



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

**LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD EN EL
CULTO A CRISTO APARECIDO EN TOTOLAPAN, MORELOS**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

LAURA AMALIA ARÉCHIGA JURADO

TUTOR PRINCIPAL
DRA. ANGÉLICA GALICIA GORDILLO (IIA/UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ
DR. DRUZO MALDONADO JIMÉNEZ

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA

MÉXICO D.F.

AGOSTO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Por su generosidad
A los habitantes de Totolapan

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo fue gracias al valioso apoyo de varias personas que estuvieron presentes, de una u otra forma, a lo largo del desarrollo de esta investigación; a todas ellas expreso mi más profundo reconocimiento

Agradezco principalmente al Posgrado en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas y a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la oportunidad para llevar a cabo el presente trabajo. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico otorgado con número de registro 319737 durante el periodo 2009-2013.

Mi gratitud a la Dra. Angélica Galicia Gordillo, directora de la tesis, por su disposición e interés en el proceso de este trabajo; asimismo al Dr. Javier Gutiérrez y el Dr. Druzo Maldonado Jiménez, quienes formaron parte de mi comité tutorial, les agradezco sus observaciones y sugerencias proporcionadas en esta investigación. Asimismo reconozco el empeño y los comentarios de la Dra. Silvia Limón Olvera y de la Dra. Alicia Juárez Becerril con respecto a la revisión de cada uno de los capítulos de la tesis.

De manera especial mi profundo reconocimiento a la comunidad de Totolapan por su hospitalidad y generosidad así como de su valiosa información, la cual me permitió conocer sobre esa maravillosa imagen: el Cristo Aparecido, la cual logra congregar a individuos como a diferentes grupos sociales. Particularmente expreso mi agradecimiento a las personas que integraron las mayordomías de la imagen de Cristo, a las del cohetón, así como a la de la Santa Cruz de los años 2010, 2011, 2012, 2013 y 2014. De igual manera a cada uno de los grupos familiares que ofrecen el alimento, a los peregrinos y a cada uno de los encargados de las peregrinaciones les agradezco también la información proporcionada, el apoyo y la confianza durante los años en que efectué el estudio.

También expreso mi gratitud a mi compañero Alejandro García Rueda con quien he compartido gran parte de esta experiencia y quien desde el inicio ha seguido la realización de este proyecto acompañándome a las visitas a Totolapan y alentándome, en los buenos y malos momentos, para finalizar la investigación.

Asimismo, gracias a mis hijos Alejandro y Pepe por su comprensión en este camino donde varios de los instantes familiares fueron sustituidos por los avances de este trabajo. A mi padre Ignacio Aréchiga Gallardo, quien ha presenciado el desarrollo de este estudio, a Rosa Elena Calvo Rueda, Alejandra Manzano y Claudio García agradezco el apoyo incondicional durante las temporadas del trabajo de campo. Asimismo, a mi madre Beatriz Jurado Porras, a quien me hubiera gustado que leyera el resultado de este proyecto, le debo la perseverancia forjada.

De igual manera mi reconocimiento a Javier Otaola con quien compartí experiencias y diálogos con respecto a la imagen de Cristo. De manera especial agradezco a cada una de mis amistades que no menciono por el temor de omitir alguna de ellas, pero que siempre estuvieron compartiendo alegrías y esperanzas.

Nuevamente expreso mi agradecimiento a las amistades que surgieron en Totolapan y en general a la comunidad donde las relaciones de intercambio y reciprocidad continúan reproduciendo el culto a Cristo Aparecido.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1. LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD COMO CATEGORÍA CONCEPTUAL PARA EL ESTUDIO DEL CULTO A LA IMAGEN DE CRISTO.....	22
1.1. Las relaciones de intercambio y reciprocidad.....	23
1.1.1 Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el ámbito de la religión	29
1.1.2 La ofrenda como principio del intercambio y la reciprocidad.....	31
1.2. El intercambio y la reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido.....	34
1.3. Las relaciones de intercambio y reciprocidad en la religiosidad popular.....	39
1.3.1 La cosmovisión como parte de la religiosidad popular.....	42
1.3.2 La cosmovisión a través de la temporalidad en las ceremonias vinculadas con Cristo	47
CAPÍTULO 2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS. LAS RELACIONES SOCIALES DE INTERCAMBIO ECONÓMICO Y SIMBÓLCO EN LAS TIERRAS ALTAS DE MORELOS.....	52
2.1. Totolapan: sobre el agua del guajolote.....	53
2.2. Antecedentes prehispánicos: Xochimilcas y Tlahuicas.....	55
2.3. Las relaciones sociales a través del intercambio económico-comercial.....	61
2.4. La construcción religiosa en la Nueva España.....	68
2.4.1. Las órdenes mendicantes y sus conventos.....	72
2.4.2 Los agustinos en la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo.....	78
2.5. La imagen de Cristo en Totolapan y su aparición.....	81
2.5.1 El aparicionismo en la devoción a Cristo.....	89
2.6. La segunda imagen del crucificado; el santo cristo renovado.....	92
2.7. Los atributos de Cristo Aparecido.....	96
2.8. Fray Antonio de Roa en la evangelización cristiana.....	100
2.9. El periodo de la cuaresma, el ciclo Pascual y el ciclo agrícola.....	104

