



Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

[raximhai@uaim.edu.mx](mailto:raximhai@uaim.edu.mx)

Universidad Autónoma Indígena de

México

México

Gómez-Llano, Sebastián

HUIXQUILUCAN ENTRE LA TRADICIÓN Y LA URBANIZACIÓN. DISCUSIÓN SOBRE  
LA RELIGIOSIDAD POPULAR MESOAMERICANA

Ra Ximhai, vol. 13, núm. 1, enero-junio, 2017, pp. 67-87

Universidad Autónoma Indígena de México

El Fuerte, México

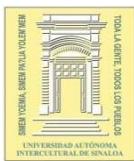
Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46153646005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



**uaís**

**RA XIMHAI** **ISSN 1665-0441**

Volumen 13 Número 1  
enero – junio 2017  
67-87

## **HUIXQUILUCAN ENTRE LA TRADICIÓN Y LA URBANIZACIÓN. DISCUSIÓN SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR MESOAMERICANA**

### **HUIXQUILUCAN BETWEEN TRADITION AND URBANIZATION. A DISCUSSION ABOUT THE MESOAMERICAN POPULAR RELIGIOUSNESS**

**Sebastián Gómez-Llano**

#### **RESUMEN**

A pesar de la influencia moderna y urbanizadora, las prácticas religiosas de los grupos indígenas o de origen indígena conservan formas tradicionales de herencia mesoamericana-prehispánica. Éstas han sido adaptadas a los nuevos entornos, como ocurrió durante la evangelización de los siglos XVI al XVIII. El presente artículo da cuenta de una parte de los procesos y rasgos que distinguen a la religiosidad popular de la población de Huixquilucan, Estado de México.

**Palabras clave:** prácticas, costumbres, otomí.

#### **SUMMARY**

Despite of modern influences and urbanization, religious practices of indigenous groups, or with an indigenous origin, have been kept as inherited from the prehispanic-mesoamerican tradition. These practices have been adapted to new environments, as happened during evangelization between 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The present study aims to explore part of the processes and features that distinguish the popular religiousness of the Huixquilucan population in the State of México.

**Key words:** practice, custom, otomí.

#### **INTRODUCCIÓN**

Desde el surgimiento del término Mesoamérica como un área geográfica y cultural ha sido objeto de debate. El encargado de iniciar la búsqueda por definirla fue Paul Kirchhoff en la década de 1940, mediante una clasificación de rasgos culturales compartidos entre diversos grupos sociales y delimitaba la extensión territorial estableciendo regiones culturales. Tarea que sentó las bases para futuras precisiones y discusiones -algunas de ellas emitidas a favor o en contra de su existencia- que aún hoy atan a la investigación.

La temática en cuanto a Mesoamérica ha sido enriquecida por diversos autores, como Eric Wolf (1990) quién en 1959 publicó una descripción de sus características geográficas y medioambientales, donde expone que la adaptación y sobrevivencia al medio ambiente fue lo que definió a los grupos humanos asentados en esta área.

De igual manera, en la actualidad se utiliza el término Mesoamérica en planteamientos que comparan distintas civilizaciones a una escala mundial y conforme a su desarrollo histórico. Es así como Phil Weigand (2000), la identifica como una *ecumene*, es decir, un “sistema compuesto de diferentes civilizaciones integradas e íntimamente relacionadas” (*Ibidem*: 42); lo cual le permitió efectuar un estudio comparativo con otras áreas como la andina, medio oriente y Europa. Además plantea que el rasgo característico y diferenciable para Mesoamérica es el desarrollo de una especialización agrícola a través de la

domesticación de plantas, hecho que estableció la base de su alimentación y el eje de su desarrollo sociocultural.

Mesoamérica se convierte también en una categoría adecuada para designar tanto culturas antiguas como sociedades de nuestro tiempo, las cuales ocupan un espacio geográfico determinado y comparten costumbres, tradiciones y una historia común en su generalidad; ello a pesar de los cambios e influencias que ha sobrellevado a través del mestizaje, la modernidad y la globalización, las cuales repercuten en los grupos humanos que conforman la civilización del siglo XXI.

A finales de la década de 1980, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla habló sobre los arraigos en formas de vida con herencia mesoamericana sustentadas por gran parte de la población a la que llamó el “Méjico profundo” y que se enfrenta con otro proyecto de civilización propio de la cultura occidental, ambos resultados de una historia colonial.

El mismo autor da a entender que la tensión permanente ante las estrategias de dominación a las que se han visto expuestos los grupos mesoamericanos, deriva en ajustes y readaptaciones reforzando su cultura constituida por tradiciones y creencias particulares con las que también renuevan su identidad como formas de resistencia. Dicho planteamiento sobre la existencia de una tradición mesoamericana, creencias y formas culturales distintivas, así como las readaptaciones generadas, son un problema que a lo largo del siglo XX motivó estudios, y ante la modernidad y la globalización nuevamente despiertan la atención por comprender las formas de vida que coexisten con el Méjico nacionalista y occidental.

Un ejemplo de lo anterior son las prácticas y costumbres de los habitantes de la Sierra de las Cruces. Serranía perteneciente al Estado de Méjico y límite geográfico de la capital mexicana, que a pesar de su colindancia, y en sectores, forma parte a la zona metropolitana, conserva una vida rural con arraigo mesoamericano debido a su origen otomí; en donde se han localizado figurillas de barro<sup>34</sup> en concordancia a la persistencia de cultos a los cerros y al agua.

El propósito de este escrito y en relación a lo expuesto previamente, *es fundamentar las prácticas religiosas en Huixquilucan, Estado de Méjico, como parte de una religiosidad popular de herencia mesoamericana*. La cual comprende el culto a los “aires”, así como la utilización de representaciones o figurillas de barro para el mismo, con un origen prehispánico pero *resultado de una readaptación de prácticas y creencias en la época novohispana*; y que en nuestros días exhibe huellas junto a las nuevas condiciones impuestas por la modernidad y que ha llevado a nuevos cambios.

Al ser este un proceso histórico de larga duración en donde las creencias y los aspectos religiosos prehispánicos se reformularon y se crearon nuevos durante el periodo novohispano, mismos que en la actualidad continúan pero siempre con constantes cambios, *la presente investigación de carácter histórico se desarrolló desde un enfoque antropológico, es decir etnohistórico*. Por tanto, la información que se revisó fueron las crónicas de los primeros evangelizadores, así como de algunas denuncias inquisitoriales y tratados de los ministros de indios. Fuentes históricas que se complementan con la etnografía, recorridos y entrevistas a los actuales practicantes.

<sup>34</sup> Figurillas que consisten de una gran variedad de representaciones humanas como músicos, frailes, jinetes, ángeles, querubines, además de hombres y mujeres en diversas actividades, también representaciones de animales como: caballos, aves, serpientes, perros, entre otros, plantas donde destacan arbustos y magueyes, así como mesas, porta velas, incensarios y diversas vasijas miniaturas. Ubicadas temporalmente a partir del siglo XVI hasta finales del XVIII, cuya continuidad utilitaria, sin embargo, se prolonga hasta nuestros días, ya que existe evidencia tanto de su reutilización como de su manufactura actual.

## Huixquilucan

Al hablar de la Ciudad de México se hace necesaria la referencia a la llamada zona metropolitana, zona conurbada (entendida como la extensión urbana continua de la ciudad), como es el caso del municipio de Huixquilucan, perteneciente al Estado de México, y que cuenta con 61 localidades activas<sup>35</sup>. Es así como en este municipio es posible encontrar una convivencia entre los ámbitos urbano y rural, delimitada por la existencia de colonias populares, fraccionamientos residenciales y poblaciones rurales, que en algunos casos pueden fusionarse.

El municipio de Huixquilucan, como región histórico-social, es de origen prehispánico, o lo que actualmente se ha nombrado políticamente como “pueblos originarios”. Lugar definido por las tradiciones, usos y costumbres que sus habitantes ejercen, caracterizadas por las fiestas patronales que tienen su origen y sustento a través del sistema de creencias en su conjunto.

Tales tradiciones y costumbres podrían verse afectadas por el desarrollo urbano empujado por el constante crecimiento de la Ciudad de México, hasta su posible desaparición. Sin embargo, a pesar de la existencia de un desinterés generacional por su conservación, así como el cambio de las necesidades y del pensamiento que ha provocado la globalización modernizadora, gran parte de sus habitantes han preservado sus costumbres trasmitiéndolas a sus descendientes, aunque adaptándolas a los nuevos entornos.

### Crónica de un arraigo cultural

Huixquilucan se ubica en la Sierra de las Cruces, sistema geográfico que separa a la Cuenca de México del valle de Toluca, y es una barrera natural que delimita a la Cuenca desde el suroeste al noroeste. Durante la época prehispánica fue parte del territorio otomí o “ñähñú” (en su denominación original), región boscosa conocida como Cuauhtlalpan –“tierra de bosques” según Carrasco (1950)- y esta denominación perduró aún en el virreinato novohispano (Lastra, 2006:27). El territorio fue tributario de los tepanecas de Tlacopan y posteriormente, conquistado y dominado por la Triple Alianza, encabezada por los mexicas de Tenochtitlan durante el siglo XV.

