas que realizaban y parecían inexplicables fueron, para la cultura náhuatl y para algunas otras a lo largo del mundo, un pensamiento fundamental para explicarse o actuar frente a cuestiones sobrehumanas, así lo menciona en la siguiente nota.

Fue la magia en el mundo náhuatl, como en muchas culturas de la antigüedad, una institución de primer orden en la vida del pueblo. Su complejidad provocó el surgimiento de personajes especializados en muy diversos procedimientos sobrenaturales.⁷⁵

De lo anterior resulta relevante tomar en cuenta a las personas que, por medio del auxilio de fuerzas sobrenaturales, ayudan a los pueblos y a su gente en común. En forma opuesta existen personas que han adquirido algún “don” pero con la intención de “hacer mal”. Estos últimos no son objeto de esta investigación.

De lo mencionado por López Austin sabemos que en épocas antiguas los “intermediarios” desarrollaban distintas actividades, esto de acuerdo al “don” que cada uno tuviera y la manera en que lo hubiese obtenido. Algunos tenían la capacidad de convertirse en alguna especie de animal, otros más podían conjurar el temporal para llamar las lluvias o el

⁷⁵ López Austin, Alfredo (1967), “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 86-117.

granizo; algunos podían ayudar a la población a encontrar objetos perdidos o curar a las personas de alguna enfermedad. Estas actividades eran realizadas por gente que en algún momento adquiría el “don” de ver fenómenos que los demás no podía ver. Con la anterior información nos referimos a la fecha en la que las personas elegidas nacían, cuando se realizaba el ritual de ofrecimiento al agua o si su *tonalli*⁷⁶ abandonaba su cuerpo.

Para el momento de la conquista López Austin señala que los especialistas rituales quedaron evidenciados con la fama de alborotadores y sus rituales se convirtieron en clandestinos y privados.⁷⁷ “Así pues, durante la Colonia, los ritos que fueron perseguidos como “idolatrías”, siguieron siendo practicados en secreto y al parecer, jamás se les pudo del todo desarraigar”.⁷⁸

En la actualidad podemos encontrar algunos tipos de “magos” (conocidos con algún otro nombre) que existieron en el México antiguo, pues este conocimiento se ha heredado por medio de la memoria y la colectividad, formando así un legado de saberes.

Julio Glockner explica que en épocas actuales las prácticas de conexión con lo divino siguen vigentes y son de utilidad en las comunidades, principalmente agrícolas y rurales, por la importancia de las buenas cosechas y porque parte de la población acude con los curanderos de las comunidades en busca de salud y cuestiones relacionadas con el clima.

⁷⁶ Según López Austin (1967), *Op. Cit.* Significa suerte, destino adquirido por el signo del nacimiento de un individuo o por el día en que es ofrecido al agua.

⁷⁷ López Austin, Alfredo, *Apud.* Juárez Becerril, María Alicia (2010), “El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológico en el altiplano central un estudio comparativo”, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p.70.

⁷⁸Juárez Becerril, María Alicia (2010), *Op. Cit.*, p. 70- 71.

Para ofrecer un panorama más amplio y contrastar lo referido por López Austin sobre los “intermediarios”, Glockner en su artículo intitulado *Chamanismo en los Volcanes*⁷⁹ sostiene que, de acuerdo con la perspectiva de los pueblos tradicionales de México, su cosmovisión está basada en lo sagrado, y es a partir de ello que algunas personas tienen la facultad de conocer e interactuar con los mundos material y espiritual.

(...) de la noción de lo sagrado, hay un mundo espiritual que existe simultáneamente al mundo material que consta a nuestra percepción cotidiana. Ese mundo espiritual no es concebido como “Otro Mundo” ajeno y distante sino más bien como otra forma de existir en el mundo. Lo espiritual y lo material conforman una sola y compleja realidad (...) ⁸⁰

Por eso el autor menciona que los chamanes (como los llama en diversos escritos) suben a los cerros con la finalidad de curar y ayudar a los pobladores de la comunidad a la que pertenecen, además de realizar actos adivinatorios y para mandar el bien o el mal, según sea el caso. Glockner define al chamán de la siguiente manera:

(...) Dos rasgos distinguen a los chamanes: tener una experiencia mística en la que reciben el mandato de algún espíritu y realizar sus actividades terapéuticas y adivinatorias mediante un viaje al ámbito espiritual (...) ⁸¹

Cuando una persona es elegida por el rayo en lo alto del cerro o por alguna u otra circunstancia como pueden ser los sueños, debe aprender a sensibilizarse y controlar la fuerza y poder que se le está otorgando para ayudar a los pobladores de su comunidad con su salud y sus alimentos. De esta misma manera los sueños y los trances corporales deben

⁷⁹ Glockner, Julio (2004), “Chamanismo en los volcanes”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm.69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, p.40-47.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁸¹ Glockner, Julio (2004), *Op. Cit.*, p. 42.

saberse captar y controlar e identificar lo que los dioses les están pidiendo. Este proceso de trance no debe ser interrumpido, de ser así se debe retomar el proceso y corregir el error cometido.⁸²

Dora Sierra Carrillo sostiene en su artículo “Flora, tierra y sacralidad en México” la importancia que posee el curandero en las comunidades, pues él hereda la sabiduría ancestral de utilizar plantas con efectos curativos, así como conocimientos que ayudan a curar enfermedades y poder enviar maleficios.⁸³

Al igual que los autores mencionados anteriormente, Sierra Carrillo comparte la idea de que, en la antigüedad, los curanderos y sacerdotes desempeñaban el trabajo de “intermediarios” entre los hombres y los dioses. Así podían reparar los daños u ofensas que los hombres, de alguna manera, hubiera podido ocasionar a las deidades y de esta forma ayudar a la población a reparar lo causado.

Diversos conocimientos, que en la actualidad se ejercen para llevar a cabo la curación de la personas, son rescatados de la memoria ancestral que dejaron los antiguos pobladores a las nuevas generaciones. Esta memoria consiste en conocimientos sobre las plantas y demás utensilios que sirven para curar. En palabras de la autora rescatamos lo siguiente:

(...) Uno de los aspectos más significativos en esta herencia es el conocimiento de las propiedades, el símbolo y los atributos mágico-religiosos otorgados a la tierra y al reino vegetal (...)⁸⁴

⁸² Ver apartados 2.1 y 2.1.2.

⁸³ Sierra Carrillo, Dora (2008), “Flora, tierra y sacralidad en México”, *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 12, enero-abril, pp. 79-86.

⁸⁴ Sierra Carrillo, Dora (2008), *Op. Cit.*, p. 84.

En relación a las plantas sagradas, el hombre le otorga vitalidad a la tierra ya que ella contiene las semillas en su vientre, las germina y las hace madurar para después ser consumido el fruto y los pobladores puedan alimentarse de ella. Es aquí donde encontramos una relación directa entre el curandero y la tierra, en particular con las elevaciones.

De las ideas anteriores debemos tener en cuenta que comienza a formarse un vínculo entre la tierra (principalmente en el cerro), los intermediarios y las entidades. Este vínculo lo podemos entender por medio de la función de cada uno de ellos, pues estos dependen unos de otros, es decir, si alguno se modifica afectará o beneficiará directamente a la otra parte.

Zofia Aneta, en su artículo “Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”⁸⁵ hace un análisis de diversos cerros que se encuentran en la huasteca hidalguense —en particular los pertenecientes al municipio de Huazalingo—, y la relevancia que estos tienen con la población y su intervención con su vida comunal.

En el caso de los curanderos, chamanes o intermediarios de los hombres con los dioses, nos dice que los dueños de los cerros son quienes eligen a las personas que tendrán el don de curar y de manejar los fenómenos del tiempo.

(...) La aceptación del don es una obligación; so pena de enfermedad o incluso la muerte, uno no lo debe rechazar la llamada a este oficio. De esta manera, el escogido se transforma en una persona extraordinaria, diferente de los otros mortales. No obstante, al mismo tiempo se convierte en un sirviente, casi en esclavo de los señores, que al aceptar el don les tiene que obsequiar una parte de sí mismo.⁸⁶

⁸⁵ Piotrowska -Kretkiewics, Zofia Aneta (2012), “Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”, *Anuschka van 't Hooft (prod.), Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1-17.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

Aneta expresa que los curanderos, que acuden al cerro en busca de alivio para sus enfermos o pacientes, deben cumplir con ofrendas y rezos. De no ser así, los curanderos corren el peligro de recibir fuertes enfermedades e incluso la muerte. Cabe mencionar que se repite en este caso la reciprocidad con respecto a la tierra y las deidades, así también, el ciclo que afectará directamente si uno de los elementos se modifica. La autora en la siguiente nota ofrece un análisis sobre el papel de los curanderos en la comunidad que ella estudia:

(...) El curandero principiante se guía por un “patrón”, una persona que le inicia en los arcanos del arte y le presenta a los patrones divinos, a los señores del cerro. La iniciación del curandero constituye un acto simbólico de muerte y resurrección y, al mismo tiempo, de descenso al inframundo para luego salir de nuevo a la luz del día. Durante tal ceremonia, el principiante y su patrón tienen que ir al cerro para poner la ofrenda, que consiste en los más sabrosos platillos de la dieta indígena de esta región: tamales, pollo con mole, pan, café, aguardiente, cerveza, refrescos, o incluso dinero. Al hacerlo, se pide a los señores del cerro que doten de fuerza al recién iniciado.⁸⁷

Los curanderos de esta zona tienen la particularidad de pedir ayuda a los cerros, tanto cercanos como lejanos, si es que las enfermedades de los pacientes son muy graves. Es así que aquí se nota un vínculo directo con las elevaciones y la ayuda que éstos les puedan dar para sanar a sus enfermos.

En el caso de San Jerónimo Acazulco el papel que tienen los curanderos está relacionado con mantener una estabilidad en la comunidad, ya sea por los conjuros que realizan en ciertos lugares del paisaje ritual para mantener el buen temporal, o por el trabajo realizado para con la salud de las personas. Para finalizar cabe mencionar que en algunas comunidades se considera que los curanderos son individuos de gran relevancia para el

⁸⁷ Piotrowska -Kretkiewics, Zofia Aneta (2012), *Op. Cit.*, p. 13.

desarrollo en general, pues el conocimiento que poseen es genuino, muchas veces transmitido por medio de las voces de los dioses (en sueños, visiones, o trances) es así que se convierte en un lenguaje único, preciso y específico.⁸⁸

1.4 La percepción de los cerros entre los otomíes: el caso de San Jerónimo Acazulco

El problema en cuestión, está enfocado a los rituales en torno a los cerros, por esta razón resulta puntual traer a colación la relevancia que tuvieron las montañas para los otomíes, específicamente en San Jerónimo Acazulco.

La comunidad de Acazulco se encuentra ubicada en lo que se ha denominado Sierra de las Cruces, cadena montañosa que separa los valles de México y de Toluca.⁸⁹ Jacques Soustelle menciona que esta cadena montañosa era de difícil acceso por las diversas elevaciones cónicas que tienen grandes alturas y los climas extremos. Los principales asentamientos de la etnia otomí se dieron en lugares fríos y de bosques de coníferas; la sobrevivencia de este grupo indígena en los distintos lugares se debe a una larga adaptación de sus antepasados. Otra de las cuestiones a las cuales se atribuye el asentamiento de este grupo en lugares boscosos se deriva de que son ellos quienes han sido fabricantes de carbón de madera, el cual obtenían de los árboles de los bosques y cerros: esto les ayudó en su economía y comercio. De acuerdo al hábitat de los otomíes, Soustelle nos dice lo siguiente:

Los otomíes propiamente dichos son, de todos los habitantes de México, los que alcanzan las más grandes alturas. Son montañeses típicos y basta echar una ojeada sobre la literatura de época de la conquista para ver que esta

⁸⁸ En el apartado 2.1 y 2.1.1 se trata de una forma más amplia el papel que desempeñan los curanderos en la comunidad de San Jerónimo Acazulco.

⁸⁹ Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí- pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 14.

reputación era desde hace mucho tiempo la suya. Torquemada les llama “gente serrana” y declara que la mayoría de ellos viven en las montañas. Según Motolinia todas las montañas alrededor de la ciudad de México están pobladas por ellos. En *la Historia Chichimeca* de Ixtlilxochitl, los otomíes que salvan la vida del rey Netzahualcóyotl aparecen también como los amos de la montaña (...) Los aztecas y los náhuatl del valle de México sabían que bastaba penetrar en las cadenas boscosas que separan a este valle del de Toluca para encontrarse en medio de los otomíes.⁹⁰

Si bien los otomíes tienen como característica el establecerse en lugares boscosos y de grandes elevaciones; en consecuencia su entorno se transforma en sagrado tomando en cuenta la relevancia que han tenido las elevaciones para las diversas culturas mesoamericanas, a esto debemos sumar que es el lugar en donde pueden construir sus viviendas y generar productos de la tierra como el maíz, para su alimentación, también la caza en los bosques y cerros fue parte circunstancial para su supervivencia, ya que se alimentaban de diversos roedores y reptiles encontrados en estos lugares. Así lo señala Fray Bernardino de Sahagún: “estos *otomites* comían los zorrillos que hieden, culebras, lirones y todo género de ratones; las comadrejas y otras sabandijas del campo y del monte; lagartijas de todas suertes, abejones y langostas de todas maneras.”⁹¹

Asimismo, Sahagún recupera la relevancia de las elevaciones para los otomíes en cuanto a su vida religiosa. El fraile menciona en su obra un festejo que realizaban en las serranías:

Estos otomíes adoraban a dos dioses, al uno llamaban Otontecutli, el cual es el primer señor que tuvieron sus antepasados y al otro llamaban *Yocippa*; y a este *Yocippa* celebraban mayor fiesta que al otro, y para hacerla iban al campo a

⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁹¹ Sahagún, Bernardino de (2013), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, p. 587.

dormir y a holgarse, y comían allí cuatro días, y cada vez que la celebraban aparejaban para aquellos días todo género de comida y bebida, y no se gastaban pocos tamales colorados y tortillas hechas de masa, mezclada con miel, y esta era la mayor fiesta que celebraban estos otomíes. Llamábanle al día al día de la fiesta *totopaina* o *yoccippa totoca*, y tenían por sus dioses mayores estos dos [...] y tras estos dos tenían por otro que se llamaba *Atetein*, y siempre iban a hacer oración y sacrificios a las alturas de las sierras.⁹²

A partir de la idea anterior podemos decir que los otomíes rendían culto a varias deidades específico que habitaba los cerros. A estas divinidades les festejaban en las mismas elevaciones y les hacían diversas oraciones; incluso, rescatando lo mencionado por el cronista, podemos referir que le ofrendaban sacrificios, aunque no se especifica de qué tipo.

Lo mencionado líneas arriba da cuenta de la relevancia de las montañas para los otomíes, primero como lugar de asentamiento, después como medio de subsistencia en donde cazan y cosechan las plantas para su alimentación, asimismo ven en ellas un espacio sagrado por ser el recinto de sus deidades. Estos elementos sufrieron cambios y readaptaciones con el paso del tiempo, por ejemplo: se sustituyó la caza por la domesticación de animales y se sustituyeron sus antiguas deidades por imágenes cristianas a las que actualmente se les venera.

1.4.1 El paisaje ritual en la comunidad de San Jerónimo Acazolco

El nombre de Acazolco deriva de la lengua náhuatl que significa “lugar de las cañas viejas” o “antiguos cañaverales”, (del náhuatl *acatl*-caña, *zoltic*-cosa vieja y *co*-lugar) (Ver imagen 2):

⁹² *Id.*

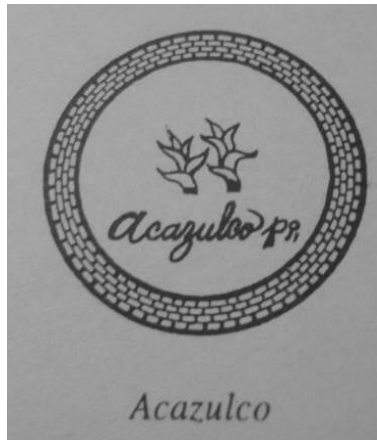


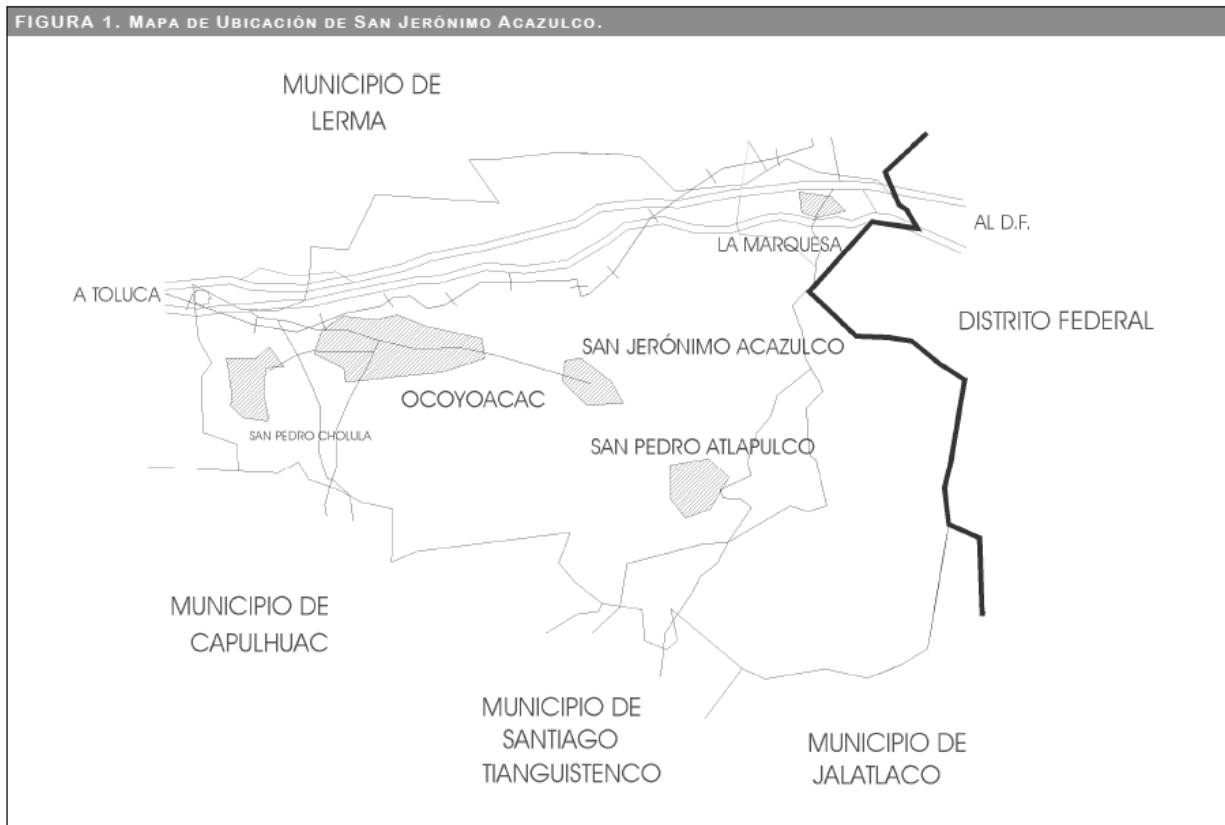
Imagen 2: Topónimo de Acazolco, tomada de Gutiérrez Arsaluz, (1997:76)

San Jerónimo Acazolco es un pequeño poblado que se encuentra al oeste del municipio de Ocoyoacac, Estado de México. De acuerdo con las fuentes orales y escritas este lugar remonta su origen al México antiguo. Sus habitantes descienden principalmente de la etnia otomí, los pobladores de esta comunidad “mantienen una tradición otomí expresada en la lengua, en danzas y rituales”.⁹³

El pueblo de San Jerónimo Acazolco (...) se ubica a una altitud de 2,700 msnm; está rodeado de bosques de coníferas: cedro, oyamel, pino, sobre todo, que constituyen parte del paisaje natural de los terrenos ejidales y comunales de la población.⁹⁴ (Véase mapa 1)

⁹³ Mancilla Sánchez, Alma y Héctor Chapa Silva (2000), “Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazolco, Estado de México”, *Ciencia Ergo Sum*, vol.8, núm. 2, México, Universidad Autónoma del Estado de México, julio, p. 152.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 153.



Mapa 1: Ubicación de San Jerónimo Acazulco, tomado de Mancilla y Chapa, (2000: 152)

El asentamiento actual de la localidad no fue el mismo que en la época antigua, pues de acuerdo con Mancilla y Chapa se encontraba en un lugar denominado *Dongú*:

El asentamiento original se conocía como Don Gu (sic), “Casa Grande” en otomí, y era, en efecto, una casa grande si hemos de creer lo que dicen sus actuales pobladores respecto a su extensión original, que abarcaba hasta San Mateo Atenco hacia el Oeste, además de los terrenos ocupados por la comunidad de San Pedro Atlapulco hacia el este. Dicho asentamiento se localizaba originalmente al noroeste de la actual comunidad, en el llamado

Cerro de San Francisco, donde aún se ubican las ruinas de su vieja iglesia, a un kilómetro de distancia al Noroeste.⁹⁵

Las fuentes nos dan cuenta del asentamiento geográfico que ha identificado a los otomíes a lo largo del tiempo, si bien es cierto en su pasado Acazulco tuvo algunos reacomodos; primero por las congregaciones de lo cual se desprende nuestra hipótesis de que fueron alejados de su primer asentamiento (*Dongú*) para formar parte de Tepexoyuca y posterior a esto sufrió una fragmentación para ubicarse en su lugar actual. Lo que queda claro es que Acazulco siempre ha formado parte de los asentamientos ubicados en la llamada Sierra de las Cruces como veremos a continuación.

La cadena montañosa llamada Sierra de las Cruces que se para el valle de México del de Toluca es una cadena transversal que divide a la meseta en pequeños compartimentos (región de tierra frías).⁹⁶ La comunidad de San Jerónimo Acazulco se encuentra asentada en esta región, su ubicación nos remonta a su origen otomí, pues esta etnia se caracterizó por vivir en las serranías.⁹⁷

Los informes que tenemos sobre la ubicación geográfica de los otomíes son algunas crónicas elaboradas en el siglo XVI. Torquemada los llama “gente serrana” y declara que en su mayoría habitan en las montañas; Motolinía menciona que todas las montañas alrededor

⁹⁵ Mancilla Sánchez, Alma y Héctor Chapa Silva (2000), *Op. Cit.*, p. 153.

⁹⁶ Soustelle, Jacques (2013), *Op. Cit.*, p. 22.

⁹⁷ La ubicación geográfica de Acazulco es una fuente histórica relevante, según Braudel *a través del tiempo y el espacio se desarrolla una historia acamara lenta que permite descubrir rasgos permanentes. La geografía deja de ser un fin en sí para convertirse en un medio; nos ayuda a recrear la más lenta de las realidades* (las cursivas son mías) V. vid. Braudel, Fernand (2013), *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, p.27.

de México estaban pobladas por ellos; Ixtlixochitl apunta que los otomíes son los amos de la montaña.⁹⁸

Durante la época novohispana, Gerhard ubica a Acazolco (Tepexoyuca) en la región seca y fría (Tenango del Valle), atravesada sobre la línea de división de las aguas entre los sistemas de Lerma y del Balsas. Los pueblos colindantes eran Atlapulco, Capulhuac, Coapanoaya y Ocoyoacac.⁹⁹ En esta región la planta más cultivada es el maíz, al que se suma el maguey de donde se saca el pulque, ambas plantas son fundamentales para su alimentación.¹⁰⁰

Cabe destacar que durante el periodo novohispano Acazolco sufrió una fragmentación de su cabecera que entonces era Tepexoyuca.¹⁰¹ Hasta el siglo XVIII tenemos noticia de Acazolco como una estancia perteneciente a Ocoyoacac.¹⁰² Probablemente sea por esto que actualmente Acazolco este alejado de la cabecera municipal, pues como se dijo en un primer momento formaba parte de un pueblo ajeno a Ocoyoacac y, posteriormente, se fragmentó para formar parte de este último.

Cabe destacar que vivir en las serranías o montañas es un factor relevante en la permanencia de costumbres y tradiciones. “La montaña es un mundo situado a extra muros de las civilizaciones, su historia consiste en no tenerla, en permanecer casi siempre al margen

⁹⁸ Soustelle, Jacques (2013), *Op. Cit.*, p. 21.

⁹⁹ Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p.278. La ubicación geográfica de Acazolco la encontramos en la zona donde se encuentra asentado a Ocoyoacac, Atlapulco, Capulhuac, Coapanoaya y Tepexoyuca. Desde antes del contacto indohispano encontramos a estos pueblos pertenecientes al área Tepaneca identificada por gran presencia otomí. V. vid. Gibson, Charles (2007), *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, p. 19. Para el siglo XVI encontramos a esta zona perteneciente al Marquesado del Valle. V. vid. Chevalier, Francois (2013), *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Mapa 1 (El marquesado del valle 1532). En el siglo XVII los encontramos sujetos al repartimiento de Tacuba V. vid. Gibson Charles (2007), *Op. Cit.*, p. 234.

¹⁰⁰ Soustelle, Jacques (2013), *Op. Cit.*, p.30.

¹⁰¹ Ver capítulo II apartado 2.2.5.

¹⁰² A H A M (1775), fondo episcopal, sección secretaria arzobispal, serie libros de visita, caja 24CL, libro3, foja 12 r.

de las grandes civilizaciones”.¹⁰³ Gracias a esto podemos entender que en Acazulco aún se hable la lengua otomí y se preserve una cosmovisión que los identifica como comunidad de ascendencia indígena.

En la actualidad, diversas expresiones rituales permanecen gracias a la memoria y a su particular geografía natural y sagrada, que desencadena una tradición de culto a la naturaleza y por consiguiente a los cerros.¹⁰⁴ Esto lo notamos directamente en los rituales realizados a lo largo del año en los cerros Hueyamalucan¹⁰⁵ y *Dongú*.¹⁰⁶

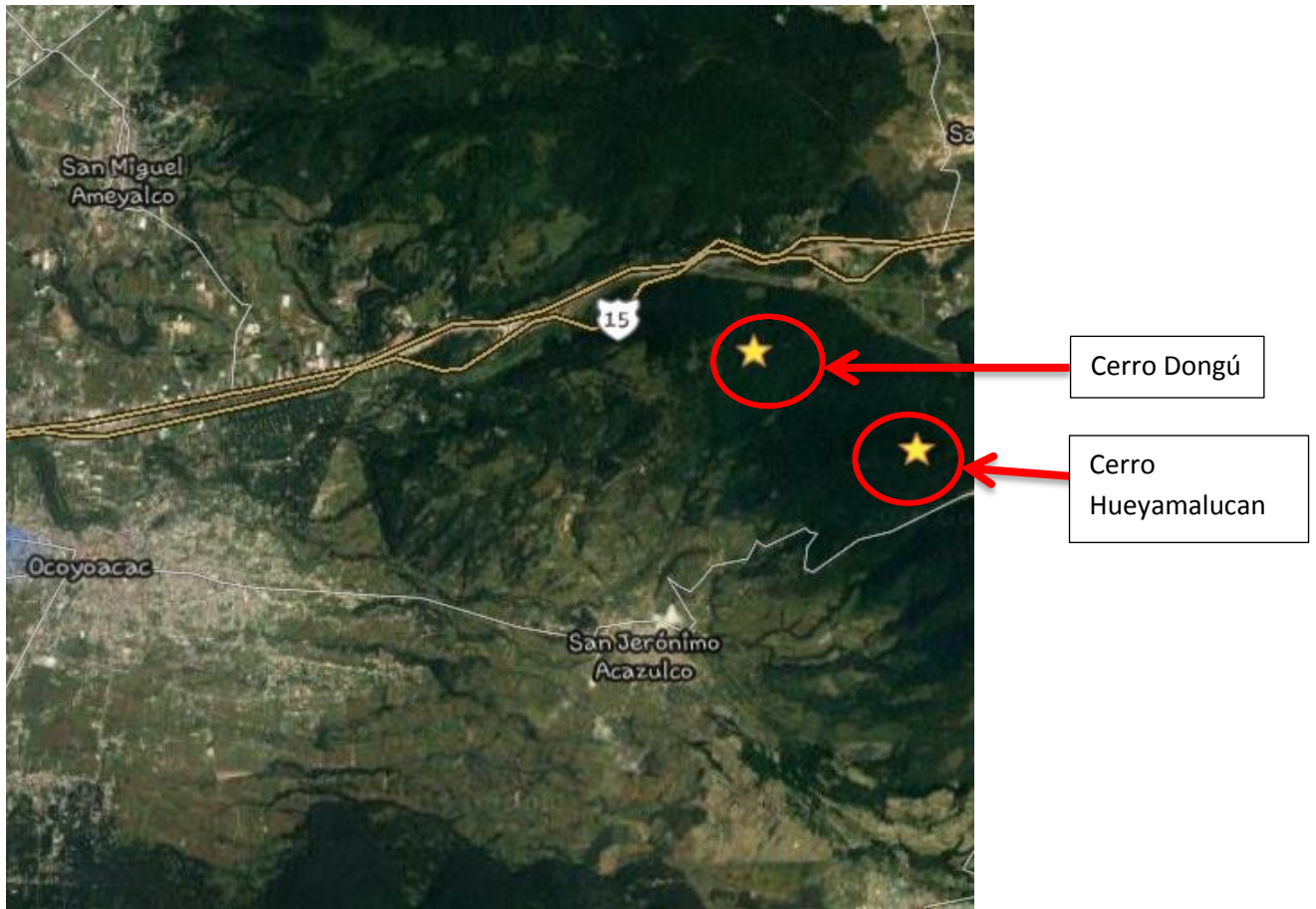
En el siguiente mapa podemos identificar claramente la ubicación del cerro Hueyamalucan, así como la cercanía con la comunidad de San Jerónimo Acazulco:

¹⁰³ Braudel, Fernand (2013), *Op. Cit.*, p.40.

¹⁰⁴ Braudel menciona que una de las características de las comunidades de montaña es la práctica de actividades relacionadas con la magia y la superstición, *propiciando conjuntamente los arrebatos místicos y las peores superchería* (las cursivas son mías) Braudel, Fernand (2013), *Op. Cit.*, p.44.

¹⁰⁵ Uei: viejo, grande – Amelli: manantial –Can: lugar. Consultado en Amador Ramírez, Crispín (2013), *Diccionario náhuatl-español. Español náhuatl*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/ Biblioteca de los pueblos indígenas.

¹⁰⁶ El *Dongú* es el lugar al que los pobladores de San Jerónimo Acazulco le dan el significado de “Mi casa” o “Casa Vieja”. Según mencionan los habitantes, este sitio fue uno de los primeros asentamientos del poblado de Acazulco, pues argumentan que es también una zona arqueológica ya que existieron algunos basamentos prehispánicos en el lugar.



Mapa 2: Mapa de referencia para ubicar el cerro Hueyamalucan, tomado de google maps, (2015)

La ubicación de esta comunidad¹⁰⁷ y el modo de vida practicado en la montaña es la razón por la que resulta puntual para el presente trabajo hablar del lugar en el que se asentó el pueblo acapulqueño, pues, como se puede observar en el mapa 2, es un espacio que está rodeado de cerros y elevaciones en las que, a lo largo del ciclo anual, se realizan diversos rituales y cultos.

¹⁰⁷ A partir de lo visto en el mapa podemos identificar ambos lugares como cerros lo que nos habla de su larga tradición de lo que diversos autores llaman culto a los cerros.

Algunos otros indicios materiales que refieren a la zona nos pueden ayudar a comprender un poco de su tradición en cuanto a lo sagrado del espacio, un ejemplo de ello es el título primordial de Acazulco, en el cual consideramos se encuentra plasmada la ritualidad y sacralización del espacio. Sobre esto proponemos que los rituales que realizan los pobladores de San Jerónimo Acazulco se llevan a cabo en una geografía que es sagrada para ellos, la sacralidad de estos lugares proviene de un pasado que bien se puede ubicar en el mundo mesoamericano, pero nosotros los haremos en el virreinato porque consideramos que el paisaje se vio alterado después de las congregaciones que dieron como resultado los pueblos de indios. La consecuencia de esto fue la delimitación territorial e implantación de mojoneras.¹⁰⁸

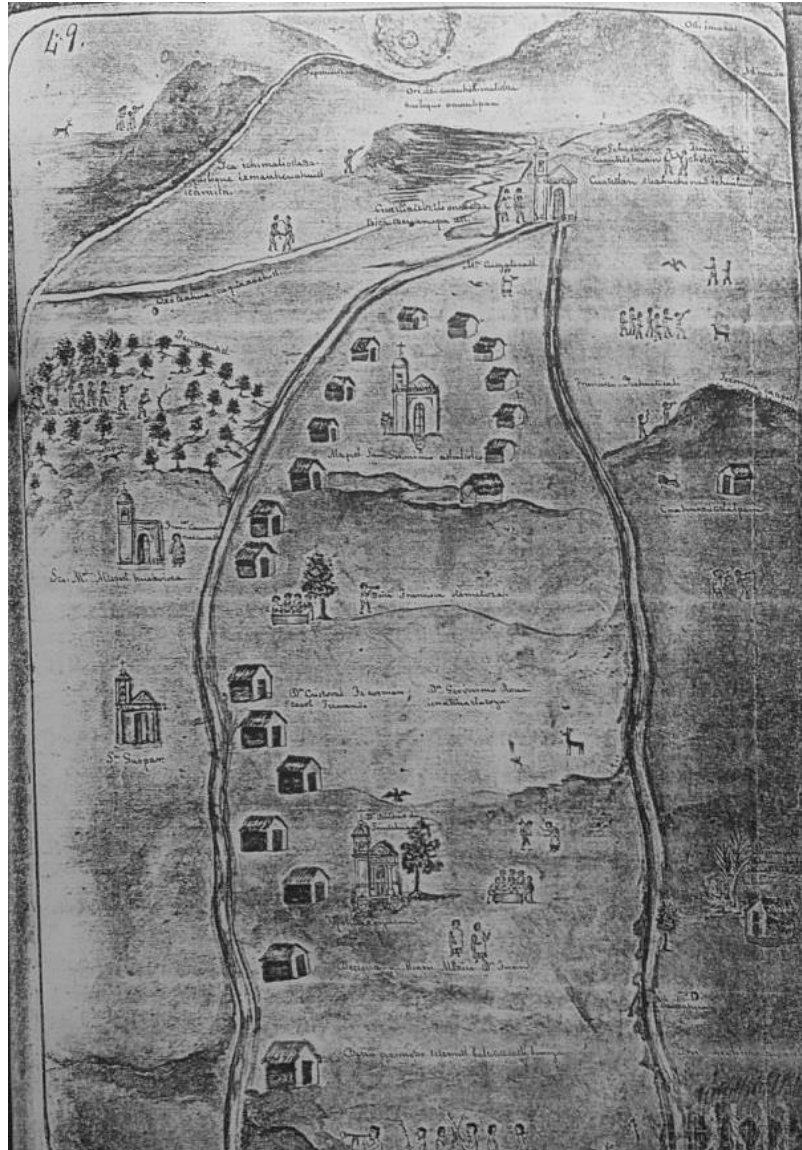
A partir de esta modificación los indios realizaron rituales de apropiación y sacralización del nuevo espacio con el fin de adaptar el paisaje a su cosmovisión y así continuar con sus rituales en el nuevo espacio.