CAPÍTULO 3. EL TERRITORIO DE TOTOLAPAN COMO ESPACIO LOCAL Y REGIONAL EN LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD.....110

3.1. La localidad de Totolapan.....111

 3.1.1 La configuración territorial en su dimensión local.....112

 3.1.2 El entorno geográfico de Totolapan.....115

 3.1.3 La conformación religiosa. El catolicismo en Totolapan.....122

 3.1.4 El convento de San Guillermo Totolapan y el Cristo Aparecido.....125

3.2. La aparición de la imagen de Cristo Aparecido. El mito colonial.....130

3.3. El santuario de Totolapan y las relaciones de reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido132

 3.3.1 La región devocional del santuario de Cristo Aparecido.....135

 3.3.2 La región devocional de Cristo Aparecido, las rutas y caminos.....141

 3.3.3 La región cristocéntrica del norte del Estado de Morelos y sus santuarios.....144

 3.3.4 Referencias geográficas en la región cristocéntrica del norte de Morelos.....149

CAPÍTULO 4. LA FIESTA DEL CRISTO APARECIDO: EL QUINTO VIERNES DE CUARESMA158

4.1 Las relaciones de intercambio y reciprocidad religiosa en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma. La ofrenda a Cristo Aparecido158

 4.1.1 El intercambio comercial en la fiesta del Quinto viernes.....162

 4.1.2 La manda o promesa.....164

 4.1.3 La danza de los Doce Pares de Francia.....169

 4.1.4 Las peregrinaciones en las relaciones de intercambio y reciprocidad172

 4.1.4.1 Antecedentes de la peregrinación de Iztapalapa.....177

 4.1.4.2 La peregrinación de Iztapalapa.....180

 4.1.4.3 El camino hacia el santuario de Cristo Aparecido.....182

 4.1.5 El alimento en las relaciones de intercambio y reciprocidad189

 4.1.6 La ofrenda a través de los cohetes195

 4.1.7 La mayordomía de Cristo Aparecido y la reciprocidad199

 4.1.8 El don selectivo de Cristo Aparecido203

4.1.9	La procesión de la imagen de Cristo	207
CAPÍTULO 5. EL PAISAJE RITUAL DE TOTOLAPAN		215
5.1.	El paisaje en las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido	215
5.1.1	El convento de San Guillermo como parte del paisaje ritual.....	218
5.1.2	El Cristo Aparecido y su relación con el Aljibe en la ceremonia del 3 de mayo	223
5.1.3	La Santa Cruz como símbolo legitimador del Aljibe	226
5.1.4	La importancia del agua en el Aljibe	231
5.1.5	Cristo Aparecido y el vínculo con el cerro de Santa Bárbara en la ceremonia de rogación.....	236
5.2.	Cristo, el entorno natural y las lluvias	243
6. CONCLUSIONES GENERALES		250
BIBLIOGRAFÍA		256

INTRODUCCIÓN

Adentrarse en el ámbito de las celebraciones religiosas y en particular sobre los santos patronos es un tema apasionante porque las imágenes mismas además de representar diversos planos en su significado simbólico, comprenden un andamiaje social y cultural que puede ser abordado desde diversas perspectivas de estudio.

El primer acercamiento que tuve con las imágenes patronales fue en Santiago Zapotitlán, en la delegación Tláhuac, donde residí por algunos años. Este acontecimiento me dio la oportunidad de presenciar cada una de las celebraciones religiosas que constituyen el ciclo festivo anual, conformado principalmente por las ceremonias patronales de Santiago y Santa Ana, así como del Señor de la Misericordia. No obstante, también registré la celebración a la Santa Cruz el 3 de mayo, los fieles difuntos el 28 de octubre, 1º y 2 de noviembre, el carnaval, los santos peregrinos y las peregrinaciones. Lo anterior dio como resultado la tesis de licenciatura titulada: *Santiago Zapotitlán: Identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo Cuitláhuaca* (2002). Con este estudio (realizado de manera conjunta con el antropólogo Alejandro García Rueda), advertí la gran diversidad de manifestaciones religiosas que constituyen el ceremonial católico. El objetivo de este trabajo fue entender cómo se construye la cosmovisión a través del ciclo festivo anual y el vínculo establecido con el ciclo agrícola. Más allá de lo ambicioso que pudiera resultar este trabajo, el ciclo mismo me ayudó a comprender aspectos relevantes entrelazados con cada una de las celebraciones religiosas.

Posteriormente continué con el tema relacionado con las imágenes católicas, imágenes santas a través de las cuales el individuo y los grupos

colectivos no solo adquieren consuelo, tranquilidad, sino también logran distintas formas de organizarse para venerarlas.