La importancia de Cuauhtlalpan para los mexicas residía en ser el paso hacia el valle de Toluca (territorio habitado por los matlazincas y mazahuas), por donde seguía la ruta que conectaba con el territorio purepecha o tarasco. Estas regiones presentaban gran interés para los mexicas dentro de su propósito expansionista, motivo por el cual fueron subyugados tanto los otomíes como los mazahuas, a quienes se les impuso tributo, ya sea en especie o en servicio -implicando éste también contingentes para guerra y personas para sacrificio- (Lastra, 2006:104-108).

La denominación en otomí es *Minkanni* “lugar de quelites”, sin embargo al haber sido tributario primero de tepanecas y luego subyugado por la Triple Alianza, su nombramiento fue dado por éstos grupos nahuas: *Huitzquilocan Atlyxamacayan*, cuya etimología quiere decir “lugar de cardos comestibles y varas espinosas, donde se precipitan y encajonan las aguas”, que fue el nombre utilizado durante el gobierno español. Durante este período estaba compuesto por diferentes barrios, que según el códice Techialoyan de Huixquilucan son: San Francisco Ayotuxco, Santa María Magdalena Mexicapan, San Bartolomé Coatepec, San Juan Yeteppec, Santiago Tlapilcayan y Atlixamacayan, San Melchor Jajalpan, San Cristóbal Texcalucan, San Miguel Atliyacac y San Martín Tecpan<sup>36</sup>. Estos barrios perduraron formando parte de las

<sup>35</sup> Fuente: INEGI, Catálogo General de Localidades, junio 2011.

<sup>36</sup> Baca, 1998:13; y *Códice Techialoyan de Huixquilucan* 1993.

actuales localidades integrantes del municipio, al mismo tiempo que fueron apareciendo otras tantas debido al crecimiento y división de las ya existentes.

Al implantarse el dominio colonial hispánico se produjeron una serie de cambios en todos los territorios conquistados. Como parte de la conquista espiritual, se instauraron las *cofradías*, instituciones reconocidas por la Iglesia como asociaciones de fieles promotoras del catolicismo y el culto a los santos patronos, es decir, tenían como función patrocinar y financiar las celebraciones religiosas. Además de fungir también como fondos de préstamos crediticios y fuente de ingresos para asistencia social.

Las cofradías fueron parte de una implantación colonial de orden político-religioso para el control indígena y se desarrollaron con éxito en los establecidos pueblos de indios o congregaciones. Constituyeron un proceso de ordenamiento indígena en el transcurso de hispanización política, social y económica.

La proliferación de estas cofradías se extendió más allá de la jurisdicción eclesiástica, por lo que muchas de ellas no contaban con reconocimiento oficial por parte de la misma. Éstas presentaron particularidades específicas, ya que los indígenas las adaptaron y reprodujeron de acuerdo a sus propias necesidades y creencias, lo que las hizo diferentes de sus homónimas europeas, e incluso de las de origen español en América (McLeod, 2000:203-210; Gibson, 1972; y Tanck, 1999:449-530).

De esta manera, las cofradías se tornaron parte esencial de su vida como régimen autónomo; las particularidades de religión local con base en el catolicismo, derivaron en lo que hoy en día se puede observar en Huixquilucan.

El sistema de cargos, fiestas o mayordomías es el resultado en que derivaron las cofradías, las cuales organizan las fiestas patronales de los diferentes comunidades de Huixquilucan y cuyas características comparte con las demás poblaciones de la región perteneciente a la Sierra de las Cruces, como son los pueblos de las delegaciones de Cuajimalpa, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón, además de los otros municipios del Estado de México.

En lo que respecta a Huixquilucan, cada pueblo o comunidad tiene una fiesta “grande” y una “chica”. Es importante señalar que en algunos lugares, la fiesta grande no se dedica a la virgen o santo patrono, sino a otra imagen. Los preparativos de las fiestas son conducidos mediante los sistemas de cargos, la comunidad participa sufragando los gastos a través de cuotas y donaciones aportadas por un individuo o familia como servicio, agradecimiento y petición al santo o virgen, y que se utiliza para la decoración de la Iglesia o capilla del pueblo, atuendos o hábito del santo, ofrendas, fuegos pirotécnicos, alimentos para los participantes, entre otros.

La invitación a otras poblaciones es imprescindible en estos festejos religiosos, la cual tiene como finalidad que su santo patrono participe en la celebración, pues *son concebidas como entidades vivas*. La invitación y participación se da debido a los lazos y amistad existentes entre los habitantes, lo cual crea una fuerte identidad, pertenencia al pueblo y a la región, así como una cohesión social que estrecha los vínculos entre las comunidades y al interior de las mismas. Asimismo, parte importante es la instalación de ferias itinerantes, así como puestos para verbena donde algunos pertenecen a las mismas familias de la comunidad, por lo que generan un flujo económico y un atractivo como lugar de visita.

Las celebraciones incluyen misas, procesiones donde se portan a los santos y vírgenes en andas; diversos festejos y bailes populares como los de “pastoras”, “arrieros”, “huehuenches”, “chinelos” o el “baile de ladrones”. En estos el cuerpo sirve como forma de expresión y se convierte en un ofrecimiento al ente

sagrado por pago de mandas, promesas y servicios que han sido otorgados. También se realizan otras danzas rituales y ofrendas, entrega de comida y bebida a participantes, quema de castillos y toritos de cohetes, hasta conciertos de grupos musicales y bandas. En este momento, la comunidad se apropiá de los espacios religiosos tales como el atrio y la iglesia misma para el desarrollo de la fiesta, sin embargo, las autoridades eclesiásticas o parroquiales tienen una participación moderada, debido a las diferencias en la forma de entender y manifestar los cultos.

Existe una afinidad entre los lugares de adoratorio actuales con el espacio sagrado prehispánico y colonial. Igualmente es perceptible una relación entre las leyendas en torno a ellos, lo que muestra una continuidad. Los espacios antes mencionados son conformados por los cerros y sus parajes: ojos de agua, peñas y quebradas. En estos, como en las rutas que se dirigen a la cima de los cerros se han realizado hallazgos arqueológicos que testifican estas prácticas. Lo cual ha dado pie a discusiones académicas en torno a la existencia de sincretismos religiosos, debido a las resignificaciones en estos procesos y los cambios constantes que se han llevado en ellos a lo largo de los siglos.

En Huixquilucan las prácticas religiosas tienen una fuerte presencia de elementos indígenas y una estrecha vinculación con la medicina tradicional, características que fueron adaptándose a los nuevos entornos católicos. Dicha vinculación ha sido igualmente observada en algunos estudios etnográficos, como el de Saúl Alejandro (2009) sobre el sistema de cargos en Santa Cruz Ayotuxco. El autor expone el lazo existente entre el sistema de cargos y las curanderas de la población antes mencionada. Estas últimas son las que trazan las rutas que debe seguir la procesión, dictan en qué lugares y qué tipo de ofrendas van a brindarse; es decir, se convierten en interlocutoras entre Dios o los entes sagrados y la comunidad. El sistema de cargos son instituciones dictadas por la religiosidad popular, composición ideológica entre el catolicismo y la tradición indígena en los cuales los santos y vírgenes juegan un papel determinante en la curación de enfermedades o su provocación, siendo el *Divino Rostro* una de las de mayor relevancia.

Las enfermedades provienen de lo que el autor llama seres míticos: habitantes de los cerros, bosques, ríos, lagos y barrancos, los cuales tienen la facultad de enfermar o sanar mediante los curanderos, quienes constituyen el instrumento para manifestar su existencia y voluntad (Alejandro, 2009:109). De esta manera ejercen como guías espirituales, llevando a cabo la dirección de procesiones, además de encabezar y determinar las ofrendas depositadas, realizar las curaciones y todo lo que compone la adoración al Divino Rostro.

Por otro lado, sobre la misma región, en San Pablo Chimalpa, -comunidad rural-urbana de origen otomí perteneciente a la delegación Cuajimalpa del Distrito Federal-, Juana Romero (2009:133-134) menciona la provocación de estas mismas enfermedades debido a envidias mediante hechizos que realiza una persona contratada especialmente para este fin, los cuales pueden ser revertidos a través de “limpias”. No obstante, aclara que los hechizos también pueden ser utilizados para conseguir matrimonio, empleo u otros beneficios.

Algunos seres causantes de enfermedades se han asociado a los *tlaloques* y *ehecatotontin* de origen prehispánico, servidores de Tláloc y Ehécatl-Quetzalcoatl que entre sus acepciones son deidades de la lluvia y el viento, respectivamente. Causantes de los males denominados *etnoenfermedades*, trastornos de la salud cuya etiología es puramente cultural. Sin embargo, el curandero también trata padecimientos cuya sintomatología no es de origen psicosomático. Además, en algunos casos puede prescribir visitas al médico si lo considera necesario.