Ejemplo de lo anterior lo podemos ver en un mapa perteneciente al título primordial, en donde se encuentran pictografías de iglesias, casas, montañas, ríos, flora y fauna, así como hombres y mujeres; en algunos casos se representan peregrinaciones en donde los personajes llevan consigo “trompetas” y bastones con figuras de rayos.¹⁰⁹ (Véase mapa 3) Nosotros lo interpretamos como la sacralización y apropiación del espacio que los indios hicieron sobre Acazulco y alrededores, asimismo, lo relacionamos con los rituales elaborados en las serranías, de los cuales, tenemos la hipótesis, tienen origen los realizados en el cerro

¹⁰⁸ Una mojonera es la señalización que delimita un territorio. Hace referencia hasta donde termina y en donde comienza uno diferente.

¹⁰⁹ Esta imagen podemos asociarla con uno de los elementos más representativos del dios Tláloc pues hacen referencia a su bastón serpentiforme el cual por los motivos acuáticos de la deidad representa un rayo. Vid. Guilhem, Oliver (2009), “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, México, Editorial Raíces, marzo-abril, p. 42.

de Hueyamalucan y *Dongú*. Las ceremonias realizadas en ambos lugares tienen reminiscencia de prácticas mesoamericanas, pero no debemos dejar fuera el impacto que tuvo el cristianismo sobre estas prácticas.¹¹⁰



Mapa 3: Mapa anexo al título primordial de San Jerónimo Acazulco, Archivo General de la Nación, títulos primordiales, caja 17, exp. 5.

¹¹⁰ Puede ser muy aventurada nuestra hipótesis, pues se entiende que el título primordial trata sobre los límites y posesión de tierras que tiene la comunidad pero la imagen que mostramos arriba (Mapa 3) nos parece que es un claro ejemplo de la apropiación de la tierra por medio de rituales, lo que termina por transformar el paisaje en un lugar sagrado en donde se desenvuelve su vida religiosa.

En suma, a lo largo del capítulo pudimos ver la trascendencia que han tenido las elevaciones a lo largo del tiempo, vimos que se tienen indicios de rituales en torno a los cerros desde el horizonte preclásico mesoamericano, e hicimos referencia a las manifestaciones rituales contemporáneas en los cerros.

Asimismo, realizamos el examen de la transformación de los espacios comunes a lugares sagrados. Esta actividad fue frecuente en las culturas a lo largo del tiempo gracias a la observación del paisaje; en él comenzaron a ver elementos vinculados con su cosmovisión, sumando a esto la apropiación del paisaje por medio de actividades rituales que resultaron en la sacralización de estos.

A esos lugares sagrados también se les ha otorgado un carácter humano, por medio de diferentes manifestaciones rituales, en donde los pobladores identifican ciertas características especiales tales como: las formas que estos tienen (en ocasiones la silueta de la montaña es quien denota su género); también poseen elementos característicos que reafirman su feminidad o masculinidad, por ejemplo: cuevas, ríos, lagos, piedras, por mencionar algunos.

Las elevaciones para la etnia otomí son de gran relevancia, debido a que en estos lugares residía una de las deidades con más relevancia: *Atetein*. Asimismo, estos sitios los proveían de sus materias primas, por este motivo es que decidieron establecerse cerca de ellos. Ejemplo de ello es la comunidad de San Jerónimo Acazulco, pueblo otomí asentado en una zona montañosa.

Los otomíes, al igual que otros pueblos mesoamericanos, buscaron la forma de comunicarse con sus deidades, para poder realizar peticiones y agradecimientos, para el bienestar de su comunidad. Esta comunicación era establecida por medio de personas

especiales que jugaban el papel de intermediario entre lo terrestre y lo divino. Para hacer peticiones o dar agradecimiento, se realizaban rituales y ofrendamientos para las deidades. Actualmente estas actividades de veneración aún son practicadas por los pobladores de Acazulco, encabezadas por un curandero que funge con la tarea de “intermediario”, tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 2. Los elementos del paisaje ritual en San Jerónimo Acazulco: curanderos, ofrendas, los espacios y su ritualización

Introducción

En los pueblos de ascendencia indígena del centro de México aún se puede presenciar parte de su cosmovisión a través de diferentes manifestaciones rituales relacionadas con su vida religiosa. Estos actos sagrados tienen lugar en sitios a los que les antecede una tradición mítica, territorios poseedores de las historias más añejas del pueblo. Claro está que los rituales realizados en la actualidad son una formulación simbólica que identifica elementos relacionados con la historia de un lugar, en este caso, San Jerónimo Acazulco. Estos rituales son realizados en un territorio que, por los elementos que lo componen, los lugareños identifican como sagrado; nosotros lo hemos denominado: geografía sagrada. Asimismo, quienes los ejecutan son personas vinculadas con tareas relacionadas con el ámbito sagrado; personajes intermediarios entre lo divino y lo terrestre, en nuestro caso de estudio son los curanderos.

En el presente capítulo nos enfocaremos en analizar el papel que desempeña el curandero en la comunidad, así como su participación en el control del clima y en actividades relacionadas con la meteorología. También, centraremos la mirada en los rituales de humanización realizados en el cerro Hueyamalucan, en donde se incorpora a las cruces y las piedras. Además, analizaremos los elementos utilizados en estas actividades, principalmente las ofrendas.

En la parte final del capítulo presentamos una hipótesis sobre la “llegada” de la Santa Cruz del Divino Rostro al cerro Hueyamalucan, así como la función que tienen las procesiones en relación con la imagen encontrada en el cerro y la historia que les antecede.

2.1 Papel e influencia de los curanderos en la comunidad de San Jerónimo Acazulco

En la comunidad de San Jerónimo Acazulco existen personas que son denominadas curanderos, además de eso realizan labores relacionadas con el control del clima. Esto nos muestra una relación hombre-naturaleza que comienza a partir del momento en que ellos adquieren lo que se denomina como “don”. Para la comunidad generalmente existen tres maneras de adquirirlo entre las cuales podemos mencionar el golpe de un rayo, por medio de sueños o visiones y la superación de alguna grave enfermedad. Como ejemplo tenemos tres casos particulares: el del señor Francisco González y la señora Rocío Contreras quienes corresponden a la primera forma, es decir, fueron elegidos por medio de la descarga de un rayo; la señora Angélica Reyes y Modesta Peña sufrieron una enfermedad y al recuperarse adquirieron el “don”; en el último caso, el señor Roberto Peña fue elegido por medio de un sueño.

Estas tres formas de adquirir facultades especiales también se hacen presentes en otros lugares del altiplano central. Según Alicia Juárez Becerril:

En la mayoría de las investigaciones etnográficas que abordan el trabajo de estos especialistas meteorológicos, se puede ver que existen tres formas comunes de iniciación en las que dichos personajes se adentran al trabajo del temporal: el golpe del rayo, las enfermedades y los sueños. Es decir, el

“llamado” divino que proviene de arriba se hace presente en estos individuos mediante una o todas estas formas a la vez.¹¹¹

Juárez Becerril explica en qué consisten las tres formas de elección: en la primera nos dice que “el golpe del rayo es la forma más tangible e imperante, para asignar a un trabajador del temporal. Tangible porque el cuerpo recibe la fuerte descarga del rayo, implicando connotaciones visuales manifestadas físicamente, y por ende, la persona que recibe la descarga será reconocida inmediatamente por la comunidad como trabajador”.¹¹² En la segunda están las enfermedades, las cuales “son consideradas como una forma de llamado divino para trabajar en el temporal. Se trata de aquellas personas, que sufrieron alguna enfermedad grave y se pudieron aliviar”.¹¹³ Finalmente los sueños son otro medio por el cual las personas pueden ser elegidas, en algunos casos “existe la posibilidad de que el sólo hecho de soñar con ciertas deidades, se convierta en un llamado para formar parte de los especialistas”.¹¹⁴

Los curanderos en la comunidad de Acazulco son parte fundamental para el desarrollo del mismo poblado, pues de acuerdo a diversas entrevistas de los informantes, estas personas ayudan de manera voluntaria y por medio de mensajes divinos, en los cuales les indican a quién y cómo es que deben ayudar.

De igual manera, los relatos de los pobladores de San Jerónimo Acazulco expresan que quienes adquieren el “don”, en un primer momento, deben elegir a qué ente quieren ofrecer sus servicios, o bien, de qué lado ejercerán su “don”: si es para hacer el bien a la

¹¹¹ Juárez Becerril, María Alicia (2010), *Op. Cit.*, p. 96.

¹¹² *Ibid.*, p. 96-97.

¹¹³ *Ibid.*, p.106.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.108.

comunidad o por el contrario crear maleficios, así lo expresó la señora Modesta Eulalia Peña en un fragmento de la entrevista.

(...) como la señora Angélica, que ella ya está adentro, ya está trabajando ya conoce por qué razones te pasan estas cosas y que te van guiando de alguna forma, te van guiando para también poder hacer bien porque también a veces Dios nos da un don especial, pero también podemos hacer el mal, no nada más el bien, pero bueno... en este caso uno se este... tú tienes que elegir y en el caso de nosotros, pues yo creo, estás viendo ¿no?, estamos ofreciendo poder ayudar a las personas que nos necesitan”.¹¹⁵

Por medio de la información contenida en el fragmento anterior podemos darnos cuenta de las decisiones que deben tomar los curanderos para trabajar con la comunidad. En el caso de Acazulco, en particular los informantes del presente trabajo manifiestan que están para ayudar a las personas, sin perjudicar a segundos.

Durante el trabajo etnográfico efectuado en las distintas fiestas realizadas en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* se recopilaron diversos datos mediante entrevistas en las que los participantes, algunos de ellos curanderos, nos explicaron por medio de vivencias y casos particulares cuáles son las labores de las personas elegidas por “Dios” para realizarlas entre los hombres. Un ejemplo es el testimonio proporcionado por el señor Javier Peña, nacido en la comunidad de San Jerónimo y actualmente residente en La Marquesa, dijo que no todas las personas que han adquirido el “don” trabajan de la misma manera o tienen como objetivo cierta labor en particular (como curar); a cada persona se le ha otorgado una tarea distinta, ya sea sanar gente, limpiar lugares determinados en el paisaje natural, interpretar el pasado o

¹¹⁵ Sra. Modesta Eulalia Peña, 37 años, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

futuro de las personas o generar buenos temporales, todo lo anterior a través de rituales. Resulta preciso aclarar que algunas personas elegidas desarrollan mayor sensibilidad y pueden trabajar en distintas áreas (como curanderos o ayudante de curandero y controlador del clima) y por consiguiente ayudar a las personas y comunidades.

En el siguiente fragmento de la entrevista realizada al señor Javier Peña podemos identificar algunas de las labores:

(...)más bien dicho, lo que yo entiendo o he visto, cada compañero tiene un trabajo; algunos curan, otros limpian lugares, otros dan energía, otros ven el tiempo, ven el tiempo, ya sea hacia atrás o hacia adelante en el futuro, *entos* otros llevan el cirio, otros llevan el sahumerio *tons* no... no es que todos hagan lo mismo al mismo tiempo, no... y también no todos pueden o podemos curar no si no que *orita* lo que se está dando es que se está complementando, todos nos juntamos y nos vamos complementando, algunos tienen el don de la visión o pueden ver el aura, lo que se llama el aura entonces eso se va complementando, por ejemplo en este caso que se fue a dejar la ofrenda pues unos van abriendo el camino, espiritualmente lo van abriendo, alejando todo mal. Otros van señalando el camino con el cirio y con el sahumerio, otros van enseñando dónde es donde se va a dejar la ofrenda y otros más tienen que ir protegiendo a los que van dentro del peregrinaje para ir a dejar las ofrendas y otros más, casi los últimos, son los que van cerrando el lugar porque cuando se va abriendo un lugar alguien lo debe cerrar.¹¹⁶

Como se aprecia en la información del fragmento anterior, es relevante para los curanderos tener comunicación entre ellos porque se complementan sus facultades espirituales, a fin de proteger a las personas que participan en los festejos y al mismo tiempo vigilar el bienestar de la comunidad, pues si bien los acompañantes que participan en la ofrenda y las peregrinaciones a los distintos lugares sagrados son pocos en comparación de

¹¹⁶ Sr. Javier Peña, 42 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandero, 2014.

la totalidad de la población, en este proceso se pide por el bienestar común del poblado. Lo anterior lo podemos ver reflejado en la solicitud de buen temporal y demás peticiones que se realizan en distintos lugares. De acuerdo con la observación de los recorridos, muchas veces se realizan oraciones por la comunidad en general, los pueblos y los problemas en el mundo.

Para el curandero Francisco Gonzáles Morelos, es relevante tener un vínculo específico con la tierra y en particular con los cerros, pues son entes que ayudan a los hombres a tener una conexión con Dios¹¹⁷ y por medio de ellos se le pueden ofrecer regalos para que él (Dios) contribuya con una respuesta de bondad para la comunidad.

Así lo expresa el siguiente fragmento de una entrevista:

(...) la ofrenda en sí viene siendo parte de lo que somos nosotros, *tons* la pregunta es ¿Dios qué quiere de nosotros? o ¿qué desea de nosotros? y ¿nosotros qué le podemos ofrecer a él? si Dios nos ofrece todo ¿Qué le podemos ofrecer? Entonces es prácticamente nada y lo que le traemos pues son los frutos de la tierra para poder darle gracias a Dios y que nos siga dando de comer, que no nos siga faltando la cosecha que es el maíz, nuestro pueblo está basado en el grano del maíz, si nos hace falta el maíz prácticamente nos morimos de hambre porque no estamos acostumbrados al trigo ni a otras comidas más que las tortillas en diferentes formas.¹¹⁸

Gracias a las palabras del señor Francisco podemos considerar a las ofrendas como una forma de agradecer lo que Dios ha dado durante el año para el sustento de las familias, es aquí donde se refleja el bien común hecho para la población. Se debe mencionar que el señor Francisco tiene el papel principal para los habitantes de Acazulco, pues es el

¹¹⁷ Refiriéndose con Dios a la santa Cruz del Divino Rostro, en otras ocasiones también le llaman “el Patrón”.

¹¹⁸ Sr. Francisco Gonzáles Morelos, 43 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandero, 2013.

“intermediario” directo entre las personas y Dios (la santa Cruz del Divino Rostro). Su labor y vínculo con los cerros es relevante por ser guardián del cerro Hueyamalucan.

En las siguientes líneas podemos conocer la actividad de los “intermediarios” de lo divino con lo humano, quienes colaboran para que los lugares de culto como los cerros y las entidades que los habitan estén en armonía, y no se presenten situaciones desagradables para las personas que visitan los centros rituales.

(...) de hecho porque soy uno de los guardianes de aquí del lugar, y nos toca resguardar todo lo que es este lugar de gente que vienen a hacer maldad, nosotros lo venimos a neutralizar, entonces por eso tenemos que subir, nuestro trabajo es cuidar que todo esté en armonía para que no haya cosas malas o sucedan cosas malas en la fiesta.¹¹⁹

Para los pobladores y curanderos de San Jerónimo Acazulco los cerros albergan entidades que conceden peticiones que tienen que ver con cuestiones de “maldad o bienestar”. Es en esta parte donde intervienen los curanderos para proteger, por medio de movimientos con el sahumerio, las ofrendas, así como también en algunas ocasiones realizan oraciones y cantos¹²⁰, para que las personas que visitan los lugares no adquieran alguna enfermedad a causa de lo que se conoce por los lugareños como “brujería”. Estas situaciones ocurren con frecuencia, pues a pesar de contar con una entidad benéfica protectora (la Santa Cruz del Divino Rostro) no impide que las personas que practican actividades con una intención perjudicial puedan acudir a las inmediaciones y puntos especiales del cerro para la realización de sus rituales particulares.

¹¹⁹ Sr. Francisco González Morelos, 43 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, curandero, 2013.

¹²⁰ Véase anexos.

De acuerdo con lo mencionado líneas arriba, la “brujería” es, revertida por algunas personas que tienen el “don” de protección y de combate. Es aquí donde también las ofrendas llevadas a los lugares ceremoniales cumplen su labor de ayudar a los curanderos, pues se alimenta y satisface a los entes anímicos que habitan como guardianes en los cerros. Por esta razón también se colocan ofrendas en algunos puntos del área ritual para contrarrestar las fuerzas malignas que puedan concentrarse en los senderos, piedras, barrancas y demás lugares, así lo constató la señora Angélica¹²¹ en el siguiente fragmento de la entrevista.

(...) lo que pasa es que esto es para dar luz [refiriendo a la cera derretida en el cirio] lo que pasa es que allí en ese lugar viene mucha gente a hacer cosas malas entonces las ofrendas se ponen porque hacen cosas malas, como brujería, haz de cuenta que nosotros damos luz.¹²²

Con base en la información referida, podemos decir que las actividades realizadas por los curanderos son relevantes, pues también es una manera de protección para los acompañantes de los curanderos y el poblado en general.

Como se refirió en el apartado 1.3, desde tiempos ancestrales existen personas que han sido elegidas por entidades divinas o han adquirido algún “don” y pueden intervenir en tareas climáticas como atraer lluvias o alejarlas, minimizar desastres naturales y demás cuestiones que se identifican con la meteorología y sus ciclos.

Juárez Becerril al respecto refiere que “los especialistas rituales” son los encargados de controlar diversos fenómenos meteorológicos: “lluvia, nube, viento, granizo,” sin embargo también se les ha dado el nombre de “especialistas meteorológicos” pues estos son los

¹²¹ Sra. Angélica, 51 años, originaria del municipio de Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

¹²² Sra. Angélica, 51 años, originaria del municipio de Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

encargados de manipular la intensidad o fuerza de los fenómenos de la naturaleza así como también de su imploración cuando escasean. La finalidad de estas personas es la protección de los campos de cultivo y de la población.¹²³

Otra de las facultades de estos personajes radica en la capacidad de pronosticación del temporal, esta mediante la observación de las nubes, sabiendo así la posibilidad de tormentas, heladas o granizadas.¹²⁴

Igualmente abarca la *petición de lluvia*, es decir la imploración de aguas benéficas para la comunidad, generalmente esta petición de lluvia es realizada mediante un ritual y la colocación de ofrendas. Existen algunos términos en ciertas comunidades de Morelos, en donde debido a esta tarea específica son llamados “*claclasqui*” o “*aguadores*”.¹²⁵

En Acapulco los curanderos también trabajan con diversos rituales y oraciones que permiten estabilizar los cambios naturales de la tierra y así no afectar las cosechas y por consiguiente a la población. La señora Angélica hace mención sobre algunas de las acciones y rituales realizados para ayudar a la estabilidad de la naturaleza.

(...)por eso se le trajo dulces..., y el confeti, y los dulces, son para que ya no seamos tan malos y ya no esté enojado (aclaró está enojado) y el confeti es para recordarle que hizo un trato con Noé y es el arcoíris y que no nos puede castigar porque ese fue un trato que hizo con él, entonces por medio de él (refiriéndose al confeti) vamos a hacer que se acuerde (refiriéndose a Dios) de lo que dijo y es que leyendo la biblia dijo que está enojado, porque ya no entendemos (...), ¿cómo le diré? Nosotros, cuando vienen cosas muy fuertes como ya ve el temblor, iba a haber un maremoto... sí, un maremoto...y todavía estamos *ora* sí pidiendo (...) y las ofrendas que se ponen tienen varios significados, por ejemplo ya ve que se pusieron en las barrancas, es para

¹²³ Juárez Becerril, María Alicia (2010), *Op. Cit.*, p. 92.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹²⁵ *Id.*

este... para decirle que queremos agua que corra por las barrancas y al mismo tiempo las seca, porque ahí hace cosas feas la gente (...) pero le voy a decir una cosa, cuando le enseñan cosas que vienen muy fuertes luego es muy fuerte porque la ves pasada cuando fue el maremoto yo lloraba ¿sí? yo sentía y sentía y lloraba y nada más les decía a las personas prendan diario una veladora, me daba miedo y pues ya ve de que magnitud fue el maremoto y le digo que venía otro que iba a ser después de la semana mayor, pero aun así todavía estamos intercediendo.¹²⁶

En el relato anterior la señora Angélica menciona diversos momentos en los que los curanderos participan como intercesores para que las situaciones de desastre no sean fuertes y causen daños. Podríamos decir que los curanderos de Acapulco cumplen la función similar a la de los graniceros o tiemporos, pues tienen el poder de manipular el clima.

Por otro lado, al preguntarle a la señora Rocío sobre las labores que desempeña como controladora del temporal (elegida por el rayo) ella nos refirió que cuando se avecina alguna tormenta o tempestad los puede sentir, en sus palabras dijo “Ah sí, los veo, los puedo deshacer, detener, calmar o atraer”.¹²⁷ Además, puede recibir mensajes divinos en donde la Santa Cruz del Divino Rostro le ordena, informa o agradece por lo llevado a cabo en los días de fiesta, un ejemplo de esto se presentó en la fiesta del mes de julio en donde ella mencionó lo siguiente:

No iba a llover, me dijo [el Divino Rostro] que era una bendición lo que estaba cayendo, ¿no ven que estaba lloviendo? fue una bendición para todos, una vez dijo [el Divino Rostro] que ya no nos queremos mojar, pero que se nos olvida que eso es una bendición.¹²⁸

¹²⁶ Sra. Angélica, 51 años, originaria del municipio de Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

¹²⁷ Sra. Rocío Contreras, 43 años, originario de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2016.

¹²⁸ Sra. Rocío Contreras, 43 años, originario de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2016.

Finalmente, es necesario decir que los curanderos desarrollan una labor relevante para los habitantes de Acapulco y lugares aledaños, a ellos acuden personas de diversos sitios para encontrar una respuesta positiva que los pueda ayudar a solucionar problemas individuales y colectivos. Además, desarrollan la labor de “intermediarios” entre lo humano o terrestre con lo divino, pues le hacen saber a la población qué es lo que desea Dios y viceversa. Los curanderos son un elemento notable en la ejecución de las actividades sagradas, ellos son los dirigentes de los rituales, conocen las maneras en que se deben realizar, con qué elementos y en qué cantidad.

2.1.1 ¿Por qué y para qué acuden las personas a los curanderos?

Desde la época antigua de México se tienen indicios de personas que poseían dones específicos con los cuales podían ayudar o perjudicar a los pobladores de ciertos lugares. Gran parte de la población indígena de ese momento recurría a los “magos” para lidiar con aquellos males que, por algún motivo, habían adquirido. Alfredo López Austin señala algunos aspectos en los que podían interferir los ejecutores de estos conocimientos para ayudar a las personas afectadas.

Los propósitos perseguidos por los practicantes de la magia eran y son muy variados, y responden tanto a deseos socialmente aceptados como a intenciones dañinas, las de hechicería (...) 1) protección de las personas contra muy diversos peligros; 2) curación de enfermos; 3) daño a seres humanos; 4) transformación de los deseos de una persona (...); 5) supresión de la resistencia (...); 6) anulación del cansancio (...) 10)auxilio en el trabajo (labores agrícolas, caza, pesca); control de los meteoros (principalmente del granizo); (...) 13) protección de la propiedad (casa, milpa, animales domésticos) (...)¹²⁹

¹²⁹ López Austin, Alfredo (2004), “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, p. 24.

En el México antiguo las prácticas adivinatorias y mágicas eran una constante en la sociedad y su realización no podía ser juzgada, por el hecho de ser conocimientos que los dioses les otorgaban directamente a ciertas personas. Con el paso del tiempo esta situación dio un giro, se sabe que durante la Colonia hubo una fuerte restricción para las personas que realizaban este tipo de prácticas, sin embargo, esto no impidió que se ejecutaran actividades de esta naturaleza. De acuerdo con Noemí Quezada se “contradice el esquema médico ideal establecido, pues aunque existían leyes que pretendían el exterminio de curanderos, se veían obligados a caer en la tolerancia”¹³⁰, lo anterior porque se encontraban muy pocos médicos acreditados por el Real Tribunal del Protomedicato, esto en un extenso territorio. Dos aspectos más por los cuales las personas acudían a la medicina originaria a pesar de la prohibición durante este momento son rescatados claramente en las líneas siguientes:

(...) es verdad que entonces como ahora, se recurre al curandero porque participa de la misma cosmovisión de sus pacientes y porque la relación médico-paciente satisface los requerimientos de esta medicina psicosomática. Debo señalar, que fue determinante la imposibilidad económica de la población mayoritaria para cubrir los honorarios de los médicos.”¹³¹

Es así que en muchas de las ocasiones la comunicación y la cercanía con el curandero impulsan a los pacientes a asistir directamente con ellos, pues se crea un espacio de confianza al tomar al curandero como una persona que está dentro del mismo poblado y comparte diversas de sus tradiciones. Por otro lado los enfermos y pacientes se veían condicionados a seguir poniendo sus vidas en manos de los curanderos por la falta de recursos económicos.

¹³⁰ Quezada, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio el curandero en el México Colonial*, México, Universidad Autónoma de México, p. 28.

¹³¹ Quezada, Noemí (1989), *Op. Cit.*, p. 29.

Los curanderos en la comunidad de Acapulco tienen como obligación ayudar a la población o a las personas que acuden a ellos. De acuerdo con los relatos que algunos pobladores han ofrecido es su deber indispensable realizar aquello que “el Patrón” mande como tarea, pues por medio de visiones, sueños e incluso servicios la Santa Cruz del Divino Rostro comunica a los curanderos la manera en la que puede o no ayudar a otras personas.

Así, cuando un enfermo se acerca con alguno de los curanderos éstos deben comunicarse con la Santa Cruz del Divino Rostro y preguntarle si es tarea que les compete o si está fuera de sus manos, en este último caso lo mandan con la persona indicada.

Con base en los relatos de algunas personas que acuden a los curanderos en la comunidad de Acapulco, podemos identificar tres factores que motivan su consulta: la sanación, la tradición y “última alternativa”. En cuanto a la sanción podemos decir que los individuos se acercan a los curanderos en busca de un alivio de diversa índole, suelen decir que alguien les está haciendo algún tipo de daño (refiriéndose a brujería o maleficios). Por otra parte, también existen casos en que las madres de familia notan en sus hijos, en especial cuando son niños pequeños, actitudes extrañas y no encuentran el motivo del malestar. Un ejemplo de lo anterior se encuentra contenido en el relato de la señora Lucia,¹³² ella comentó que se acercó a la curandera Angélica por sufrir cuestiones de maleficio, refiriéndose a la “brujería”. Comentó que el niño ya está curado y que su vida fue totalmente diferente desde que se acercó a la curandera.

Por otro lado, cuando hablamos de tradición nos referimos a que en muchos de los casos las personas acuden a los curanderos porque sus familias, por generaciones, han

¹³² La señora Lucia sólo comentó que llegó porque le habían hecho cosas malas, no quiso referir sus apellidos ni su edad, su lugar de procedencia es Ameyalco y hace 10 años que colabora con ofrenda para el cerro.

tenido la costumbre de asistir con estas personas para que los orienten y ayuden con sus consejos, remedios e intervenciones. La señora Modesta¹³³ comenta que desde pequeña, por influencia de su padre, acude con los curanderos para recibir algún tipo de respuesta o alivio a sus padecimientos.

Finalmente, la “última alternativa” se refiere específicamente a las personas que no han obtenido resultados de la medicina alópata y no han notado bienestar alguno. En cuanto a esta situación contamos con el relato de la señora Felipa¹³⁴ quien es originaria de Acapulco. Esta persona comenta que una de sus primas contactó a la señora Angélica, pues su hija se encontraba muy enferma (no especificó la enfermedad). Explica que acudió con diversos médicos durante cuatro años y no obtuvo mejoría alguna en la salud de su hija, en su desesperación por buscar una cura se encontró con la curandera antes mencionada, fue así como poco a poco notaron que su hija mostraba mejoría y en la actualidad se encuentra bien.

La mayor parte de los comentarios que las personas hacen respecto a los curanderos —ya sea durante los preparativos de la ofrenda, en la colocación de la misma o en la convivencia en el cerro— muestran su aceptación y su necesidad dentro de la comunidad, pues ayudan a muchas de las personas y éstas en agradecimiento a ellos y a la Santa Cruz del Divino Rostro participan en los preparativos de la ofrenda, en un ciclo de reciprocidad. Se debe mencionar también que los pacientes se encomiendan al Divino Rostro, prometiéndole que lo visitarán y cumplirán con la ofrenda que les sea pedida.

¹³³ Sra. Modesta Eulalia Peña, 37 años, originaria de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

¹³⁴ No especificó su edad ni dio sus apellidos, comenta que ella sube al cerro desde que era una niña. También comentó que en esta ocasión se acercó a la curandera Angélica para que ayude a su hijo, pues sufre de alcoholismo.

2.2 Los elementos de humanización de los cerros Hueyamalucan y Dongú

Como se mencionó, la humanización¹³⁵ de las montañas existe en diversos lugares del país y es una concepción por parte de las personas involucradas en los rituales dirigidos a las elevaciones. En los casos de los cerros Hueyamalucan y *Dongú* las formas en las que se realizan estas actividades son variadas, por medio de la observación participante, nos pudimos dar cuenta de éstas.

La humanización de las deidades y los entes sagrados formaban parte de la cosmovisión mesoamericana, con la llegada del evangelio esto sufrió cambios, ahora los santos serían quienes tomaran el lugar de las antiguas deidades. La rápida asimilación de los santos al panteón vernáculo posiblemente puede explicarse por su carácter antropomorfo, que permitió asignarles funciones y propiedades análogas a las de los dioses autónomos,¹³⁶ esta forma de humanización consistió en apropiarse del santo (o alguna imagen cristiana) por su imagen y semejanza gracias a esto comenzaron a verlo como un ente que también necesita ser alimentado, vestido y protegido.

En el caso de los entes sagrados también se conoce un tipo de humanización, en donde se les dota del mismo cuidado al igual que los santos, y en algunos casos se les categoriza como un ente que posee apariencias y atributos humanos,¹³⁷ esto corresponde a la

¹³⁵ Por humanización se entenderá la construcción simbólica que se hace de las cruces, piedras y arboles a través de ornamentos con los que se les viste u ofrenda.

¹³⁶ Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, p. 138-139.

¹³⁷ Maldonado Jiménez, Druzo (2005), *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 67. El caso que Maldonado refiere está centrado en la humanización de los aires, si bien es cierto estos forman parte de la naturaleza al igual que las piedras, arboles e incluso magueyes, estos últimos tres elementos son los que se hacen presentes en nuestro objeto de estudio y la forma de humanizarlos es a través de ofrendas, generalmente compuestas por collares, alimentos y algunos otros artefactos, así mismo también se les adjudican actividades meteorológicas y de sanación.

apropiación religiosa de la naturaleza y, al igual que en el caso de los santos, la feligresía les ha adjudicado actividades de protección, bienestar y del temporal.

Sabemos del caso de la Santa Cruz del Divino Rostro ubicada en la iglesia de Acazolco, así como el festejo del dos de mayo realizado en el mismo lugar. Esto se vincula directamente con el cerro Hueyamalucan, porque es el lugar original en donde se encontró la Santa Cruz del Divino Rostro. En este lugar se realizan diferentes festejos vinculados con el ciclo agrícola en los cuales se han identificado diversas formas de humanización, esto lo podemos notar por medio de las ofrendas, la comida, las danzas, las huellas de “Dios” plasmadas sobre las piedras, la vestimenta y los atavíos colocados a las cruces, los santos, las rocas y los árboles.

En primer lugar debemos mencionar algunas actividades de humanización llevadas a cabo en la iglesia de San Jerónimo Acazolco, pues como ya se indicó es aquí donde se encuentra la imagen original de la Santa Cruz del Divino Rostro. De acuerdo con lo comentado por algunos de los pobladores del lugar, la cruz fue trasladada del cerro Hueyamalucan a la iglesia de la comunidad por motivos de seguridad de la misma (se comenta que no la podía dejar en el cerro Hueyamalucan pues en el lugar no se cuenta con algún tipo de velador o persona que pueda resguardar la capilla).

Para el mes de mayo, específicamente los días dos y tres, los habitantes de Acazolco comienzan con los preparativos para pedir por las buenas lluvias con la finalidad de que los cultivos den abundantes cosechas. El día dos de mayo, un gran número de personas originarias de San Jerónimo Acazolco, acuden al atrio de la iglesia con sus respectivas cruces, que previamente han sido ataviadas con sábanas y mantas de colores. Las cruces de

los pobladores junto con la Santa Cruz del Divino Rostro son veladas, parte de la noche (aproximadamente desde las 9:00 p.m. has la 1:00 a.m.), por la danza de concheros, quienes le ofrecen su baile al tiempo que las sahúman. Ese día los pobladores les atribuyen a las cruces un carácter humano pues se les colocan vestimentas especiales. Las siguientes imágenes dan testimonio de esta situación. En la fotografía 11 se puede observar a dos integrantes de la danza de concheros, quienes ofrecen su baile a las cruces que tienen frente a ellas, como una forma de ofrendarles sus movimientos para que ellas auxilien a la población en situaciones diversas ya sea con el clima o algún contratiempo que se tenga en las cosechas.