Fue entonces que realicé la maestría en Estudios Mesoamericanos de la UNAM con la tesis titulada *Las celebraciones patronales en el Ajusco a través del ciclo agrícola: un estudio de religiosidad popular* (2008). Este trabajo, comparativo lo llevé a cabo en cuatro pueblos del Ajusco: San Miguel Xicalco, Santa Magdalena Petlacalco, San Miguel y Santo Tomás Ajusco; en cada uno de estos lugares sobresalen las celebraciones patronales efectuadas en dos fechas representativas, una (la más importante) relacionada con la aparición de la imagen y celebrada en alguno de los espacios del entorno natural cercano a las poblaciones; la segunda, vinculada con el santoral católico. Aunque ambas celebraciones envuelven diversos significados simbólicos y sociales, la primera manifiesta elementos articulados con el ciclo agrícola de temporal. Este fue el motivo por el cual decidí cambiar el lugar de la investigación. En esta etapa consideré las expresiones sincréticas manifiestas en el ritual y algunos conceptos que favorecieron la comprensión de los cultos devocionales inmersos en el catolicismo pero manifiestos en la religiosidad popular (Báez-Jorge, 1998, 2000). Sin embargo, quedaron ausentes otros procesos sociales desarrollados en torno a las imágenes católicas.

Balance historiográfico

Posteriormente decidí continuar el doctorado con un tema que había llamado mi atención en aquellos años cuando concluí el trabajo de campo en Zapotitlán; se trata de la imagen de Cristo que sobresale en aquellos santuarios a donde se dirigen las peregrinaciones de Zapotitlán durante el periodo de cuaresma para visitar al Señor del Sacromonte en Amecameca, al Señor de Chalma en Malinalco y al Señor de Tepalcingo en Tepalcingo, Morelos. Alguno de estos santuarios ya habían sido eje de atención de Guillermo Bonfil, quien a través de su artículo “Introducción a las ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México” (1971) aportó importantes elementos relacionados con cuestiones económicas y sociales, pero aminoró en el aspecto religioso relacionado con la imagen de Cristo.

Cuarenta años después Gómez Arzápalo (2009), emprende la ruta seguida por Bonfil y a través de un estudio de religiosidad popular integra otros santuarios a donde sobresale la imagen de Cristo como eje de cohesión, pero prescinde de información de otros santuarios como Totolapan o Tlalnepantla, donde la imagen de Cristo es altamente significativa. Por su parte, el artículo de Ricardo Melgar “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos” (2002), ofrece datos relevantes de algunos Cristos venerados en el Estado de Morelos, sin embargo, no profundiza en la aspecto social y religioso que involucra a cada uno de ellos, lo que motivó el interés por adentrarme en el tema de uno de los Cristos.

Aunque reconozco el interés de otras disciplinas por incursionar sobre otros aspectos de estudio en el Estado de Morelos, son escasos los trabajos etnográficos relacionados con la imagen de Cristo en la entidad. Contrariamente al centro de la República sobresalen los estudios de Cristo de Chalma en el Estado de México (Giménez, 1978; Rodríguez-Shadow y Shadow, 2002, Mendizábal, 1946), Señor de las Maravillas en el Valle del Mezquital (Galicia, 2012), Señor de la Cueva en Iztapalapa, Distrito Federal (Garma, 1994), Cristo Negro en Otatitlán, Veracruz (Velasco, 1997, 2000), Señor de la Paz en San Pablo Anicano, Puebla (Jiménez, 2004), y Señor de Tlacotepec también en Puebla (Villalobos, 2014). Asimismo al norte de la República destaca el estudio de El Señor de la Expiración (Cavazos, 1973) y en Centro América el Cristo de Esquipulas (Navarrete, 2006, 2013), entre otros.

En este contexto han surgido nuevas interpretaciones a través de los algunos estudios presentados en el *I Congreso de etnografía de la religión: Santuario y peregrinaciones*, donde los trabajos sobre el culto a la imagen de Cristo, en su diferente advocación, fueron presentados del Estado de Toluca, (Córdova, 2013), Guerrero (Juárez, 2013c), Oaxaca (Vázquez, 2013), Hidalgo (Galicia, 2013), Yucatán (Aké, 2013), y Puebla (Villalobos, 2014).

En este sentido, hacen falta estudios que ayuden a entender el culto a las diversas imágenes de Cristo que prevalecen por ejemplo en la entidad de Morelos; más aún si nos referimos al aspecto simbólico, a los ámbitos

devocionales, a la constitución histórica o a las relaciones de intercambio y reciprocidad que se generan en torno a esta imagen de Jesús crucificado.

Fue esta la razón por permanecer en Totolapan donde percibí la celebración de Cristo Aparecido como de las más significativas; aunado a ello, me motivó el interés y la disposición externada por los mayordomos (de la imagen) por dar a conocer la celebración de su Cristo, combinado, con la amabilidad y la franqueza de sus habitantes (que los caracteriza) como personas hospitalarias y dispuestas a salvaguardar la devoción de su imagen.