El curandero tiene un rol de vital importancia dentro de la sociedad, ya que no sólo atiende enfermos o cura males; es un líder social al cual se le consulta por diversas preocupaciones y problemas, estableciéndose como un interlocutor con lo sagrado. Por tal motivo, su figura constituye también la de intermediario entre las autoridades políticas y la comunidad.

### Proceso urbanizador

El desarrollo urbano en Huixquilucan comenzó a partir de la década de 1940. En el período de 1950 a 1970 es cuando se aceleró el proceso urbanizador ocasionado por el crecimiento de la Ciudad de México.

El Estado, al fomentar la industrialización, provocó que la población se expandiera en áreas circundantes a la Ciudad de México –entre ellas Huixquilucan-. Dicho crecimiento y expansión se incrementó en los setentas, acompañado de una invasión de terrenos que posteriormente fueron regularizados, lo cual reconfiguró el paisaje de Huixquilucan como una manera de responder a la presión social generada por los problemas de vivienda (González, 2009; y Caballero, 2006).

La forma de tenencia en Huixquilucan se conforma por tierra ejidal, comunal y privada. El municipio está constituido por poblaciones divididas en tres categorías distintas: *la rural o tradicional*, compuesta por pueblos, rancherías y cuarteles; *la popular* con sus diferentes colonias, y *la residencial* formada por fraccionamientos. Además se tiene la existencia de parajes que, en términos legales, forman parte de las localidades y surgieron debido al crecimiento urbano o a la ocupación irregular. Las dos últimas son el resultado de la expansión urbana y demográfica cuya primera manifestación fue la creación de la colonia San Fernando -donde se ubica el club deportivo El Yaqui (*Ibid*).

El crecimiento poblacional de Huixquilucan ha sido acelerado como en casi todo el país. En 1930 tenía una población de 10,690; para 1970 había ascendido a 33,527 y en 1990 ya contaba con 131,926; continuando su crecimiento acelerado en el 2000 con 193,468 habitantes. En el siglo XXI su crecimiento ha disminuido a una tasa de 2.64%, aunque en una tendencia creciente, ya que de 2005 a 2010 la población aumentó de 224,042 a 242,167 habitantes. La mayoría de la población se concentra en la zona tradicional seguida por la popular.<sup>37</sup>

Entre las consecuencias de la urbanización el crecimiento demográfico se vio afectado por la presencia de migrantes, quienes se asentaron en las zonas tradicional y popular, provenientes en su mayoría de los estados de Veracruz, Guanajuato, Hidalgo, Puebla, Michoacán, Oaxaca, así como del Distrito Federal y otros municipios del mismo Estado de México. Esto generó, a partir de la década de 1980, un porcentaje equitativo entre la población nativa y no nativa (*Ibid*).

La migración en el municipio de Huixquilucan trajo como consecuencia cambios a nivel cultural, principalmente en lo religioso puesto que se incorporan tradiciones que aportan los migrantes y a su vez éstos se integran a las dinámicas locales.

### HERENCIA HISTÓRICA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y ETNOGRAFÍA

#### Primeros evangelizadores-cronistas

<sup>37</sup> González, 2009; Caballero, 2006; y México y sus municipios, II Conteo de población y vivienda 2005, INEGI.

El contacto entre la cultura europea y la mesoamericana iniciado por la invasión española, provocó una serie de cambios en las prácticas religiosas inherentes a los grupos indígenas. La afectación del sistema social indígena condujo a resistencias, modificaciones y continuidades en el pensamiento y las tradiciones.

Para este momento se origina un interés por conocer la cultura de estos grupos, dando importancia a la historia y las prácticas, para con ello identificar formas ajenas al catolicismo y por tanto calificadas de idolatrías. Los estudios quedan plasmados en las obras hechas en el siglo XVI e inicios del XVII, que aún perduran de los denominados primeros cronistas: Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta y Torquemada, principalmente, y donde se detallan formas religiosas.

La mayor parte de estas descripciones se refieren a actividades religiosas realizadas por la élite gobernante y sacerdotal, es decir, el culto oficial. Sin embargo también hacen referencia y distinguen ciertos cultos populares, sobre todo en Sahagún y Durán, quiénes arrojan algunos indicios de prácticas fuera de la urbe mexica, como campesinos y grupos no nahuas, pero colindantes a ellos.

Las ceremonias y actividades rituales aluden al sacrificio de infantes nobles para petición de lluvias relacionado a *Tlaloc* junto con los *Tlaloques* y la *fiesta a los cerros*. Asimismo, tiene que ver con los mantenimientos y el trabajo agrícola como la petición de buenas cosechas, realizado por todos los estratos sociales.

Entre los lugares en que se llevan a cabo hay una constante mención a los cerros, montes y volcanes (Popocatepetl, Iztaccihuatl y monte Tlaloc), cuevas, quebradas, así como “puertos”, fuentes de agua, lagunas, manantiales, cruces de camino y sementeras. Con base en la información sobre cultos populares recabada por Durán, se destaca la importancia del espacio doméstico durante la celebración de *huey pachatlí* (en honor a los cerros), donde al interior de las casas se erigían altares con ofrendas, acompañados de idolillos, hechos de masa los cuales representaban cerros con rostros y vestimenta. También se elaboraban representaciones antropomorfas y zoomorfas de barro, masa de semilla, piedra y madera, utilizadas en espacios no domésticos.

Así es como advierten la sobrevivencia en la adoración de ídolos y cultos prehispánicos, a pesar de la colocación de cruces en cerros y encrucijadas como medida para que adoptasen la devoción a la Santa Cruz. Cruces que servían como escondites de ídolos así como disimular o encubrir su verdadera intención religiosa.

Igualmente hacen referencia sobre las realizadas por labradores y serranos en sus sementeras, así como en diversas fuentes de agua, cuya continuidad pudo ser observada todavía por el propio Durán en su tiempo.

Los datos sobre prácticas populares referidos en las crónicas de los frailes, se encuentran dentro de las descripciones generales, como resquicios de información rescatable para tener cierto panorama de lo que acontecía fuera del ámbito hegemónico mexica.

Si bien son descripciones tocantes a los mexicas, existe una correspondencia mesoamericana y es entre los grupos que habitan el Altiplano Central donde cuentan con mayor nexo entre las formas religiosas y las creencias. Para el caso presente, entre los grupos nahuas en particular los mexicas de la Cuenca y los colindantes otomíes de la Sierra de las Cruces.

Esta correspondencia es tratada por López Austin (1980:55-59) al explicar la cosmovisión en el Altiplano Central, región compuesta de diferentes grupos étnicos, con predominancia nahua, pero que compartían una concepción y tradición cultural común. Ejemplo de ello y que atañe al estudio es la forma de percibir o entender los montes, éstos como depósitos de agua que se erguían sobre la superficie y liberaban las cargas vía manantiales o cuevas a través de nubes y vientos, personalizados como dioses; por lo que contenían los mantenimientos agrícolas y se encontraban custodiado por sus “dueños”, capaces de ofrecer a los hombres las lluvias pero también la enfermedad y la muerte, es decir, los vientos benéficos y maléficos (López Austin, 1980:64).

Otros informes de cultos y religiosidad popular, es la consulta por diversas necesidades, en especial debido a padecimientos, que hacían a los curanderos como personajes esenciales de la sociedad indígena, así reflejado en la obra de Sahagún y Mendieta pero también citados persistentemente por Olmos al hablar de los “hombre-búho” en su *Tratado de hechicerías*.

Los hombres búho o *Tlacatecolotl*, entre otros nombres genéricos con los cuales se conocían, eran personajes especializados en procedimientos sobrenaturales, cuyos conocimientos calificados de mágicos utilizaban en perjuicio de los hombres y se distinguían entre quienes hacían uso en beneficio de la comunidad. Aunque su división no es tajante pues estos mismos fungían como lectores de libros sagrados, graniceros, curanderos o todo al mismo tiempo, por lo que desempeñaban diversas funciones sociales, pero al infiijir daños eran distinguidos como tales; todo ello como prolongación cultural de la época prehispánica al momento posterior a la conquista (López Austin, 1967:87-89).

Ciertos padecimientos o enfermedades eran producidos por los *Tepictoton* guardianes de caminos, casas, puertos y cerros o montes, como así lo describe Torquemada. Para evitar que estos seres infligieran daño eran colgados muñecos o figuras en las encrucijadas, figuras a las que también se daban ofrendas para las curaciones. Enfermedades que el fraile llama de frío, igualmente atribuidas a los *Tepictoton*<sup>38</sup> y a los *Ecatontonti* o vientecillos.

Estos datos apuntan a reuniones, consultas y prácticas religiosas de la población en general fuera de las formas dictadas por el culto oficial, donde sobresale la existencia de altares en casas particulares con idolillos a los que se les hacían ofrendas. Práctica generalizada entre la población, al igual que entre los campesinos y los habitantes de las sierras sin relatar del todo las formas específicas del culto.