Fotografía11: Los concheros, reverenciando a las cruces tomada por Paola Peña Millán, 2013.

Este acto de danzar frente a las cruces está cargado de simbolismo sagrado, no es un momento común, pues se trata de un ente que les ayudará en momentos específicos del ciclo agrícola: la petición de lluvias, alejar el mal temporal y la recolección de una buena cosecha.

En cuanto a la fotografía 12, podemos decir que las mantas y adornos que se les colocan son una forma de personalizar a cada una de las cruces, pues se elaboran para ellas. También funcionan como vestimenta otorgándoles personalidad y por consiguiente haciéndolas participar directamente como un ente anímico dotado de vida.



Fotografía 12: Cruces que fueron veladas, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

El día tres de mayo en el cerro Hueyamalucan se lleva a cabo una misa dedicada a la Cruz del Divino Rostro, ésta es ataviada con una sábana que se cambia en diferentes fechas del año, principalmente en las fiestas realizadas en el mismo cerro. El objeto colocado es una

forma de vestimenta, lo que confiere un elemento de humanización. En la fotografía 13, se observa que la cruz es tratada como un ente vivo al vestirla de esa manera, además de la manta, también se le coloca una prenda similar a una camisa.



Fotografía 13: Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

En los festejos de mediados de julio en el Hueyamalucan se dan otras manifestaciones de humanización. Algunas rocas, árboles tocados por el rayo y cruces que se encuentran de camino a la cima del cerro son ofrendadas por curanderos y participantes en la peregrinación dedicada al Señor del cerrito.

En la fotografía 14 se observa la ofrenda depositada al pie de un árbol que, de acuerdo con las personas encargadas de realizar esta actividad, es para que los “guardianes” de estos lugares den permiso a los involucrados en la procesión de seguir su camino. Por ello, les “dan de comer” para que ayuden a los enfermos a sanar y para obtener el buen temporal. Las ofrendas son una forma de agradecimiento de los participantes en la caminata, ya que los elementos utilizados son donados por cada uno de ellos.



Fotografía 14: ofrenda en árbol, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

La ritualidad se repite de forma similar en el caso de las piedras. Es así que las ofrendas colocadas en ellas contienen casi los mismos elementos de la ofrenda anterior aunque varían en cuanto a cantidades o posiciones: depende de cómo sean pedidas por los “guardianes” y con base en ellas se trata de complacerlos. (Véase fotografía 15)



Fotografía 15: ofrenda en piedra, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

La imagen anterior nos sirve para advertir, de acuerdo con lo mencionado por los entrevistados, que los elementos se colocan como el ente que habita ese lugar lo pide. En este caso las frutas, el pan, el refresco, las hierbas, las cruces de palma y cada uno de los alimentos y plantas fueron colocados en grupos de tres o en su defecto fueron partidos en tres partes porque “así fue pedido por el guardián”.

En cuanto a las cruces establecidas a los costados de la capilla del cerro debe señalarse que son ofrendadas de la misma manera que las piedras y los árboles, con la diferencia de que éstas se atavían con mantas, algunas veces decoradas con bordados y otras veces sólo portando la manta lisa. (Véase fotografía 16)



Fotografía 16: La ofrenda en la cruz, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Al finalizar la procesión por el sendero que lleva a la cima del cerro, se llega a la capilla del Divino Rostro, donde se coloca una gran ofrenda dedicada a los santos que se encuentra

al costado del altar, pues dice la gente de la comunidad que “también se les debe dar de comer a ellos”. (Véase fotografía 17)

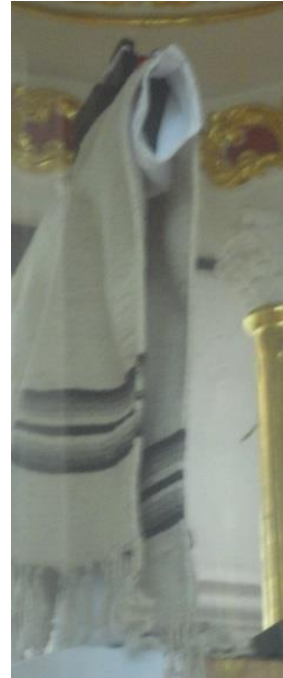


Fotografía 17: Ofrenda a los santos, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Como se ha mencionado, se cambia la vestimenta de la Santa Cruz del Divino Rostro en diferentes fechas de las fiestas: (tres de mayo, mediados de julio y mediados de noviembre). Esta actividad muestra la humanización de la cruz, al mudarle de “ropa” de acuerdo a la ocasión, así lo muestran las fotografías 18 y 19.



Fotografía 18: El gabán del Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 19: el gabán, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

En esta ocasión la cruz estaba ataviada con su manta y, según el curandero Francisco, el “patrón”¹³⁸ pidió que se le vistiera con un gabán de lana y por debajo de éste la cruz portaba una camisa de tela blanca.

Para el mes de noviembre se festeja una vez más en el cerro Hueyamalucan a la Santa Cruz del Divino Rostro. Algunas de las actividades realizadas en las fiestas anteriores se repiten, sin embargo existen cambios que valen la pena mencionar.

Para mediados del mes de noviembre, elementos como frutas, flores, chocolate, azúcar, hierbas y pan son fundamentales en las ofrendas del cerro, se debe señalar que nuevos elementos se agregan a la ofrenda collares de palomitas de maíz, algodón, un platillo

¹³⁸ Refiriéndose al Divino Rostro.

(mole con pollo) y bombones de color blanco, mencionando también que las flores, en esta ocasión, sólo podían ser blancas.

En la fotografía 20 podemos observar claramente los elementos agregados a las ofrendas. En este caso el acto ritual y los demás ofrecimientos se colocaron en una gran roca, que, según los pobladores, está marcada por la huella de Dios.

Si bien la imagen muestra elementos significativos, como es el caso de las palomitas de maíz y el algodón, se debe aclarar que estos tendrán su explicación a fondo en los apartados siguientes (2.2.2 y 2.2.4).



Fotografía 20: Ofrenda en la gran roca, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Por otro lado, es pertinente decir que el collar simboliza un elemento de humanización, pues es un atributo que regularmente usan los hombres y mujeres como ornamento corporal. Durante la fiesta del mes de noviembre las cruces son ofrendadas también por gente proveniente de otros lugares, es por eso que se hacen presentes elementos como el collar de flor de cempaxúchitl.



Fotografía 21: Cruz con collares de palomitas y cempaxúchitl tomada por Paola Peña Millán, 2014.

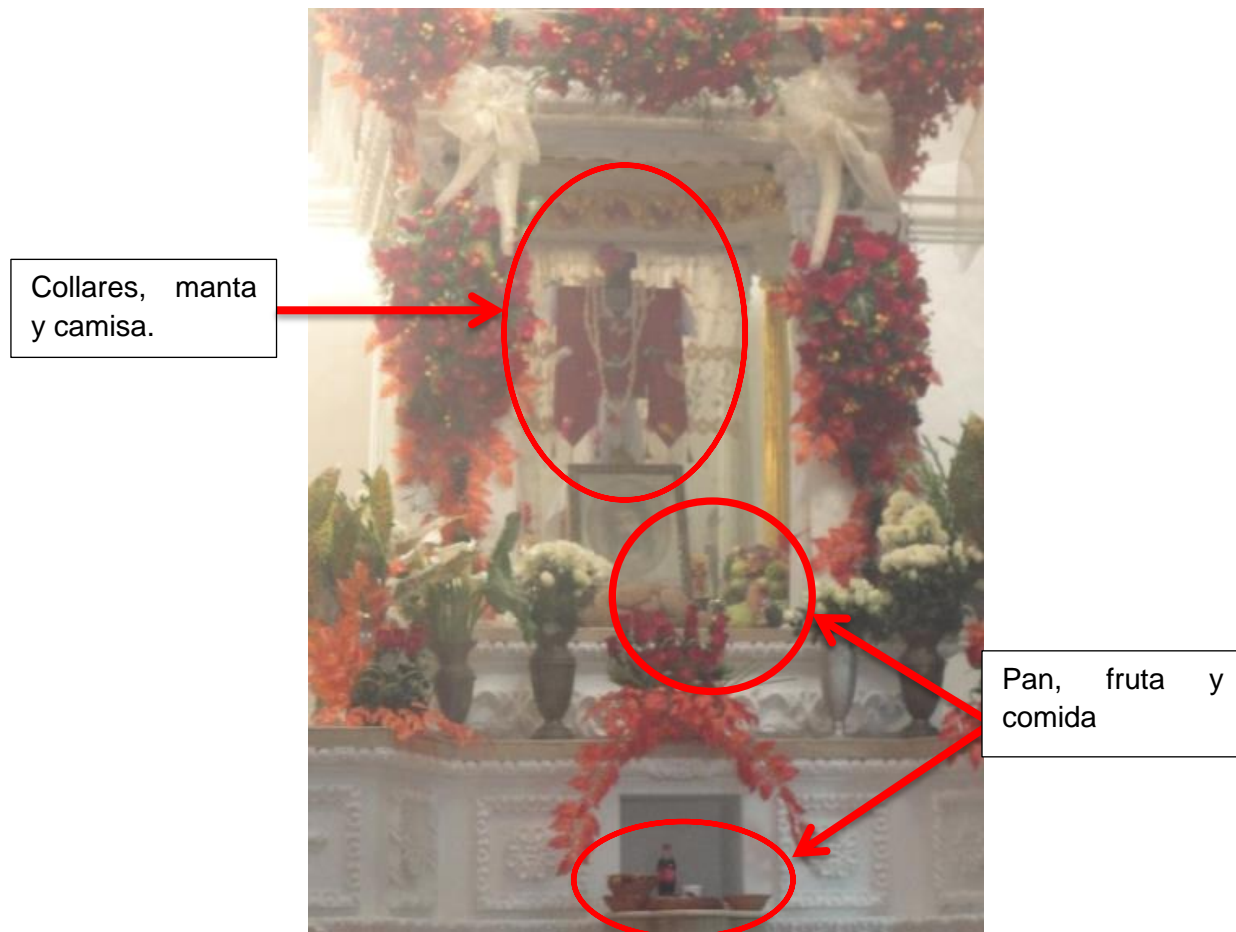
La cruz de la imagen anterior además de estar ataviada con collares, también se le puede ver con su respectiva manta, comida y ofrenda; lo cual se entiende como humanización al tratarlas como entes dotados de vida.

Para finalizar el recorrido se deja una última ofrenda en la capilla ubicada en la cima del cerro, esta es la más abundante ya que está dedicada a las imágenes de santos y la Santa Cruz del Divino Rostro. Algo que hasta el momento no se había mencionado es que durante el recorrido un músico y un rezandero acompañan la procesión, como una forma de complacer a las entidades para que permitan a los participantes proseguir el camino.



Fotografía 22: Ofrenda a los santos, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

En la fotografía 23 se muestra una vez más la figura de la Santa Cruz del Divino Rostro, con características que representan la humanización que se le ha otorgado a través de sus diversos atavíos, entre los cuales encontramos los collares, la ropa y la comida que las personas le han llevado.



Fotografía 23: Los atavíos del Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Ya se hizo referencia de algunas formas de humanización en el cerro Hueyamalucan; ahora es momento de mencionar que en el lugar denominado *Dongú* también encontramos

representaciones de humanización por parte de los pobladores, las cuales mencionaremos a continuación.

En principio debemos tener en cuenta que algunas de las actividades rituales efectuadas en el cerro *Dongú* coinciden en día con las del cerro Hueyamalucan, por ejemplo, el tres de mayo los pobladores realizan una larga caminata en la que se colocan diversas ofrendas a lo largo del camino para llegar a *Dongú*. Algunos de los curanderos y personas enfermas, pertenecientes en su mayoría a la comunidad de San Jerónimo Acazulco, participan en la procesión al *Dongú* para pedir por situaciones diversas como el recobrar o mantener la salud física y mental, también para la obtención de prosperidad de las buenas cosechas y el buen temporal.

Días antes al tres de mayo algunos participantes de la procesión recorren los senderos que llevan al *Dongú*, para recoger las cruces que se encuentran a lo largo del camino. Esta actividad tiene como objetivo limpiar y ataviar las cruces. El día tres de mayo éstas son llevadas en hombros por diferentes personas pues se dejarán a lo largo del camino. La acción de limpiarlas y ataviarlas antes de su festejo se entiende como una acción de humanización, pues deben estar presentables en su fiesta para recibir las ofrendas que les llevarán.

En la fotografía 24 se puede observar que en el recorrido las personas llevan su respectiva cruz en hombros. La fotografía muestra sus atavíos, una manta y algunas flores artificiales.



Fotografía 24: Procesión con las cruces en hombros, tomada por Paola Peña Millán, 2014

De nueva cuenta, durante el trayecto de la procesión un músico y un rezandero acompañan a los pobladores. Con base en los datos obtenidos se pudo saber que esta actividad se realiza para que los guardianes de los caminos y barrancas acepten las ofrendas que se les entregan. En la fotografía 25 podemos observar una ofrenda colocada en la parte inferior de un árbol, lo cual nos indica que los entes que habitan estos lugares necesitan de sustento para poder ayudar a los hombres. Esta es la forma que tienen los hombres de pedir y agradecer por los beneficios que ellos ofrecen a los participantes del ritual.



Fotografía 25: Ofrenda en árbol tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Para que las entidades anímicas que habitan los caminos acepten las ofrendas, quienes acompañan en el recorrido deben bailar con los elementos que cada uno lleva.

En la fotografía 26 podemos identificar una ofrenda realizada en una de las piedras que, según los pobladores, está marcada por el pie de “Dios”. En este lugar también se coloca una de las cruces ataviadas que fue llevada por los peregrinos. Al colocarse la cruz en el lugar se pone un largo collar de palomitas de maíz, al tiempo se le ofrendan, alimentos preparados, además de otros productos como pan, frutas, copal, el corazón del árbol de plátano, ramos de

hierbas aromáticas (romero, manzanilla, clavo, lirio, retama), dulces, chocolate, azúcar, confeti y cruces de palma. Esta ofrenda es una forma de alimentar a “Dios”, quien se cree se encuentra habitando este lugar.



Fotografía 26: Ofrenda en roca con huella de Dios, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Al llegar al cerro conocido como *Dongú* el baile de la ofrenda en círculos a contra reloj y las alabanzas no puede faltar, pues es la última ofrenda que se coloca. Se distingue por la gran cantidad de elementos que se dejan en ella, se realiza de esta manera para que sea bien recibida (según comentan los curanderos y acompañantes). Entre los elementos que destacan

de la ofrenda se encuentran el mole con pollo, además de las tortillas. El lugar es adornado con festón de colores. (Véase fotografía 27)



Fotografía 27: Cruz en el altar de *Dongú*, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

El lugar donde se encuentra la cruz es una especie de nicho improvisado, que la resguarda de las lluvias o del intenso calor. Los pobladores le dan protección a la cruz. De

nuevo se manifiesta el aspecto humano al resguardarla de los cambios climáticos y las tempestades que se puedan presentar a lo largo del año.

Si bien la imagen anterior refiere una forma de humanización, particularmente del día tres de mayo, debemos tomar en cuenta que para el mes de noviembre también se realizan diversas expresiones de humanización, en este mes también se realiza una larga caminata a *Dongú*. Es preciso mencionar que en esta peregrinación diversos elementos de las ofrendas se hacen presentes, pero algunos de ellos varían dependiendo de las épocas del año.

Ya se ha referido en esta investigación que las entidades anímicas, que habitan los lugares sagrados en el cerro, deben ser complacidos con lo solicitado y con ello obtener retribución de su parte. En el mes de noviembre, en particular a principios de éste, la señora Rocío¹³⁹ comentó que “Dios” le había pedido por medio de un sueño que, para el festejo de principios de noviembre, le llevaran uvas: esta petición fue considerada por la señora.

En las siguientes fotografías podemos identificar la canasta que se llevó durante el recorrido para ofrendar las uvas; en una de las ofrendas podemos ver que se hacen presentes estas frutas, al igual que los elementos habituales como lo son caramelos de colores, confeti, vasos con agua, bombones, frutas, chocolate, ramos de hierbas y flores de gladiola.

¹³⁹ La señora Rocío obtuvo el “don” al ser tocada por un rayo en el cerro Hueyamalucan.



Fotografía 28: las uvas para Dios, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 29: uvas en la ofrenda, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Otra de las situaciones, que vale la pena considerar como una forma de humanización, fue que al llegar a la piedra que se considera fue marcada por la huella de “Dios”, se realizó la limpieza del lugar, además se hicieron algunos rezos y se colocó la ofrenda. También se limpió la cruz y se hizo el cambio de manta; ésta se cambió por una nueva (la acción fue ejecutada por el curandero Javier).

La acción de cambiar la manta nos indica una forma de humanización. Ese día se realizó un nuevo acto, este consistió en que, al cambiar de manta la cruz, fue tapada con una especie de sabana, como si se quisiera proteger con ésta a la cruz para que no la vieran a la hora de cambiarla. Es una actividad que resulta particular, ya que podemos compararla con una persona cuando cambia de ropa, pues la mayoría de los humanos en la actualidad

buscan esa forma de privacidad en su persona. En las imágenes siguientes podemos observar claramente el transcurso de esta actividad al igual que el cambio de indumentarias.

En la fotografía 30 podemos identificar la forma en la que la cruz se encontraba ataviada. En este caso sólo tenía una manta de color blanco con adornos rojos; a los pies de la cruz se encontraba un pequeño ramo de flores artificiales de color rojo y un collar de festón de color plateado.



Fotografía 30: La cruz en la Huella, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

La fotografía 31 muestra la colocación de la manta que cubre la cruz, para cambiarla al tiempo de sahumar el nuevo atuendo que lucirá junto con algunos otros elementos. Por otro lado en la fotografía 32 se muestra como quedó ataviada la cruz y los elementos que se le agregaron, además, se le ofrendaron dos grandes jarrones de flores de gladiola de color rojo.



Fotografía 32: El cambio de manta, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Otro de los elementos de la humanización de la cruz que podemos identificar en la fotografía 33 es el collar de cempaxúchitl, que se le colocó a la cruz sobre su respectiva manta. En cuanto al collar de cempaxúchitl se debe aclarar que su explicación como elemento ritual usado en los festejos de noviembre tendrá lugar en el apartado 2.2.4.



Fotografía 33: El collar de cempaxúchitl, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

En la imagen anterior pudimos notar que se humanizó a la cruz por medio de un collar de cempaxúchitl, al mismo tiempo que se le ofreció de comer. Debemos mencionar también que algunas veces se les coloca a las cruces una especie de pecheras que, en opinión de los pobladores, es para que esta no tenga frío.

Otra de las actividades que los pobladores llevan a cabo durante los recorridos, y que es persistente en ellos cada vez que se va a dejar una de las ofrendas, son los cantos y rezos realizados. En la mayoría de los casos, se hace una petición acompañada de un baile en el

cual se le pide a Dios que reciba la ofrenda que todos llevan. En la siguiente nota se presenta parte del canto:

“Jesusito recibe la ofrenda,
 Jesusito recibe la ofrenda,
 del cielo delicias, recibe propicias,
 recibe propicia, mi ofrenda de amores,
 mi ofrenda de amores”¹⁴⁰

En la estrofa del canto, podemos observar las manifestaciones de afecto que la gente le ofrece a “Dios”, una de ellas es el uso del diminutivo con la que se le nombra. Esta acción remite a la manera en que las personas le hablan a sus seres queridos, haciéndoles saber que son importantes para ellos. Lo mismo sucede con los cantos realizados a una entidad que está presente entre los mismos pobladores. Debemos resaltar que la plegaria ofrecida en este tipo de prácticas es un lenguaje ritual dado, heredado y reelaborado según la época.¹⁴¹

Para finalizar con el apartado debemos mencionar que es relevante el rescate de estas actividades que hemos identificado como formas de humanización. Su importancia sobresale porque en todos los festejos en los que se realizan ofrendas se está creando la imagen de una entidad más entre los humanos. De esta forma podemos identificar la manera en que los participantes en los rituales han humanizando a las cruces, piedras y por consiguiente a los mismos cerros, tratándolos como si fuesen una persona; pero no un

¹⁴⁰ Canto que realizan los rezanderos con música de violín y el baile de la ofrenda. Este canto se repite alrededor de tres veces cada que se deja una ofrenda.

¹⁴¹ Dehouve, Danièle (2011), “Analogía y contigüidad en la plegara indígena mesoamericana”, *Itinerarios*, vol. 14, p. 155.

individuo cualquiera, sino más bien la figura de Dios, representada en elementos palpables que, para los pobladores, se encuentra más cerca de ellos.

2.2.1 Las piedras como elementos sagrados en Hueyamalucan y Dongú

La concepción de las piedras como elementos sagrados proviene de una larga tradición, un mito de origen nahua del cual se desprenden diversas creencias en torno a los gigantes. En éste se hace referencia a seres fantásticos como moradores de la tierra, los cuales tuvieron existencia en el segundo Sol:

“En él (...) se hundió el cielo (...) el sol no cambiaba; (...) y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este sol vivían gigantes; (...) su salutación era “no se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre”.¹⁴²

Lo anterior hace referencia a que los gigantes al caerse no podían levantarse de nuevo, pasando a ser parte de la tierra o del paisaje (en términos mitológicos) y por consiguiente se podría relacionar con la aparición de las grandes rocas.

Jacques Galinier menciona que los gigantes fueron entes divinos que moraron la tierra antes del diluvio, y propone que los gigantes se transformaron en piedras.

“Son construcciones cuyos hábiles arquitectos fueron los “gigantes”, divinidades de la época antediluviana, sumergidos por el último diluvio. Esas temibles criaturas habían edificado los cerros y emprendido la construcción de santuarios en sus cimas. A causa del diluvio, su obra quedó inconclusa. Ellos mismos se vieron transformados en piedra (...)”¹⁴³

¹⁴² Velázquez, Feliciano Primo (2002), “Los cinco soles. Mito nahua”, *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 56, México, Editorial Raíces, julio- agosto, pp. 28-29.

¹⁴³ Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 554.

Recuperando parte del mito nahua y tratando de relacionarlo con la propuesta de Galinier, podemos hablar de una correspondencia entre ambas visiones. Si bien, en el México antiguo se tuvo la creencia de que la tierra en algún momento fue habitada por seres de gran tamaño, (quienes, con el tiempo, se convirtieron en los ancestros dadores de vida y las piedras que ahora se encuentran en los cerros) también se tiene la idea de que las piedras son parte de los dioses.

Con relación a lo anterior Leonardo López Luján y Marie-France Fauvet- Berthelot proponen que los mexicas veían en sus efigies gobernantes y sacerdotes, la representación o parte de la esencia de las deidades; a estas reproducciones ellos las denominaron “*ixiptla*, concepto que corresponde a la idea de ‘piel’, ‘cobertura’, ‘cáscara’ de lo numinoso, es decir, de receptáculo de las influencias, las virtudes y las fuerzas”.¹⁴⁴ Esta es la razón por la cual las piedras pasan a ser más que un elemento del paisaje, pues en ellas se emitía una gran carga simbólica.

La naturaleza del *ixiptla* deriva de la similitud existente entre la imagen y el dios que la ocupaba dándole vida. Los mitos nos cuentan que, en algunos casos, tal similitud se remontaba al primer amanecer; en aquel momento genesiaco, los rayos solares se proyectaron sobre la tierra y, como resultado, muchos dioses se petrificaron. Quedaron atrapados en la materialidad de la roca hasta ser identificados por el hombre, quien los veneraba en su estado natural o se daba a la tarea, con el cincel en mano, de hacer surgir sus formas retirando la costra superflua que los envolvía.¹⁴⁵

¹⁴⁴ López Luján, Leonardo y Fauvet- Berthelot, Marie- France (2010), “El arte escultórico de los mexicas y sus vecinos”, en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, *Escultura monumental mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 71-114.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

Con lo anterior podemos concretar la idea de que las piedras también fueron veneradas en su forma natural, ya que no necesariamente debían estar talladas con la imagen de alguna deidad para pasar a ser una entidad sagrada, como se menciona en la cita anterior, sólo bastaba que el hombre los descubriera para venerarlos en su estado natural o en una imagen esculpida.

Sergio Sánchez menciona que para los otomíes, las piedras son concebidas “como los mismos ancestros quienes desaparecieron en el fondo de los cerros y desde allí ejercen su influencia sobre los vivos que habitan en la tierra”.¹⁴⁶ Sánchez sostiene que para los actuales otomíes del valle del Mezquital, esta concepción ancestral de las piedras se encuentra relacionada con lo mencionado anteriormente sobre los gigantes, pues se sigue teniendo la concepción de que las piedras son vistas de manera similar al mito de creación citado anteriormente y se asume que “son consideradas como los huesos de los ancestros; además se hace referencia a unos ancestros que no eran hombres comunes, eran hombres grandes y fuertes, es decir gigantes”.¹⁴⁷

Las concepciones sagradas que se tenían en el México antiguo, sobre las piedras, posiblemente fueron heredadas en los siglos siguientes, como es el caso de los otomíes del Mezquital y de otros lugares.

Respecto a la comunidad de San Jerónimo Acazulco los habitantes aún tienen la idea de que las piedras son entes sagrados, que requieren veneración y ofrendas para así poder ayudar a las personas. De acuerdo con los relatos de algunos pobladores en determinadas

¹⁴⁶ Sánchez Vázquez, Sergio (2004), “Wemas y cangandhos: limpias con piedras en el valle del Mezquital, Hidalgo”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 289- 303.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 297.

piedras cohabitan entes anímicos, que fungen como guardianes del cerro y en otras Jesucristo dejó elementos de su presencia, lo que las convierte en sagradas.

En algunas de las procesiones a los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, se realizan actos rituales como la sanación de personas enfermas, quienes se unen al recorrido con el fin de dejar ofrendas en los distintos puntos sagrados, varios de éstos se identifican con grandes rocas las cuales, de acuerdo con el pensamiento de los curanderos y pobladores, poseen poderes sobrenaturales que influyen en la curación de los enfermos que visitan los lugares.

Estas actividades concretan la idea de que las piedras, si bien no son percibidas en la actualidad por los acazolqueños como sus ancestros, gigantes o los huesos de éstos, sí contienen una carga sagrada e incluso se les dota de animación al ser habitadas por algún guardián. Ejemplo de lo anterior es una gran roca de la que aseguran los pobladores, es la morada de un guardián, a continuación la imagen. Al igual que otros sitios ofrendados en los que existen guardianes, esta piedra cumple con un valor significativo ya que al ofrendarla se cumple con la petición del guardián para no dañar a los acompañantes de la procesión.



Fotografía 34: Ofrenda en piedra de guardián, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

Así mismo podemos identificar otras rocas que poseen una carga sagrada más evidente, los peregrinos acostumbran besarlas y tocarlas, argumentan que están marcadas por las huellas de los pies de Jesucristo, su codo y su corazón; realizar esta acción puede ayudar a sanar a los enfermos. Para dimensionar un poco la situación se muestran las siguientes fotografías.



Fotografía 35: El beso en la Piedra marcada con un codo por Jesucristo, tomada por Paola Peña Millán, 2013.



Fotografías 36: Piedra marcada por una huella de pie, tomadas por Paola Peña Millán, 2015.

Jacques Galinier en su obra *La mitad del mundo...* ofrece un claro ejemplo de la importancia que adquieren las piedras elegidas por los curanderos. Éstas, de acuerdo a sus creencias, están cargadas de energías positivas que ayudan a la sanación de los enfermos.

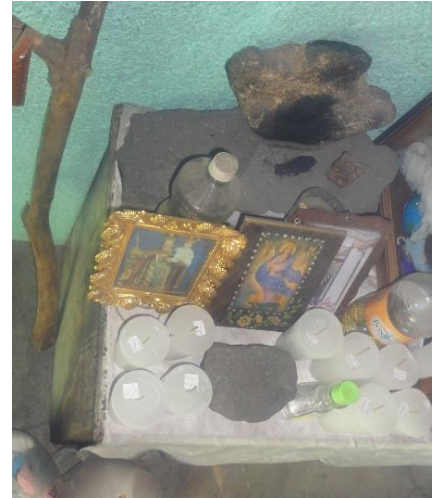
Esta es la razón por la cual los fósiles y los objetos que presenta un aspecto antropomorfo son devotamente conservados y protegidos en el altar doméstico. En medio de estas piedras votivas, aparecen a veces figurillas, pequeñas estatuas, tepalcates encontrados en los campos, algunos de los cuales atestiguan la ocupación prehispánica de la región. Algunos sacerdotes curanderos poseen esos artefactos, cuyas virtudes terapéuticas son reconocidas.¹⁴⁸

De igual manera entre la visión de los curanderos de Acazulco existen rocas pequeñas a las cuales ellos les han otorgado poderes curativos. Ejemplos de éstas se pueden identificar el en altar de la curandera Angélica, y en algunas de las actividades procesionales; específicamente con el curandero Javier Peña, quien en ocasiones, durante los recorridos, portaba consigo pequeñas piedras que, según él, son poseedoras de poderes curativos. Ambos ejemplos los podemos apreciar claramente en las siguientes fotos.

¹⁴⁸ Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto de investigaciones antropológicas, p. 549.



Fotografía 37: Pequeñas piedras utilizadas para sanar por un curandero, tomada por Paola Peña



Fotografía 38: Piedras en el altar de una curandera, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Cierto tipo de piedras son elementos fundamentales para las labores de los curanderos de Acapulco, a través de ellas logran la sanación de sus pacientes y también obtienen contacto con la entidad sagrada que veneran, en éste caso la Santa Cruz del Divino Rostro, pues son parte de la tierra en donde él habita, por lo tanto, toman un carácter de reliquia.

Podemos precisar la carga simbólica que se le ha concedido a las piedras desde el México antiguo. De acuerdo con la cosmovisión actual de los habitantes de San Jerónimo Acapulco identificamos la permanencia de una parte de las creencias ancestrales que se tienen en el culto a las rocas; claro está que se adecuaron a una re-funcionalización de elementos, los cuales son adaptados a las necesidades actuales de los pobladores. Es así que las piedras, al igual que algunos otros elementos de la naturaleza, pasan a formar parte de la historia de la comunidad, pues su cosmovisión sigue considerando el paisaje natural como un ente sagrado al cual deben ofrendar de diversas formas para obtener beneficios

tanto individuales como colectivos. Este cúmulo de rituales da cuenta de su historia y sus raíces indígenas al legar actividades ancestrales con sus respectivas adaptaciones.

2.2.2 Dulces, flores y frutas: una aproximación al significado de la ofrenda

Alfredo López Austin señala que la acción de ofrendar “se trata, en realidad, de una relación sumamente compleja en que destacan dos concepciones: la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas”.¹⁴⁹ Estas ideas pueden aplicarse a las cuestiones mesoamericanas, en este caso podríamos mencionar que los sacrificios humanos en su momento se interpretaban como ofrendas, las cuales, para algunas de las civilizaciones del México antiguo, eran una forma de pedir y agradecer por beneficios colectivos. Así “los dioses han de nutrirse para mantener los ciclos universales”:¹⁵⁰ es una forma de retribuirles para que ellos puedan beneficiar a las poblaciones que los veneran.

Las ofrendas están cargadas de símbolos y significados que permiten a los seres humanos establecer una relación con las deidades, López Austin menciona al respecto:

El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: la ofrenda es un puente, el intermediario entre este punto y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar con los dioses. Es de esperarse que esta doble naturaleza de la ofrenda, al ser tan importante, también haya quedado expresada de diferentes formas en la tradición religiosa mesoamericana”.¹⁵¹

¹⁴⁹ López Austin, Alfredo (2006), “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Noguez Xavier y Alfredo López Austin, *De hombres y Dioses*, México, El Colegio Mexiquense, p. 180.

¹⁵⁰ López Austin, Alfredo (2006), *Op. Cit.*, p. 180.

¹⁵¹ López Austin, Alfredo (2006), *Op. Cit.*, p. 181.

En el México antiguo se tienen algunos relatos que refieren la tradición de ofrendar, mencionan que desde los mitos de origen se expresa que los dioses piden que se les ofrende. Un ejemplo de ello es el mito mixteco de la pareja suprema.

Y encima de lo más alto de la casa y habitación de estos dioses, estaba un hacha de cobre, el corte hacia arriba, sobre la cual estaba el cielo (...) tuvieron dos hijos varones muy hermosos, discretos y sabios en todas las artes. El primero se llamó Viento de nueve Culebras, que era nombre, tomado del día en que nació. El segundo se llamó Viento de nueve Cavernas (...) acordaron de hacer ofrenda y sacrificio a los dioses sus padres, para lo cual tomaron unos como incensarios de barro con unas brasas, sobre las cuales echaron cierta cantidad de beleño molido [los españoles nombraron "beleño" al tabaco] en lugar de incienso. Y esta dicen los indios que fue la primera ofrenda que se hizo en el mundo (...) Hacían asimismo oraciones, votos y promesas a sus padres y pedíanles que por virtud de aquel beleño que les ofrecían, y los demás sacrificios que les hacían, que tuviesen por bien de hacer el cielo y que hubiese claridad en el mundo: que se fundase la tierra, o por mejor decir, apareciese (...) Y para más obligarles a que hiciesen esto que pedían, se punzaban las orejas con unas lancetas de pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacían en las lenguas y esta sangre esparcían y echaban sobre los ramos de los árboles y plantas con un hisopo de una rama de un sauce, como cosa santa y bendita. En lo cual se ocupaban, aguardando el tiempo que deseaban, para más contento suyo, mostrando siempre sujeción a los dioses sus padres, y atribuyéndoles más poder y deidad que ellos tenían entre sí.¹⁵²

Este es uno de los ejemplos de las primeras ofrendas realizadas a los dioses, las cuales se llevaron a cabo por los hijos de los dioses creadores para satisfacerlos y así propiciar la creación del mundo. De acuerdo con las crónicas realizadas por los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán se tiene noticia de los ofrecimientos que se realizaban a las deidades, para el momento de la evangelización. Ya no se trataba únicamente de un

¹⁵² Graulich Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn35/709.pdf>. Consultado el 14 de octubre, p. 123.

mito, pues los indígenas las llevaban a cabo representando sus concepciones religiosas y ofreciendo sacrificios para compensar la ayuda de sus deidades, pero también con ello solicitar “lluvias, cosechas, salud y victorias”.¹⁵³ Un ejemplo de esta actividad fueron los sacrificios de corazones y el derramamiento de sangre los cuales podemos ver representados en algunos códices.