Los primeros testimonios del Cristo Aparecido de Totolapan los percibí el día de su celebración, es decir, el Quinto viernes de cuaresma. En estos días de festejo me trasladé al santuario y me dirigí al lugar donde se reúnen los mayordomos con quienes me presenté; amablemente, don Florentino Vergara, me relató a grandes rasgos sobre la antigüedad de la imagen, las peregrinaciones, las danzas, la música, en fin, distintos aspectos involucrados en la celebración a Cristo. Sin embargo, pude percatarme de otras formas de representación religiosa manifiestas a través de los cohetes, del alimento ofrecido a cada uno de los grupos peregrinos, etcétera, pero todo ello a través de un referente donde está presente la relación de reciprocidad con la imagen de Cristo.

Si bien el Quinto viernes de cuaresma es la celebración más importante de Cristo, dos ceremonias más se vinculan con la imagen: el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) y la Ascensión del Señor (cuarenta días después del domingo de resurrección). Las tres ceremonias forman parte del santoral católico, sin embargo manifiestan discrepancias con la institución debido a la concepción que se forma con respecto al Cristo y al entorno natural donde se efectúan las dos últimas ceremonias (la primera en el manantial conocido como el Aljibe y la segunda en la cima del cerro de Santa Bárbara), entre otros aspectos.

Los tres espacios manifestaron la articulación de procesos sociales diversos que, inmersos en la práctica religiosa, expresan acciones diversas vislumbradas a través del ritual; dichas acciones comprendían una relación más amplia en las que se involucran peticiones y agradecimientos al Cristo, una imagen con características similares a las del individuo en su capacidad para

actuar sobre el mundo terrenal. Lo anterior me llevó a considerar las siguientes preguntas:

¿Cómo se construyen las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido y cómo se manifiestan? ¿Cómo se configura el espacio sagrado a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido y cómo se vinculan cada uno de ellos? ¿Cuál es el trasfondo histórico y religioso que sustenta el culto a la imagen?

Totolapan y el Cristo Aparecido

Sobre Totolapan se tiene información diversa que comprende elementos históricos y culturales del municipio; tal es el caso del libro *Totolapan. Raíces y testimonios* de Rosío García, Alma Campos y Mario Liévanos (2000)¹, quienes señalan aspectos relevantes de la historia, desde la época prehispánica hasta la actualidad; asimismo tratan aspectos principales de las celebraciones festivas de la comunidad. Por otro lado, en una perspectiva regional, sobresale el trabajo de Guillermo de la Peña (1980) quien aborda, para el caso de Totolapan, las mayordomías, aspectos que también se interrelacionan con lo ceremonial, lo económico y lo político. Asimismo, desde la arqueología se encuentran los estudios de Cecilia Lara (2006) y Laura Ledesma (2009), cuyos trabajos resaltan la edificación del convento de San Guillermo en cuyo altar principal se localiza la imagen de Cristo Aparecido.

Particularmente sobre la imagen de Cristo se tienen algunas referencias, como la de Xavier Moyssén (1967), quien desde la historia del arte, muestra antecedentes relevantes sobre la imagen; de igual manera el artículo de Javier Otaola (2008), muestra desde una perspectiva histórica, datos importantes del Cristo. Desde el ámbito eclesial se encuentra el estudio de Lauro López Beltrán (1969), quien escribió la biografía de Fray Antonio de Roa; la mayor parte de sus datos provienen de la *Crónica de la orden de San Agustín* (1985), de fray Juan de Grijalva, la cual revela referencias importantes sobre el origen del Cristo. De

¹ El libro muestra una síntesis histórica de Totolapan y rescata la memoria histórica del municipio.

hecho los manuscritos de fray Manuel González de la Paz (1735, 1755) también brindaron aspectos importantes con respecto al Cristo.

Sobre el aspecto festivo y religioso que comprende la celebración del Cristo se tienen los trabajos de Marcela Pellón Caballero (1987), cuya tesis expresa datos sobresalientes de la vida cotidiana de la comunidad y de la historia a través de la organización del archivo parroquial. Asimismo, Jennifer Scheper (2010) publicó, desde una perspectiva histórica, diversos aspectos de la devoción popular a Cristo Aparecido. Por su parte Georgina Flores (2011) se especializa en la educación musical y a través de la etnografía construye la memoria colectiva de la música y las bandas de viento, particularmente de Los Doce Pares de Francia, principal representación de la fiesta del Cristo Aparecido. No obstante, *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos* (2013), publicado por la autora y por Araceli Martínez, refuerzan el estudio anterior a través de la reconstrucción del sistema comunitario que se manifiesta en las historias de vida de los músicos de Totolapan. Asimismo, la obra discográfica *Los Doce Pares de Francia. Música y danza tradicional de Totolapan, Morelos* (2013), realizado por Georgina Flores, Javier Otaola y Lauro Vivanco, muestra los fundamentos sociales, culturales e históricos que subyacen a esta danza de gran significado simbólico y cultural en la fiesta del Cristo Aparecido.

Si bien es cierto que cada investigación ha sido de interés para conocer el culto a la imagen de Cristo Aparecido, las relaciones de reciprocidad también son esenciales para comprender no solo el complejo ámbito de las creencias y representaciones religiosas en torno a Cristo, sino también para entender el andamiaje social y cultural que lo constituye, lo que favorece la reproducción social de los habitantes de Totolapan.