Los pocos datos son indicios de que existían ritos y participación de la población general distintos a los del culto oficial, en el entendido de una religiosidad popular. Sin embargo, estos no son posibles de reconstruir completamente por la poca referencia en las crónicas, pero nos dan un acercamiento que puede ser complementado con las evidencias arqueológicas, algunas asociaciones y comparaciones con formas descritas en referencias coloniales con el objeto de perseguir y denunciar las idolatrías, así como con la religiosidad practicada actualmente y estudiada en algunos trabajos etnográficos.

### Procesos inquisitoriales

El siglo XVI, después de los años iniciales y establecimiento del dominio colonial, es un momento en el que se producen una serie de procesos contra indios idólatras. Persecuciones que el Santo Oficio llevó a cabo

<sup>38</sup>Los *Tepictoton* son los dioses de la lluvia y habitantes de los montes, en cuyas ceremonias se modelaban figuritas con masa de *Tzoalli* como votos ante la enfermedad provocada por los *Tlaloc* como sarna y parálisis, entre otros padecimientos. Relacionado de igual manera con la honra o memoria hacia los muertos por ahogamiento o tempestades, ya descrito por los cronistas del siglo XVI, donde las ofrendas, velación así como simulación de su sacrificio y posterior ingestión de las figuras, era la acción para que el enfermo sanase (Broda, 1979:60-64).

ante supervivencias religiosas de origen prehispánico, a pesar de la evangelización y supuesta conversión indígena.

Prácticas religiosas que readaptaron y modificaron tanto en las actividades mismas como en la clase de ofrendas utilizadas, pues con la evangelización se inició una destrucción sistemática y persecución violenta de idolatrías. Durante este proceso se consuman juicios inquisitoriales contra indígenas, debido a la persistencia en la adoración de deidades prehispánicas aún en 1535 (Gruzinski, 1994:62-66).

Existen varios ejemplos de procesos en los que se advierten ceremonias en espacios domésticos, cerros y cuevas –relativas a la petición de lluvias y culto a *Tlaloc* y *Tlaloques*–, así como la adoración de ídolos escondidos en estos mismos lugares; práctica común y en complicidad con gran parte de la población.

Muestra de estos procesos es el efectuado en 1536 contra los indios Tecatetl y Tamixtetl por ceremonias de petición de lluvias y por ocultar ídolos, esto en los pueblos entre Tula, Hidalgo y Jilotepec, Estado de México; conocido por ser el límite de la Sierra de las Cruces y de ocupación otomí.<sup>39</sup> También el proceso de 1537 contra los indios Mixcoatl y Papalotl por hechiceros, en el que se menciona a otra persona de nombre Mocahuque e identificado como “papa” –sacerdote, brujo o curandero–, quién en Tulancingo, ahora estado de Hidalgo, realizaba ceremonias a ídolos escondidos en una cueva.<sup>40</sup> En el de 1539, el cacique del pueblo de Culoacán, Don Baltasar, refiere durante su proceso el haber ocultado ídolos en diversas cuevas del territorio del centro de México.<sup>41</sup> En esta fecha, se efectúa el conocido proceso inquisitorial contra el cacique de Texcoco Don Carlos Ometochtzin, en el que se le incautaron varias representaciones de deidades y culebras de piedra y una de barro. También se lleva a cabo el proceso contra los indios de Ocuilan, en el que se acusa e indaga la posesión de ídolos de madera que escondían en cuevas.<sup>42</sup> Por último y entre tantos otros procesos, se tiene el seguido por fray Andrés de Olmos en 1540 contra el cacique de Matatlán, pueblo de la Sierra Negra de Puebla, por ocultar ídolos dados por los habitantes de Azcapotzalco y adorarlos en ceremonias, los cuales al parecer fueron llevados a Hueytalpan y Otumba.<sup>43</sup>

### Ministros de indios

En la primera mitad del siglo XVII aparecen extirpadores de idolatrías en diversas regiones del territorio novohispano, entre los cuales destacan: Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna. El primero recorre pueblos que forman parte de los actuales estados de Guerrero, México, Morelos y Puebla para escribir su *Tratado de supersticiones*. La información recabada da cuenta de creencias indígenas, donde las nubes y los vientos son objeto de adoración; fenómenos atmosféricos comparados por Alarcón con los ángeles y dioses, deificados como seres que habitan en lomas, montes, valles y quebradas, así como ríos, lagunas y manantiales.<sup>44</sup>

Además, dice haber en montes de piedra –como referencia constante a adoratorios–, portillos y encrucijadas de caminos algunos ídolos o piedras con rostros, a los que se les ofrenda para pedir por un

<sup>39</sup>AGN, 2002, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición Facsimilar. INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 37, núm. 1.

<sup>40</sup>*Ibid.*, INQUISICIÓN, siglo XVI, Idólatras, Tomo 38, 1º, pte, 7.

<sup>41</sup>*Ibid.*, INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 42, núm. 18.

<sup>42</sup>BIBLIOTECA ENCICLOPÉDICA DEL ESTADO DE MÉXICO, 1980, *Proceso al cacique de Texcoco Don Carlos Ometochtzin*, p. 8; y *fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan*, p.86.

<sup>43</sup>AGN, 2002, INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 40, núm. 8.

<sup>44</sup>Tratado Primero, Capítulo I.

viaje sin inclemencias o tener buenas cosechas, entre otras cosas. Peticiones y adoraciones realizadas en especial por los enfermos, quienes depositan ofrendas al río o montes.<sup>45</sup>

Ruiz de Alarcón hace referencia a lo que ya anteriormente habían descrito los cronistas Durán, Sahagún y Torquemada sobre la elaboración de ídolos de figura humana con masa de *Tzoalli*,<sup>46</sup> los cuales ponen en oratorios para realizarles ceremonias y depositarles ofrendas, que concluye con su ingestión.<sup>47</sup> De igual manera, refiere a la fiesta de los cerros, en cuyas cumbres llevan a cabo ceremonias en algún montón de piedras donde “tienen ídolos de diferentes hechuras y nombres, así como otras deidades principales...”<sup>48</sup>

Con relación al vínculo de creencias religiosas con las enfermedades, el autor hace alusión a padecimientos causados por alguna persona por enemistad, esto es, por medio de hechizos, o la voluntad de algún santo o virgen por cierta falta cometida hacia su imagen; cuyo remedio es por medio de la ofrenda, ceremonia o algún acto de servicio hacia la divinidad ofendida. Adoración y creencia, dice Alarcón, que juntan con sus otros dioses: nubes, cerros, ríos, aire y fuego, a quienes también se debe ofrendar en el lugar donde adquirió la enfermedad, ya sea el monte, una encrucijada de camino o río; devoción profesada de la misma manera que a los santos.<sup>49</sup>

Por su parte, Jacinto de la Serna para 1656 escribió un *Manual de ministros de indios* la información que recopila, principalmente, en el valle de Toluca y sus alrededores, documenta nuevas manifestaciones de idolatrías como construcción propia de una religión. Al igual que Alarcón señala la correlación de ceremonias idolátricas con la devoción a santos e ídolos, a los que se les atribuye la causa de ciertas enfermedades. También se les pide mantenimientos y la conservación de beneficios o prosperidades, por lo que colocaban ídolos en sus cosechas o mercaderías a los que ofrendaban, entre otras cosas, el sacrificio de gallinas y animales, así como su propia sangre. Es aquí, donde alude la presencia de ceremonias realizadas por graniceros y temperos relacionados con la cura de enfermedades, así como la asociación con santos y los modos de ahuyentar los nublados y el granizo perjudiciales a la siembra donde se mezcla las antiguas creencias con las formas católicas.<sup>50</sup>

Por último, en cuanto a la consulta y diagnóstico de enfermedades señala que en ocasiones el mal es atribuido a un santo o virgen, pero también a alguna deidad en particular a los dioses monteses, debido a su enojo. El tratamiento consiste en efectuar fiestas y ofrendas al santo enojado causante del padecimiento.<sup>51</sup>

Concerniente al proceso de evangelización en la Nueva España, durante el siglo XVI, estuvo cargado de procesos inquisitoriales a indígenas debido a prácticas juzgadas como idolatrías. Casos que en gran número tenían como rasgo distintivo la conservación de ceremonias y cultos a deidades prehispánicas, junto con una tendencia por ocultar ídolos en cuevas para así evitar la persecución y juicio europeo.

Para los siglos XVII y XVIII, y bajo el efecto de la influencia hispana, se origina un sincretismo como construcción propia y nueva de una religión, la cual presenta elementos prehispánicos junto a los católicos. Esto motiva a la Iglesia el llevar a cabo, igual que en décadas anteriores pero ante dicho fenómeno distinto,

<sup>45</sup> Tratado Primero, Capítulo II.