La parte medular de las formas de expresión religiosa de Mesoamérica, donde los hombres buscaron relacionarse con sus entes sagrados, pervivieron después de la conquista e incluso después de varios siglos, formando así parte de las expresiones actuales. Las ofrendas, por lo tanto, funcionan como un medio en que se vinculan aquellos deseos de ambos extremos del universo, el terrestre y el divino.

Examinemos más detalladamente las ofrendas de sangre de los sacrificados, los "muertos divinos" (teomicqui) según los informantes de Sahagún (1958: 52-57). Después de elevar el corazón de la víctima hacia el Sol, su sangre se colocaba en una escudilla y luego se untaba en la boca de la estatua de una o varias deidades.¹⁵⁴

Además de los sacrificios humanos de extracción de corazón y ofrecimiento de sangre también se tiene noticia de ofrendas de animales, copal, plantas y extremidades humanas como manos o pies. Gracias al trabajo arqueológico realizado en los diversos sitios ceremoniales a lo largo del actual territorio mexicano.

La tradición de ofrendar es milenaria en el mundo y en particular en México, con el paso del tiempo esta práctica ha permanecido en la memoria de las generaciones de los distintos pueblos tradicionales y se ha mantenido hasta nuestros días. Esta práctica es

¹⁵³ López Austin, Alfredo (2006), *Op. Cit.*, p. 180.

¹⁵⁴ Graulich Michel y Guilhem Olivier, *Op. Cit.*, p. 133.

realizada en distintos lugares del altiplano central, al igual que en la comunidad de nuestro estudio, en Coatetelco Morelos la feligresía lleva ofrendas a los aires (entes de la geografía sagrada) compuestas por pollo, pulque, mole, caldo, chocolates, flores, licor, tabaco y muñecos; en el caso de Acazulco se encuentran ofrecimientos similares pero dedicados a los guardianes (piedras, árboles o magueyes) protectores de los cerros.¹⁵⁵

En San Jerónimo Acazulco como hemos referido, para las diversas fiestas que se realizan en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, la manufactura de ofrendas es parte fundamental de los rituales de petición.

En los distintos festejos llevados a cabo en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* los pobladores de la comunidad, y algunos otros grupos de poblados cercanos elaboran ofrendas que son depositadas en diversos puntos de los caminos que conducen al lugar de veneración. Estos son: la cima del cerro Hueyamalucan, en donde se encuentra la capilla que es morada de la Santa Cruz del Divino Rostro, o el cerro conocido como *Dongú*.

En la siguiente tabla podemos observar los elementos que componen las ofrendas colocadas en los caminos de los cerros Hueyamalucan y *Dongú*.

¹⁵⁵ Maldonado Jiménez, Druzo (2005), *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 67.

Flora	Frutos	Otros	Especiales
<p data-bbox="201 268 342 300">Hoja Lirio</p> 	<p data-bbox="477 268 586 300">Toronja</p> 	<p data-bbox="797 268 1024 300">Chocolate y pan</p> 	<p data-bbox="1101 268 1170 300">Uvas</p> 
<p data-bbox="201 716 310 747">Retama</p> 	<p data-bbox="477 716 586 747">Plátano</p> 	<p data-bbox="797 716 894 747">Dulces</p> 	<p data-bbox="1101 716 1333 747">Pescado (trucha)</p> 
<p data-bbox="201 1058 310 1089">Romero</p> 	<p data-bbox="477 1058 570 1089">Limón</p> 	<p data-bbox="797 1058 943 1089">Bombones</p> 	<p data-bbox="1101 1058 1203 1089">Algodón</p> 
<p data-bbox="201 1421 342 1453">Manzanilla</p> 	<p data-bbox="477 1421 553 1453">Cidra</p> 	<p data-bbox="797 1421 894 1453">Azúcar</p> 	<p data-bbox="1101 1421 1154 1453">Mole</p> 

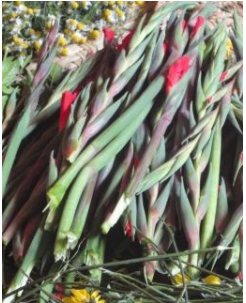






<p>Flores</p> 		<p>Copal</p> 	
<p>Flores</p> 		<p>Agua y confeti</p> 	
<p>Palma</p> 		<p>Corazón de plátano</p> 	
<p>Clavo</p> 			

Tabla 1: Los elementos de la ofrenda.

Las ofrendas están compuestas de diversos elementos, los cuales agrupamos en: plantas, frutos, otros¹⁵⁶ y especiales¹⁵⁷. En el primero se utilizan hojas de lirio, clavo, retama, romero, manzanilla, palma y flores.¹⁵⁸ En el segundo la toronja, naranja, plátano, limón y cidra. En algunas ocasiones se ofrendan productos distintos,¹⁵⁹ esto ocurre “porque el santo lo pide así”¹⁶⁰ a través de sueños que tienen los curanderos.

Como podemos advertir las ofrendas se constituyen de diversos productos, que en su conjunto integran el “dar para recibir”. Cabe resaltar que en algunos casos existe el uso de elementos con significado propio; es decir, la ofrenda es un compuesto de elementos que individualmente gozan de significado propio y en su conjunto simbolizan lo que en otros tiempos fue un sacrificio.

Advertimos que los diversos elementos que componen la ofrenda corresponden a distintas temporalidades, podemos identificar plantas usadas antes del contacto indo-hispano, empleadas para calmar enfermedades y malestares (Véase imagen 3).¹⁶¹ Asimismo identificamos productos que fueron introducidos por los peninsulares y que fueron tomados y adaptados por los indios a su vida cotidiana. Este mecanismo de adaptación de productos hispanos a la cultura india dio como resultado una nueva forma de realizar los rituales de agradecimiento y petición. Podemos conjeturar que los sacrificios humanos, después de la

¹⁵⁶ En el grupo de “otros” colocamos a los elementos que no figuran como plantas ni como frutos; más bien, son productos que en algunos casos requieren de manufactura, como el caso de: dulces, azúcar, chocolate, confeti, copal, pan, bombones, por mencionar algunos.

¹⁵⁷ Los “especiales” son los elementos que solo se hicieron presentes en una ocasión o que son pedidos por “el patrón”.

¹⁵⁸ En la mayoría de casos colocan como flor a la gladiola roja.

¹⁵⁹ Estos productos son: uvas, algodón, collares (estos generalmente se elaboran con palomitas de maíz, flores de cempaxúchitl y bombones) y distintos platillos que fueron hechos a base de pescado y mole.

¹⁶⁰ Expresión utilizada por los curanderos.

¹⁶¹ La retama, hierba de flores amarillas era utilizada para sanar dolores estomacales, catarros y dolores de cabeza. *Vid.* “Códice de la Cruz-Badiano” (primera parte) (2013), *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 50, Editorial Raíces, agosto, p. 37.

evangelización, fueron readaptados simbólicamente: sustituyeron los elementos por otros que representaran metafóricamente lo mismo.



Imagen 3: Retama, tomada de Arqueología mexicana, (2013: 37)

Con basen en la concepción de los curanderos la ofrenda colocada en piedras, árboles y cruces¹⁶² del Hueyamalucan y *Dongú*, representa un cuerpo humano de tal suerte que: una toronja representa la cabeza; los plátanos, la mayoría de las veces son cuatro (tres o dos), son considerados las manos y los pies; las diferentes hierbas utilizadas con vistas como los

¹⁶² Las piedras y árboles en que se colocan las ofrendas son lugares habitados por un ente que ellos llaman guardianes.

dedos de las manos y el corazón del árbol de plátano es la alusión de eso: el corazón. El cacao, la planta de la cual se extrae el chocolate, tiene una larga tradición ritual, en las culturas mesoamericanas su uso fue frecuente, incluso se tiene noticia de su utilidad desde la cultura olmeca, pero no fue hasta el horizonte clásico que se le dio un especial uso ritual; “principalmente en el área maya hay una buena cantidad de representaciones correspondientes al Clásico [...], en las que el cacao –ya sea la planta, el fruto, los granos o una preparación- aparecen como un elemento simbólico o ritual”.¹⁶³

De acuerdo con Enrique Vela, en algunas ocasiones los pueblos mesoamericanos representaron la planta de cacao junto con la del maíz, mostrando la jerarquía en la cual se podía posicionar el cacao pues se le otorgaba la misma importancia que al maíz.

De hecho, el maíz y el cacao forman un importante componente ritual en la cosmovisión mesoamericana. Se les combinaba con agua sagrada para elaborar bebidas rituales que se ofrecían a los dioses y a los ancestros para que éstos procuraran a los hombres la fertilidad agrícola.¹⁶⁴

Este autor también sostiene que, con base en lo referido por otros autores y el contenido del *Códice Fejérváry- Mayer*, la planta del cacao está asociada con el inframundo y por tanto con la fertilidad de la tierra. Por otra parte, también se menciona la asociación del cacao con el corazón pues “es posible que el fruto del cacao fuera visto como una metáfora del corazón, como lo señala Sahagún, en la mentalidad de que ambos eran recipientes de líquidos preciosos: la sangre y el cacao”.¹⁶⁵

¹⁶³ Vela, Enrique (2012), “Simbolismo”, *Arqueología mexicana*, Edición especial 45, México, Editorial Raíces, octubre, pp. 42-55.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶⁵ Vela, Enrique (2012), *Op. Cit.*, p. 46.

Es posible que el uso del chocolate, en las ofrendas de los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, sea una reminiscencia mesoamericana, que representa gran simbolismo respecto a la fertilidad de la tierra y la metáfora del corazón como un símbolo de sacrificio y ofrendamiento.

Asimismo, entre la ofrenda se colocan dulces y confeti interpretados por los curanderos como símbolo de niñez, alegría y pureza. En el mundo mesoamericano se realizaban sacrificios de niños, las lágrimas derramadas se relacionaban con la petición de lluvias, y el acto de sacrificio como ofrenda. Esos “sacrificios pertenecían a la parte seca del año y tenían la finalidad de conjurar la llegada de las lluvias. La edad de los niños oscilaba de algunos meses hasta los 7 u 8 años”.¹⁶⁶

Los sacrificios de niños formaban un ciclo ritual dedicado a Tlaloc que tenía la finalidad de conjurar la llegada de las lluvias durante los meses más secos del año, entre febrero y abril. Los niños representaban vivos a los *tlaloque* los innumerables servidores del dios Tlaloc que eran concebidos como seres pequeños que vivían en los cerros. De allí enviaban las nubes, las lluvias y las tormentas, golpeando grandes vasijas con unos bastones para producir los truenos.¹⁶⁷

Ahora el cuerpo es representado por diversos productos que ya mencionamos y de acuerdo con la cita anterior podemos reforzar la idea de que la ofrenda hace alusión a los sacrificios humanos que se realizaban durante el México antiguo con el afán de propiciar las lluvias. Es así que la petición de lluvia se representa por medio de palomitas de maíz¹⁶⁸, algodón y bombones pues hacemos la asimilación de estos elementos con las nubes y su relación con las lluvias.

¹⁶⁶ Broda, Johanna (1982), “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, año 3, núm. 7, México, p. 51

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁸ Ver apartado 2.2.4.



Fotografía 39: Los dulces y bombones en las ofrendas, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 40: Algodón en la ofrenda, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 41: Collares de palomitas de maíz, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

En la ofrenda también se hacen presentes elementos que poseen un alto grado aromático, entre ellos se encuentran algunos cítricos como la naranja, toronja, limones y cidra; así como el romero, manzanilla, clavo y copal, este último es la resina aromática más utilizada desde el México antiguo, pues la “información histórica, arqueológica y etnográfica muestra el aprovechamiento religioso del copal desde antes de la llegada de los españoles”.¹⁶⁹ Estos elementos aromáticos son colocados porque, según los curanderos, “le gustan a la Santa Cruz del Divino Rostro”.¹⁷⁰

En ocasiones parte de la ofrenda es seleccionada para, posteriormente, ser usada en los rituales de sanación que realizan los curanderos.¹⁷¹ Esto nos deja entre ver que, después de ser ofrendados, los elementos se sacralizan y se convierten en reliquias, pues ahora poseen un poder curativo otorgado por el santo.

En el siguiente fragmento de una entrevista podemos observar claramente un ejemplo de la sacralización de la ofrenda y cómo ésta pasa a ser una “cura” para los enfermos.

(...) Bueno supuestamente no he empezado a curar pero de mi altar salen muchos medicamentos, por ejemplo luego se los traigo a Angélica y “tons” ya me dice “ah sí es para tal paciente” o sea yo al poner la ofrenda en mi casa, me refiero a una naranja, a un plátano, a unas flores algunas veces cosas insignificantes, tu cuando recoges las cosas del altar, te están diciendo que no son para las cosas orgánicas, bueno, que este le va a servir a algún paciente, son diferentes señales en un pan, en unas rosas, se sienten que son medicamento, tú tienes la sensibilidad de decir no, por ejemplo a veces pongo rosas en mi altar, entonces pues dices tú estás rosas no las voy a tirar y las

¹⁶⁹ Montúfar López, Aurora (2015), “Copal, humo aromático de tradición mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. XXII, núm.135, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, p.64.

¹⁷⁰ En estas manifestaciones podemos observar la humanización del santo pues como a las personas, él también tiene gustos alimenticios como el pescado, las uvas, pan, chocolate, los cítricos nombrados y los productos aromáticos, y en sus disgustos se encuentra la carne de cerdo.

¹⁷¹ De acuerdo con los curanderos, la ofrenda que será utilizada como medicamento es marcada de forma “divina” y ellos saben por medio de esas marcas especiales o por sueños cual es el elemento indicado.

pongo en cajitas de cartón y las pongo al sol para que no se pudran, entonces algunas veces le digo a Angélica tengo esto y ya me dice “ah sí, con esto se va a bañar fulano o fulana, una niña, un niño” en fin.¹⁷²

Finalmente podemos decir que las ofrendas son una muestra de reciprocidad que los devotos realizan para obtener beneficios, pero al mismo tiempo agradecer por lo bueno que han recibido por parte de la Santa Cruz del Divino Rostro y las entidades que habitan los cerros.

2.2.3 Los lugares sagrados en San Jerónimo Acapulco

Los lugares sagrados para los acapulqueños son aquellos espacios en los que se refleja una parte de sus creencias y su cosmovisión; en ellos los pobladores de Acapulco desarrollan varios de sus rituales más significativos a lo largo del año. Estos lugares específicos se han elegido por diversos motivos, los cuales se especificarán a lo largo de este apartado.

Stanislaw Iwaniszewski sostiene que el medio natural se concibe como indispensable para las expresiones sociales, pues construye “las condiciones para definir, crear, estructurar y realizar las prácticas sociales correspondientes”,¹⁷³ por ello los seres humanos eligen el paisaje más significativo para adaptarlo a su visión. El autor también expresa que la visita a ciertos lugares sagrados se debe a una herencia popular, la cual se ha configurado como una tradición sustancial en la que determinados sitios fueron, en el pasado, cargados de

¹⁷² Sra. Modesta Eulalia Peña, 37 años, originaria de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

¹⁷³ Iwaniszewski, Stanislaw (2007), “la arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en Loera Chávez y Peniche Margarita, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 13.

sacralidad; señala que los acontecimientos míticos, e incluso históricos, pueden definir la elección de los lugares propicios para el desarrollo de los rituales.

Los peregrinos, que ascendieron a las cumbres elevadas, repitieron, en cierto modo, los hechos históricos o míticos y visitaron los lugares ya antes visitados. No incursionaron en un espacio desconocido y homogéneo, sino en el paisaje donde ya se hallaban determinados lugares que poseían cierto significado por el mismo hecho de estar asociados con eventos del pasado (mitológico o histórico).¹⁷⁴

Lo mencionado en la cita anterior se vincula a los acontecimientos que, de acuerdo con los informantes, ocurrieron en Hueyamalucan y *Dongú*. De ambos se cuentan historias míticas, por un lado, para el caso del cerro Hueyamalucan, la leyenda de la aparición de la Santa Cruz del Divino Rostro y su instauración en el cerro es fundamental para su interpretación, mientras que para *Dongú* se cuenta que fue el segundo asentamiento otomí que conformó lo que en la actualidad es el poblado de Acazolco. La información anterior refleja uno de los motivos por los cuales se hacen presentes las manifestaciones rituales en estos lugares.

Para justificar la sacralización de las diversas piedras, árboles y demás lugares de ofrenda referimos que son mostrados a los curanderos de Acazolco a través de sueños.¹⁷⁵ Para dar cuenta de ello, podemos rescatar parte de la entrevista realizada a la señora Modesta Peña.

Bueno, en nuestro (...) por nuestra parte de nosotros, hay una personita muy especial que desafortunadamente hoy no vino (mencionó)

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁵ De acuerdo con lo mencionado por los curanderos, el Divino Rostro les muestra por medio de visiones o sueños los lugares que deberán ser ofrendados, por otro lado también los guardianes del lugar se hacen presentes en estas visiones indicado los lugares exactos de ofrendamiento.

Francisco. Él puede, bueno, tiene la posibilidad del ver el futuro, entonces donde nosotros vamos dejando la ofrenda en las piedras es porque ellos son los guardianes del lugar, (recalcó) (...) ellos son los guardianes las piedras (...) a veces son seres, (repitió) son seres: a veces son ángeles, a veces son animalitos, a veces son una mujer, un hombre que son los que protegen el camino para subir al Hueyamalucan, son los guardianes vamos para poder llegar hasta arriba (...) ¹⁷⁶

Se puede advertir por medio del fragmento anterior que algunas personas, como el curandero Francisco, tienen la posibilidad de comunicarse con los entes que habitan los lugares y éstos les indican dónde se encuentran y qué es lo que desean. Al ofrendar los lugares sagrados se muestra una acción recíproca en la cual las entidades anímicas que moran las piedras o los árboles ayudan y permiten a las personas subir a la cima de los cerros. De acuerdo con los relatos sobre ciertos lugares revelados en sueños y visiones, éstos pasan a ser reconocidos como sagrados.

También tenemos el relato del señor Javier, quien expresa que los lugares son ofrendados por una tradición que ha pasado de generación en generación y que, por medio de la observación participante, ellos aprendieron a realizar las ofrendas. Además refirió que al adquirir el “don” que les da Dios ellos pueden ver los lugares elegidos para realizar los rituales.

Bueno, primero porque nos los han enseñado o lo hemos visto cómo lo hacen y segundo, es que cuando ya tienes conocimiento de eso o una visión ya (...) ves lo que tiene cada lugar, o sea, por ejemplo, cada (...) un tronco, un árbol o una piedra o un espacio (...) ya tú ves el (...) la vamos a llamarlo así, por decirlo de alguna manera, la luz que tienen o el ser que vive en ese espacio. Ya es un (...)

¹⁷⁶ Sra. Modesta Eulalia Peña, 37 años, Originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

cuando ya tu adquieres ese don, ya tú te das cuenta que es lo que tiene cada espacio.¹⁷⁷

Con esta referencia podemos concretar lo antes mencionado, respecto a que los lugares sagrados son mostrados por medio de visiones.

Finalmente, es necesario concretar que los espacios considerados como sacros pueden identificarse por medio de los mensajes que las personas elegidas por la santa Cruz del Divino Rostro reciben, a través de revelaciones oníricas. Esta información debe ser compartida con los participantes en el festejo para que ellos también puedan identificar los lugares especiales de los que pueden ayudarse para sanar y prosperar en su vida individual y colectiva. De acuerdo con el trabajo de campo realizado en el espacio geográfico del objeto de estudio, se pudieron escuchar algunos relatos en los que los curanderos expresaban que hay sitios elegidos por la caída de un rayo o una centella —que según los pobladores y curanderos son mandados por el “patrón”, refiriéndose así a Dios— los cuales dejan una gran carga energética en los sitios, convirtiéndolos en lugares elegidos.

2.2.4 El papel de las cruces en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*

El presente apartado tiene la finalidad de explicar la relevancia que muestran las cruces en el paisaje ritual y su función como mediadoras en las cuestiones climáticas y de buen temporal. Además, se ofrece un panorama de la combinación de algunos elementos religiosos provenientes del sincretismo producto de indígenas y españoles, reflejados en el caso

¹⁷⁷ Sr. Javier Peña, 42 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandero, 2014.

particular del culto a los cerros y la presencia de las cruces en los rituales realizados en la comunidad de San Jerónimo Acazulco.

La cruz fue utilizada desde el México antiguo, aunque no con el mismo carácter conferido por el cristianismo; para ese momento se concebía que la superficie terrestre era un enorme rectángulo dividido en los cuatro rumbos. El número cuatro fue fundamental en la religión mesoamericana, al respecto Alfonso Caso refiere que:

Los cuatro hijos de la pareja divina (que representan la dirección central, arriba y abajo, es decir, el cielo y la tierra) son los regentes de las cuatro direcciones o puntos cardinales; (...) tres de ellos se nos presentan con colores diferentes: rojo, negro y azul, que corresponden al este, al norte y al sur, mientras que Quetzalcóatl esta quizá en un lugar que debió tener en el mito primitivo u Tezcatlipoca blanco, que correspondería al oeste.¹⁷⁸

Si bien en la cita anterior se hace referencia a la importancia de los hijos de la pareja divina, éstos coinciden en la forma en que se representaron los cuatro puntos cardinales y la presencia que ejercían. Caso menciona que el énfasis de los mexicas en cuanto a los cuatro rumbos no fue propio de ellos, pues les fue heredado de las culturas más antiguas de Mesoamérica como los olmecas.

La utilización de la figura de la cruz en los diversos lugares de culto de los antiguos pobladores de México, propició que se tomara como una imagen que, además de hacer referencia a los cuatro rumbos, fuese vinculada a otras cuestiones naturales como el ciclo agrícola, así lo expresa Sergio Sánchez:

¹⁷⁸ Caso, Alfonso (2009), *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 22.

La cruz mesoamericana representa unión, direcciones del universo y centro de la tierra porque es la tierra misma. Se relaciona con el calor la luz solar y la lluvia, elementos fundamentales para el proceso agrícola (Piña Chan). Cruz y árbol refieren al centro unificador de cielo y tierra, a los cuatro puntos en el espacio vinculados con el movimiento del sol (...)¹⁷⁹

Podemos advertir de igual manera que la cruz concéntrica sirvió como elemento vinculado con la fertilidad y por consiguiente con la lluvia. Con la llegada de los castellanos se reelaboró su significado, transformado la cruz de los cuatro puntos en una cruz vinculada con Jesucristo.

Johanna Broda refiere que el festejo de la santa Cruz, introducido por los españoles, concuerda con la festividad que en el México antiguo fue denominada *Huey Tozoztli*. Este festejo se llevaba a cabo en la cumbre del cerro.

La fiesta de IV *Huey Tozoztli* para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del cerro Tláloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuidad en la fiesta de la santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades indígenas de México (...)¹⁸⁰

Después de la conquista española, diversas actividades sagradas mesoamericanas fueron transformadas a rituales que tenían apariencia de ser cristianos, sin embargo, en el trasfondo aún se veía la influencia antigua. Fue así que la imagen de la cruz se usó por los frailes evangelizadores para introducir parte de la doctrina cristiana en el inconsciente de los

¹⁷⁹ Sánchez Vázquez, Sergio (2007), “La Santa Cruz: Culto en los cerros de la Región Otomí Actopan-Ixmiquilpan”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 447.

¹⁸⁰ Broda, Johanna (1991), Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros, en Broda Johanna, Iwaniszewski Stanislaw y Lucrecia Maupome (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en mesoameri*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 477.

indios, para ese momento la cruz funcionó como una imagen que compartía relación con la cruz concéntrica que por mucho tiempo utilizaron las culturas mesoamericanas, al respecto Sergio Sánchez Vázquez menciona que:

Para los frailes y religiosos encargados de evangelizar a los indios, constituyó una consigna plantar una cruz en todo lugar donde los “naturales” realizaran fiestas o ceremonias a sus dioses, destruyendo las imágenes o por lo menos sobreponiéndoles el símbolo del cristianismo. El mismo fray Bernardino de Sahagún, tan interesado en recopilar información sobre las costumbres y usos de los indígenas, practicó tales acciones.¹⁸¹

Es así que la cruz se convirtió en un elemento de sincretismo e instauración del cristianismo, esta imagen sigue siendo utilizada en los rituales agrícolas y de fertilidad por las comunidades de tradición indígena de México, aunque la concepción se ha transformado. Para el caso de San Jerónimo Acazulco, las cruces funcionan como benefactoras en las cuestiones climáticas.

A lo largo del paisaje ritual en los senderos de camino a *Dongú* y Hueyamalucan se han colocado diversas cruces, las cuales son ofrendadas y ataviadas; en cada una de las fiestas realizadas en el cerro, (mayo para petición de lluvia, julio como agradecimiento de la planta, o noviembre como agradecimiento de la cosecha realizada) las ofrendas realizadas son para ayudar a propiciar un buen temporal.

En las siguientes fotografías podemos notar algunos ejemplos de cruces, las cuales contienen distintos atributos que, de acuerdo a las fechas en las que se utilizan, indican relación con el ciclo agrícola; éstas son ofrendadas con collares, adornadas con colores del

¹⁸¹ Sánchez, Sergio (2007), “La Santa Cruz: Culto en los cerros de la Región Otomí Actopan-Ixmiquilpan”, en Broda, Johann, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p 446.

arcoíris e incluso están pintadas de colores específicos que aluden a cuestiones relacionadas con el clima (Véanse fotografías 42, 43, 44, 45, 46).



Fotografía 42: El arcoíris de la Santa Cruz del Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

En la fotografía anterior podemos observar la figura de la Santa Cruz del Divino Rostro, aunque está ataviada con una manta y un atuendo a manera de camisa, decorados ambos

con algunos adornos en color azul, sobresale un elemento singular, éste lo apreciamos en la parte superior del madero: una serie de listones de colores sujetos a manera de ramo. Los listones podrían referir a cuestiones relacionadas con el ciclo agrícola, pues, para la época mesoamericana, el arcoíris funcionaba como un propiciador de lluvia. Así lo menciona Gabriel Espinosa Pineda,

En Mesoamérica el arcoíris fue una deidad a la que probablemente se dedicó un culto particular, al menos en el campo; fue de gran importancia en la vida cotidiana de las comunidades y tuvo muchos aspectos y propiedades, sumamente intrigantes. Jugó un papel notable en el ciclo agrícola (...)¹⁸²

El antiguo significado del arcoíris pudo haberse heredado de generación en generación hasta llegar a la actualidad, en la que sigue teniendo el sentido primario correspondiente a la función agrícola. Incluso se habla del arcoíris con el que Dios pactó la terminación del diluvio con Noé.¹⁸³ Al llevarse a cabo el proceso de sincretismo pudo haberse re elaborado y de esta manera ser heredó a las poblaciones actuales. Gabriel Espinosa nos menciona que para los otomíes el arcoíris es un ente vinculado con lo femenino, así lo vemos en la siguiente cita:

En cambio, hay regiones en las que el prevalecimiento sí es claro; de entre las culturas de las que tengo algún dato, parece que es entre los otomíes (particularmente los estudiados por Galinier) entre quienes el predominio del aspecto femenino es nítido y más fuerte. En el otro extremo, entre los nahuas (y sobre todo los de la montaña de Guerrero), el predominio del aspecto masculino es más claro y consistente.¹⁸⁴

¹⁸² Espinosa Pineda, Gabriel (2008), “El aspecto masculino del arco iris prehispánico”, *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 15, núm. 43, México, Nueva época, mayo- agosto, p.159.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 170.

Si bien, para los nahuas es un ente vinculado con lo masculino, para los otomíes, según Galinier, se puede vincular con lo femenino y por consiguiente con la fertilidad de la tierra. En la fotografía 43 también se hace presente una forma de representar al arcoíris, por medio de los colores empleados para la decoración de la cruz; ésta fue adornada así en la fiesta del tres de mayo, fecha en la que se realizó una procesión al lugar conocido como *Dongú*.



Fotografía 43: Cruz con arco y flores de diversos colores, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

La presencia del arco iris la encontramos en los distintos rituales realizados en los cerros sagrados de la comunidad de Acazulco, pero existen otros elementos que aluden a cuestiones del temporal. Hay cruces que son pintadas de colores: azul, verde y blanco. De acuerdo con Johanna Broda, éstos son colores que hacen referencia a cuestiones climáticas y en particular al llamado de las lluvias.

Dichas cruces generalmente están pintadas de azul o verde, colores que simbolizan el agua. “Son cruces de agua” que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger los cultivos de los peligros (...)”¹⁸⁵

En las fotografías que se presentan a continuación podemos apreciar que algunas de las cruces, que están colocadas en lugares específicos del paisaje ritual de Acazulco, están pintadas de colores verde, azul o blanco.



Fotografía 44: Cruz de color blanco (camino a Dongú), tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 45: Cruz de color azul (cerro Hueyamalucan), tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 46: Cruz de color verde (camino a Dongú), tomada por Paola Peña Millán, 2014.

¹⁸⁵ Broda, Johanna (2001), “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Broda Johanna y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 165-232.

Las fotografías ejemplifican el simbolismo de los colores pero no son las únicas que se encuentran pintadas de esta manera.

Otro elemento que es necesario mencionar por su carga simbólica y que fue utilizado desde la época antigua de México es el uso de collares de palomitas de maíz, usados como conjuradores del clima. De acuerdo con las crónicas de fray Bernardino de Sahagún, los naturales recurrían a la preparación de las “palomitas de maíz” para atraer el granizo; según él, estaban vinculadas con un dios llamado *Opochtli* quien también era asociado con los “dioses que se llamaban *Tlaloques*, que quiere decir habitantes del paraíso terrenal”.¹⁸⁶

El maíz denominado como *momóchitl*¹⁸⁷ fue utilizado de acuerdo con Sahagún para ofrendas relacionadas con los dioses del agua y hacen referencia al granizo:

(...) sembraban también delante de él un maíz tostado que llaman *momóchitl* que es una manera de maíz que cuando se tuesta revienta y descubre el meollo y se hace como una flor muy blanca: decían que estos eran granizos, los cuales son atribuidos a los dioses del agua.¹⁸⁸

En Acapulco es común que en la fiesta realizada cada tres de mayo se elaboren collares de palomitas de maíz, probablemente esta práctica alude al ciclo en el cual se pide a Dios que mande buenas lluvias para el crecimiento de los cultivos. En las fotografías siguientes observamos esta constante práctica en el cerro *Dongú*.

¹⁸⁶ Sahagún, Bernardino de (2013), “Que habla del dios llamado *Opochtli*, el cual era tenido y adorado en esta nueva España”, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, p.42.

¹⁸⁷ Conocido en la actualidad como maíz palomero.

¹⁸⁸ Sahagún, Bernardino de (2013), “Que habla del dios llamado *Opochtli*, el cual era tenido y adorado en esta nueva España”, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, p.42



Fotografía 47: Elaboración de los collares de palomitas de maíz, tomada por Paola Peña Millán, 2015.



Fotografía 48: Cruz ataviada con mata y collares de palomitas de maíz, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Hasta aquí se ha referido el uso del maíz palomero como un elemento para atraer la lluvia y el buen temporal, pero debemos mencionar otros elementos presentes en los festejos, de los cuales, rastreando un poco su pasado, se ha podido identificar que aluden a cuestiones relacionadas la época de secas. Es aquí donde se hace presente la flor de cempaxúchitl. Esta flor es utilizada para el adorno de algunas cruces, principalmente en los festejos de noviembre. Los adornos de las cruces, hechos con flor de cempaxúchitl, se colocan en forma de collares. En la siguiente imagen podemos observar la realización y uso de este ornamento.



Fotografía 49: Collares de cempaxúchitl, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Para la explicación del collar de la flor ya mencionada debemos remontarnos a la época del México antiguo, en la que esta planta tuvo diversos significados y fue utilizada en ceremonias durante la época de secas. De acuerdo con la idea anterior, podríamos suponer que esta actividad concuerda en tiempo con los rituales llevados a cabo en la comunidad de San Jerónimo Acazulco, aunque para el curandero Francisco esta flor es utilizada por ser de temporada. En la siguiente cita se menciona que la flor de cempaxúchitl fue utilizada en algunas celebraciones en los meses de junio y septiembre:

En las veintenas de junio a septiembre: *tecuilhuitontli*, *huey tecuilhuitl*, *tlaxochimaco* o *miccaihutl* (“fiesta de los muertitos”), *xócotl huetzi* o *huey miccaihuitl* y *ochpaniztli*, se utilizaban flores de *cempoalxóchitl* en las más diversas formas: racimos, guirnaldas, sartaes, cadenas, estandartes, ya fuera

para ofrecer a las personas o para adornar patios, estatuas en los templos y nichos en las casas.¹⁸⁹

Serrato sostiene que para las fiestas correspondientes al mes de noviembre no se realizaban actividades con este tipo de flores, pero la utilización de ésta en lapsos anteriores nos da un indicio de la función que tenía y de cómo era utilizada. Por ejemplo, en los festejos de noviembre en el cerro Hueyamalucan y *Dongú*, se utiliza la flor de cempaxúchitl para realizar algunos collares que son colocados en las cruces y algunas rocas que son visitadas en esta fecha. (Véase fotografías 50 y 51)



Fotografía 50: Cruz con collar de cempaxúchitl en Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 51: Cruz de camino a Dongú, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

¹⁸⁹ Serrato Cruz, Miguel Ángel (2004), “Cempoalxóchitl y día de los muertos”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 68, Editorial Raíces, julio-agosto, p. 72.