En este contexto, parto de una perspectiva antropológica para explicar el culto a Cristo Aparecido como producto histórico pero desde un enfoque que favorezca a la interdisciplina, articulando la etnografía, la etnohistoria y la sociología. Debido a ello, planteo una explicación a partir de dos objetivos principales: 1) comprender las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido como mecanismo para la acción ritual manifiestas a

través de peregrinaciones, mandas, promesas, etcétera, imbricados en los aspectos económicos, sociales y religiosos que las engloban; 2) considerar los distintos ámbitos del espacio donde se involucra el paisaje y donde también se generan los vínculos sociales de reciprocidad en el culto a Cristo, tanto a nivel local como regional. Esto es, a través de las celebraciones religiosas del Quinto viernes de cuaresma, del 3 de mayo y de la Ascensión del Señor, destaco la configuración espacial y temporal en el que se inserta cada una de las ceremonias religiosas para entender las manifestaciones sincréticas ajustadas en el culto a la imagen; y 3) finalmente, en lo académico, la investigación es un aporte a los estudios a la imagen de Cristo, la cual comienza a generarse en el Estado de Morelos, donde una gran diversidad de advocaciones persisten para ser comprendidas no solo por los antropólogos, historiadores, sociólogos, entre otros, sino también por las personas que veneraran a la imagen de Cristo Aparecido.

Relaciones de intercambio y reciprocidad

Con respecto a las relaciones de intercambio y reciprocidad sobresale en la antropología las contribuciones teóricas de varios autores (Malinowski, Mauss, Godelier, Barabas, Good), cuyos estudios (a los que me referiré más adelante) me orientaron para abordar este tipo de relación social. Los trabajos han tratado diferentes cuestiones: económicas, sociales, ceremoniales, simbólicas, o bien, religiosas. Sin embargo, en este ámbito donde sobresale el papel de las imágenes católicas, santos y divinidades, es escaso porque no ha sido el tema principal en el análisis de este tipo de relación social, aunque generalmente se menciona (Good, 2013).

Los aportes de Alicia Barabas (2006) fueron sugerentes para comprender las características de esta relación social presente en todos los ámbitos de la vida social, incluyendo el religioso, aspecto que requiere una exploración más a fondo por todos los elementos que lo constituyen. Por otro lado, los estudios de Catherine Good (2004^a, 2004^b), principalmente, fueron fundamentales porque ofrecen valiosos elementos vinculados con la acción ceremonial en la que entidades como el alma de los muertos tienen un papel principal en las relaciones de reciprocidad, sin separarlos de la economía, de las relaciones sociales, de la

vida ritual y de las concepciones del medio ambiente y la cosmología (Good, 2007). Los aportes de la autora influyeron notablemente sobre el aspecto de la reciprocidad con lo sagrado.

Si bien, para la religión católica Cristo representa el tema central del cristianismo porque es la figura del sacrificio del Dios Redentor y el emblema y la garantía de su propia salvación, la acción social derivada de ello, se manifiesta diversificada a través de la religiosidad popular (Báez-Jorge, 1998, 2000), pero a su vez, unificada culturalmente y articulada con diferentes ámbitos del espacio cuya temporalidad coincide con fechas representativas del ciclo agrícola de temporal. En este contexto, nos encontramos con hechos culturales de profundidad histórica propios de una cosmovisión, los cuales hunden sus raíces en los hechos de la cultura mesoamericana (Broda, 2004^a; López-Austin, 1996; Báez-Jorge, 1988, 2000; Medina, 2001). En este sentido la etnografía mesoamericana trabajada por López-Austin, Johanna Broda, Andrés Medina, Báez-Jorge, ofrece elementos importantes para comprender el uso del espacio en sus diferentes escalas, tanto a nivel regional por medio de la región devocional (Velasco, 1997, 2000), como local, a través del paisaje ritual (Broda, 1997, 2001, 2004; Juárez, 2010).

El intercambio y la reciprocidad están presentes en el complejo sistema religioso de las poblaciones mesoamericanas. Llama la atención los estudios de Johanna Broda (1980, 1989), cuando señala el intercambio ceremonial de bienes que acompañaban a ciertas fiestas del calendario mexica y del significado político representado como parte del dominio de los pueblos conquistados; asimismo, los sacrificios fueron la característica más evidente de las relaciones de reciprocidad. La acción recíproca estuvo imbuida de actos rituales representados a través de oraciones, bailes, objetos y sacrificios humanos.

Las víctimas no se sacrificaban simplemente a los dioses, sino que eran la representación viva de estos dioses, de manera que eran los dioses mismos los que eran sacrificados en el ritual. A través de su sacrificio se requería provocar los fenómenos que regían o personificaban aquéllos. Los sacrificios humanos no eran nunca actos de devoción, sino que se les atribuía una fuerza causal en orden a producir los efectos deseados; estaban basados en el principio mágico del 'do ut des' (*Ídem*, 1971: 318), [es decir, doy para que me des].