<sup>46</sup> El *Tzoalli* es un producto final, elaborado con semillas de amaranto o *michhuauhtli* que se tostaba de manera similar a la actual “alegría”, la cual molían hasta tener una harina muy fina, misma que se amasaba con maíz y miel negra de maguey para darle consistencia y formar panes o figuras de dioses y montes, consumidas al concluir las ceremonias, en la “fiesta de los cerros” descrita por Sahagún (Velasco, 2001:50).

<sup>47</sup> Tratado Primero, Capítulo III.

<sup>48</sup> Tratado Primero, Capítulo IV.

<sup>49</sup> Tratado Quinto, Capítulo I.

<sup>50</sup> Capítulo I y II.

<sup>51</sup> Capítulo XVIII.

procesos, denuncias y una serie de medidas para acabar con ello y conducir por “buen camino” la conversión indígena al catolicismo. Por tanto, el cambio para el momento histórico en cuestión, se produce en la construcción indígena de una religión nueva o *religiosidad popular* donde se reelaboran las creencias mesoamericanas y dan sentido a las católicas.

Por otro lado, ambos extirpadores mencionados ofrecen indicios compatibles entre sí, quienes denuncian un sistema de creencias basado en la correlación del culto a fenómenos atmosféricos y el entorno natural o paisaje deificado. En donde de forma usual se designan los cerros como espacios de culto y en los que existen adoratorios montados con piedras para la devoción a deidades, con el propósito de curar enfermedades y pedir beneficios agrícolas; cultos que aluden a la “fiesta de los cerros” descrita por cronistas del siglo XVI y con la cual dan a entender una conexión. Sistema de creencias y religiosidad popular que reúne la petición de lluvias, la curación de enfermedades o el infligirlas tanto por otras personas como por deidades del entorno ambiental de origen prehispánico o divinidades católicas, es decir, santos o vírgenes, y en cuyo espacio en el que se desarrollan, como espacios sagrados, son los cerros.

En suma, *para este momento surge una construcción particular expresada en una nueva religión y que puede denominarse como religiosidad popular*, cuyos rasgos reúnen el culto a las nubes, los vientos, esto es el paisaje o medio ambiente, así como otras deidades en cerros y cuevas, en estrecho vínculo con enfermedades y buenas cosechas o petición de lluvias; donde participan del mismo modo las divinidades católicas. Para estos cultos son utilizadas figurillas de barro para provocar enfermedades o tratamientos para curarlas, por medio de graniceros o curanderos.

### **Culto a los “aires” y petición de lluvias**

El culto a los aires está vinculado a la petición de lluvias, por ende a la práctica agrícola, pero además a la provocación y cura de enfermedades. Los trabajos etnográficos al respecto son variados y abarcan amplias regiones.

Específicamente en Huixquilucan, desde principios del siglo XX Paul Henning (1911) refiere el hallazgo de figurillas coloniales de barro en los adoratorios o capillas de los cerros de La Campana y Acazulco. Este último cercano al municipio mexiquense de Ocoyoacac, donde adoraban a *Tlaloc* y *Tlaloques* a quienes pedían las lluvias para sus cultivos; lo anterior como parte de la información etnográfica obtenida en sus estudios sobre los otomíes de Lerma.

De igual manera, para la década de 1930 Jacques Soustelle y finales de la década de 1960 Jacques Galinier describen las prácticas y ritos de curación junto con el uso de figurillas de barro y papel, para tal motivo.

Con relación a los trabajos etnográficos que contemplan el uso o evidencia de este tipo de figurillas en Huixquilucan, Ángel María Garibay (1957) durante cinco años de trabajo y observaciones personales habla de las supervivencias religiosas, en donde encuentra una persistencia en la adoración a *Makatá* –dios padre de la montaña y la lluvia- y *Makamé* –diosa madre-. Es en el cerro San Francisco ubicado en el pueblo de San Francisco Ayotuxco, donde desenterra junto a una cruz de madera figurillas de barro que representan animales y personas. Garibay, por testimonio de habitantes, asocia su uso para rendir culto a los difuntos o ancestros y evitar enfermedades causadas por su enojo ante el olvido de los vivos, así como hacia otras deidades.

Para la región de la Sierra de las Cruces, Doris Hayden (1975:345) da a conocer el uso actual de figurillas coloniales junto con prehispánicas y juguetes de plástico en el pueblo de San Luis Ayucan en Jilotzingo,

Estado de México, como material de ofrendas en cuevas y manantiales dedicadas a los *Tlaloque* y dioses de la lluvia, después de ceremonias de curación a manera de agradecimiento.

En el trabajo comparativo entre evidencias de figurillas coloniales y los cultos de origen prehispánico que realizan Francisco Rivas, Laura Castañeda y Juana Romero (2005), mencionan los cerros de: Allende, La Campana y Santa Cruz, cercanos o en Huixquilucan. Imágenes de barro que representan animales y personas utilizadas para limpias, curaciones, hechicería, mantenimientos y enterradas en los peñascos y cruces que hay en los cerros.

*Es así que las cuevas y cerros son espacios que continuaron y continúan vivos, donde además de ser los contenedores de las lluvias y menesteres, morada de Tlaloc, Tlaloques y otras deidades, fueron, en su momento, lugares que escapaban del acoso hispano; por lo que existía cierta libertad para poder llevar a cabo prácticas religiosas de origen prehispánico.*

Alejandro Robles (1994) en sus investigaciones es en San Miguel Topilejo, ubicado en la delegación de Tlalpan, señala que los “aires” son entendidos como seres que mueven las nubes y hacen llover, también representados como el arcángel San Miguel a quienes se les pide alivio de enfermedades y lluvia para los cultivos. Dichos seres, por las características de petición y atribuciones, se relacionan con el culto a los *Tlaloques* (*Ibídem*: 226-230).

Al respecto, y para complementar la información etnográfica actual se tienen los trabajos en la región morelense, que no es la única pero si la que más aporta datos cercana a la región.<sup>52</sup> En estos estudios se expone la vinculación del culto a los aires con la petición de lluvias, en donde se presentan entidades agrarias que acarrean el agua de cerros y volcanes para beneficio de las siembras. Entidades agrarias como antecesores prehispánicos, es decir, los dioses del viento, la lluvia y la montaña (*Ehecatototin, Tlaloque* y *Tepictoton*), propiciatorios también de enfermedades, con un acompañamiento imprescindible de ofrendas y representaciones humanas y animales de barro. Ello a cita de Morayta *et al.* (2003:25-46) tratada como una construcción cultural de la cosmogonía otomí y nahua, actualmente reelaborada o reformulada con el occidentalismo católico, parte del sistema de creencias.

De nueva cuenta en Huixquilucan, Saúl Alejandro (2009) analiza los sistemas de cargos y curanderas, describiéndolos como sistemas o instituciones que dictan la religiosidad popular y, por ende, las actividades rituales. A través de una fusión entre el catolicismo y las prácticas religiosas indígenas, santos y vírgenes tienen un rol categórico en la medicina tradicional, ya sea para el diagnóstico y/o curación de enfermedades de “aire” o difunto, dentro de espacios rituales configurados por cerros, barrancos, bosques, ríos y lagos. Y Juana Romero (2009) detalla la provocación por contratación de personas que realizan los hechizos o brujería, además de describir las creencias relacionadas al “aire”.

### **Estudio etnográfico**

Los estudios etnográficos sobre el culto a los aires en comunidades de origen nahua u otomí, en el centro de México, demuestran la vigencia de la práctica de petición de lluvias y la integración de elementos tanto prehispánicos como católicos reformulados, aunque se discute el sincretismo como característica de la religiosidad popular.

<sup>52</sup>Teresa Rojas (1973), Druzo Maldonado (1998), Ángel Zúñiga (2002), Ulises Fierro (2004), Johanna Broda y Alejandro Robles (2004), Berenice Granados y Santiago Cortés (2009), y Alicia Juárez Becerril (2010).

Las prácticas correspondientes a lo que se conoce como “aire” integran tanto la curación de esta enfermedad como su origen (e incluso peticiones de otra índole, como por ejemplo, la obtención de bienes) para las cuales pueden utilizarse figurillas de barro. La información obtenida en el trabajo etnográfico realizado hace notar la vigencia de éste culto en la región de la Sierra de las Cruces.

La primera referencia se obtuvo de la localidad de Zacamulpa perteneciente a Huixquilucan, localizada entre la cabecera municipal y la delegación Cuajimalpa. Al respecto, Zacamulpa hace alrededor de 50 años se encontraba muy poco poblada pues era el área de terrenos de cultivo, la cual se fue habitando hasta consolidarse como pueblo debido al empuje de las comunidades y grupos familiares que se encontraban asentados en las zonas bajas, donde ahora se ubica el complejo urbano-comercial Interlomas.

Los habitantes oriundos de origen otomí, recuerdan haber participado en alguna ceremonia en la que se utilizaba figurillas de barro a las que nombraban “ídolos”. Participación de manera indirecta o presencial en su niñez y otras más o menos directas debido a su edad y aproximación familiar en el ejercicio de éste culto.