El color de las flores probablemente podría identificarse con el sol y, por consiguiente, como planta caliente, pues la época en la que se coloca el collar de cempaxúchitl coincide con el momento de secas: cuando se hace la recolección del maíz maduro.

Por otro lado, en cada una de las festividades realizadas en los cerros Hueyamalucan y *Dongú* existe una actividad frecuente que hace referencia a lo sagrado de la cruz, el sahumado con dirección a los cuatro puntos cardinales. Esta acción es una forma de sacralizar todo aquello que, en un momento, forma parte del ritual en los cerros: personas, elementos de la ofrenda, o incluso lugares. Es así que al utilizar el sahumero, de acuerdo con los curanderos, se pretende efectuar un acto de purificación.

En la crónica de fray Bernardino de Sahagún se hace referencia a la acción de sahumar, en ella se dice que fue frecuente en diversas actividades rituales; incluso, el copal y sahumero debían tratarse cuidadosamente, pues eran considerados como objetos sacros. La siguiente cita hace referencia a lo antes mencionado.

(...) y poníanse en la mano, en el brazo izquierdo, un manípulo a la manera de los que usan los sacerdotes de la Iglesia, que ellos llaman *matacaxtli*, luego tomaban en la mano izquierda una talega con copal, y tomaban en la mano derecha el incensario que ellos llaman *tlémaitl*, que es hecho de barro (...) luego, así aderezados, salíanse al patio (...), y puestos en medio del patio tomaban brasas en sus incensarios y echaban sobre ellas copal e incensaban hacia las cuatro partes del mundo, oriente septentrión, occidente y medio día (...)¹⁹⁰

Cabe mencionar que en el mes denominado *etzalqualiztli*, correspondiente a los meses de junio y julio, se hacía uso del sahumero que humeaba copal. “En este mes hacían

¹⁹⁰ Sahagún, Bernardino de (2013), “De las fiestas y sacrificios que hacían en las calendas del sexto mes que se llamaba *etzalqualiztli*”, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, p.110.

fiesta a honra de los dioses del agua, o de la lluvia que llamaban *Tlaloque*”,¹⁹¹ lo cual brinda una idea clave para referir que esta actividad también tiene relación con el ciclo agrícola y el culto a las deidades acuáticas. Es así que la cita mencionada líneas arriba da indicio del uso de la cruz concéntrica desde épocas antiguas que, posterior al contacto con los peninsulares, se transformó adoptando características particulares vinculadas con la religión católica.

En la actualidad el uso de los sahumerios se hace presente en los rituales de petición en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*. Se considera que el humo desprendido del copal hace la figura de la cruz, símbolo que hace referencia a una forma de limpieza (purificación) y, al mismo tiempo, es otra forma de ofrendar a Dios a través de los cerros. En la fotografía 52 se muestra un ejemplo de la sahumerización de una manta nueva que será colocada a una cruz.



Fotografía 52: Sahumerización de una sábana para la cruz, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Finalmente debemos mencionar que la imagen de la cruz resulta ser un símbolo fundamental en los diversos rituales de petición, su presencia es considerada por las

¹⁹¹ Sahagún, Bernardino de (2013), *Op. Cit.*, p. 109.

poblaciones participantes un ícono que emana fuerza protectora, purificadora y benévola. Por tanto, es utilizada con la finalidad de obtener beneficio en los ritos correspondientes a cuestiones climáticas y los que protegen la integridad física y espiritual de los pobladores.

2.2.5 La implantación de la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan

En Acapulco existen dos santos¹⁹² a los que los lugareños veneran, San Jerónimo y el Divino Rostro, el primero es el titular de la comunidad, con el cual se realizó la fundación cristiana del lugar en la época novohispana y el segundo fue implantado en el cerro conocido como Hueyamalucan, lugar al que acuden los curanderos para realizar rituales de sanación y para dejar ofrendas con motivo de agradecimiento por el bienestar otorgado.

El pueblo de Acapulco tiene una historia particular en donde los conflictos territoriales se hacen presentes desde su “fundación”. Para poder ofrecer una explicación de este suceso tenemos que referirnos a Tepexoyuca, pueblo¹⁹³ que también pertenece actualmente al municipio de Ocoyoacac.

¹⁹² Consideramos que la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro es considerada como un santo a partir de la visión de los pobladores, asimismo respaldamos esta idea de acuerdo con lo mencionada por Rubial García: los santos además de ser modelos ideales de virtud a los que debían aspirar el comportamiento humano poseían actividades milagrosas que los convertía en seres que otorgaba bienes, salud e hijos. Gracias a esto individuos y ciudades los volvieron sus protectores contra las enfermedades y las catástrofes gracias a esto sirvieron para dar cohesión a la sociedad y para fortalecer las identidades colectivas de igual forma sus fechas de celebración durante el año litúrgico les concedieron también dominio sobre las diversas actividades agrícolas y los convirtieron en patronos de las floraciones, de la vendimia, de las lluvias o de las cosechas. V. *vid.* Rubial García, Antonio (2004), “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, *Prolija memoria*, México, claustro de Sor Juana/Facultad de filosofía y letras, núm. 1, noviembre, p. 126.

¹⁹³ La categoría de pueblo que se le asigna actualmente a Acapulco como a Tepexoyuca nos remonta a la época novohispana, específicamente a la segunda mitad del siglo XVI, en tiempo de las congregaciones que dieron lugar a los pueblos de indios. *Vid.* Santiago Cortéz, Felipe (2007), “Territorialidad y legitimidad de tres pueblos en la vertiente oriental de Matlatzincó: Ocoyoacac, Tepexoyuca y Coapanoaya, siglos XV-XVIII”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 172 pp.

La tradición oral de los pobladores de Acazulco refiere que el primer asentamiento de la población tuvo lugar en el sitio conocido como *Dongú*; en donde actualmente los lugareños dicen que hay una zona arqueológica y es un espacio de ritualización y veneración por parte los curanderos. Probablemente en el periodo de las primeras congregaciones (1545-1548) los otomíes que residían en *Dongú* fueron congregados al pueblo de Tepexoyuca. Es por esto que en 1570 se encuentra la siguiente información contenida en la Descripción que hace el Arzobispado de México:

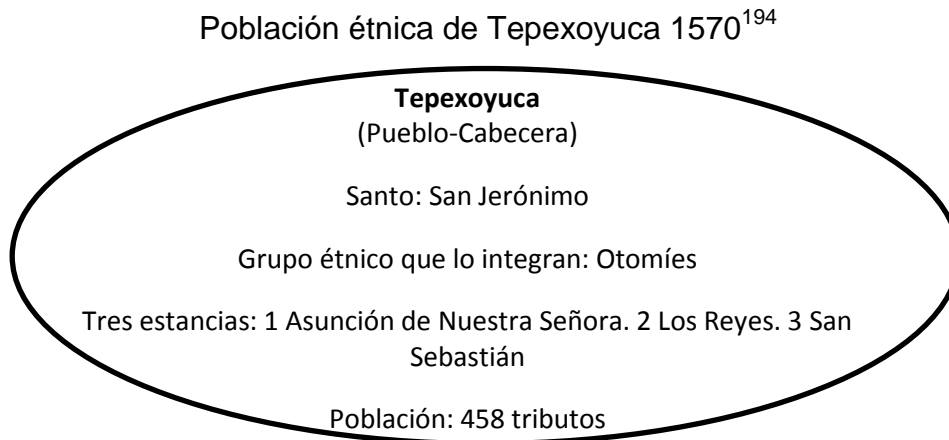


Figura 1: *Descripción del Arzobispado hecha en 1570*, tomada de Santiago Felipe, (2007: 55)

Apoyamos la hipótesis que ofrece Felipe Santiago, la cual menciona que Acazulco formó parte de Tepexoyuca y posteriormente tuvo lugar una fragmentación, nosotros agregamos que esto devino en la separación de la cabecera y las estancias. De este modo, la primera tomó al santo titular San Jerónimo y nombró a su lugar de asentamiento Acazulco

¹⁹⁴ Vid. Santiago Cortéz, Felipe (2007), *Op. Cit.*, p. 55.

(Lugar de cañar viejas; de ácatl-caña; zul o zo, zóltic-cosa vieja; y co-en),¹⁹⁵ y las segundas (estancias) tomaron el santo de la primera estancia que era la Asunción de Nuestra Señora y el nombre del pueblo-cabecera: Tepexoyuca.¹⁹⁶

Menegus Bornemann menciona que en el pueblo de San Jerónimo Acazulco se encuentran nombramientos de oficiales indígenas antes de la integración de un cabildo en 1534.¹⁹⁷ Por otro lado Santiago Cortéz propone el año de 1593 como fecha de la fragmentación de ambos pueblos, esto a raíz del nombramiento de Acazulco como uno de tantos linderos que rodeaban una estancia de ganado menor y seis caballerías que el virrey Luis de Velasco “El mozo” le concedió en ese año a Ocoyoacac.¹⁹⁸

Cabe resaltar que el propósito de esta investigación no es centrar la atención en la fragmentación de Acazulco, lo que es de nuestra ayuda son ambas fechas propuestas por los autores, así como la temporalidad mencionada, pues nos muestra que es probable la veneración de la Santa Cruz en este lugar desde el siglo XVI¹⁹⁹, especialmente por la concesión de la estancia y las ganaderías a Ocoyoacac mencionadas anteriormente (con fecha de 1593), que refieren al cerro Hueyamalucan como uno de tantos linderos del pueblo.²⁰⁰

¹⁹⁵ La toponimia del lugar fue tomada de Gutiérrez Arsaluz, Pedro (2014), *Síntesis monográfica de Ocoyoacac*, México, H. Ayuntamiento, p. 19.

¹⁹⁶ Santiago Cortéz, Felipe (2007), *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁹⁷ La autora respalda su información en el Título primordial de Acazulco *Vid.* Menegus Bornemann, Margarita (1991), *Del señorío a la república de indios. 1500-1600*, México, Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, p. 89.

¹⁹⁸ *Id.*

¹⁹⁹ La hipótesis que proponemos acerca de la implantación de la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan desde este momento parte de la idea de que es un lugar conocido y posiblemente evangelizado.

²⁰⁰ Santiago Cortéz, Felipe (2007), *Op. Cit.*, p. 92

La aparición del Divino Rostro en Hueyamalucan es narrada en diferentes versiones por los lugareños. Aunque el contenido de las leyendas varía, hay elementos que aparecen en todas las narraciones:

Me platico un tío que antes allá al cerrito este que andaba un viejito, que este es Diosito. Que un señor andaba creo que tumbando árboles, que andaba haciendo pues ya ve que antes hacían vigas, hacían vigas a los palos para las casas, les decían los “canales” y tejamaniles y todo lo que sacaban del árbol y, entonces, dicen que un viejito vieron que llegaba siempre a ese lugarcito, y que el señor que estaba haciendo esa leña que le dijo: ¿Usted de dónde viene? ¿Quién es? Y que ese señor dijo: no pues yo soy un este... una visita, vengo a visitar a este lugar; este lugar me gusta y el señor le dice: ¿pero aquí qué vas a hacer o qué? No pues yo me gusta aquí que siempre, siempre, siempre lo veía ese señor ahí, entonces dice que le dijo: ¿me pueden este dar permiso “pa’ que” viva yo aquí? y que el señor que hacia leña le dijo: ¿pero qué vas a hacer aquí tan solito? eres ajeno y aquí te vayan a espantar, le dijo no, a mí nadie me puede espantar yo voy a vivir aquí y yo quiero un lugarcito, que me den un lugarcito aquí.

Y le dijo ah... pero que siempre, siempre lo veía el señor y que como que se le hizo raro ¿no? De donde viene o qué por qué se quiere quedar aquí, ¿Que no tiene familia o qué? Y que ya le dijo mira dame un pedacito donde pueda vivir, quiero vivir aquí, y que entonces otro día “nomas” le dijo eso y que el señor le dijo: sí si quieres te doy este pedacito, era un pedacito chiquito a donde él se enseñó, pero se enseñó en una madera, ahí quedó en una madera, es la que está aquí en el templo... ahí quedo en el cerrito y ya la gente, bueno ese señor dijo a ya nunca lo he visto y ya de repente después lo vio, no sé si en sueño u otra vez así como persona, dijo ay ya me gusto aquí y aquí me tengo que quedar y ya se enseñó se pegó, bueno su rostro está pegado en la madera...²⁰¹

²⁰¹ Sra. Luisa Francisca Peña González, 65 años, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, mayordoma, 2013.

En esta versión de la leyenda se menciona a un señor que andaba vagando por el cerro. Él era un forastero al que le gustaba ese lugar, posteriormente pide un pedacito de tierra para vivir en el cerro y al final su rostro queda impregnado en una madera. Estos elementos se hacen presentes en las diversas narraciones que giran en torno a este acontecimiento, se interpreta que el señor era Jesucristo y aquel que lo encuentra un indio de noble talante. Tal acontecimiento muestra como significado la adopción del cristianismo por los indios, pues posteriormente la madera con el rostro del forastero fue colocada en una ermita construida para su resguardo y veneración. Que la aparición del Divino Rostro haya sido en una pieza de madera que tiempo después fue convertida en cruz, no es fortuito. Jacinto de la Serna en el *Manual de ministros...* menciona la devoción que tenían los indios de Ocoyoacac y Tepexoyuca por la naturaleza, específicamente los árboles o maderos:

(...)que teniendo los indios de este pueblo de Ocoyoacac obligación de poner una biga grande en la puente (sic) del río de Toluca, que es paso para toda esa tierra de Michoacan, cuando fueron al monte a cortarla, el gobernador hizo llevar la Cruz con su manga, ciriales y cantores, y habiendo convocado todo el pueblo para esta acción, subieron al monte y cortaron el árbol, y así como cayó, llegó una india vieja y le quitó las ramas y fue al tronco a donde había sido cortado y poniéndolas en cima (sic) le consoló con muchas palabras amorosas, pidiéndole que no se enojase... y antes de arrastrar al árbol pusieron en el lugar donde había caído, un pedazo de cirio encendido de los que habían quedado del jueves Santo y le dijeron un responso (sic)muy solemne echándole agua bendita y mucho pulque(...)²⁰²

²⁰² De la Serna, Jacinto (1630), "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada*, (Presentación de Fernando Benítez), México, Fondo de Cultura Económica, p. 384

Esta cita nos muestra la devoción que los indios tenían por la naturaleza, además de los rituales realizados en los cerros y las ofrendas que dejaban; cabe resaltar la veneración al madero cortado y la humanización de éste, pues le pedían que no se enojara. El siguiente ejemplo se enfoca en el pueblo de Tepexoyuca, lugar aledaño a Acazulco:

(...)el pueblo de Tepexoyuca, que es uno de los que está en Ocoyoacac; y les dijo, que si no enterraban una biga (sic), que estaba una legua delante de su pueblo, no había de cesar la enfermedad, y que enterrada cesaría otro día siguiente (sic): fueron todos los de aquel pueblo a la parte de donde estaba la biga (sic) y llevaron Cruz alta, ciriales, incensario y todo lo demás necesario a un entierro, cera y agua bendita y habiéndole dicho su responso, trajeron la biga (sic) cargada y por el camino vinieron haciéndole posas y cantándole respuestas y la enterraron en el sementerio (sic) de la iglesia de Tepexoyuca... al enterrarla le habían echado mucho pulque y tamales(...) ²⁰³

En ambos rituales se advierte la presencia de la imagen de la cruz, así como las ofrendas para calmar el ánimo del madero. Ambas devociones citadas nos llevan a la siguiente conjetura: la veneración a los cerros en esta zona, en específico a los maderos, fue un factor clave para que los evangelizadores instauraran esta imagen de la cruz en el cerro Hueyamalucan. En las siguientes fotografías observamos la imagen que según la leyenda se apareció en el madero que hoy se venera en Acazulco (Véase fotografía 55 y detalle 53), así como una réplica que se encuentra dentro de la capilla de Hueyamalucan (Véase fotografía 54).

²⁰³ De la Serna, Jacinto de (1630), *Op. Cit.*, p. 384



Fotografía 53: El rostro de la cruz, tomada por Paola Peña Millán, 2015.



Fotografía 54: El Divino Rostro en Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 55: El Divino Rostro en la iglesia de San Jerónimo Acazulco, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Claro está que en Hueyamalucan los otomíes de Acazolco subían a rendir culto a sus deidades acuáticas y, después de la evangelización, a la Santa Cruz del Divino Rostro. Consideramos que la implantación de ésta es la fragmentación de la imagen de Cristo: la cara se encuentra en el madero, los pies y manos en las piedras en las que la gente dice se encuentran marcadas las extremidades de Jesucristo. Asimismo, tenemos la hipótesis de que esta imagen fue instaurada en el cerro Hueyamalucan para expulsar demonios y erradicar la idolatría, ya que en la creencia cristiano-católica Jesús combatió contra demonios y también los expulsó de personas enfermas.²⁰⁴ A partir de esto es como llegamos a la conjetura de que la aparición de la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro de Hueyamalucan fue una estrategia de los evangelizadores para terminar con las actividades paganas en este lugar, convirtiéndolas en devociones indígenas-cristianas conocidas actualmente como religiosidad popular.

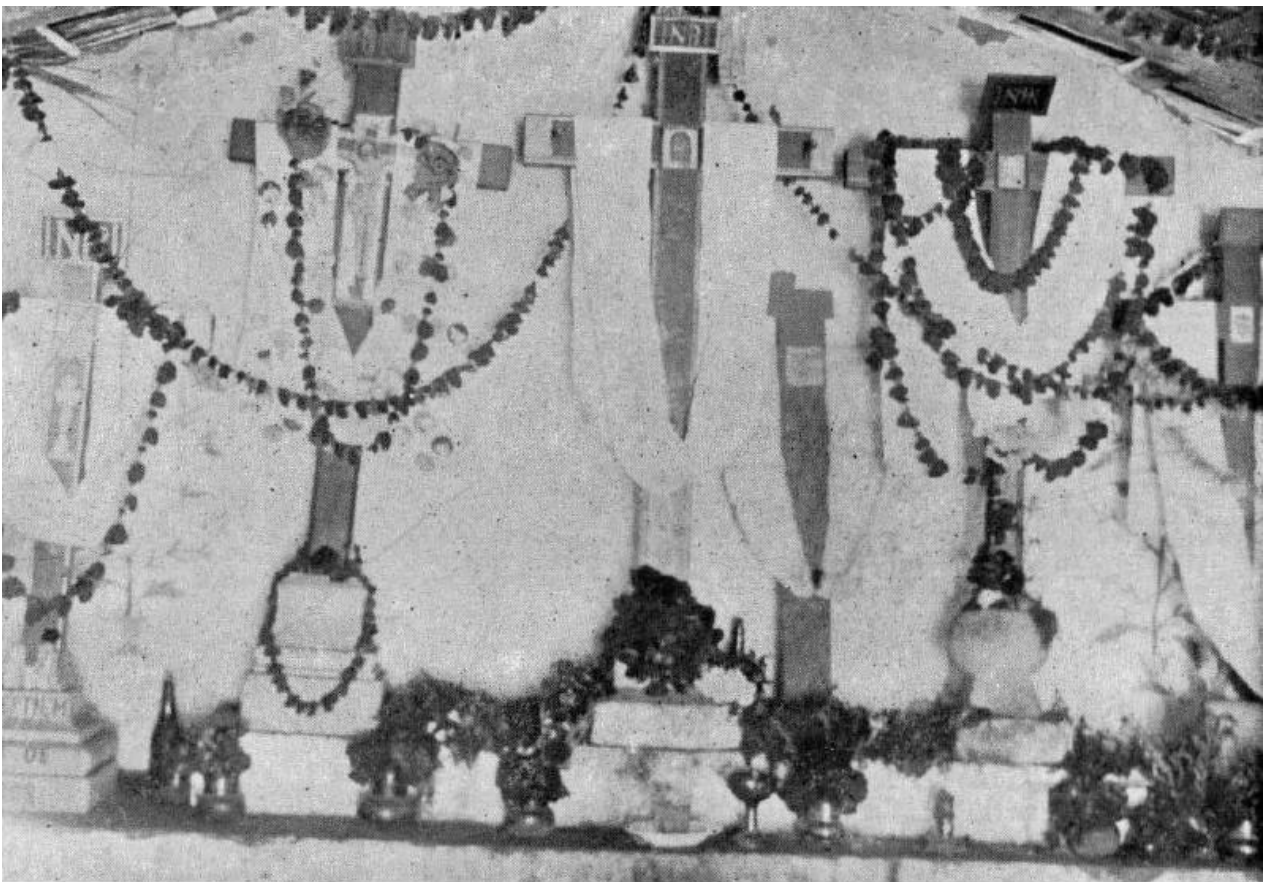
Probablemente la documentación más añeja que da cuenta sobre el cerro Hueyamalucan y la veneración a la Santa Cruz del Divino Rostro es la etnografía de Pablo Henning; en este trabajo el autor menciona todos los objetos que se encuentra en la capilla ubicada en este cerro, incluyendo a la cruz en cuestión junto con otras siete.

Sobre un pretil que se encuentra al fondo de ella, se hallan ocho cruces adornadas con las tiras blancas y las flores de costumbre (...) Como se podrá apreciar, las cruces están perfectamente labradas, y dedicadas esta vez exclusivamente al Nazareno, y al pie de ellas se encuentran una lámpara, ollitas con ramilletes, cabos de velas, etc. (...) A lo largo de la pared izquierda, y colocada sobre piedras, se encuentra una viga que sirve de banco, y una mesita al lado de la derecha, que aparentemente se utiliza para los aderezos de las cruces.²⁰⁵

²⁰⁴ Biblia de Jerusalén (Traducción al español en 1884), Colombia, Rezza Editores, *Mateo 8:16, Lucas 11:20*.

²⁰⁵ Henning, Pablo (1911), “Apuntes etnográficos sobre los otomíes del Distrito de Lerma”, *Anales del Museo Nacional de México*, vol. III, núm. 1-8, México, III época, p. 76.

Debemos mencionar que al comparar una de las cruces que contiene la imagen obtenida del escrito de Henning con la que se encuentra en la Iglesia de San Jerónimo Acazulco encontramos una gran similitud entre ellas, teniendo como hipótesis que se trata de la misma cruz (véase imagen 4 y Fotografía 55).



CRUCES VENERADAS EN LA CAPILLA DE LA SANTA CRUZ EN ACAZULCO, EDO. DE MÉX.

Imagen 4: Las cruces en Acazulco, tomada de Henning Pablo, (1911: 76)

No podemos afirmar que la cruz mencionada líneas arriba sea venerada desde el siglo XVI, posiblemente en un principio sólo se trató de una cruz que con el paso del tiempo se convirtió en la que actualmente se conoce como la Santa Cruz del Divino Rostro. Finalmente

podemos mencionar que la veneración a esta cruz es una tradición que se ha ido consolidado con el paso de los años, pues a partir del ejercicio evangelizador se comenzó la devoción a la Santa Cruz en este lugar y posteriormente se implementó la imagen del Divino Rostro.

2.2.6 Las procesiones a Hueyamalucan y Dongú

El siguiente apartado tiene como finalidad explicar el valor que poseen las procesiones para los pobladores de San Jerónimo Acazulco. En numerosas ocasiones estas manifestaciones se realizan porque las personas se encuentran en búsqueda de su bienestar y se considera que de no realizarse puede haber consecuencias negativas o, como lo sostienen los pobladores de San Jerónimo, pueden recibir un castigo de la Santa Cruz del Divino Rostro.

Susan Toby Evans expone, mediante su artículo *Las procesiones en Mesoamérica*²⁰⁶, que parte de estas manifestaciones culturales en México son el resultado transfigurado de los recorridos que se realizaban en el México antiguo.

Debemos mencionar que las procesiones fueron desde tiempos antiguos un medio de expresión colectiva de fe, pues diversas culturas a lo largo del mundo realizaron caminatas en forma de procesión con las que buscaron diversos fines de bienestar común. Para el caso particular de Mesoamérica esto no fue la excepción, muchas de las fiestas realizadas se desarrollaban al aire libre y por consiguiente “los participantes integraban elementos importantes de los ambientes edificado y natural”,²⁰⁷ creando así una visión particular de las peregrinaciones y la naturaleza a su alrededor.

²⁰⁶ Toby Evans, Susan (2015), “Las procesiones en Mesoamérica”, *Arqueología mexicana*, vol. XXII, núm. 131, México, Editorial Raíces, enero- febrero, pp. 34-39.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 36.

La ejecución de caminatas en el México antiguo, alrededor de centros ceremoniales y a lo largo de los caminos naturales, “representaban patrones de interacciones con la energía espiritual del ambiente, y cada vestimenta, canto y movimiento contribuía a canalizar esa energía”;²⁰⁸ es así que se encuentra una verdadera conexión de los participantes con el paisaje, sea del tipo que fuese.

En ideas de Susan Toby se expresa que las antiguas culturas de México planearon estratégicamente senderos, calzadas, monumentos y caminos para dirigir “la atención a vistas específicas, estructurando así la relación entre el entorno inmediato y el paisaje sagrado”.²⁰⁹ Entendemos entonces que las procesiones son una forma ritual de comunicación entre las personas y sus deidades por medio del paisaje ritual, en el que los participantes recorren lugares significativos en los que definen una relación de reciprocidad mediante la veneración.

El empleo de elementos como las flores, la música y los cantos no es una práctica actual; se tiene referencia de estas actividades desde épocas antiguas de Mesoamérica. Susan Toby sostiene que el paisaje “tal vez haya sido decorado con flores, follaje y textiles apropiados a la ocasión, complementado con fragancias y colores específicos asociados con diferentes sucesos”.²¹⁰ Esta aseveración ayuda a establecer una respuesta particular referente a los elementos integrados en los rituales como parte de una herencia ancestral de larga duración, la cual podría aplicarse para explicar algunas actividades del poblado de Acazulco; por ejemplo, en diversas procesiones realizadas por los acazolqueños, la música, los rezos, cantos, adornos y el copal son elementos considerados fundamentales para realizar los actos rituales de procesión, pues mediante éstos se le retribuyen a Dios las bendiciones y

²⁰⁸ Toby Evans, Susan (2015), *Op. Cit.*, p. 37.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 37-38.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

benevolencias que él ofrece a los pobladores de San Jerónimo. El movimiento, la música y los cantos, así como los colores vivos de los adornos crean un escenario armónico entre los asistentes y la fuerza anímica inmersa en las celebraciones.

Respecto a la explicación de las procesiones se tiene conocimiento que durante la época antigua de México, éstas demostraban una visión en la cual los pobladores desarrollaban en gran medida sus sentidos, comprendiendo que el paisaje natural era un ente vivo al cual debían agradecer y reconocer su valor. Toby lo menciona atinadamente en la siguiente cita textual.

Su mundo está vivo: montañas y cuevas, ríos y lluvias eran seres animados, y la gente creía que esta energía era compartida por pirámides y altares, canales, tocados de plumas ondeantes, corrientes de humo ascendentes, ornamentos resplandecientes: todo eso que los rodeaba disponía un campo de energía que debía recorrerse con reverencia.²¹¹

Incluso después de la conquista podemos referir que las procesiones se transformaron en una conjugación de ideologías indígenas con peninsulares: se conservó la fervorosa ritualidad de los naturales, pero adicionando los conceptos religiosos del catolicismo.²¹²

Robert Ricard²¹³ expresa que con la evangelización indígena las procesiones fueron un tema cotidiano que se tornó frecuente en las calles de Nueva España, pues, de acuerdo con

²¹¹ Toby Evans, Susan (2015), *Op. Cit.*, p.39

²¹² Ejemplo de esto lo encontramos referido en el apartado intitulado El esplendor del culto y la devoción de la obra de Robert Ricard, en donde se menciona el fervor de los indios presente en las peregrinaciones. V. *vid.* Ricard, Robert (2010), *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp.282-296.

²¹³ Ricard, Robert (2010), *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 459.

él, estas manifestaciones se volvían “lucidas y devotísimas [...], acompañadas de repiques, cantos y música, entre arcos florales y con flores en las manos y los estandartes en alto”.²¹⁴

Para los españoles, las procesiones fueron un medio por el cual vertieron la mayor parte de sus creencias y con ello su religión. Podríamos decir que las procesiones a la usanza española fueron bien recibidas por los indios, pues en ellas también se hacía presente una gran parte de teatralidad en la cual podían expresar los sentimientos religiosos como ellos los percibían, incluso se dice “que aun cuando los españoles fueran tan aficionados a las procesiones, en este punto los indios venían a ser sus maestros”.²¹⁵ Es así que los frailes encargados de la evangelización no trataron de arrancar de raíz las prácticas indígenas, sino más bien dirigir las hacia un carácter cristiano.

En palabras de Ricard podemos rescatar la siguiente cita textual, donde expresa aquello que se realizaba en algunas de las procesiones.

Suponían, desde luego, música y cantos y, si cabe aventurar aquí la expresión, todo un aparato teatral: flores y ramas olorosas sembraban el suelo, arcos de triunfo, hechos de flores también, se elevaban por el camino, se disponían posas (...) ²¹⁶

Cada elemento utilizado en las procesiones formaba parte del vínculo para la conexión con los santos, pues de esta manera se mostraba la devoción y creencia en las imágenes religiosas. Asimismo, la parte oral del ritual, es decir, la plegaria o rezo que estaba exclusivamente dirigida a los santos, creaba una conexión entre ellos y los creyentes.²¹⁷

²¹⁴ *Ibid.*, p. 288.

²¹⁵ Grijalva, *Apud*, Robert Ricard (2010), *Op. Cit.*, p. 287.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

²¹⁷ Dehouve, Danièle (2011), *Op. Cit.*, p. 154-155.

Por otro lado, durante la época virreinal este tipo de festejos seguían siendo frecuentes en las calles de la Ciudad de México, de acuerdo con María del Carmen León Cázares²¹⁸ eran consideradas como los festejos más importantes que se llevaban a cabo fuera de los templos; “las procesiones, que podían tener carácter festivo o penitencia, según el motivo que las inspirasen. Se efectuaban en los días señalados por el calendario litúrgico como de mayor solemnidad, completaban las funciones de la Semana Mayor o del Jueves de Corpus (...)”.²¹⁹ Diversas fueron las razones por las cuales se realizaban procesiones en este momento, incluso se llevaban a cabo por la necesidad del pueblo de minimizar desgracias naturales como lo vemos expreso en la siguiente cita textual.

La canonización de un santo y la dedicación de un nuevo templo era también motivo para organizarlas, así como las rogativas del pueblo afligido ante una calamidad natural como la sequía, el granizo, los sismos, la peste o las inundaciones.²²⁰

Con la cita anterior podemos ejemplificar las necesidades de la población para realizar este tipo de procesiones. De hecho, muchas veces se trataba del bienestar comunal, por decirlo de una manera, pues las actividades climáticas afectaban directamente a gran parte de la población.

De acuerdo con María del Carmen León, las procesiones eran vistosas, pues las calles y las casas eran verdaderamente adornadas con flores, candelabros, alfombras,

²¹⁸ León, María del Carmen (2005), “A cielo abierto. La convivencia en las plazas y calles”, en Rubial García Antonio (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, (Tomo II), México, Fondo de Cultura Económica, pp. 19-45.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²²⁰ León, María del Carmen (2005), *Op. Cit.*, p. 33.

tapices, arcos florales y demás adornos que demostraran el fervor religioso. En estos festejos podían participar todo tipo de personas, desde el virrey hasta un esclavo.

Así mientras unos cargaban las andas de la imagen venerada o llevaban el palio que la cubría, otros la iluminaban y sahumaban, portaban estandartes, cantaban letanías, respondían a las oraciones, tocaban instrumentos musicales, echaban cohetes, danzaban o se flagelaban –para castigar su debilidad ante el pecado- unidos en un sentimiento en común de búsqueda de protección celestial ante las desgracias públicas o de agradecimiento a la divinidad por sus muestras de misericordia.²²¹

Con lo referido en la cita anterior podemos decir que cada elemento, acto, gesto y demás actividad que se expresaba, tenía como finalidad el agradecimiento y disculpa hacia la imagen venerada.

Las ideas anteriores son útiles para la comprensión de las procesiones realizadas por los pobladores de la comunidad de San Jerónimo Acazulco. En esta comunidad se realizan, a lo largo del año, diversas procesiones a algunos lugares que se consideran sagrados por la instauración de la Santa Cruz del Divino Rostro, que, de acuerdo con la percepción religiosa de la población, necesita de la visita de sus devotos y con ellos ofrendas que retribuyan aquello en lo que él les ha “ayudado”.

Los caminos son recorridos por las poblaciones visitantes con respeto total, ya que se cree que a lo largo de los senderos existen entidades guardianas que protegen al cerro —estas entidades pueden tener diversas representaciones: ya sea animales, angelicales e incluso monstruosas— es decir, las poblaciones que acuden a estos lugares se han percatado

²²¹ León, María del Carmen (2005), *Op. Cit.*, p, 33.

de que el espacio que recorren está cargado de entidades anímicas que pueden ayudarlos e incluso perjudicarlos si éstos no son respetados.

En la fotografía 56 podemos ver parte de una procesión realizada al cerro Hueyamalucan, en la cual se muestran diversos elementos que han sido heredados con el paso del tiempo y que en este apartado hemos mencionado.



Fotografía 56: La procesión de noviembre a Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

En ellas podemos observar cómo la presencia de flores y ofrendas se hacen presentes en estas celebraciones. El copal es otro elemento que persiste desde el México antiguo. También identificamos las flores, música, colores y los estandartes que formaron parte de los festejos al aire libre durante la evangelización y después, en la época barroca.

Para la visita al cerro *Dongú*, también se realizan procesiones en las que llevan en hombros diversas cruces que se dejan en lugares específicos a lo largo del camino, éstas van adornadas con flores y sabanas. En este momento se hacen presentes elementos como el copal, las flores, la música y los rezos. Las siguientes fotografías hacen referencia a esta actividad.



Fotografías 57 y 58: Procesión a *Dongú*, tomadas por Paola Peña Millán, 2014.