Sin embargo, la llegada de los españoles provocó la desaparición del culto estatal y la reciprocidad continuó, aunque con una concepción distinta reconfigurada en los cultos a los santos, cristos y vírgenes, así lo refieren documentos etnohistóricos que datan del período colonial. Ocurre un proceso de organización social y de transformación religiosa a cargo de las órdenes mendicantes, quienes edificarían recintos a lo largo y ancho del Estado de Morelos para el proceso de evangelización; en estos recintos surgirían los mitos coloniales para convertir a los indígenas al cristianismo. Sin embargo, los cultos de petición de agua para la siembra continuarían efectuándose en lugares del entorno natural donde el cerro, el manantial o el desfiladero se constituyeron como fuerzas receptoras para el culto. Algunos de estos elementos se amalgamaron en los atributos adjudicados a las imágenes santas de la iglesia, con las que los individuos continuaron estableciendo un vínculo de intercambio y reciprocidad, lo que permitió la reinterpretación simbólica de la imagen cristiana. Esta forma atribuyó a la imagen un significado semejante a la de cualquier persona: se enoja pero también se pone contento. Tales antecedentes nos hacen reflexionar en la importancia de las relaciones de intercambio y reciprocidad que desde entonces se manifestaban en el ámbito religioso.

Lo anterior tiene que ver con aquellos elementos o manifestaciones distantes de la religión oficial sin llegar a divorciarse de ella, producto de la manera en que los individuos asumen lo sagrado.² Se trata de manifestaciones religiosas constituidas por elementos sincréticos, elementos inmersos en un “proceso dialéctico en tanto integra y transforma forma de conciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica” (Báez-Jorge, 2000:386). Ejemplo de ello es el Cristo Aparecido de Totolapan, cuyas creencias, representaciones y relaciones sociales en torno a la imagen se diversifican en una dimensión espacial y temporal distinta a la religión oficial.

Hipótesis

En este sentido propongo como hipótesis que las relaciones de intercambio y reciprocidad implicados en el culto a Cristo Aparecido son producto de las

² En seminario sobre *Religión popular y hegemonía. Procesos y contextos en Mesoamérica* que impartió Báez-Jorge en la ENAH, en abril del 2006.

necesidades materiales y sociales de los individuos; dichas relaciones sustentan, dinamizan y reproducen la vida ceremonial, así como la reinterpretación simbólica de la imagen, misma que se vinculan con el paisaje, con la lluvia, la enfermedad y el ciclo agrícola, elementos ancestrales vinculados con la cosmovisión de las personas que veneran a la imagen.

Asimismo, considero que la configuración espacial en el culto a Cristo se manifiesta a nivel local como regional; a nivel local, la imagen de Cristo se vincula con un paisaje cuyos referentes simbólicos muestran antecedentes antiguos relacionados con los cerros, manantiales y desfiladeros; y a nivel regional el culto a Cristo, a través de la peregrinaciones, reproduce antiguas rutas de intercambio significativas en el aspecto económico y religioso. Ambas dimensiones espaciales se reconfiguraron a través de la imagen de Cristo en su diferente advocación.

El culto a Cristo Aparecido se crea a partir de un mito de origen impuesto por la orden de los agustinos en 1543; lo anterior dio por resultado un producto sincrético inmerso en las relaciones de intercambio y reciprocidad vinculadas con los elementos agrícolas y curativos atribuidos a la imagen manifiestos en las ceremonias religiosas de la Ascensión del Señor y la Santa Cruz.

La etnografía y la historia en el culto a Cristo Aparecido

A través del trabajo etnográfico obtuve la información fehaciente de las acciones sociales manifiestas a través del intercambio y la reciprocidad religiosa. El trabajo de campo lo realicé durante los años de 2009 a 2014, periodo en el que acudí a las celebraciones religiosas en torno al Cristo Aparecido con el fin de llevar a cabo la observación participante advirtiendo el mayor número de sucesos desplegados en el evento; por ejemplo, tuve la oportunidad de caminar con la peregrinación de San Miguel Iztapalapa con el fin de recabar información del proceso mismo, el cual se forma de manera externa a Totolapan. De igual manera, en cada una de las celebraciones realicé entrevistas con los peregrinos, mayordomos y encargados de cada una de las corporaciones, sin descuidar la mayor parte de detalles alcanzables en la observación. Por otro lado, la convivencia con las personas de Totolapan, compartiendo el alimento y, en ocasiones, el zacualpa (una de las bebidas preferidas por la población), me dio

la oportunidad de aprovechar el ambiente de confianza generado con las personas, quienes sin conocer el porqué de mi visita, se acostumbraron a advertir mi presencia continua en las celebraciones religiosas.

En las visitas a Totolapan traté de estar lo más cercano a las actividades realizadas por los mayordomos de Cristo Aparecido, ya que son ellos los encargados principales del festejo. Al principio la mayordomía cuestionaba el motivo de mi visita, sin embargo, conseguí la confianza de alguno de ellos.