Las personas de entre los 50 años de edad y natales del pueblo, señalan que aún hace 30 años se les hacía una fiesta en el año, al parecer en enero, con la intención de pedir que alguna persona sanara de su enfermedad o bien que se le provocara, empleando “figurillas-ídolo”. Entre las acciones que fundamentaban la práctica una parte importante era colocar a los “ídolos” de barro en las manos, las que movían para así bailar y cantar con ellas, también ofrecían comida y bebida para después depositarlas en las grutas o cuevas, puesto que era malo tener estas figurillas en las casas, pues se consideraba que eran capaces de dañar a sus habitantes.

Asimismo, se expone una analogía entre la petición de “milagros” a tales figurillas-ídolos y las peticiones y veneraciones a los santos de las iglesias católicas. Esta misma relación se presenta en el porqué de su colocación fuera de las casas agrupadas en cuevas, donde habitantes de Zacamulpa señalan que: “*así como los santos están reunidos en su espacio que es la Iglesia, estas figurillas-ídolo debían estar juntas y reunidas en su espacio que eran las cuevas y peñas, para que allí convivieran e hicieran sus labores*”.

Para efectuar el culto y hacer las peticiones había que acudir con la curandera especialista para ello y se encargaba de elaborar las figurillas de barro, además dictaba las pautas y acciones de la ceremonia, esto es, contaba con los conocimientos para efectuar la actividad, mismos que transmitió a su hija y ésta a su hijo primogénito.

En este caso las figurillas-ídolo de barro no sólo son parte de ofrendas sino que, al parecer, también son los mismos ídolos venerados –deidades o suplantación de personas-. Su uso gira en torno a las enfermedades con el propósito de realizar curaciones e infligir daños, pero también incluye otros motivos debido a la petición de milagros que pueden tener otras estimulaciones como los dones.

Por último, sobresale la misma petición de milagros a los santos católicos como a estos ídolos, que expresa analogías en la concepción y entendimiento hacia santos católicos distinto a las formas planteadas por la Iglesia y el culto oficial; donde se pueden obtener respuestas sobre su condición.<sup>53</sup>

En el pueblo de Santa María Atarasquillo del municipio de Lerma colindante con Huixquilucan, Gerardo Alejandré (q.e.p.d.), recibió las enseñanzas de su abuela y madre con las que obtuvo conocimientos para

<sup>53</sup> Información de campo: marzo 2011. Entrevistas personales.

ser curandero, guía y granicero. Además, entre sus ocupaciones realizaba limpias y le hacían consultas pues Dios deificado en el Divino Rostro a través de él, de quién se posesionaba, hablaba con la comunidad a la cual orientaba sobre sus preocupaciones, enfermedades y pleitos, así como el “servicio” que debían hacer para la petición hecha.

Es también que entre sus funciones y conocimiento hacia curas de “aire”, o como el mismo decía “aigre”, donde implica además la provocación de daños a otras personas, por lo que es difícil que el especialista mencione su actividad pues “se desprestigia”. Por la misma razón, quienes acuden a acompañar al solicitante para hacer “aire” únicamente deben ser personas allegadas y que se sabe no dirán nada.

Al respecto de la ceremonia, esta se efectúa en la casa del individuo afectado o de quién pide infligir daño, su actividad así como los elementos usados en ella varían según la petición, entorno y condiciones del momento. Ceremonias dentro de las cuales para hacer la petición ya sea de curación, el infligir daños o deseo de alguna posesión material, es importante la elaboración o compra de figurillas con lo cual se representa y sustituye a la persona o bien deseado. Pero en general los solicitantes traen barro que amasan dirigidos por el “especialista o ceremonialista” y él es quién hace las figurillas según el requerimiento o petición, ya sea el saneamiento o “*si quieren un coche se hace uno*”, es entonces que se elabora la representación en barro. La variedad fabricada de estas representaciones y su disposición en el espacio o contexto ceremonial es según la petición. Al finalizar, por lo general se entierran junto a la comida como “ofrenda a la tierra” o también todas o sólo algunas se rompen.

Otros elementos importantes para la ceremonia son el papel de china blanco y rojo, una gallina para ser degollada y con su sangre bañar el papel de china y la tierra; además se lleva panza de res con la que se cocina menudo y se da a comer a los participantes pero principalmente al sujeto enfermo, ya sea el caso, y por último la ofrenda a la tierra. La ceremonia se lleva a cabo en diferentes etapas por lo que el proceso dura varios días no necesariamente consecutivos.<sup>54</sup>

### Espacios sagrados

En la región se presenta una constante que vincula las prácticas religiosas con los cerros, estos como espacios sagrados a los cuales se acude en procesiones, “*subida al cerro*”, para depositar ofrendas, lo anterior por las evidencias o hallazgos de figurillas de barro en estos lugares.

Entre los cerros como espacios de culto en Huixquilucan, en el paisaje se observan tres de importancia y representan un buen ejemplo de lo que aquí se trata; lugares donde existe una relación entre la evidencia material y las prácticas actuales, o por lo menos permanecen en el imaginario colectivo. Los cerros son: el Cerro de las Víboras, San Francisco y La Campana.

Elevación	Evidencia arqueológica/histórica	Referencias etnográficas	Evidencia prácticas actuales	Referencias entrevistas/imaginario
Cerro de las Víboras	✓			✓
Cerro San Francisco	✓	✓	✗	✓
Cerro La Campana	✓	✓	✓	✓

(x) Referencia por medio de entrevistas y objetos de ofrenda encontrados en el lugar. Sin haber sido observadas las prácticas o actividades directamente.

<sup>54</sup>Información de campo: *junio 2011*. Entrevista personal a Alejandro.

La primera elevación geográfica considerable, que le da inicio a la Sierra de las Cruces desde el costado este donde se localiza Huixquilucan y por ende finaliza la Cuenca, es el Cerro de las Víboras. Ubicado entre los pueblos de San Ramón, Santiago Yancuitlalpan y San Bartolomé Coatepec, este último es al que pertenece territorialmente, cuyo nombre se compone del santo patrono –San Bartolomé- y Coatepec “lugar del cerro de la víbora o víboras”; nombre que hace alusión al cerro por ser rasgo espacial y punto de ubicación. Presenta varios peñascos y grutas, donde además corre un río en su falda sureste y noreste; desde su cima la vista abarca las diferentes localidades de Huixquilucan, así como Magdalena Chichicaspa y San Lorenzo Acopilco, asimismo se observa el pico del Águila del Ajusco, y al norte y noreste toda la Cuenca de México.

Dentro del imaginario y creencias de los pobladores de Santiago y San Ramón en torno a este cerro, dicen que en la noche se ven brujas, además de ser un lugar donde se hacen curaciones e infringen males. Refieren también que en su interior contiene agua y que entre sus peñascos tiene dinero y oro. La tradición oral que se maneja entre los habitantes de San Bartolomé Coatepec refiere que la presencia de ídolos en el cerro se debe a que antaño habitaba un matrimonio en lo alto y la señora al estar lavando en el río comete adulterio y se le castigó, convirtiéndose en sirena, “se encantó”, por lo que pidió a su marido ser metida en un “Chocostle” –olla grande de barro- y enterrada en la cima. Es así como aparecieron los ídolos de barro o figurillas y se hacían adoraciones en su cima, lo cual, ya hace tiempo dejó de realizarse y en la actualidad no se llevan a cabo ceremonias o algún culto en su cima o cercanías.

Se sabe del hallazgo de figurillas y vasijas prehispánicas en la parte alta del cerro, recolectadas por habitantes de San Bartolomé y de Santiago Yancuitlalpan, sin descartar la posibilidad de contar con piezas coloniales entre la misma colección obtenida y que fue tirada pues “eran cosas del diablo”; cima en la que se localizaron un pozo de saqueo y tiestos cerámicos de época prehispánica.<sup>55</sup>

El siguiente cerro es el Cerro San Francisco, contiguo al Cerro de las Víboras que corren en eje noreste-suroeste, ubicado en el pueblo de San Francisco Ayotuxco. Elevación que delimita la planicie donde se asienta el pueblo de San Francisco y el paraje conocido como Dos Ríos, que además representa una separación natural con el pueblo de Santa Cruz Ayotuxco situado al noroeste. Pueblo que, como se mencionó anteriormente, era parte de los barrios que conformaban a Huixquilucan durante la Nueva España, descritos en el *Códice Techialoyan de Huixquilucan*.

En cuanto a este cerro, destaca el texto de Ángel María Garibay (1957), del que ya se había hecho referencia, que habla sobre el hallazgo de figurillas de barro que representan animales y personas; figurillas que por testimonio de habitantes son para rendir culto a los difuntos y evitar enfermedades causadas por su enojo ante el olvido de los vivos, así como hacia otras deidades. Y que hoy en día, habitantes de San Francisco, como Don Jesús, indican que existen cultos nocturnos que se llevan a cabo en su cima.