Finalmente, lo que podemos apreciar en las fotografías anteriores es el establecimiento de un vínculo directo entre las personas con el paisaje ritual. El paisaje, dotado de fuerza anímica, parece ofrecer a los asistentes un sentimiento de arraigo y de cercanía con lo divino. El lenguaje ritual expresado por las personas que acuden a la celebración va dirigido hacia el

Divino Rostro a través de los objetos dispuestos por su naturaleza. Las piedras, los árboles y la tierra se convierten así en un medio para comunicar sentimientos y, al mismo tiempo, en un escenario en el que coexiste la presencia de Jesucristo y la de los individuos, fusionándolos alegóricamente en un fenómeno humano, palpable y terrestre.

A lo largo de este capítulo dimos cuenta de los distintos elementos que componen los rituales que se llevan a cabo tanto en el cerro Hueyamalucan como en el *Dongú*: en donde el eje central es la veneración a la Santa Cruz del Divino Rostro. A partir de la implantación de esta imagen durante la evangelización, los rituales de veneración se reelaboraron arrojando como resultado manifestaciones religiosas que, con el paso del tiempo, se volverían parte fundamental de la identidad de los pueblos.

Cada uno de los elementos referidos a lo largo de éste capítulo es relevante en la composición del ritual. En este caso el curandero es el personaje poseedor de conocimiento ancestral sobre prácticas religiosas de veneración, curación y meteorología. A partir de él, que es quien encabeza el ritual, podemos hablar de otras actividades como la humanización de piedras y cruces, y la realización de procesiones y ofrendas. Esto, según nuestra hipótesis, es parte de la composición de un solo agente de veneración: la Santa Cruz del Divino Rostro.

También se han mencionado que los atavíos colocados a cruces y piedras, hacen referencia a la concepción que los pobladores han creado sobre ellos, otorgando sentimientos a cada uno de estos elementos, encontrando en las ofrendas, collares y vestimenta, una forma de mantenerlos “contentos”, así como de agradecer su intervención en la curación de pacientes enfermos.

Estos elementos de veneración son fragmentos que conforman las fiestas realizadas en el cerro Hueyamalucan. El análisis de los festejos es asunto que trataremos en el siguiente capítulo, en donde centraremos la mirada en el examen de las fiestas a la Santa Cruz y el Divino Rostro.

Capítulo 3. Rituales y festejos en torno a los cerros sagrados en San Jerónimo Acazulco

Introducción

Las prácticas rituales realizadas por los pueblos mesoamericanos fueron reelaboradas después del contacto indo-hispano. La conquista espiritual arrojó como resultado una reformulación de éstas, lo que resultó en la incorporación de elementos cristianos y mesoamericanos que ahora conformarían las prácticas religiosas de las etnias.

La incorporación de los santos a los pueblos mesoamericanos tuvo como resultado la eliminación de las deidades a las que anteriormente se rendía culto; ahora los actos festivos y rituales girarían en torno a una nueva figura sagrada. Sin embargo, los indios, al incorporar estas imágenes religiosas, les otorgaron atributos y tareas relacionadas con su cosmovisión. Tales prácticas han sobrevivido a los embates del tiempo, adaptándose en las diferentes épocas y lugares hasta llegar a nuestros días.

En el cerro de Hueyamalucan se realizan tres festejos, en donde tienen lugar rituales que incorporan algunos elementos de tradición mesoamericana conjugados con prácticas cristianas. El primero de ellos se lleva a cabo el día de la Santa Cruz (tres de mayo); el segundo (mediados de julio) es dedicado a la Santa Cruz del Divino Rostro, que se encuentra en la cima del cerro, y por último, el da la segunda o tercera semana de noviembre en el mismo lugar y festejando una vez más a la Santa Cruz del Divino Rostro. Las fechas mencionadas corresponden a los diferentes momentos del ciclo agrícola (siembra e inicio de lluvias en mayo, incertidumbre del crecimiento del maíz en julio y cosecha en noviembre).

Asimismo, el día tres de mayo un grupo de personas provenientes de la comunidad de San Jerónimo Acazulco, realizan una visita a *Dongú* para llevar las respectivas ofrendas relacionadas con la petición de lluvias y el festejo de la Santa Cruz.

En el presente capítulo abordaremos los festejos mencionados, presentando las etnografías realizadas, resultado del trabajo de campo efectuado durante los años 2012-2016. Incorporando al análisis los elementos que componen el aparato festivo en estos lugares: procesiones, rituales, ofrendas y curanderos.

En la comunidad de San Jerónimo Acazulco, existen aún algunas expresiones culturales que, de acuerdo con las fuentes, se tratan de actividades de carácter ancestral, como se refirió en los capítulos I y II.

Las procesiones a *Dongú* y Hueyamalucan, llevadas a cabo durante el año, están cargadas de sentimientos, creencias y simbolismos particulares que se ven reflejados en cada uno de los rezos, ofrendas, bailes y gestos realizados a lo largo de los caminos recorridos.

Cuando se realizan las peregrinaciones (con el fin de realizar ofrendas, visitar a la Santa Cruz del Divino Rostro y a los entes sagrados que se encuentran en los cerros) algunos curanderos convocan a sus pacientes y personas afines a sus creencias para realizar, un día previo a la puesta de ofrendas, los preparativos necesarios para aquello que se llevará a cabo al día siguiente. Después de los preparativos de las tres fechas específicas, los curanderos citan a sus enfermos para que participen en el recorrido y ayuden a llevar parte de la ofrenda, como manifestación de sacrificio y obtención de la salud.

3.1 Actividades rituales del día dos de mayo en San Jerónimo Acazulco

Diversos son los factores que rigen la cosmovisión otomí de los pobladores de San Jerónimo Acazulco. Muchas de sus costumbres y rituales se basan en el mundo natural que los rodea, mismo que es indispensable para la realización de sus principales cultos.

En la celebración del día dos de mayo²²², un gran número de personas pertenecientes a la localidad de Acazulco se dan cita en la iglesia de San Jerónimo para llevar a cabo parte de los festejos previos al día de la Santa Cruz, en este lugar se encuentra la Santa Cruz del Divino Rostro que originalmente estaba en el cerro Hueyamalucan. Se observó la llegada de personas de todas las edades al festejo, con su respectiva cruz en brazos la cual dejaron en el atrio de la iglesia para que fueran veladas durante toda la noche (Véase fotografía 59). Este tipo de actividades hacen que la gente se reúna a convivir y compartir el espacio, pero también buscan que, por medio del festejo, sus cruces sean consagradas y así los dueños de las mismas lleven bendición a sus casas. Durante la velada del día dos de mayo los diversos grupos de personas ofrecen a los asistentes tamales, pan y atole de pinole.²²³

El día dos de mayo es de gran importancia para los pobladores de Acazulco, a través del festejo a las cruces se comienza a pedir que el temporal de lluvias sea bueno. Muchos de los pobladores de este lugar se dedican aún a realizar actividades de carácter agrícola. La fiesta de la Santa Cruz en este lugar, así como en otros sitios del país, ha adquirido a lo largo

²²² También se realizan preparaciones para el día siguiente.

²²³ Durante el México antiguo, especialmente con los mexicas, se realizaban diversos tipos de tamales, los cuales eran una comida ritual; se ofrecían en diferentes actividades ejemplo de ello lo podemos encontrar en el Códice Florentino; foja 29r dos personajes ofrecen, a otro sentado en un *icpalli*, carne guisada con chile y tamales, foja 22v a los sacerdotes que elaboraban las imágenes de los montes altos, relacionados con la lluvia, les ofrecían tamales, foja 51r en el mes *huel tecuilhuitl* se ofrecía un convite al pueblo y se ofrecían diferentes tipos de tamales, foja 102v fiesta de *huauhquil-tamaqualiztli*. Ofrecimiento de tamales al fuego y a los muertos; después todos los presentes comían. V. *vid.* Vela, Enrique (2011), “De las comidas que usaban los señores”, *Arqueología mexicana*, edición especial 38, México, Raíces, junio, pp. 82-83.

del tiempo un constante sincretismo en el que se incluyen elementos pertenecientes a la época prehispánica, así como de carácter cristiano-católico. Lo anterior refiere que los rituales han sido reelaborados de manera constante.



Fotografía 59: Velada de las cruces en el atrio de la Iglesia de San Jerónimo, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

Con base en la fotografía anterior se puede observar los primeros indicios de los festejos que después proseguirán con los rituales en el cerro Hueyamalucan y la visita al *Dongú*. En la noche se velan las cruces en el atrio de la iglesia de San Jerónimo, cabe mencionar que durante la larga velada se presenta un grupo de danzantes (concheros) que bailan al compás del *huehuetl*²²⁴ en dirección a los cuatro puntos cardinales (Véase fotografía 60 y 61). Según los lugareños esta danza es una manifestación que se ha incorporado actualmente para reflejar que el día dos de mayo es una fiesta. Sin embargo para la época

²²⁴ Instrumento similar a un tambor hecho de un tronco de árbol y tapado en la parte superior con un cuero.

antigua existen indicios en los que se conoce la utilización del *huehuetl* pues “fue uno de los instrumentos musicales que los mesoamericanos tocaban en la celebración de sus fiestas, actos rituales y en la guerra”.²²⁵



Fotografía 60: Concheros dejando la cruz que los acompañaba, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Fotografía 61: Concheros sahumando los cuatro puntos cardinales, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Otras personas, como los curanderos de la localidad, se preparan en grupo el día dos de mayo en el hogar de alguno de los participantes, para poder salir a la mañana siguiente al recorrido por los cerros: ellos con destino al *Dongú*. Por otro lado, los mayordomos de la capilla del Divino Rostro, en el Cerro Hueyamalucan, también hacen los preparativos para la misa que se llevará a cabo al día siguiente.

En los albores de la celebración a la Santa Cruz encontramos elementos correspondientes al inicio de lluvias, por ejemplo, las cruces llevadas al atrio de la iglesia de San Jerónimo, son de colores: azules, blancas y verdes; este tipo de cruces se encuentran

²²⁵ Díaz, Daniel (2009), “El *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco Estado de México“, *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, Editorial Raíces, enero- febrero, p. 18.

relacionadas con la vegetación y el agua.²²⁶ La tradición de llevar las cruces al atrio lo interpretamos como una petición de quien trabaja las tierras para tener buen temporal y en consecuencia buenas cosechas, en este momento surge la duda ¿por qué llevarlas a la iglesia y no al santuario del cerro? Probablemente sea porque la imagen aparecida en Hueyamalucan se encuentra en el templo de la comunidad.

3.1.2 El día tres de mayo y la ida a *Dongú*

Como se mencionó en el apartado anterior, los rituales del culto a los cerros y a las cruces se realizan en la comunidad de San Jerónimo Acazulco en diferentes fechas del año y forman parte importante para su religiosidad. Johanna Broda en su artículo *La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros*²²⁷ ofrece un panorama amplio de lo que estos rituales significaron para las poblaciones de carácter indígena, aunque el ritual en torno al festejo de las cruces pertenezca a la liturgia católica.

Aunque la fiesta de la Santa Cruz oficialmente pertenece al culto católico, su ejecución dista mucho de los cánones de la liturgia oficial. Los principales ritos no se desarrollan en la iglesia si no en los cerros más altos de la región, en los pozos de agua, en ciertas barrancas y otros lugares del paisaje circundante (...) los ritos en el cerro constituyen su parte más llamativa. De hecho, el nombre de la fiesta en náhuatl es *yaloteptl*, “la ida al cerro”. Otro rasgo distintivo es que se trata de ceremonias públicas en las que participa todo el pueblo. Su organización recae en las autoridades tradicionales, los mayordomos y en ciertos grupos de parentesco; además interviene en ellos el rezandero o cantor que intercede por el bien colectivo y es notoria la ausencia del sacerdote.²²⁸

²²⁶ V. vid. Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Broda Johanna, Iwaniszewski Stanislaw y Lucrecia Maupome (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p 476.

²²⁷ Broda, Johanna (2009), “La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros”, en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, México, Secretaria de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero, pp. 1-10.

²²⁸ Broda, Johanna (2009), *Op. Cit.*, p. 1.

El día tres de mayo por la mañana, una vez que concluyó la velada, el altar de la Santa Cruz del Divino Rostro ha sido adornado y ofrendado con algunas frutas, flores, pan, agua, copal y veladoras. (Véase fotografía 62)



Fotografía 62: Ofrenda a la Santa Cruz y al Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Los asistentes escucharon la celebración eucarística en honor a la Santa Cruz del Divino Rostro Parte de este grupo de personas salieron rumbo al *Dongú* para ayudar con las

respectivas ofrendas que se dejarían en los lugares sagrados a los cuales “*el rayito* ha tocado”²²⁹ y en donde se encuentran los guardianes del cerro.

Carlos Miranda Videgaray explica de manera general la idea del poseedor del rayo, que en este caso es la imagen que se encuentra en la Santa Cruz; a quien se le ha dado la capacidad de generar bienestar o algún tipo de maleficio a la población que la venera, esto sucede cuando las personas actúan de manera inadecuada o incluso si no se le ofrenda debidamente.

Hace dos días que su mujer ha estado preparando el mole para la ofrenda a Sita Rayo; el Señor del Rayo castiga con enfermedades cuando se molesta con los hombres. Cuando alguien recae por los dolores del cuerpo y los vómitos es necesario llevarlo en procesión al cerro del *Oyotusco* donde está la Santa Cruz, ahí está la imagen del Señor del Rayo.²³⁰

Situaciones similares ocurren en las procesiones llevadas a cabo en la comunidad de San Jerónimo Acazulco, pues en las visitas a los cerros sagrados de este lugar, algunos de los curanderos llevan a sus pacientes a ver a la Santa Cruz del Divino Rostro con el fin de ofrendarle y pedirle que los sane. En estos recorridos se realizan suntuosas ofrendas que contienen diversos elementos, que van de acuerdo con las peticiones de esta imagen y de los guardianes de los cerros.

En Acazulco también se hace presente la figura del rayo, pues determinados lugares que han sido tocados por él (árboles, magueyes o piedras) son ofrendados en las procesiones que se realizan cada año. Algo que resulta relevante es la acción hacia los

²²⁹ Algunas veces los árboles que han recibido la descarga de un rayo, también son ofrendados pues los pobladores y curanderos dicen: “que se convierten en sagrados”.

²³⁰ Miranda Videgaray, Carlos (1993), “Sita Rayo ‘Señor del Rayo’”, en *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, México, Consejo de Población del Estado, p. 197- 198.

magueyes que, desde el México antiguo han sido un símbolo ligado a la diosa Mayáhuel; esta diosa al mismo tiempo “se relaciona con el grupo de diosas asociadas a la fecundidad y fertilidad”.²³¹ (Véase fotografía 63) Además debemos mencionar que los curanderos que asisten al *Dongú* ofrecen una ofrenda al maguey porque en él además de fertilidad ven un guardián quien, al igual que los demás cuida de ese lugar.



Fotografía 63: Ofrenda a maguey, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

²³¹ Vela, Enrique (2014), “Mitologías y ritos”, *Arqueología mexicana*, Edición especial, núm. 57, México, Agosto, Editorial Raíces, p. 26.

De la misma manera que los espacios rituales pueden otorgar salud y bienestar también pueden ser causantes de enfermedades y maleficios contra la población. Muchas veces los curanderos del pueblo de San Jerónimo Acazulco realizan las respectivas limpias y ofrendas para que las entidades que se encuentran en los cerros no se molesten con la visita de los asistentes, y de esta manera evitarles enfermedades.

Para proseguir con el festejo, se pudo observar en el atrio de la iglesia de San Jerónimo que durante la madrugada y parte de la mañana siguieron llegando personas con cruces y fue como se reunieron alrededor de 200 o 300 de ellas, de todos los tamaños y al mismo tiempo adornadas, como lo podemos ver en la fotografía siguiente.



Fotografía 64: Cruces que llegaron durante toda la noche, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Alrededor de las 10:30 a.m., el rosario al Divino Rostro y la Santa Cruz había terminado, la gente comenzó a salir de la iglesia para juntarse en el atrio y partir con rumbo a los lugares sagrados de camino a *Dongú*, para ofrendarlos. Fue así que las personas

emprendieron el camino, algunas de ellas llevaban cruces de color azul-verde²³² que se dejarían en su respectivo altar.

Al seguir el camino, los participantes del recorrido se detuvieron en la casa de la curandera Rocío para dejar una de las cruces, que en este caso era de color blanco²³³. A ésta se le ofrendó una pequeña cantidad de dulces, un pan de dulce (concha²³⁴), comida (plato de mole con pollo), unas cuantas flores y un puño de confeti que se roció de forma inversa de las manecillas del reloj. La cruz fue colocada en este sitio por ser un lugar en donde cayó un rayo. (Véase fotografía 65)



Fotografía 65: Cruz color blanco, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

²³² Se hace referencia de ello en el capítulo II apartado 2.2.4.

²³³ Podríamos asociar el color blanco con las nubes pues son ellas quienes traen la lluvia.

²³⁴ Probablemente el pan en forma de concha hace alusión a cuestiones de carácter acuático aunque los informantes dicen que las conchas se colocan porque es el pan que “al patrón” le gusta más.

Pasaron varios minutos hasta llegar al siguiente lugar, en el cual se encontraba una pequeña capilla, donde los participantes, con respeto, se detuvieron para que los curanderos colocaran de manera ritual la ofrenda y sahumaran el sitio. Aquí se encontraban un par de camionetas, en ellas habían transportado algunos canastos tapados con bonitos “ayates”²³⁵ bordados, algunos de ellos con imágenes religiosas como la Virgen María y Jesucristo. Los canastos contenían parte de las ofrendas que se dejarían más adelante en los siguientes lugares. (Véase fotografías 66 y 67)



Fotografía 66: Canasta de ofrenda envuelta en un ayate bordado, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

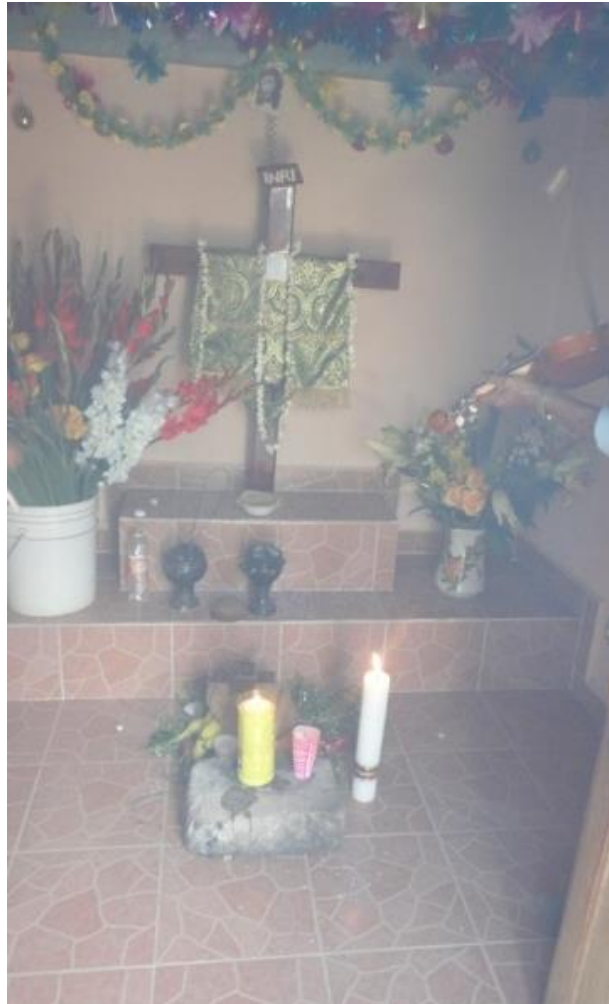


Fotografía 67: Capilla de camino a Dongú, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Estando en la capilla mencionada, se dejó una ofrenda a la cruz que ahí se encontraba, ésta contenía algunas plantas atadas a manera de cruz concéntrica que se colocaron como si fueran unos pequeños tapetes para después poner encima algunas frutas, dulces, pan (concha de chocolate de tamaño grande), agua y veladoras. También se colocó a

²³⁵ Los curanderos se refieren a los manteles bordados como “ayates”.

la cruz un collar de palomitas de maíz²³⁶ y se sahumó el lugar durante un tiempo considerable (15 minutos aproximadamente); mientras, los rezanderos y los músicos²³⁷ entonaban melodías dedicadas a la Santa Cruz. (Véase fotografía 67)



Fotografía 68: La cruz de la capilla, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

La música es parte relevante de estos recorridos, este elemento que compone el ritual tiene un trasfondo que podemos ubicar en el México antiguo, desde entonces se hacían

²³⁶ Anteriormente ya se hizo referencia al collar de palomitas y el significado que de acuerdo con fray Bernardino de Sahagún y sus crónicas se le dio durante el México Antiguo. Capítulo II apartado 2.2.4.

²³⁷ Ambos músicos llevaban un violín.

presentes sonidos que acompañaban a los rituales, la música emitida por los instrumentos era concebida como la voz de los dioses.²³⁸ Además de la música, los instrumentos y sus ejecutores también poseían una connotación sagrada, los primeros estaban relacionados con los mitos y, por ende, con los rituales;²³⁹ los segundos ocupaban la posición de mediadores expertos, establecían una forma de comunicación con el mundo espiritual y gozaban de prestigio.²⁴⁰

Debemos resaltar que algunos instrumentos estaban estrechamente relacionados con rituales de fertilidad, sacrificios y con el inframundo.²⁴¹ Esta idea la relacionamos con la música emitida en los rituales realizados en los cerros Hueyamalucan y *Dongú*, en ellos encontramos peticiones de lluvia (fertilidad) y la refuncionalización de un sacrificio representado por la ofrenda.

No debemos pasar por alto los tres siglos de virreinato; en el siglo XVI, menciona Ricard, los indios estaban muy apegados a la música y a los artefactos con los que ésta se creaba, esto facilitó la tarea de los evangelizadores de enseñar a cantar y tocar las melodías interpretadas en las fiestas católicas.²⁴² Es probable que la forma de ambientar las fiestas patronales en el siglo XVI se hayan fortalecido durante el Barroco novohispano consolidando una forma de devoción a las imágenes sagradas que perduró en los siglos siguientes, ejemplo de ello son las manifestaciones musicales que ambientan los rituales realizados a los cerros en San Jerónimo Acazulco.

²³⁸ Adje Both, Arnd (2008), “La música prehispánica, sonidos rituales a lo largo de la historia”, *Arqueología mexicana*, vol.16, núm.94, México, Editorial Raíces, noviembre-diciembre, p. 29.

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p.37. El músico gozaba de prestigio por ser quien permitía, a través de la ejecución de instrumentos, manifestar la voz de los dioses.

²⁴¹ *Ibid.*, p.31.

²⁴² Ricard, Robert (2010), *Op., Cit.*, p. 283- 285.

Pasaron alrededor de 15 minutos, para que la capilla quedara lista con la ofrenda y los adornos necesarios. Fue el momento de que los participantes continuaran con su recorrido, el cual comenzó a tornarse difícil, pues los senderos estaban marcados en la terracería al mismo tiempo que conforme se avanzaba, se podían encontrar algunas pendientes de tamaño considerable. Durante su camino los participantes platicaban unos con otros para amenizarlo, algunos de ellos contaban que era la primera vez que acudían al festejo, mientras que otros expresaban sus experiencias en rituales anteriores. Algunos minutos después se detuvieron nuevamente para dejar otra ofrenda. Según los curanderos “se debe ofrendar para retribuirle un poco a Dios de lo que les ha dado”.

Bueno la ofrenda en si viene siendo parte de lo que somos nosotros, “tons” la pregunta es ¿Dios qué quiere de nosotros? o ¿qué desea de nosotros? y ¿nosotros qué le podemos ofrecer a él?, si Dios nos ofrece todo ¿Qué le podemos ofrecer? Entonces es prácticamente nada y lo que le traemos pues son los frutos de la tierra para poder darle gracias a Dios y que nos siga dando de comer que no nos siga faltando la cosecha que es el maíz, nuestro pueblo está basado en el grano del maíz si nos hace falta el maíz prácticamente nos morimos de hambre porque no estamos acostumbrados al trigo ni a otras comidas más que las tortillas en diferente formas [sic].²⁴³

De acuerdo con el fragmento anterior, es indispensable ofrecer a Dios los frutos de la tierra y demás presentes para que él los beneficie con las cosechas y con sus principales productos para la subsistencia.

Al seguir en el camino se detuvieron nuevamente en un gran árbol, al cual se le podían ver las raíces que sobresalían de la tierra y se creaba una especie de cueva; realizaron las

²⁴³ Sr. Francisco Gonzáles Morelos, 43 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandero, 2013.

ofrendas correspondientes, que en este caso estaban en manos del señor Roberto Peña. En cada lugar sagrado al que se ofrendaba la primera persona que lo bendecía era la señora Angélica²⁴⁴ quien con su cirio dejaba caer la cera en el piso y hacía movimientos en forma de cruz.

Fotografía 69:
La ofrenda en el árbol, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Señor Roberto Peña, colocando la ofrenda.

Cruces de flores y algunas frutas.

Árbol con raíces fuera de la tierra.

Al terminar de ofrendar, los participantes prosiguieron con la caminata, todos ellos iban cargando elementos rituales para ofrecer a Dios, los cuales se colocaban en cada lugar donde se detenían.

²⁴⁴ Curandera, era ella quien dirigía la caminata y quien iba eligiendo a las personas que colocarían la ofrenda, esto por medio de las peticiones de los guardianes.

Un caso que encontramos similar a nuestro objeto de estudio es el trabajo de Alejandro Vázquez Estrada, quien se enfoca a la zona chichimeca del semidesierto queretano.²⁴⁵ En una parte de su estudio se pueden precisar algunos aspectos relevantes para nuestra investigación, como que en ambos casos se realiza un recorrido para colocar cruces en lugares específicos, hacer peticiones y dejar ofrendas:

En los albores del 3 de mayo comienzan en diversas comunidades, los preparativos para llevar las cruces peregrinas hacia las cima de los cerros. El primer movimiento lo realiza la Santa Cruz de Maguey Manso, cuyo andar comienza el 27 de abril con la salida del grupo de romeros de la comunidad, la cual busca, a lo largo de dos días de recorrido, llegar a la cima del cerro del Zamorano, elevación ubicada al poniente de la región. Esta peregrinación es realizada por devotos de diversas comunidades indígenas, las cuales se van sumando en distintos puntos de encuentro. A lo largo del trayecto se hacen paradas en lugares específicos, que están dotados de una ritualidad peculiar y de un sustento mitológico (...) En todas estas estaciones los rezos, el ofrecimiento de ceras, flores, y copales, al igual que la petición de bendiciones, forman parte del común; sin embargo, en cada una de ellas la finalidad ritual o el ofrecimiento depende de la entidad a quien se dirige, en algunos casos a los antepasados, otros a la Virgen, otros a la Santa Cruz y en otros a todos ellos. Es interesante que un elemento que se mantiene constante en estas actividades de sacrificio y ofrenda tiene que ver con la petición extendida de la lluvia y el agua.²⁴⁶

Similar a lo expuesto por Vázquez Estrada, en el festejo del tres de mayo, de camino al *Dongú*, los habitantes de San Jerónimo Acazulco se detienen, colocan las respectivas ofrendas a cierta deidad (en este caso al Divino Rostro y a los guardianes moradores de los cerros) y de la misma manera se reza y se canta como parte del ofrecimiento.

²⁴⁵ Vázquez Estrada, Alejandro (2008), "Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimeca otomís del semidesierto queretano", *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, Nueva Época, 77-102 pp.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 92-93.

En esta peregrinación – que dura un día de ascenso y otro de descenso-, al igual que en el Zamorano, se va pidiendo por la lluvia, por el buen temporal, por el descanso de los difuntos y por el bienestar de la comunidad y de toda su gente.²⁴⁷

Además de las actividades rituales realizadas por los pobladores de San Jerónimo Acazulco, encontramos también los testimonios de ellos en los que se identifica que algunos componentes de las ofrendas dejadas en el camino apelan a que Dios²⁴⁸ los ayude para obtener lluvias y por consiguiente buenas cosechas, de esta manera lo refiere la señora Angélica:

Por eso después de las ofrendas llueve, por eso se le trajo dulces y los este, el confeti y este los dulces son para que ya no sea malo y ya no este enojado (refiriéndose a Dios) y este el confeti es para recordarle que hizo un trato con nosotros y es el arcoíris entonces por medio de esto le vamos a hacer que se acuerde.²⁴⁹

Entre los diferentes elementos utilizados para las ofrendas encontramos los dulces y el confeti que de acuerdo con lo que expresan los curanderos, es una forma de pedir buenas lluvias para las cosechas.

De igual forma, refiere la justificación de las ofrendas colocadas en ciertos lugares.

(...) las ofrendas que se ponen tienen varios significados, por ejemplo ya ve que se pusieron en las barrancas, es para este para decirle que queremos agua que corra por las barrancas y al mismo tiempo las seca porque allí hacen cosas feas (...) la gente hace cosas feas.²⁵⁰

²⁴⁷ Vázquez Estrada, Alejandro (2008), *Op. Cit.*, p. 92.

²⁴⁸ Así lo señalan ellos aunque se refieren a la Santa Cruz del Divino Rostro.

²⁴⁹ Sra. Angélica, 51 años, originaria del municipio de Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

²⁵⁰ Sra. Angélica, 51 años, originaria del municipio de Ocoyoacac Estado de México, curandera, 2014.

Se hace referencia también de que, cuando la gente realiza “malas acciones” o utiliza los lugares sagrados para hacer maleficios, el agua escasea porque la finalidad de ofrendar radica en generar beneficios para la población, no en dañarla.

Prosiguiendo con el ritual, varias ofrendas a lo largo del camino, se siguieron colocando. Éstas se elaboraban de la misma manera que las anteriores; fue entonces cuando las personas se detuvieron en un lugar que sobresalía de los demás la razón era una gran piedra que en su parte superior tenía la marca de una huella antropomorfa: un pie de 25 cm de largo aproximadamente. De acuerdo con lo mencionado por los pobladores, se tiene la creencia de que es la huella de “Dios”.

Fue aquí donde se inició un rosario y los curanderos (señora Angélica y señor Francisco) realizaron una petición por todos los asistentes y por las personas que se encuentran enfermas en el mundo. Al igual que en los lugares visitados anteriormente, aquí se dejó una rica ofrenda y además una cruz que días antes habían bajado los organizadores, (la cruz era de un color entre azul y verde²⁵¹). Así se puede identificar claramente en las siguientes imágenes. (Véase fotografías 70, 71 y 72)

²⁵¹ Véase apartado 2.2.4.



Fotografía 70: La ofrenda, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Ofrenda (pan, agua, plátanos, naranjas, limones, dulces, azúcar, chocolate, confeti de colores, toronjas, veladoras)



Huella

Fotografía 71: La huella de Dios, tomada por Paola Peña Millán, 2014.



Parte de la cruz donde se puede notar el color azul-verde que hace referencia al agua

Fotografía Imagen 72: La cruz verde, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Por otro lado, siguiendo con el recorrido, que culminaría en el *Dongú*, a lo largo del camino se dejaron alrededor de 15 ofrendas, (en distintos lugares como rocas, árboles y cruces), que seguían el mismo orden de colocación que las anteriores. A su vez, los participantes en el recorrido se alternaban para poner elementos de los que comprendía el ritual; las personas eran elegidas por la señora Angélica, ella indicaba al próximo participante que desarrollaría la labor.

Después de caminar alrededor de siete u ocho horas el festejo concluyó en el *Dongú*, en donde se encontraban dos personas que habían puesto festones en el lugar y del mismo modo su respectiva sabana a la cruz que allí se encontraba.

En la siguiente imagen podemos ver el resultado de la larga caminata y el destino final de este recorrido en procesión, he aquí la imagen de la ofrenda a la cruz que se encuentra en *Dongú*. (Véase fotografía 73)



Fotografía 73: “El *Dongú*”, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

El festejo del día tres de mayo concluyó con un festín que ofreció uno de los participantes en el ritual (señor Roberto Peña²⁵²) a los asistentes y peregrinos, el cual se llevó a cabo en la casa del ya mencionado.

3.1.3 Festejo a la Santa Cruz del Divino Rostro en el cerro Hueyamalucan el día 3 de mayo

El día tres de mayo por la mañana algunos habitantes de San Jerónimo Acazulco se dieron cita en el cerro Hueyamalucan, para festejar el día de la Santa Cruz, pues aquí se encuentra la Santa Cruz del Divino Rostro. Eran alrededor de las 9:00 a.m. cuando algunas personas comenzaron a subir al cerro (en su mayoría se trataba de gente de edad avanzada), algunas llevaban comida en hombros para degustarla al término de la misa. En la cima del cerro Hueyamalucan se pueden observar algunas rocas, en las cuales las personas se persignan y las besan porque están marcadas por “las huellas de Dios” y se considera tienen poderes curativos.

Aunque la cita era a las 9:00 a.m. para la Santa Misa, no fue sino hasta las 10:30 a.m. que comenzó, pues el sacerdote se demoró al subir el cerro. Mientras la gente esperaba al sacerdote para que oficiara la misa los mayordomos ofrecieron a los pocos asistentes un pequeño refrigerio. Al término de la comida casi a las 10:30 a.m. dio inicio la misa, poca gente se encontraba en la morada de la Santa Cruz del Divino Rostro²⁵³.

Después de la misa algunos asistentes comenzaron a descender del cerro, mientras que otros permanecieron allí hasta las 4:00 p.m. En realidad el festejo del día tres de mayo en

²⁵² Es él quien se encarga de organizar esta procesión, pues mediante un sueño fue elegido por el Divino Rostro para desempeñar esta encomienda.

²⁵³ Una parte de la población asiste a la iglesia de San Jerónimo para dejar en ese lugar sus cruces y al mismo tiempo visitar la Santa Cruz del Divino Rostro que se encuentra allí, mientras que otro grupo de personas visita el *Dongú*.

el cerro Hueyamalucan culminó alrededor de las 6:00 p.m. Muy poca gente es la que sube en este día; comentan los participantes que en los meses de julio y noviembre gente de otros poblados visitan el recinto, de lo cual se hablará en los apartados siguientes.