No obstante, el contacto con las personas pudo darse conversando con los informantes; en ese tiempo aproveché para preguntar y averiguar sobre la fiesta, sobre las creencias y manifestaciones religiosas. Debido a ello, la entrevista informal resultó ser el método más adecuado por ser cómodo y seguro ante las preguntas generadas con el entrevistado. De igual manera el registro fotográfico lo desarrollé de manera simultánea con el trabajo de campo.

Asimismo, la larga duración propuesta por Fernand Braudel (1999) es un método histórico que me orientó a ensamblar los cambios y las continuidades en el proceso histórico y social; no se trata de reconstruir los hechos ordenados cronológicamente, sino de enlazar, como refiere Catherine Good): “los procesos culturales a lo largo del tiempo para establecer continuidades y transformaciones en diferentes coyunturas específicas” (2004: 447d). Articular aspectos relevantes del pasado prehispánico relacionados con la acción social, con el paisaje, con el clima, con la actividad agrícola y con lo sagrado y vincularlos en la actualidad con las relaciones sociales que se manifiestan en el ámbito de la religión católica, es un tema interesante que contribuye al entendimiento de la religiosidad popular y de la cosmovisión que manifiestan las comunidades campesinas de Morelos a través del intercambio y la reciprocidad.

Las diversas fuentes históricas realizadas por los cronistas religiosos fueron fundamentales para entender los acontecimientos de la interrelación suscitada entre las personas y el Cristo. Debido a ello, la información de Durán (2002), Sahagún (2002), Grijalva (1985), López Beltrán (2001), entre otros, fueron fundamentales para comprender el proceso histórico en el que se halla inmerso el significado del Cristo Aparecido. Asimismo, la revisión de algunos fondos antiguos de la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia

y del Archivo General de la Nación fue fundamental para comprender una parte de la historia de la imagen del Cristo.

Sólo queda al lector introducirse en los cinco capítulos que conforman la investigación, los cuales presentan una conexión ordenada pero con la alternativa de leerse cada uno de ellos por separado.

Estructura de la investigación

En el primer capítulo “Las relaciones de intercambio y reciprocidad como categoría conceptual para el estudio del culto a la imagen de Cristo Aparecido”, desarrollo los conceptos teóricos fundamentales llevados a cabo en la investigación. Las relaciones de reciprocidad es la categoría guía de este estudio, mismo que se desarrolla en el ámbito de la religión católica. De igual manera considero los elementos sincréticos integrados en las relaciones de reciprocidad para entender las expresiones religiosas así como los distintos ámbitos del espacio donde se constituyen. Asimismo, la cosmovisión es otra de las categorías que amplía la manera de comprender las relaciones de reciprocidad religiosa derivadas en una dimensión espacial y temporal, aunque propiamente católica, con antecedentes ancestrales.

En el segundo capítulo “Antecedentes históricos y las relaciones sociales de intercambio económico y simbólico en las tierras altas de Morelos”, muestro los antecedentes históricos que constituyen a Totolapan así como el proceso histórico que desencadenó la devoción a Cristo Aparecido. Presento algunos indicios de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el ámbito económico y religioso a través del vínculo comercial desarrollado por medio de los mercados. Asimismo, reflexiono sobre la importancia de los caminos que favorecieron el proceso mismo de evangelización a cargo de la orden agustina; destaco una de las estrategias utilizadas por los misioneros desplegadas a través de la aparición de la imagen y de las acciones de penitencia a las que se sometieron los religiosos para convertir a los indígenas al catolicismo. Particularmente me refiero a la aparición de Cristo Aparecido y al agustino fray Antonio de Roa.

La configuración local y regional del municipio de Totolapan los presento en el tercer capítulo: “El territorio de Totolapan como espacio local y regional en

las relaciones de intercambio y reciprocidad”. A nivel local muestro la configuración del territorio así como algunos aspectos de índole simbólico, económico y religioso; asimismo expongo cómo se conforma la región devocional del santuario de Cristo Aparecido, mismo que se articula a una región más amplia constituida a través de la región cristocéntrica del norte del Estado de Morelos. A nivel regional menciono los distintos santuarios que se establecen a lo largo y ancho de la entidad: Chalma, Amecameca, Cuautla, Atlatlahucan, Tlalnepantla, entre otros; diversos espacios sagrados donde la imagen de Cristo es el eje principal de la devoción.

En el capítulo cuarto “La fiesta del Cristo Aparecido: el Quinto viernes de cuaresma”, presento la celebración principal de Cristo Aparecido en el santuario de Totolapan: el Quinto viernes de cuaresma. En esta celebración considero el culto a Cristo a través de diversas relaciones sociales de intercambio y reciprocidad religiosa manifiestas principalmente a través de las peregrinaciones donde las mandas y promesas se expresan también como actos rituales para interrelacionar con el Cristo; asimismo considero a las danzas, a las mayordomías y el alimento como actos comprendidos en la ofrenda (término que utilizo de manera general), con el fin de conseguir salud, trabajo, protección familiar, etcétera.