Además de dicho autor que da cuenta de la existencia de este tipo de figurillas, se tiene el testimonio de la señora Crispina Ortega Tepozán, curandera y habitante del pueblo de San Francisco Ayotuxco con una edad de 73 años, cuya hermana posee varias figurillas coloniales y dice haberlas encontrado en el cerro de San Francisco, el cual “estaba lleno y por donde quiera hallaba uno”, sobre todo en las grutas y peñascos. Platica que su padre, cuando ella y sus hermanos eran niños, los regañaba pues decía que debía cuidarse porque las figurillas contaban con alma y si uno las molestaba o tomaba lo dañaban. Las figurillas eran utilizadas para el culto al “aigre”, para pedir lluvia y sanar o enfermar a alguien, por eso era común que al

<sup>55</sup> Información de campo: noviembre 2010. Observaciones durante recorridos y entrevistas personales.

sacarlas de su lugar se trasmítia el mal. Al respecto, la señora Crispina señala que el pueblo está lleno de brujos, que varios de ellos se dedican a la magia negra, y entre ellos hay quienes curan o enferman con figurillas.

El cerro de San Francisco presenta una forma continua a manera de puerto que divide al pueblo de San Francisco de Santa Cruz. Tiene una primera “capilla” como punto de adoración y paso entre ambos pueblos, de allí presenta una cima al noreste y otra hacia el suroeste que es una elevación prolongada.

En esta cima del sector suroeste, se ubica un altar abandonado sin restos de actividad y en el camino una cruz de madera, como la mencionada por Garibay en su texto. Es en la otra punta donde al parecer se concentran las ceremonias actuales como así lo hace constar la información proporcionada por habitantes.

En el mismo eje *noreste-suroeste* pero ya en el municipio de Lerma y límite con Huixquilucan, más al *suroeste*, se sitúa el tercer y último cerro que es La Campana. Este cerro es uno de los de mayor importancia ya que en éste se adora al Divino Rostro y al que se acude en diferentes fechas por habitantes de diversos lugares o grupos étnicos, como es el caso de mazahuas provenientes del valle de Toluca. La adoración al Divino Rostro, así como la procesión y estancia en la cima, como servicio o labor devota, además de ser una manera de realizar peticiones o pago de favores concedidos, incluye o es motivada por la curación de enfermedades, la petición de lluvias y buenas cosechas. Procesiones y ceremonias que también se combinan con fechas específicas del calendario católico. Durante dichas procesiones y ceremonias se efectúan limpias, depósito de ofrendas y diversas actividades en parajes, peñascos, hasta llegar a la cima donde se ubican varios altares, rocas con concavidades y cruces, y por último la capilla. Parte de las ofrendas depositadas existen “cementerios” de figuras de santos, vírgenes y humanas de manufactura moderna.

Ya anteriormente se dijo del hallazgo de figurillas por Paul Henning durante la primera década del siglo XX, así como las referencias de Francisco Rivas, Laura Castañeda y Juana Romero (2005:7-10) señalan la presencia de figurillas también de animales y personas, las cuales, fueron utilizadas para limpias, sanciones, peticiones de otra índole y posteriormente enterradas cerca de peñascos y cruces.

## CONCLUSIONES

Las prácticas y costumbres religiosas desarrolladas en Huixquilucan presentan una fuerte relación entre los cerros, el culto a santos y deidades, así como ceremonias contemporáneas de índole variada, junto con la utilización de figurillas de distintos materiales y ofrendas diversas. Mismas que son distintivas de la religiosidad popular de índole mesoamericana. La información apunta a que forman parte de la petición de lluvias, pero en concreto de la curación de “aire”, siendo el “aire” seres sobrenaturales que habitan en cerros y cuevas capaces de enfermar a las personas, culto que engloba el infligir daños, peticiones de otra índole y curación de enfermedades; todo ello forma parte de la religiosidad popular o local de origen otomí en la Sierra de las Cruces.

Las prácticas específicas que tienen relación por el uso de figurillas de barro, corresponden a lo que se conoce como “aire” e integra tanto la curación de su enfermedad como la provocación de ésta o hasta peticiones de otra índole. La información obtenida en el trabajo etnográfico realizado hace notar la vigencia de éste culto en la región de la Sierra de las Cruces. Tal información deriva de la persona que se conoce como ceremonialista, curandero, brujo, especialista o especialista ritual, entre otros nombres, y es quien efectúa ceremonias con dichos objetos. Asimismo, información aportada por distintas personas,

como testimonios orales o lo que Niethammer (1993) llama “entrevista del recuerdo”, como experiencias directas de lo que vivieron durante cierta etapa de su vida; son fuentes orales que permiten reconstruir parte de la historia a través del recuerdo personal.

El culto a los “aires” forma parte del sistema de creencias como religiosidad popular de los grupos indígenas mesoamericanos, o por lo menos de una buena parte de ellos. Esta creencia comprende la petición de lluvias dentro del calendario agrícola, la causa y curación de enfermedades, que convive armónicamente y en ocasiones se combina con las devociones, dogmas y calendario católico, hasta comparar o asociar santos y deidades. Se presenta como una constante en el Centro de México, como en otras regiones, pero con una fuerte presencia en los grupos nahuas y otomíes donde existen ciertas variantes regionales y locales. En el caso de la Sierra de las Cruces y en particular en Huixquilucan, la elaboración de figurillas de barro se hacen para representar a la persona y su actividad u oficio, fabricadas por el curandero-ceremonialista-especialista, a petición de una persona enferma o con el propósito de realizar un mal a otra, por medio de la provocación de una enfermedad que tiene que ver exclusivamente con el “mal aire”. Son las figurillas representaciones de individuos, sea el enfermo o persona a quien se quiere dañar, por tanto sirven como forma de suplantación o parte misma de la petición, como el bien material deseado; a las cuales se les hacía su “fiesta”, donde se bailaba con ellas además de ofrecerles bebida y alimentos, por tanto también son ídolos o la representación misma de los “aires”. En ocasiones bañadas con sangre de ave para así otorgarle esencia de la persona o, como expresan los practicantes: proveerles vida y alma, posteriormente depositadas en cerros, barrancos, cuevas o grutas, y según los casos rotas por los solicitantes y enfermos, pero también como una ofrenda a la tierra.

Culto que tiene un origen prehispánico con base en los *Ehecatontin* y *Tlaloques*, sin descartar influencias o préstamos europeos de religión católica. Sin embargo, hay otras formas culturales externas que podrían también haber contribuido con elementos para la construcción o reelaboración, donde adaptaron ciertas formas compatibles, como es la asiática expresada por Villalobos (1997) –aunque la refiere como una importación-, donde falta elaborar un estudio a fondo; y por otro lado, quizás con una mayor influencia, la africana cuyos rasgos culturales se componen de un orden social, religión y medicina ligadas entre sí, donde las deidades y los espíritus castigan con el infortunio y la enfermedad al faltar a las oraciones u ofrendas, donde existe un sacerdote-curandero que funge como intermediario con las deidades y los antepasados (Aguirre Beltrán, 1994:104-105); elementos que tienen una fuerte semejanza con el mundo mesoamericano. Al respecto, Gonzalo Aguirre Beltrán (1994:107-108, 116-117 y 147), ofrece algunos ejemplos que muestran la fusión que se produjo entre las prácticas indígenas huastecas y orishas africanas durante la época colonial, así como el aporte de la medicina en cuanto a creencias y procedimientos mágicos, y la ceremonias del ciclo agrícola hechas en conjunto para la petición de lluvias, vientos y buenos temporales.

El crecimiento urbano de la Zona Metropolitana no solamente ha provocado cambios a nivel social y cultural, sino que también se ha manifestado en el ámbito geográfico. La explotación de recursos hidrográficos que ha servido para abastecer a centros urbanos, entre ellos al Distrito Federal, ha dado como resultado la escasez de afluentes y manantiales que anteriormente caracterizaban a la región, por ejemplo los cuatro ríos que existían en la zona han sido transformados en vertederos de drenajes y desechos<sup>56</sup>.

Asimismo, el proceso de transformación del paisaje se ha visto acentuado por la deforestación provocada por la tala clandestina y acelerada por el crecimiento urbano.

<sup>56</sup> <http://e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM15mexico/municipios/15037a.html>

Con respecto a la urbanización, la construcción de áreas residenciales habitadas por pobladores no nativos del municipio -como Interlomas o La Herradura- ha empujado a los antiguos habitantes a desplazarse hacia áreas todavía rurales, donde han llegado también los migrantes anteriormente establecidos en zonas populares. La integración e interacción de estos dos grupos ha dado paso a diferencias entre la población: la influencia de sistemas religiosos externos tales como la presencia de mormones y testigos de Jehová, entre otros, ha generado dentro de un sector el rechazo a participar de las costumbres religiosas y culturales. A pesar de la existencia de este fenómeno, el arraigo de tradiciones persiste en gran parte de la población; prácticas ceremoniales que han adquirido sentidos y significados políticos.