Fotografía 74: Misa en la capilla del cerro Hueyamalucan, tomada por Paola Peña Millán, 2013.

Se esperaba que por ser el día de la Santa Cruz el cerro Hueyamalucan albergara un gran número de asistentes a la misa en este lugar; sin embargo, el festejo fue poco suntuoso debido a que la mayor parte de los pobladores de San Jerónimo asisten al atrio de la iglesia del mismo poblado, pues en este lugar se encuentra la imagen que originalmente moraba en

Hueyamalucan. Por otra parte, también hay personas que deciden acudir a las inmediaciones del lugar conocido como *Dongú* para realizar las respectivas ofrendas.

3.2. Fiesta de julio en el cerro Hueyamalucan

El mes de julio se encuentra relacionado con el ciclo agrícola, en este momento existe una incertidumbre climática en donde se puede esperar exceso de lluvias o falta de ellas, por esta razón los pobladores de San Jerónimo Acazulco realizan sus respectivos festejos para que las cosechas lleguen a buen fin.

El día sábado 12 de julio un grupo de personas se dieron cita cerca de las 8:00 a.m. en la casa de la señora Angélica²⁵⁴, con la intención de realizar los preparativos para las ofrendas que, ese mismo día, se dejarían a lo largo del camino (en las distintas rocas sagradas y árboles tocados por el rayo) hacia la cúspide del cerro Hueyamalucan. Algunas de las personas que llegaron a la casa de la señora Angélica llevaban consigo ciertos elementos para la ofrenda, entre los cuales había frutas (plátano, naranjas, toronjas, sidra, limones), pan (conchas de chocolate y vainilla), chocolate en tablillas, bombones, veladoras, corazones de plátano, azúcar, confeti de colores y cruces realizadas con plantas (romero, manzanilla, clavo, lirio, retama) y flores (Véase fotografía 75).

²⁵⁴ Los preparativos fueron en la casa de la señora Angélica, quien no pudo acudir a la colocación de ofrendas por motivos de la salud de su hijo. Aunque ella no asistió dejó algunos encargados que elegirían a los participantes para la colocación de las ofrendas.



Fotografía 75: Preparación de los ramos, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Una vez que las personas colocaban los objetos que les habían tocado en los contenedores de las ofrendas, comenzaron a armar algunos ramilletes en forma de cruz, los cuales contenían las plantas mencionadas anteriormente, además de una pequeña cruz de palma. Los participantes pasaron parte de la mañana realizando estas cruces y preparando las canastas en las que se llevarían los demás elementos (Véase fotografía 76).



Fotografía 76: La canasta de la ofrenda, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Aproximadamente a las 10:50 a.m., cuando los rayos del sol tocaban la punta de los árboles, las personas que habían preparado las ofrendas se transportaron en camionetas a las faldas del cerro Hueyamalucan. Estando al pie del cerro, específicamente en la capilla conocida como Tres Cruces, se colocaron los contenedores con la ofrenda, fue entonces cuando se comenzaron a sahumar el lugar y todas las cosas que se ofrendarían. Pasaron alrededor de 30 minutos sahumado y rezando en el lugar y al término de estas actividades dos personas, elegidas por doña Angélica, colocaron una pequeña ofrenda para las cruces que se encuentran en la capilla (Véase fotografía 77).



Fotografía 77: La ofrenda en la capilla de las tres cruces, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Mientras las personas que acompañaban la peregrinación estaban en la capilla, el curandero Javier Peña²⁵⁵ colocó en la mano izquierda de todos los participantes una pequeña gota de aceite aromático, pues es un medio de protección para poder realizar el acenso a la cima del cerro. Al concluir las actividades antes mencionadas (aproximadamente a las 11:50 a.m.) los participantes que se encontraban comenzaron la caminata para subir el cerro; cada uno de los asistentes ayudaban a cargar algún elemento de la ofrenda. Tal actividad la interpretamos como una forma de agradecimiento y petición, pues se considera que la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro es “muy milagrosa”. Esta idea nos remite a tiempos novohispanos, en donde la gente tenía la concepción de que los santos otorgaban bienes, salud e hijos; además, estos entes sangrados fueron tomados como protectores contra las

²⁵⁵ Sr. Javier Peña, 42 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, curandero, 2014.

enfermedades y catástrofes; asimismo sirvieron para dar cohesión a la sociedad y fortalecer las identidades colectivas.²⁵⁶

Pasaron alrededor de 20 minutos cuando se colocó la primera ofrenda (por una joven de aproximadamente 20 años) en un tronco al que la gente dice que le cayó un rayo. Primero se puso un mantel formado con tres cruces (de las que se hicieron esa misma mañana con plantas), después las frutas prosiguiendo con el chocolate, los bombones, el azúcar y finalmente, el confeti.²⁵⁷

La segunda ofrenda fue colocada en una de las piedras que se encuentra a lo largo del camino que lleva a la capilla del cerro de Hueyamalucan, el procedimiento fue casi el mismo, pero en esta ocasión se agregó un elemento más: el corazón de plátano. Quien colocó la ofrenda fue una de las pacientes de la señora Angélica, pues de esta manera se concreta el ritual de sanación.

La tercera ofrenda quedó en manos de los infantes que acompañaban el grupo y se dejó que ellos colocaran como quisieran los elementos de ésta, así, cada uno puso algún objeto. Los niños tenían entre cinco y ocho años. Este acontecimiento lo relacionamos con los sacrificios que se realizaban a Tláloc antes del contacto indo-hispano y, probablemente, durante el virreinato siguió llevándose a cabo como una actividad clandestina que, al paso de los años, se reelaboró con otros elementos que posiblemente simbolizaban al infante sacrificado.

²⁵⁶ Rubial García, Antonio (2004), "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" *Prolija memoria*, Estudios de cultura virreinal, p. 126

²⁵⁷ Véase capítulo II apartado 2.2.2.

El cuarto lugar sagrado fue un pequeño árbol que, en palabras del señor Javier Peña, ayuda a las mujeres a curarse de algún problema en la zona uterina y es por ello que las participantes para la colocación de esta ofrenda fueran todas las mujeres que acompañaban en la procesión. Lo que nos deja ver que los árboles, además del Divino Rostro, tienen una connotación sagrada y milagrosa (Véase Fotografía 78).



Fotografía 78: Ofrenda en árbol, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Cabe mencionar que los lugares en los que se pusieron los cumplidos de los asistentes fueron limpiados previamente por una participante que recibió, un par de años atrás, el don de curar a causa de la caída de un rayo. La manera en la que limpiaba los recintos era quitando las hierbas que han quedado de limpias anteriores y demás objetos que las acompañaban, después, los arrojaba a un lado del camino.

Eran casi la 1:00 p.m. cuando se realizó la quinta ofrenda, ésta fue colocada por personas elegidas por el señor Javier. En esta actividad se siguió el mismo procedimiento. Para la sexta ofrenda se echó mano de la presencia de los hombres que acompañaban el grupo, ellos colocaron en una majestuosa piedra los elementos necesarios. En ese momento estaban por llegar a la cúspide del cerro y eran casi la 1:15 p.m.

Al pie de la capilla del Divino Rostro, en las rocas séptima y octava no se permitió que los acompañantes las tocaran, pues primero se debían limpiar por medio de un pequeño ritual de sahumación y al finalizar éste se comenzó a acomodar cada elemento del ofrecimiento; los dirigentes de esta procesión, pidieron a los participantes que caminaran en círculo alrededor de las piedras, así, al terminar las actividades mencionadas permitieron tocar y besar a las rocas. Este es un claro ejemplo de la devoción que se tiene hacia la figura del Divino Rostro y del culto al cerro, pues éstas piedras son las que tienen las marcas de los “pies, el corazón y el codo” de Cristo al interactuar con ellas la gente espera bienestar y salud.

Para las ofrendas novena y décima se realizó el mismo procedimiento: colocación de las cruces de hierbas, frutas, pan, azúcar; sólo agregándole a la décima tres vasos de

refresco que, según comentó el señor Javier, “así lo pidieron” los guardianes.²⁵⁸ La decimoprimer ofrenda se colocó en la parte trasera de la capilla, en este lugar no se permitió tomar fotografías de acuerdo a los comentarios de los curanderos, que advertían se podía descomponer la cámara por la energía negativa que se encontraba ahí. En las ofrendas decimosegunda, decimotercera y decimocuarta se colocaron los respectivos ofrecimientos con la variante de que en éstas, el azúcar fue arrojada con mucha fuerza para limpiar así el lugar.

La penúltima ofrenda se dejó en la cruz hallada en frente de la capilla, ésta fue un poco más rica en cuanto a cantidad de cumplidos, pues aún había bastante pan, azúcar, frutas, flores, entre otras cosas. La última ofrenda se colocó dentro del recinto sagrado. En ella se pusieron todos los elementos que sobraban y a cada persona que había ayudado para trasportar éstos les tocó poner todo lo que traían. Ésta es la ofrenda que se le dedica a la Santa Cruz del Divino Rostro y es por eso que se le deja una parte abundante de los elementos.

Eran casi las 2:30 p.m. cuando comenzaron a tocar las campanas como signo de que la colocación de las ofrendas había concluido, fue en ese momento cuando dio inicio el rosario. Al interior del recinto, se encontraba la Santa Cruz del Divino Rostro ataviada con un gabán de lana color café, su nicho adornado con un festón de flores naturales y a sus pies unos floreros de gladiolas rojas y blancas.

²⁵⁸ Los guardianes son entes que cuidan y viven en distintos lugares del cerro como piedras, árboles, barrancas y también en lugares donde hay agua. La gente les ofrenda porque ellos son quienes permiten el acceso de la gente. Ellos también pueden causar algún daño a quien visita el cerro.



Fotografía 79: la Santa Cruz del Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Cerca de las 3:00 p.m. el festejo de este día estaba por terminar y culminaría con el descenso del cerro, y al día siguiente subir de nueva cuenta, pues sería la misa y llegarían los peregrinos de Atarasquillo, Analco, Capulhuac, Ameyalco, Xochicuautila, Temoaya y Huixquilucan. En los últimos dos lugares también poseen una imagen del Divino Rostro a la que guardan devoción.²⁵⁹ En los demás se tiene la creencia de que es una imagen muy milagrosa y acuden a ella para hacerle peticiones de agua y al mismo tiempo asisten curanderos para hacer su labor. Al respecto la señora Francisca dice lo siguiente.

Y luego gente de fuera ¡nooo! Como le quiere el Divino Rostro, cuando no llueve vienen a pedirle a Diosito, ¡Es bien milagroso! y este, le vienen a pedir mucho que llueva y sí, manda el agua la gente de aquí de “Tarasquillo” (se refería al pueblo de Atarasquillo) de este Ameyalco son los que siempre van allí siempre van, le llevan su ofrenda y todo, por eso “ora sí” que estuvo allá, ya después el pueblo lo conocieron bien esa historia “ora sí” lo adoraron mucho la esa madera ya le

²⁵⁹ El Divino Rostro de Ayotuxco Huixquilucan; y el Divino Rostro de Xochicuautila.

hicieron su capilla y “ora” pues ya la fiesta es el julio, el julio nomas que no me acuerdo quién sabe qué fecha es.²⁶⁰

El día trece de julio durante la madrugada algunas personas permanecieron en la capilla del Divino Rostro para realizar lo que ellos llaman “el servicio”. Éste consiste en una práctica ritual en la que algunos curanderos de localidades aledañas permanecen en el recinto, llevando a cabo actividades de sanación. En esta práctica se hace presente el Divino Rostro en el cuerpo de algún curandero a través de una especie de posesión. Fue en ese momento que el Divino Rostro explicó las acciones que algunas personas estaban haciendo mal²⁶¹, e indicó los elementos que requería que le ofrendasen. Durante este tiempo se elige, mediante conexión divina,²⁶² a una persona quien dirá cómo se realizará la próxima fiesta de “El patrón”, es decir, del Divino Rostro.

Ese mismo día, aproximadamente a las 6:00 a.m., sonó en el cielo una fuerte salva de cohetes con la que se anunció el festejo. Entre las 9:00 y 10:00 a.m., comenzaron a llegar la mayor parte de las personas que iban como peregrinos a la capilla de la Santa Cruz del Divino Rostro; éstas cargaban en sus espaldas algunas cosas que dejarían como ofrenda en la capilla o que en su defecto utilizarían para alimentarse.

Alrededor de las 12:30 p.m. la mayoría de las peregrinaciones habían llegado al lugar; una vez ahí colocaban sus respectivas ofrendas, éstas variaban en cantidad y en elementos,

²⁶⁰ Sra. Luisa Francisca Peña González, 63 años, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México, mayordoma, 2013.

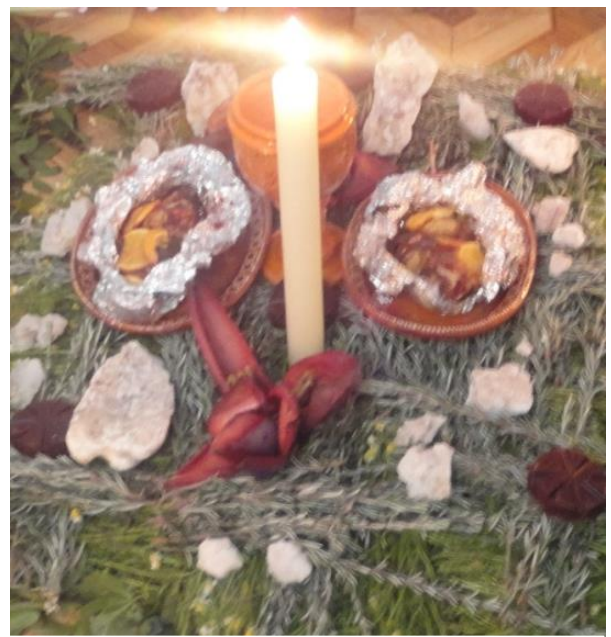
²⁶¹ Acciones en contra de otras personas o a favor del mal.

²⁶² De acuerdo con los relatos de los asistentes, el Divino Rostro se pone en contacto con alguno de los participantes para indicarle de que manera le gustaría que se realizara su próxima fiesta. Esto se identifica como una posesión divina en la que el Divino Rostro se introduce en el cuerpo de cierta persona para poder comunicarse y llevar a cabo su petición.

pues la ofrenda dependía del lugar de procedencia y de sus creencias.²⁶³ (Véase Fotografías 80, 81, 82, 83, 84) Las personas entraban a saludar al Divino Rostro realizando bailes de frente a él y al compás de su propio músico. También hacían algunos rezos y pedían por la salud o algún aspecto de su cotidianidad que requerían mejorar. Después se acercaban al nicho para pasar detrás de él y besar su altar.



Fotografía 80: ofrenda con rosas, tomada por Paola Peña Millán, 2015.



Fotografía 81: ofrenda con platillos y bastante copal, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

²⁶³ Generalmente ofrendan flores, fruta y comida.



Fotografía 82: ofrenda con collar de flores moradas, tomada por Paola Peña Millán. 2015.



Fotografía 83: ofrenda con pan y frutas, tomada por Paola Peña Millán, 2015.



Fotografía 84: ofrenda de los pobladores de San Jerónimo Acazolco, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Aproximadamente a la 1:00 p.m. se llevó a cabo la celebración eucarística en la capilla, que se encontraba llena de gente desde su interior hasta el atrio e incluso en sus alrededores. Eran individuos de diversas edades y localidades. Mientras esta actividad se llevaba a cabo en la iglesia, mayordomos de numerosos lugares permanecían en las cabañas ubicadas al costado de la capilla, en donde preparaban alimentos que ofrecerían a los asistentes después de la misa.

El lugar seguía acogiendo más gente, mientras algunas otras abandonaban el cerro. Al término de la misa, aproximadamente a las 2:00 p.m. algunas peregrinaciones regresaban a su lugar de origen y cada que alguna de éstas se despedía, rodeaban la capilla de la Santa Cruz del Divino Rostro con cantos, humo de copal, rezos y música.

Dieron casi las 3:00 p.m. cuando se invitó a algunos participantes a comer en las cabañas, mientras que otros comían en los puestos ubicados a los pies de la capilla. Algunas personas iban con la finalidad de pasar un fin de semana agradable, mientras que otras acudían por razones de carácter religioso.

En el cerro y en la capilla se encontraban algunas de las personas que habían asistido un día antes a la colocación de ofrendas, entre ellas el señor Javier y la señora Adriana (quienes tienen el don de curar). Este festejo también contó con la presencia del señor Francisco, quien dirige al grupo de curanderos de San Jerónimo Acazulco y tiene la facultad de realizar actividades de protección.²⁶⁴

El señor Francisco es una persona muy especial para los pobladores de Acazulco, muchos de ellos acuden a él con el afán de obtener curación a sus males y este día no fue la

²⁶⁴ Se encarga de “limpiar” a la gente con veladoras y también los sahuma con copal.

excepción, pues él permaneció a los pies de la Santa Cruz del Divino Rostro para recibir a las personas que pasaran con su respectiva veladora y los pudiera limpiar con la misma. Mientras él permanecía en ese lugar, comentó que no se podía mover de allí mientras siguiera llegando gente y que constantemente debía sahumar el sitio sagrado para combatir las malas energías o presencias que pudieran llevar algunas personas. De esta manera, él protegía el lugar y al mismo tiempo a los participantes en el festejo.

Eran aproximadamente las 4:30 p.m. cuando el señor Javier invitó a algunos asistentes para visitar un lugar donde, según los curanderos, se encuentra la figura de la Virgen María de Guadalupe. La silueta de la Virgen Morena se plasmó por obra divina hace muchos años sobre una gran roca de aproximadamente 4 metros de altura hallada en el cerro en cuestión. Al llegar al lugar donde se encontraba se veía que algunas personas ya la habían visitado; fue entonces cuando colocaron algunas ofrendas de flores, frutas, chocolate y pan, así como algunas veladoras.



Fotografía 85: Figura de la Virgen María de Guadalupe, tomada por Paola Peña Millán, 2014.

Para poder tocar la piedra, el señor Javier tuvo que hacer una especie de limpia, pues, según los curanderos, si se tocaba sin previo ritual se corría el riesgo de contraer una enfermedad debido a las energías inmersas en la imagen. También se le debía ofrecer algún

tipo de ofrenda, en esta ocasión el señor Javier proporcionó algunas galletas dulces para que los participantes las dejaran en la roca.

Pasaron alrededor de 30 minutos en los que prácticamente se admiró la piedra; durante este tiempo se pidió por las dificultades de cada uno y se rezó un Padre Nuestro. Una vez concluida esta actividad se decidió que era hora de retirarse del lugar y despedirse de la piedra. Minutos después los acompañantes se encontraban nuevamente frente a la capilla, donde se les invitó a pasar a una de las cabañas y estando ahí comenzaron a platicar con el grupo de curanderos de San Jerónimo Acazulco. Eran casi las 6:45 p.m. cuando el recinto comenzaba a quedar solo nuevamente, pues gran parte de las personas que visitaron el cerro ya habían descendido de él.

3.3 Fiesta de noviembre en el cerro Hueyamalucan

Finalmente el ciclo termina con el festejo de noviembre, en donde los pobladores asisten una vez más al cerro Hueyamalucan; con las ofrendas dan gracias por los frutos maduros y cosechados, resultado de un buen temporal.

La fiesta de noviembre en el cerro Hueyamalucan se realiza año tras año, específicamente en la segunda semana del mes. Los preparativos de la celebración comienzan dos días antes, los grupos de curanderos, entre ellos los pertenecientes a San Jerónimo Acazulco, preparan desde el día viernes las suntuosas ofrendas que se dejarán a lo largo del camino que lleva a la capilla del Divino Rostro el día sábado, para que el domingo los visitantes de otras localidades suban el cerro sin problema, pues las ofrendas son un medio de protección.

El día viernes la cita fue en la casa de la señora Angélica, no hubo hora específica para la reunión, pero cada uno de los pacientes de la curandera debía llegar a su casa con la respectiva ofrenda que se le había pedido con anticipación. Diversos asistentes llegaron desde la 1:00 p.m. pues se necesitaban gran número de manos para la manufacturación de los racimos en forma de cruz que se utilizarían al día siguiente para las ofrendas.

Casi dieron las 6:00 p.m. y las ofrendas en manos de los enfermos seguían llegando a la casa de la señora Angélica, algunos se quedaban para ayudar con los preparativos, mientras que otros sólo dejaban lo que se les había pedido. Cuando el reloj marcó aproximadamente las 8:30 p.m., la elaboración de los racimos de plantas estaba por llegar a su fin, la mayor parte de la ofrenda estaba reunida y algunos de los asistentes comenzaron a retirarse, al día siguiente la reunión se llevaría a cabo a las 5:30 a.m.

Era la mañana del día sábado y, el primero en llegar a la casa de la curandera, fue el músico, quien acompañaría durante el trayecto de la colocación de ofrendas con sus notas musicales. Desde el momento en que llegó el violinista su instrumento fue sahumado para pedir permiso al Divino Rostro de poder tocar,²⁶⁵ de esa manera se pretendía purificar el instrumento. El músico comenzó su trabajo tocando para la ofrenda, esto lo hizo mientras los asistentes iban incorporándose a la sahumación de los elementos de la ofrenda.

Con el transcurrir de los minutos las personas asistentes, entre ellos enfermos e invitados, iban llegando a la casa, en un momento la señora Angélica comenzaba a manifestar disgusto por la impuntualidad de las personas asistentes, pues de acuerdo con lo que

²⁶⁵ En caso de que no se sahumé y se pida permiso las cuerdas del instrumento pueden romperse o suena como el llanto de una persona.

comentó la hora había sido fijada por el “patrón”²⁶⁶ y así debía llevarse a cabo, al final casi eran las 6:30 a.m. cuando las personas dejaron de llegar, era importante que estuviera la mayoría de los acompañantes pues debían ser protegidos para subir al cerro Hueyamalucan, la protección es realizada por los curanderos por medio de rezos y movimientos realizados con el sahumero.²⁶⁷ También debía ser sahumada toda la ofrenda, pues de no ser así podía ser rechazada por los guardianes y entes que habitan el cerro.

El reloj casi marcaba las 7:30 a.m. y la señora Angélica pidió a los presentes que tomaran en brazos lo que pudieran de la ofrenda, pues esta se debía bailar en el oratorio que se encuentra en su casa, ese acto tenía como finalidad la purificación de la misma. Al bailar la ofrenda los movimientos que se realizaban eran en dirección a las manecillas del reloj. En ese momento cada uno de los curanderos o personas con “don” pasaron a tomar el sahumero, realizando algunos gestos a lo que ellos llaman “saludar”, esta actividad se realiza mientras giran con dirección a las manecillas del reloj y realizan la figura de una cruz con el sahumero y hacia los cuatro puntos cardinales.²⁶⁸

Cuando los curanderos terminaron de “saludar”, comenzaron con el ritual de sanación de uno de los enfermos, a quien le pidieron que se colocara de rodillas en un petate frente al altar del oratorio, fue entonces que las señoras Rocío, Modesta y Angélica, cada una con un elemento ya fuese un racimo de palma, flores de gladiola o sahumero, limpiaron al enfermo al mismo tiempo que hacían algunas oraciones. Al término del ritual el enfermo fue cubierto con

²⁶⁶ Refiriéndose al Divino Rostro.

²⁶⁷ Se sahumó a los cuatro puntos cardinales, también las manos de los curanderos.

²⁶⁸ Las danzas y cantares llevados a cabo al realizarse la ofrenda probablemente es el resultado de una cristianización que comenzó durante el siglo XVI. Ricard menciona la eficacia del método empleado por los mendicantes al realizar la evangelización de estas manifestaciones pues hasta el día de hoy persisten los cantos y los bailes que los frailes arreglaron.

una manta blanca la cual debía llevar por todo el camino hasta el descenso del cerro. (Véase fotografía 86)



Fotografía 86: Curación de enfermo, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Habían transcurrido casi dos horas, pues ya eran las 9:00 a.m. cuando la señora Angélica indicó que era la hora de partir con destino a Hueyamalucan. Todos comenzaron a moverse y darse prisa para salir, algunos del oratorio y otros más de la casa; fue entonces

cuando se hizo presente el Divino Rostro por medio de un servicio²⁶⁹ que dio la hija de la señora Angélica. Ese servicio consistió en algunos mensajes que esta entidad quería que los asistentes supieran, además de que les comunicó a los curanderos las cosas que no se estaban llevando a cabo debidamente.

Al término del servicio se indicó la salida a todos los presentes, fue cuando comenzaron a subir todas las cosas que componían la ofrenda a las diversas camionetas que se dirigirían a las faldas del cerro Hueyamalucan.

Cuando la ofrenda ya se encontraba en la capilla de las Tres Cruces eran las 9:30 a.m. Ahí se dejó la primer ofrenda, pero antes de eso se sahumaron todos los elementos que llevaban. En la capilla de las Tres Cruces se continuó con algunos rituales de curación y la dejada de ofrenda, la cual consistió en la elaboración de la forma de una cruz con los ramilletes de plantas para después sobre ésta colocar cada uno de los elementos y así formar el cuerpo de Jesucristo, así lo expreso la señora Angélica.

En la siguiente imagen se puede distinguir claramente la figura de una cruz, de acuerdo con lo comentado por la señora Angélica en esta ofrenda cada elemento está relacionado con el cuerpo de Cristo.

²⁶⁹ Posesión del Divino Rostro que se da en un cuerpo de alguna de las personas con “don”.



Fotografía 87: ofrenda en forma del cuerpo de Cristo, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Al término de los rituales de curación y de la colocación de la ofrenda antes mencionada, se prosiguió con el camino a la cima del cerro: fue entonces cuando los acompañantes tomaron parte de la ofrenda para ayudar a cargarla hasta el final. En ese momento eran casi las 10:00 a.m.

Pasaron alrededor de cinco minutos cuando se dejó la segunda ofrenda en un árbol al que había tocado el rayo, en esta ofrenda también se colocaron los ramilletes de plantas, la fruta, los dulces, el pan, chocolate, collares de cempaxúchitl y bolsas de azúcar. Las dos

siguientes ofrendas se colocaron en dos rocas de gran tamaño, éstas constaban de los mismos elementos. Cabe resaltar que en el México antiguo algunas de las plantas fueron elegidas para los rituales por su fuerte aroma, entre las cuales encontramos al nardo, pericón y cempaxúchitl.²⁷⁰ Probablemente después del contacto indo-hispano éstas plantas fueron remplazadas por otras traídas del viejo mundo. En el caso de San Jerónimo Acazulco se convirtieron en el elemento ofrendatorio que hoy son los ramilletes conformados de plantas meramente aromáticas como el romero, clavo y manzanilla; permaneciendo de las antiguas plantas el cempaxúchitl.

Los siguientes lugares ofrendados fueron alrededor de ocho, entre los cuales se encontraban árboles y rocas (algunas de ellas con una cruz encima). Los ofrecimientos constaban de las mismas cosas que los anteriores, además de que en algunos de ellos se realizaba una oración. Al llegar a la cima del cerro, en donde se encuentra la capilla, se colocaron las últimas seis ofrendas las cuales tuvieron lugar en cinco cruces que se encuentran alrededor de la capilla y una más en la parte trasera de la misma.

Al estar en la entrada de la capilla (a las 2:00 p.m.) se pidió a las personas que acompañaban al grupo que se colocaran de rodillas y al mismo tiempo entonaran un canto para que el Divino Rostro recibiera la ofrenda, mientras se cantaba las personas se pusieron de pie para poder bailar la ofrenda que se dejaría a un costado del altar (Véase fotografía 88). Al llegar frente al altar las personas se formaron para pasar a persignarse ante el Divino Rostro; después de esta actividad se colocó la última ofrenda, que estuvo a cargo de los curanderos y los familiares más cercanos de los enfermos.

²⁷⁰ Velasco Lozano, Ana y Debra Nagao (2006), "Mitología y simbolismo de las flores", *Arqueología mexicana*, vol. XIII, núm. 78, México, Editorial Raíces, marzo- abril, 28- 35 pp.



Fotografía 88: ofrenda a los santos y al Divino Rostro, tomada por Paola Peña Millán, 2015.

Al término de la colocación de todas las ofrendas el reloj marcaba las 4:00 p.m. En ese momento se decidió que era la hora de retirarse de la capilla y comenzó el descenso. Se debe mencionar que algunos grupos provenientes de otros poblados también llegaron con ofrendas

en mano. Ejemplo de ellos es el grupo de Ameyalco quienes hicieron el mismo recorrido y dejaron ofrendas en el mismo sitio que los de San Jerónimo Acazulco.

Algunas personas regresaron a su población, mientras que otras más se quedaron en la capilla para llevar a cabo la velación al Divino Rostro y, al mismo tiempo, esperar el servicio que se daría por la madrugada.

Al día siguiente los peregrinos comenzaron a llegar desde las 7:00 a.m. Sus lugares de procedencia eran Atarasquillo, Huixquilucan, Temoaya, Ameyalco, Analco, entre otros, cada uno de ellos con su respectiva ofrenda. Cabe señalar que también llegan otros grupos con su respectivo curandero provenientes del pueblo de Ocoyoacac. Estos grupos llevan ofrendas de diversas naturalezas pues se identificaron dádivas como pan, pasteles, arreglos florales, ramos de flores, veladoras, comida, agua, atole, copal entre otras.

Algunas personas llegaban con sus familias para escuchar la misa que se llevaría a cabo a las 11:30 a.m. El sacerdote ofició la misa en honor a la Santa Cruz del Divino Rostro la cual duró alrededor de 30 minutos; en este momento la capilla se encontraba totalmente llena al igual que su pequeño atrio y sus alrededores. Algunas personas se divertían en los juegos mecánicos que se encontraban al pie del cerro, otras más comían y bebían en los puestos que se encontraban en los alrededores de la capilla.

Un grupo de “concheros” y uno más de arrieros bailaban afuera de la capilla, mientras pasaba el tiempo más y más gente llegaba para visitar, agradecer o pedir a la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro. Aproximadamente a las 3:00 p.m. los mayordomos de diversos barrios del pueblo de Ocoyoacac ofrecieron de comer a las personas que visitaban el cerro.

Eran casi las 5:00 p.m. del día domingo, muchas de las personas que habían visitado el lugar comenzaban a abandonarlo para regresar a su respectiva localidad y fue casi a las 6:00 p.m., cuando el recinto ya sólo albergaba poca gente, entre ellos los mayordomos y algunos curanderos. Los grupos de personas que acuden a cada festejo se despedían de la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro prometiendo su regreso en el próximo festejo. Ese mismo día cuando todos los peregrinos han regresado a su población, los mayordomos de la capilla del cerrito Hueyamalucan recogen la ofrenda, una parte se reparte entre las personas que se encuentran ayudando en la limpieza del lugar, mientras que la otra es elegida como “medicina”, sobre esto el señor Roberto dice que:

Hay algunos que lo utilizan para la medicina ¿verdad?, para bañarse, para quitar una alergia, para una infección de la piel o para un enfriamiento de la piel, cuando el cuerpo se enfría estas hiervas calientan.²⁷¹

Durante este capítulo nos centramos en el análisis del aparato festivo que conforma las celebraciones llevadas a cabo en Hueyamalucan, así como las procesiones rituales realizadas a Dongú. En cada una de las fiestas encontramos elementos con diversos significados, provenientes de la reformulación simbólica y readaptación de los rituales de veneración durante el virreinato. Ejemplo de esto es la veneración a la Santa Cruz y la vinculación que los indios hicieron entre la tríada cerro-cruz-lluvia. Esto se hace visible en la fiesta realizada en Hueyamalucan y los rituales en Dongú, considerando a estos lugares como sagrados, en donde veneran a las piedras y cruces encontradas en el transcurso de subida a la capilla del Divino Rostro y el camino a *Dongú*.

²⁷¹ Sr. Roberto Peña García, 53 años, originario de San Jerónimo Acazulco, en proceso de curandero, 2015.

Las fiestas realizadas a la imagen de la Santa Cruz del Divino Rostro en Hueyamalucan son la conjugación de elementos que dan cuenta de la historia del lugar, en donde se puede ver la preservación de rituales ancestrales con la finalidad de venerar a una imagen cristiana-católica. Esto deja ver que las fiestas realizadas a ésta cuentan la forma en que los lugareños han adaptado las manifestaciones festivas a sus diferentes épocas, convirtiendo a la fiesta en el lugar de la memoria, en donde los participantes viven un momento en el que los tiempos pasados se hacen presentes. Así, a través de sus tradiciones, los lugareños crean un sentimiento de identidad y preservación de su cosmovisión.

REFLEXIONES FINALES

Hemos centrado nuestra mirada el culto a los cerros Hueyamalucan y *Dongú* a través de la devoción a la Santa Cruz del Divino Rostro en San Jerónimo Acazulco. A continuación haremos mención de algunas reflexiones a las que llegamos después de la realización de la presente investigación.

Buena parte de los rituales y manifestaciones religiosas realizados desde tiempos ancestrales perduraron ante el paso del tiempo, ejemplo de ello es el culto al cerro. Antes de la llegada de los peninsulares, el paisaje que contaba con elevaciones fue considerado sagrado, por su relación con los mitos de origen de las culturas del México antiguo. Las elevaciones fueron lugares en donde se realizaron diversos rituales de veneración a las entidades sagradas residentes en aquellos sitios, sobre todo las deidades relacionadas con el agua. Después del contacto indo-hispano estas manifestaciones religiosas sufrieron readaptaciones; a partir del proceso evangelizador las deidades ancestrales fueron suplantadas por advocaciones y los santos cristianos, posteriormente las manifestaciones de religiosidad se vieron marcadas por el regocijo y esplendor de la época barroca: formando parte de esto el culto a los cerros.