El sincretismo con respecto a las posturas de Báez-Jorge (1988 y 2003) y Broda (2009), es entendido como una reinterpretación simbólica y analogías entre concepciones prehispánicas y cristianas, fundamento de la religiosidad popular indígena que se define por la reelaboración del imaginario. Además, esta reinterpretación de creencias ante otras formas distintas, encubre las propias y se integran elementos que son compartidos o presentan similitudes por lo que impulsan su adopción.

Es también una coexistencia de formas distintas de entender el mundo, lo que implica una readaptación no sólo religiosa sino de cada uno de los componentes sociales.

Una definición de “religiosidad popular” que se adecua y proporciona mayor explicación a las perspectivas aquí emitidas, es la que realiza Ramiro Gómez Arzápalo (2009). Religiosidad originada por la reinterpretación y apropiación de nuevos elementos culturales y acontece con el sincretismo, donde subyace e implica una lucha de poderes y la organización social con toda su complejidad; en nuestro caso el cristianismo junto con el indígena de carácter agrícola. El autor precisa la religiosidad popular como “concepto que expresa fenómenos sociales imbricados no aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social vivido”, e implica una visión estructurada en unión con las nociones que se tienen del medio ambiente, esto es una cosmovisión; por lo que la manera de entender la religiosidad popular no es únicamente en cuanto a lo religioso pues articula, además, la organización social, económica y de relaciones, donde entran en constante interacción el ser humano, lo divino y el ecosistema. Siendo los elementos que hacen posible su manifestación: las imágenes de santos, los santuarios y peregrinaciones, dirigidas por los sistemas de cargos establecidas como autoridades locales sin romper del todo con el clero oficial.

En opinión derivada de propia observación de campo y en el entendido de la definición aludida, la religiosidad popular surge como variación local de prácticas y creencias resultado de dos o más formas de entender el mundo, donde ciertos aspectos de las mismas se interrelacionan y se crea uno distinto, cuyos elementos no son contradictorios entre sí sino, más bien, complementarios. Fenómeno cultural como proceso que reúne una heterogeneidad de influencias con percepciones distintas sobre el mundo, es decir, con múltiples ejes pero cuya imposición occidental fomentó la generación de variaciones; variación establecida debido a la vinculación con el contexto y geopolítica en la que se desarrolla, esto es, la composición de su historia, herencia cultural y por tanto la cosmovisión, característica de grupos sociales específicos como es el caso de los grupos indígenas o comunidades provenientes de dicho origen histórico.

#### LITERATURA CITADA

- Alejandro, G. S. (2009). “Curanderas tradicionales en Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan”, en L. Korsbaek y F. Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Miguel Carranza Editor, México, pp. 105-127.

- AGN. (2002). *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición facsimilar de 1912, México.
- Baca, G. A. E. (1998). *Monografía Municipal de Huixquilucan*, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Benavente, T. (1964). *Relaciones de la Nueva España*, Biblioteca del Estudiante, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Historia de los indios de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México.
- Bonfil, B. G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS-SEP, México.
- Broda, J. (1979). "Estratificación social y ritual mexica", en: *Indiana*, vol. 5, Berlín, pp. 45-82.
- Broda, J. y Robles, A. (2004). "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Broda y Good (coord.), INAH/UNAM, México, pp. 271-288.
- Caballero, S. F. C. (2006). *Política urbana y conflicto social en la periferia urbana: el caso de una colonia popular en Huixquilucan Estado de México*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa.
- Carrasco, P. (1950). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Edición facsimilar, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.
- Códice Techialoyan de Huixquilucan: Estado de México*, 1993, estudio introductorio de Herbert R. Harvey, El Colegio Mexiquense, México.
- Durán, D. (1984). *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo I, Editorial Porrúa, México.
- Fierro, U. (2004). "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlachaloya, Morelos)", en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, pp. 339-350.
- Garibay, Á. M. (1957). "Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huixquilucan, Estado de México", en: *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XVII, núm. 3, julio, México, pp. 207-220.
- Gibson, Ch. (1972). *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México.
- Gómez, A. R. (2009). "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en: *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de la Historia de México*, Broda (coord.), INAH-ENAH, pp. 21-33.
- González, O. F. (2009). "Los pueblos rurales de tradición otomí de la zona metropolitana del Valle de México", en: *Suplemento de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 3, núm. 4, pp. 79-101.
- Granados, B. y Cortés, H. S. (2009). "Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México)", en: *Revista de Literaturas Populares*, vol. IX, núm. 2, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México, pp. 388-407.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México.
- Hayden, D. (1975). "La supervivencia del uso mágico de las figurillas y miniaturas arqueológicas", en: *Sociedad Mexicana de Antropología*, XIII Mesa Redonda, México, pp. 341-349.
- Henning, P. (1911). "Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma, Estado de México", en: *Anales del Museo de Antropología*, Tomo III, época 3<sup>a</sup> INAH, pp. 57-85.
- INEGI. (2011). Catálogo General de Localidades.
- Juárez, B. A. M. (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, UNAM, México.
- Lastra, Y. (2001). *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, UNAM-IIA, México.
- López, A. A. (1967). "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México, pp. 87-117.

- \_\_\_\_\_ (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I, UNAM-IIA, México.
- Maldonado, J. D. (1998). *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, Tesis de doctorado en Antropología, ENAH-INAH-SEP.
- McLeod, M. (2000). “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía (1580-1750)”, *Formaciones religiosas en la América colonial*, Pastor y Mayer (coord.), Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, México, pp. 203-227.
- Mendieta, G. (2002). *Historia eclesiástica india*, Tomo I, Cien de México, CONACULTA, México.
- Morayta, et. al. (2003). “Presencias nahuas en Morelos”, en: *La Comunidad Sin Límites. Estructura Social y Organización Comunitaria en las Regiones Indígenas de México*. Vol. II, Millán y Valle (coord.), Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, pp. 17-107.
- Olmos, A. (1990). *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM/IIH-CEMCA, México.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco Don Carlos Ometochtzin (Cichimecatecotl)*. (1980). Edición Facsimilar de la de 1910, Mario Colín (planeada y dirigida), Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- Robles, A. (1994). *Geografía cultural del sur de la Cuenca de México. Estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y Magdalena Contreras*, Tesis de maestría, ENAH-SEP.
- Rojas, T. (1973). “La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, vol. X, México, pp. 241-264.
- Romero, G. J. (2009). “La vida de los venados o chimalpitas”, en Korsbaek y Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Miguel Carranza Editor, México, pp. 129-145.
- Rivas, C. F., Castañeda, L. A. y Romero, G. J. (2005). “Una ofrenda de figurillas coloniales en el sitio arqueológico del cerro Mazatepetl, San Bernabé Ocotepec, D.F. y figurillas coloniales de Huixquilucan, Estado de México: análisis arqueológico y ritual”, Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional de Otopames*, Colegio Mexiquense, (Manuscrito proporcionado por los autores).
- Ruiz de Alarcón, H. (1953). “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilitas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- Sahagún, B. (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Cien de México, CONACULTA, México.
- Serna, J. (1953). “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- Tanck de Estrada, D. (1999). *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México.
- Torquemada, J. (1964). *Monarquía india*, Biblioteca del Estudiante 84, UNAM, México.
- Velasco, L. A. M. L. (2001). “Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica”, en: *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yolotl González (coord.), CONACULTA/INAH-PLAZA Y VALDÉS EDITORES, pp. 39-63.
- Wolf, E. (1990). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Biblioteca Era.
- Weigand, P. C. (2000). “La antigua ecumene mesoamericana: ¿un ejemplo de sobre-especialización?, en: *Relaciones*. El Colegio de Michoacán, primavera. Vol. XI, no. 82, pp. 39-58.
- Zúñiga, N. Á. (2002). *Las tierras y montañas de Tepoztlán, Morelos*, México.

## AGRADECIMIENTOS

Principalmente agradezco a la comunidad de Huixquilucan y en especial a Rodrigo e Israel Ramírez (compañero de posgrado), quienes me enseñaron y compartieron las andanzas por “Huixqui”. También a Alejandro Alejandré (q.e.p.d.) guía, granicero, curandero y luchador preocupado por conservar la cultura otomí. A los doctores Francisco Rivas, Lourdes Mondragón, Felipe Ramírez y Oscar Basante, así como al CONACYT pues esta investigación se logró gracias a su apoyo y patrocinio.

## SÍNTESIS CURRICULAR

### **Sebastián Gómez Llano**

Licenciado en arqueología y maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha colaborado en diferentes proyectos arqueológicos e interdisciplinarios en el centro de México, Chiapas, Quintana Roo y Baja California, además de participar en los trabajos de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, así como en la implementación de proyectos culturales con el Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato. Su área de investigación se enfoca sobre temas de religiosidad popular durante la Nueva España y sus procesos de transformación en la actualidad. Correo: jsgl\_27@yahoo.com.mx