En esta investigación analizamos los festejos llevados a cabo a lo largo del año en dos elevaciones que aún son consideradas sagradas por los pobladores de San Jerónimo Acazulco y sus alrededores; el culto a los cerros en esta comunidad está conformado por dos aspectos interrelacionados que forman parte de la concepción de los pobladores: la geografía sagrada y el papel de los curanderos. Los rituales realizados en el tiempo festivo rememoran los tiempos de su historia y el espacio en donde se llevan a cabo juega un papel

relevante por ser considerado sagrado. En este lugar es en donde los curanderos efectúan diversas actividades relacionadas con la veneración a los cerros.

Los curanderos tienen una estrecha relación con la comunidad, ellos obtuvieron su “don” mediante situaciones diversas como: el golpe de un rayo, la superación de una enfermedad grave, o llamados por medio de visiones oníricas. Generalmente la gente acude a ellos con dos fines, en principio con el objetivo de encontrar alivio a sus malestares, que parecen no tener curación con la medicina alópata, es decir, enfermedades que tuvieron su origen en algún acontecimiento “sobre natural”; por ejemplo: cuando a una persona le pega un rayo y sobrevive, en otro caso el origen de la enfermedad es desconocido o extraño y acuden al curandero como último recurso; la sanación es buscada a través del ofrendamiento al cerro en donde reside el Divino Rostro, imagen que ayuda a aliviar los diferentes malestares de los enfermos. El segundo aspecto por el que se recurre a los curanderos se debe a la facultad de poder intervenir en eventos meteorológicos, regular las lluvias o hacer que llueva, con el fin de beneficiar las cosechas de las poblaciones, así lo afirman los habitantes de la comunidad.

A estas personas les antecede una añeja tradición. En el México antiguo existieron individuos especializados en conocimientos relacionados con el curanderismo; sus actividades se vieron modificadas después el contacto indo-hispano y en cada época o circunstancia de los siglos posteriores; no está por demás decir que la manera de nombrarlos, así como sus actividades cambiaron y se adaptaron a las necesidades de las poblaciones; esto incluye la forma de petición y el agradecimiento a las entidades sagradas de cada época, es decir, la ofrenda. Ésta actualmente se compone de frutas, plantas, dulces, pan, chocolate, azúcar, veladoras y platillos que en conjunto probablemente simbolizan lo que en otros tiempos fue un sacrificio de infantes. Sobre la ofrenda actual se propone la siguiente interpretación: es la

representación metafórica de un cuerpo humano, pues de acuerdo con la información proporcionada por los curanderos, la toronja representa la cabeza, los plátanos (la mayoría de las veces son cuatro, en ocasiones son tres o dos) son identificados como las manos y los pies, asimismo, las diferentes hierbas utilizadas (romero, clavo, manzanilla, retama y lirio) representan los dedos de las manos y los pies y el corazón de la planta del plátano se concibe como el corazón.

La ofrenda dedicada a los guardianes del cerro tiene dos funciones: obtener la protección de la procesión que encabezan los curanderos y agradecer por los beneficios adquiridos, por ejemplo buen temporal, buenas cosechas e incluso la sanación de los enfermos. Los elementos más vistosos son los que se le ofrecen al Divino Rostro, pues él es quien ayuda a sanar los males que aquejan a los devotos, es factible que la imagen llego a suplantar a las antiguas deidades veneradas por los indios, proponemos que esta imagen fue impuesta por los frailes después de la evangelización, como un acto de cristianización que bien encajaba en el pensamiento y creencias de los pobladores de esta zona, en los escritos de Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón se recupera y testifica la devoción que se tenía a los árboles y maderos. Consideramos que la implantación del Divino Rostro es la fragmentación de la imagen de Cristo: la cara se encuentra en el madero, los pies y manos en las piedras en las que la gente dice se están marcadas las extremidades de Jesucristo.

Todos los aspectos mencionados (geografía sagrada, curanderos y ofrenda) son fundamentales para los rituales a los cerros. En cada uno de ellos se encuentran ecos del pasado que han sobrevivido a los embates del tiempo, y que han sido re-interpretaciones y re-funcionalizaciones que cada época les otorgó. Pero de lo que no cabe duda es que los acazolqueños han hecho tan suyo el paisaje que cada sendero, piedra o árbol lo conciben

como sagrado, ellos ven la presencia de Jesucristo en cada elemento, al cual pueden tocar, besar y ofrendar; asimismo refieren los pobladores que han logrado comunicarse con él, mediante el trabajo de los curanderos, para saber sus gustos y sentimientos, características que entendemos como la humanización del santo.

En cada festejo que se lleva a cabo durante el año, en Hueyamalucan o *Dongú*, los pobladores rememoran el tiempo pasado que se emparenta con el de sus ancestros. Esto lo podemos ejemplificar con la veneración a las piedras, consideradas guardianes y fragmentaciones del Divino Rostro, que en otros tiempos se veían como gigantes o como los huesos de sus ancestros. Lo anterior muestra la forma en que el ritual presenta elementos que simbolizan una tradición de largo aliento y que ahora son reinterpretados por los pobladores.

El culto a los cerro es una práctica que, como hemos mencionado, se encuentra enmarcada en un proceso de larga duración; ha sobrevivido gracias a lo funcional que ha resultado para la población de origen otomí de San Jerónimo Acazulco; de lo contrario se hubiera perdido con el paso del tiempo. En este aspecto incorporamos a los curanderos, sus tareas relacionadas con la meteorología, sanadores y dirigentes del ritual.

La práctica ritual en torno a los cerros en Acazulco es una tradición que le antecede un pasado milenario. Es una devoción a la naturaleza heredada de las culturas del México antiguo que en la época novohispana se representó a través de la veneración a una imagen cristiana, en este caso, el Divino Rostro. Consideramos que la supervivencia de esta práctica se debió a la ubicación geográfica de San Jerónimo Acazulco, su cercanía con los cerros Hueyamalucan y *Dongú* permitió mantener sus rituales lejos de la mirada de la autoridad

eclesiástica desde la época novohispana hasta la actualidad; asimismo, la lejanía de la población fue un aspecto relevante.

Actualmente, la fiesta patronal ha sido el escenario en el cual se llevan a cabo un conjunto de rituales en donde las personas tienen un encuentro con su historia, con sus tradiciones, que los hacen sentir pertenecientes a su comunidad. En éstas se perciben elementos históricos de diferentes épocas que han dejado su huella, sucesos que han sido significativos para los pobladores como la llegada del santo tutelar, la danza de arrieros que nos remiten a la hacienda porfiriana o la mayordomía como herencia novohispana, por mencionar algunos. Esto deja claro que la fiesta del santo patrón es un “documento” que debe ser analizado para poder entender la historia de una población, cada uno de los elementos que la componen involucra a las personas que siguen aquí y a las que ya se fueron, pues aquí se rememora a quienes comenzaron la tradición y a quienes la siguen practicando.

ANEXOS

Entrevistas

Sra. Luisa Francisca Peña Gonzáles

Entrevistado: Me platicó un tío que antes allá al cerrito este que andaba un viejito, que este es Diosito que un señor andaba creo que tumbando árboles, que andaba haciendo pues ya ve que antes hacían vigas, hacían vigas a los palos para las casas, les decían los “canuales” y tejamaniles y todo lo que sacaban del árbol y entonces dicen que un viejito vieron que llegaba siempre a ese lugarcito y que el señor que estaba haciendo esa leña que le dijo ¿Usted de dónde viene? ¿Quién es? Y que ese señor dijo no pues yo soy un esté una visita, vengo a visitar a este lugar, este lugar me gusta y el señor le dice ¿pero aquí que vas a hacer o qué? No pues yo me gusta aquí que siempre, siempre, siempre lo veía ese señor ahí, entonces dice que le dijo, me pueden este dar permiso “pa’que” viva yo aquí y que el señor que hacia leña le dijo pero que vas a hacer aquí tan solito eres ajeno y aquí te vayan a espantar, le dijo no, a mí nadie me puede espantar yo voy a vivir aquí y yo quiero un lugarcito, que me den un lugarcito aquí.

Y le dijo ah... pero que siempre, siempre lo veía el señor y que como que se le hizo raro ¿no? De donde viene o qué por qué se quiere quedar aquí, ¿Qué no tiene familia o qué? Y que ya le dijo mira dame un pedacito donde pueda vivir quiero vivir aquí y que entonces otro día “nomas” le dijo eso y que el señor le dijo sí si quieres te doy este pedacito, era un pedacito chiquito a donde él se enseñó pero se enseñó en una madera ahí quedo en una madera, es la que está aquí en el templo (y señalo la iglesia que se encuentra al lado derecho de su casa) no sé si ha venido se encuentra un Santa Cruz Divino Rostro y su rostro en un madera, un pedazo de madera así (y dio medidas con sus manos como de 40 cm x 50 cm) es una madera ese ahí quedo en el cerrito y ya la gente, bueno ese señor dijo a ya nunca lo he visto y ya de repente después lo vio, no sé si en sueño o otra vez así como persona, dijo ay ya me gusto aquí y aquí me tengo que quedar y ya se enseñó se pegó, (mmm) bueno su rostro está pegado en la madera y después lo bajaron porque lo querían robar allá arriba y esta la madera aquí en la iglesia hasta ya de sus orillitas como que esta picada y entonces el señor dijo como le voy a hacer como le voy a hacer y este dijo yo creo que voy a avisar al pueblo y ya esa madera “ora sí” que lo guardaron esa madera y hicieron una capilla de adobe era de

adobe antes era un chiquito tenía su puertita de madera y ya después pues ya se dieron cuenta toda la gente y ya le hicieron la capilla, estuvo esa madera allí adentro de la capilla ya lo adoraron y la empezaron a ir la gente.

Y luego gente de fuera ¡nooo! Como le quiere el Divino Rostro, cuando no llueve vienen a pedirle a Diosito, ¡Es bien milagroso! [alzó la voz] y éste le vienen a pedir mucho que llueva y si, manda el agua la gente de aquí de “Tarasquillo” (se refería al pueblo de Atarasquillo) de este Ameyalco son los que siempre van allí siempre van, le llevan su ofrenda y todo, por eso “ora sí” que estuvo allá ya después el pueblo lo conocieron bien esa historia “ora sí” lo adoraron mucho la esa madera ya le hicieron su capilla y “ora” pues ya la fiesta es el julio, el julio nomas que no me acuerdo quién sabe qué fecha es.

Paola: ¿Es el 14 no?

E: Lo pasan bueno hay a veces, todo depende porque siempre es el domingo siempre “cay” en domingo y este mes de noviembre pues también es el 17, pues hacen la misa y este noviembre, este noviembre lo hacen más grande porque bailan los arrieros, van este los apaches y van más gente en esta fecha van mucha gente porque el julio no va mucha gente porque es cuando llueve y por eso mismo no va pero en esta fecha si van es lo que le digo que es más grande ya el lunes van porque yo también era mayordoma y nos íbamos ahora sí que a escombrar a hacer bien la flor y ya empezábamos a quitar todo lo que dejaban, el pan, la fruta y ya todos los mayordomos en la mañana empezaban a desayunar con el pan y la fruta, se quita todo y se tiende un “nailo” (se refería a un pedazo de plástico) y se riega toda la fruta todo la fruta y ya se lo comen y se da a todos los mayordomos y ya la que sobre ya la repartimos y lo traemos y no nos ha pasado nada porque unos dicen que no que es limpia que se limpian los enfermos y que uno es la que recibe el mal pero eso no es cierto no le pasa a uno nada desde antes mi difunta de mi difunta de mi suegra antes tenía borregos y se iba a cuidar y luego andaba jalando a mis hijos y se iban allí a la capilla agarraban la fruta o lo que dejaban pero no nunca les paso nada porque mucha gente que luego dice que la fruta que se comen que ya le salen granos, quien sabe pero a nosotros nunca nos pasó nada [hablo muy segura].

Paola: Y ¿usted por qué va al cerro? o ¿Por qué le gusta ir a visitar al Divino Rostro?

E: La verdad como le digo yo era mayordoma y entonces allí se forma un grupo de mayordomos y nos vamos y hacemos ahí la comida porque “ora sí” nosotros somos responsables de ir adornar y hacer la comida y hacemos la comida y damos de comer y pues uno es responsable porque como dice el padre cuando a uno le ponen de mayordomo quienes participan, tienes que participar este a lo que uno le ponen allí como mayordomo y participaba yo todas las fiestas y a veces me quedaba yo toda la noche pero mucha gente se queda como le digo la gente que viene de fuera se quedaban y ya empezaban a media noche a rezar y a rezar y ya empezaban a tronar los “cuetones” (se refería a juegos pirotécnicos) en la madrugada y es muy bonito, cuando no era mayordoma luego me platicaban y luego yo decía como no me invitan para ir a ver y si me gusto quedarme ahí y luego en tiempo de agua me iba nomas me iba a ayudar a los mayordomos a lavar la carne porque como dábamos de comer con caldo, y ya nos íbamos como hora sábado a lavar la carne y ya los compadritos con caballos lo subían todo la carne hasta allá arriba y ya me regresaba como a estas horas (eran como las 8:00) bajaba, nomás me bañaba y ya me regresaba llevaba yo mi cobija pero nadie me espantaba solito me subía yo en el monte nadie, luego ya hasta en la noche ya van llegando otras comadritas y luego dicen que ven el camino que van no hay ni nada hee... que se enseña el camino pero bien bonito y luego eso es lo que dicen las comadritas.

P: Y luego, entonces ¿qué día es la fiesta más grande por qué ese día?

E: Porque le digo que ese día va más gente, participa más gente porque el julio es cuando llueve y por el agua pues no va mucha gente y esta fecha que viene es cuando va más gente.

P: ¿Y qué piden, por qué va la gente, qué le van a pedir al Divino Rostro?

E: Uuu... le van a visitar, le van a pedir, le van a pedir que les socorra, que le van a pedir que este si alguna enfermedad tienen le va a pedir que se componga.

P: Entonces allí en el cerro ¿también se hacen limpias?

E: También sí.

P: Y esas ¿Quién las hace?

E: Este hay una persona, la gente ya sabe y llegando ahí él está adentro de la iglesia, ya con la veladora, está rezando y tiene copal, ¡es milagroso! [Alzó la voz]

P: El pasado 14 de julio cuando fue la fiesta puede ver que la gente subía y besaba las piedras y se limpiaban con las hierbas que juntaban del camino.

E: ajám, sí.

P: Eso ¿por qué lo hacían?

E: Pues también le piden mucho a Dios como le digo allí están las señas de su pie de él, los pies se limpian con hierbas y todo, una veladora ya ve que abajo hay veladoras y ya ahí lo prenden sí si vas con fe le pides mucho a Dios y no te cansas pero si vas con malas ganas y no pides mucho a Dios pues claro que te cansas, te sientes bien cansado.

P: Yo tenía entendido que a las cruces se les venera el tres de mayo pero cuando asistí no había tanta gente no va mucha ¿Por qué?

E: EL tres de mayo casi no hacían misa nomas se iban a tronar los “cuetones” (refiriéndose a los juegos pirotécnicos) temprano es lo único que hacían antes pero ahora nosotros cuando éramos mayordomos en mayo éramos poca gente eran nomas los mayordomos éramos los que hacían la misa hora pues es lo que hacen el tres de mayo “nomas” una misa una misita y ya cada quien lleva su comida.

P: Pero ¿sabe usted por qué, bueno no es tan grande esta fiesta? Por ejemplo en otros lugares es una de las fiestas más grandes.

E: Aquí (y señalo la iglesia) el tres de mayo hay la misa y bendicen a todas las cruces y allá no, le digo que antes no pero ahora ya que fuimos mayordomos, no sé “ora sí” que yo no sé porque “orita” pues nosotros organizamos y decimos compraditos pues vamos a hacer una misa porque yo creo que el tres de mayo es el día de la Santa Cruz.

P: Pero por ejemplo en noviembre, la gente sube y es la fiesta, más grande que dice usted pero ¿Por qué ese día? ¿Por qué noviembre? ¿Por qué ese mes? ¿Por qué esos días?

E: Pues le digo que pues ese día es porque yo creo que no llueve, está bien el tiempo por eso se anima la gente se van muchos y en julio pues es cuando en tiempo de aguas, por el agua les da miedo.

P: Ok.

P: Pues son las preguntas principales, mi nombre es Paola Peña Millán y estudio la licenciatura en historia, en la Facultad de Humanidades, le agradezco por las palabras que usted me pudo ofrecer y espero que no sea la primera vez que podamos hablar, ojala sean más veces y me gustaría saber ¿cuál es su nombre y edad?

E: Yo me llamo. Este Luisa Francisca Peña Gonzales, también soy Peña [y soltó una carcajada] y tengo, apenas cumplí 63 años el 8 y sí cuando quieras ven.

Sr. Francisco Gonzáles Morelos

Paola: Hola buenas tardes me podría proporcionar su nombre y edad por favor.

Entrevistado: Francisco Gonzáles Morelos.

P: ¿Cuál es la razón por la cual acude al cerro?

E: La razón por la cual acudimos aquí al cerro es porque aquí apareció este, Jesús nuestro señor y nos dejó como herencia su Divino Rostro y una Cruz que esta puesta por eso, por la cual subimos aquí [había ruido porque nos encontrábamos en la iglesia y estaban presentes músicos y había gente que rezaba o cantaba].

P: ¿Qué opina de las fiestas que se realizan en honor al Divino Rostro?

E: Es una fiesta que se ha realizado este desde antiguamente desde que nuestro emperador Ceacatl Topitlzin hablo con dios en éste lugar y dijo que aquí iba a estar el altar del hombre blanco y barbado que iba a perdonar nuestros pecados.

P: ¿Qué sentimientos experimenta al subir al cerro y formar parte del festejo?

E: Haa... pues experimento, experimento algo inexplicable porque tú vienes “alomejor” con esa hee... este negatividad que vienes trayendo y cuando llegas aquí “cambea” tu negatividad

por positiva y dices cómo es que en este lugar sube mucha gente siendo tan retirado del pueblo de la ciudad y ya asiste mucha gente.

P: ¿Sabe usted por qué le dieron el nombre de Hueyamalucan al cerro?

E: El cerro de Hueyamalucan viene ya de los de la conquista que le dan a nuestro pueblo los aztecas ellos hablaban mazahua y nosotros hablamos otomí entonces ellos en su lengua le pusieron Hueyamalucan que significa en lo más alto de los manantiales.

P: ¿Cuánto tiempo tiene subiendo al cerro?

E: “Pus” llevo 35 años subiendo aquí, desde mi niñez.

P: ¿Usted pertenece a alguna mayordomía de aquí o por qué viene cada año o cada festejo?

E: Ha de hecho porque soy uno de los guardianes de aquí del lugar “ajá” y nos toca resguardar todo lo que es este lugar de gente que vienen a hacer maldad nosotros lo venimos a neutralizar entonces por eso tenemos que subir, nuestro trabajo es cuidar que todo esté en armonía para que no allá cosas malas o sucedan cosas malas en la fiesta.

P: ¿Y cómo cuida o qué es lo que hace para contrarrestar este mal?

E: Pues realizando movimientos con el sahumerio y quemando un copal especial, así es.

P: ¿Sabe usted por qué se ofrendan las piedras que vemos en el camino?

E: Bueno la ofrenda en si viene siendo parte de lo que somos nosotros, “tons” la pregunta es ¿Dios qué quiere de nosotros? o ¿qué desea de nosotros? y ¿nosotros qué le podemos ofrecer a él?, si Dios nos ofrece todo ¿Qué le podemos ofrecer? Entonces es prácticamente nada y lo que le traemos pues son los frutos de la tierra para poder darle gracias a Dios y que nos siga dando de comer que no nos siga faltando la cosecha que es el maíz, nuestro pueblo está basado en el grano del maíz si nos hace falta el maíz prácticamente nos morimos de hambre porque no estamos acostumbrados al trigo ni a otras comidas más que las tortillas en diferente formas.

P: ¿Sabe usted por qué suben en el mes de julio y ahora en noviembre aquí, que es lo que se festeja esos días por qué esos días?

E: Ah... en el mes de julio se sube porque se viene a pedirle agua al señor y el 20 de este mes de noviembre este se viene a dar gracias de todo lo cosechado en el año a partir de éste terminando los muertos empezamos a levantar la cosecha. Ahorita vamos a la mitad y llega el 30 de noviembre y se hace el combate allá en el pueblo se hace una misa para darle gracias a Dios pero aquí se viene a dar gracias primero y después al pueblo.

P: En el mes de mayo también suben ¿no?, pero es una fiesta como más pequeña ¿no? ¿Sabe usted la razón por la cual esa fiesta es más pequeña?

E: Bueno no es tanto lo pequeño si no que todas las fiestas son grandes nada más que en ésta se ve más grande porque suben los danzantes hay danzas y en julio no hay nada más están las misas y la visita de los pueblos circunvecinos todos los pueblos del habla otomí a visitarnos.

P: Ok, bueno pues le agradezco mucho la entrevista, no sé si en algún otro momento podríamos contactarnos para seguir hablando de esto.

E: ¡Sí! [hablo fuerte]

Canto

Fuiste un faro de luz para toda la nación

Fuiste un faro de luz para toda la nación

Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón

Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón

Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición

Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición

Dichoso aquel tres de mayo en que hiciste tu aparición

Dichoso aquel tres de mayo en que hiciste tu aparición

A todo el pueblo mexicano diste nuestra salvación

A todo el pueblo mexicano diste nuestra salvación

Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón

Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Linda Santa Teresita virgen sin comparación
Linda Santa Teresita virgen sin comparación
En esta comarca bendita que linda tu aparición
En esta comarca bendita que linda tu aparición
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Ya llegue a tu lindo pueblo donde está mi salvador
Ya llegan todos tus pueblos en tu santuario bendito
A ver al rey de los cielos padre señor Divino Rostro
A ver al rey de los cielos padre señor Divino Rostro
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Bendito tu santo nombre, bendito tu padre eterno
Bendito tu santo nombre, bendito tu padre eterno
Bendito seas para siempre, bendito por siglo eterno
Bendito seas para siempre, bendito por siglo eterno
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón

Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Padre señor Divino Rostro las gracias te vengo a dar
Padre señor Divino Rostro las gracias te vengo a dar
Desde el momento bendito que nos viniste a salvar
Desde el momento bendito que nos viniste a salvar
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Buenas tardes Divino Rostro padre de mi corazón
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Te saludo en tu templo bendito donde fue tu aparición
Toditos tus peregrinos te vienen a saludar
Toditos tus peregrinos te vienen a saludar
Vienen por varios caminos bendito Divino Rostro

REFERENCIAS

ARCHIVO

AGN, Títulos primordiales, caja 17, exp. 5.

AHAM, fondo episcopal, sección secretaria arzobispal, serie libros de visita, caja 24CL, libro3, foja 12 r.

CRÓNICAS

Durán, Fray Diego (1880), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, consultado en Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

Sahagún, Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 466 pp.

Sahagún, Bernardino de (2013), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 587 pp.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1629), “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros (1987), *El alma encantada*, (1987), (Presentación de Fernando Benítez), México, Fondo de Cultura Económica, 123-223 pp.

De la Serna, Jacinto (1656), “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada*, (1987), (Presentación de Fernando Benítez), México, Fondo de Cultura Económica, 261-480 pp.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 268 pp.

Biblia de Jerusalén (traducción hecha al español en 1884), Colombia, Rezza Editores.

Braudel, Fernand (2013), *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 805 pp.

Broda, Johanna (2009), “La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros”, en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, México, Secretaria de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero, 1-10 pp.

Broda, Johanna (2001), “El sincretismo colonial” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 21- 22 pp.

Broda, Johanna (2001), “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Broda Johanna y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 165-232 pp.

Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Broda Johanna, Iwaniszewski Stanislaw y Lucrecia Maupome (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en mesoamerica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 461-500 pp.

Bunge Mario (2000), *La investigación científica su estrategia y su filosofía*, México, Editorial siglo XXI, 805 pp.

Caso, Alfonso (2009), *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 139 pp.

Chevalier, Francois (2013), *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 642 pp.

De la Cruz Clemente, Patsy (2010), “Ya nkjui tsi nrre, ya nkji na xedyi, khahti teje Santa Cruz Tepexpan. Rituales agrícolas y de petición de lluvias entre los otopames en el Santuario del

Señor del Cerrito”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 136 pp.

Ferrater Mora, José (2012), *Diccionario de Filosofía*, Tomo. III (k-p), México, Ariel, 2400 pp.

Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus, 403 pp.

Florescano, Enrique (2010), *Memoria mexicana*, México, Fondo de cultura económica, 676 pp.

Galinier, Jaques (1990), *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto de investigaciones antropológicas, 746 pp.

Gibson, Charles (2007), *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 531 pp.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 461 pp.

Graulich Michel y Guilhem Olivier (2004), “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudio de Cultura Nahuatl*, núm. 35, 121-155 pp.

Glockner, Julio (2012), *Los volcanes sagrados*, México, Punto de lectura, 327 pp.

Gutiérrez Arzaluz, Pedro (1997), *Ocoyoacac monografía municipal*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 130 pp.

Gutiérrez Arzaluz, Pedro (2014), *Síntesis monográfica de Ocoyoacac*, México, H. Ayuntamiento, 238 pp.

Iwaniszewski, Stanislaw (2007), “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en Loera Chávez y Peniche, Margarita, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 9-28 pp.

Juárez Becerril, María Alicia (2010), “El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológico en el altiplano central un estudio comparativo”, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 305 pp.

León, María del Carmen (2005), “A cielo abierto. La convivencia en las plazas y calles”, en Rubial García Antonio (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, 19-45 pp.

Loera Chávez y Peniche, Margarita (2007), “Introducción”, en Loera Margarita, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 5-8 pp.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2001), *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 332 pp.

López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 47-64 pp.

López Austin, Alfredo (2006), “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Noguez Xavier y Alfredo López Austin, *De hombres y Dioses*, México, El Colegio Mexiquense, 179-192 pp.

López Luján, Leonardo y Fauvet- Berthelot, Marie- France (2010), “El arte escultórico de los mexicas y sus vecinos”, en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Lujan, *Escultura monumental mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 71-114 pp.

Maldonado Jiménez, Druzo (2005), *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 166 pp.

Maruri Carrillo, María Elena (2009), “Testimonios sobre el culto a la Sierra Nevada durante el Virreinato”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords), *Las aguas celestiales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 81-86 pp.

- Menegus Bornemann, Margarita (1991), *Del señorío a la república de indios. 1500-1600*, México, Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, 271 pp.
- Miranda Videgaray, Carlos, Atilano Flores, Juan José y Javier Gutiérrez (1993), *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, México, Consejo de Población del Estado, 235 pp.
- Piotrowska -Kretkiewics, Zofia Aneta (2012), “Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”, *Anuschka van ´t Hooft (prod.), Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*, México, UNAM, 1-17 pp.
- Piña Chan, Román (1993), *El lenguaje de las piedras*, México, Fondo de Cultura Económica, 215 pp.
- Quezada, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio el curandero en el México Colonial*, México, Universidad Autónoma de México, 168 pp.
- Ricard, Robert (2010), *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 459 pp.
- Salmerón, Alicia y Laura Suarez de la Torre (2013), *¿Cómo formular un proyecto de tesis? Guía para estructurar una propuesta de investigación desde el oficio de la historia*, México, Editorial trillas, 136 pp.
- Sánchez Vázquez, Sergio (2004), “Wemas y cangandhos: limpias con piedras en el valle del Mezquital, Hidalgo”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 289- 303 pp.
- Sánchez Vázquez Sergio (2007), “La Santa Cruz: Culto en los cerros de la Región Otomí Actopan-Ixmiquilpan”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 441- 453 pp.

Santiago Cortéz, Felipe (2007), "Territorialidad y legitimidad de tres pueblos en la vertiente oriental de Matlatzinco: Ocoyoacac, Tepexoyuca y Coapanoaya, siglos XV-XVIII", tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 172 pp.

Sierra Carrillo, Dora (2007), *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 168 pp.

Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí- pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 586 pp.

Stanislaw, Iwaniszewski (2007), "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 113-147 pp.

Tucker, Tim (2007), "El asentamiento prehispánico de 'Cerro Teoton': Un *axis mundi* en la región oriental del valle poblano" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 66- 81 pp.

Urquijo Torres, Pedro (2008), "Paisaje, territorio y paisaje ritual: la Huasteca potosina. Estudio de geografía histórica", tesis de maestría en Historia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 254 pp.

Vázquez Estrada, Alejandro (2008), "Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimeca otomís del semidesierto queretano", *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, Nueva Época, 77-102 pp.

HEMEROGRAFÍA

Broda, Johanna (2013), "Ritos y deidades del ciclo agrícola", *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 120, México, Editorial Raíces, Marzo- abril, 54-61 pp.

Broda, Johanna (1982), "El culto mexicana de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, año 3, núm. 7, México, 45-56 pp.

Dehouve, Danièle (2011), "Analogía y contigüidad en la plegara indígena mesoamericana", *Itinerarios*, vol.14, p. 153-184.

Díaz Balerdi, Iñaki (1986), "La pintura teotihuacana: lenguaje unívoco o polivalencia significativa", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 14, núm. 55, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 7-17 pp.

Díaz, Daniel (2009), "El *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco Estado de México", *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, Editorial Raíces, enero- febrero, 18-21 pp.

Espinosa Pineda, Gabriel (2008), "El aspecto masculino del arco iris prehispánico", *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 15, núm. 43, México, Nueva época, mayo- agosto, 159-189 pp.

Glockner, Julio (2004), "Chamanismo en los volcanes", *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, 40-47 pp.

Grove, David (2007), "Cerros sagrados olmecas, Montañas en la cosmovisión mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. XV, núm. 87, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, 30-35 pp.

Henning, Pablo (1911), "Apuntes etnográficos sobre los otomís del Distrito de Lerma", *Anales del Museo Nacional de México*, vol. III, núm. 1-8, México, III época, 59-85 pp.

Juárez Becerril, Alicia (2012), "Las montañas humanizadas: los volcanes del altiplano central", *Revista electrónica del CEICM Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas*, año I, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Históricas, enero-junio, 64-70 pp.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Revista Estudios para la Cultura Náhuatl*, 86-117 pp.

López Austin, Alfredo (1995), “Los milenios de la religión mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. III, núm. 12, México, Editorial Raíces, marzo-abril, (primera de dos partes), 4-15 pp.

López Austin, Alfredo (1995), “Los milenios de la religión mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. III, núm. 13, México, Editorial Raíces, mayo-junio, (segunda de dos partes), 3-9 pp.

López Austin, Alfredo (2004), “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 69, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, 20-29 pp.

Luna, Pilar (2000), “El Nevado de Toluca sitio de veneración prehispánica”, *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 43, México, Editorial Raíces, mayo-junio, 47- 49 pp.

Mancilla Sánchez, Alma y Héctor Chapa Silva (2001), “Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México”, *Ciencia Ergo Sum*, vol.8, núm. 2, México, Universidad Autónoma del Estado de México, julio, 151-161 pp.

Merlo, Eduardo (2009), “El culto a la lluvia en la colonia, Los santos lluviosos”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, México, Editorial Raíces, marzo-abril, 58- 62 pp.

Montúfar López, Aurora (2015), “Copal, humo aromático de tradición mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, vol. XXII, núm.135, México, Editorial Raíces, septiembre-octubre, 64-65 pp.

Olivier, Guilhem (2009), “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, México, Editorial Raíces, marzo-abril, 40-51 pp.

Pérez Campa, Mario (1998), "El gran basamento circular de Cuicuico", *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 30, México, Editorial Raíces, marzo- abril, 34-37 pp.

Rubial García, Antonio (2004), "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana", *Prolija memoria*, México, claustro de Sor Juana/Facultad de filosofía y letras, núm. 1, noviembre, 121-146 pp.

Sánchez Vásquez, Sergio (2007), "Cultura cosmovisión y ritualidad: el paisaje cultural de los otomíes del Valle del Mezquital", *Revista cuatrimestral de investigación en ciencias sociales y humanidades Cinteotl*, núm. 1, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, mayo, 1-15 pp.

Serrato Cruz, Miguel Ángel (2004), "Cempoalxóchitl y día de muertos", *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 68, México, Editorial Raíces, julio-agosto, 70-73 pp.

Sierra Carrillo, Dora (2008), "Flora, tierra y sacralidad en México", *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 12, Tercera Época, enero-abril, 79-86 pp.

Toby Evans, Susan (2015), "Las procesiones en Mesoamérica", *Arqueología mexicana*, vol. XXII, núm. 131, México, Editorial Raíces, enero- febrero, 34-39 pp.

Ulrich, köhler (2007), "Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX, 139-148 pp.

Vela, Enrique (2011), "De las comidas que usaban los señores", *Arqueología mexicana*, Edición especial 38, México, Editorial Raíces, junio, 82-83 pp.

Vela, Enrique (2012), "Simbolismo", *Arqueología mexicana*, Edición especial 45, México, Editorial Raíces, octubre, 42-55 pp.

Vela, Enrique (2014), "Mitologías y ritos", *Arqueología mexicana*, Edición especial, núm. 57, México, Editorial Raíces, Agosto, 26 -31 pp.

Velasco Lozano, Ana y Debra Nagao (2006), "Mitología y simbolismo de las flores", *Arqueología mexicana*, vol. XIII, núm. 78, México, Editorial Raíces, marzo- abril, 28- 35 pp.

Velázquez, Feliciano Primo (2002), "Los cinco soles. Mito nahua", *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 56, México, Editorial Raíces, julio- agosto, 28-29 pp.

ENTREVISTAS

Sr. Francisco Gonzáles Morelos, 40 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, curandero, 2013.

Sra. Luisa Francisca Peña González, 63 años, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, mayordoma, 2013.

Sra. Angélica Reyes, 50 años, originaria del municipio de Ocoyoacac, Estado de México, curandera, 2014.

Sr. Javier Peña, 42 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, curandero, 2014.

Sra. Modesta Eulalia Peña, 37 años, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, curandera, 2014.

Sra. Felipa, no especifica edad, originaria de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, paciente, 2015.

Sra. Lucia, no especificó edad, originaria de Ameyalco, Lerma, Estado de México, paciente, 2015.

Sr. Roberto Peña García, 53 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, en proceso de curandero, 2015.

Sra. Rocío Contreras, 43 años, originario de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac, Estado de México, curandera, 2016.