A nivel local las relaciones de reciprocidad religiosa vinculadas con el Cristo son advertidas en el capítulo cinco: “El paisaje ritual de Totolapan”; en esta apartado muestro el espacio donde se realizan las celebraciones del 3 de mayo y la Ascensión del Señor, donde el Aljibe y el cerro de Santa Bárbara adquieren otro significado simbólico distinto al de la iglesia católica. Si bien las dos ceremonias son parte del santoral litúrgico, el manantial y la cima del cerro se articulan con otros elementos vinculados con el paisaje natural, con los ciclos estacionales, con el ciclo agrícola y, evidentemente, con la relación recíproca establecida en cada uno de estos espacios. A través del Aljibe se legitima el culto al Cristo Aparecido, a través de éste recuerdan el milagro del agua suscitado por la imagen como proveedor del sustento de la población; no obstante, de las propiedades milagrosas adjudicadas al agua para el alivio de la enfermedad. Por eso, hoy en día, se venera a la Santa Cruz, la que sustituyó

durante dos centurias el culto a la imagen cuando les fue despojada de su localidad.

En tiempos difíciles de cosecha, en el imaginario colectivo, el Cristo de alguna forma intercede con la llegada de las lluvias en la ceremonia de Rogación que se realiza en la cima del cerro de Santa Bárbara; la cima de la cumbre aún evoca el atributo solar adjudicado al Cristo. No obstante, en lo alto del cerro se garantiza la reproducción del culto a la imagen a través del cambio de mayordomía.

Finalmente, en el sexto capítulo: "Conclusiones generales", presento los resultados de la investigación y las propuestas de análisis sugeridas; esto es, concluyo que las relaciones de intercambio y reciprocidad religiosa en torno a Cristo Aparecido son relaciones sociales y simbólicas producto de un proceso histórico construido y vinculado con las concepciones locales y regionales de la comunidad. Dicha investigación resultó ser un apasionante trabajo que aún continúa generando líneas nuevas por estudiar.

CAPÍTULO 1

LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD COMO CATEGORÍA CONCEPTUAL PARA EL ESTUDIO DEL CULTO A LA IMAGEN DE CRISTO APARECIDO

En este capítulo presento el marco teórico conceptual para explicar, entre las diversas formas de relación social, aquellas que se generan a través del intercambio y la reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido. Este tipo de relaciones sociales se desarrollan en el ámbito de la religión católica vinculado con la imagen de Cristo y con el calendario litúrgico de la iglesia, pero se manifiestan a través de diversas expresiones religiosas, reguladoras del orden social y simbólico.

El proceso mismo de las relaciones de reciprocidad se articula a elementos divergentes con la institución oficial que sólo pueden comprenderse a través de la religiosidad popular, término que ayuda a entender las manifestaciones religiosas que muestran divergencias con la institución. Asimismo, a través de la cosmovisión entenderemos la dimensión espacial y temporal en las que se insertan las ceremonias religiosas vinculadas con la imagen de Cristo Aparecido cuyos elementos que las conforman muestran particularidades asociadas con la naturaleza, con el ciclo agrícola de temporal, con los ciclos estacionales de secas y de lluvias.

Tales fenómenos sociales, a pesar de estar integrados en la religión oficial, reflejan elementos sincréticos configurados producto de un proceso histórico cuyo desarrollo intervino en la reconfiguración de los atributos asignados a la imagen, y por consiguiente, de las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo.

1.1. LAS RELACIONES SOCIALES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD

Las relaciones sociales han sido un factor determinante para el soporte y reproducción de la sociedad y son aquellas relaciones con las que “los individuos y grupos sociales establecen entre sí de modo más o menos estable, independientemente de su voluntad” (Maduro, 1980: 43). Las relaciones sociales son producto de las necesidades materiales y sociales históricamente determinadas cuyos vínculos se producen en todos los campos de la vida social: económico, político, religioso, etcétera; no son campos separados de acción, sino son campos articulados a las condiciones históricas, ideológicas, sociales y geográficas de cada sociedad, mismas que influyen en la reproducción de la sociedad.

Entre las diferentes formas de relación social, el intercambio y la reciprocidad, constituyen un factor importante que se caracteriza principalmente por la acción de recibir y devolver lo correspondido; se trata de un acto que inicialmente en la antropología, puso mayor atención en el ámbito económico y comercial; tal fue el caso del estudio que realizó B. Malinowski en las islas Trobiand. En *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1975) el autor registró el intercambio y la reciprocidad a través del Kula, una forma de institución orgánica cuya interacción se da a partir de una moral incluida, conformada ésta por el “conjunto de normas y convenciones tradicionales” que regulan la reciprocidad; esto es, la importancia del código moral implicaba el compromiso de participar en el Kula y en las transacciones equitativas en la relación, no obstante de la posición individual que generaba. El recibimiento del artículo en esta transacción conlleva, después de un lapso de tiempo, a la entrega de otro artículo contrario pero equivalente al recibido. Este acto se hacía acompañar de algunos sucesos ceremoniales y actividades cuya función, el autor, las integró dentro de un sistema económico orgánico, pero descontextualiza el proceso histórico en el que se integra. Lo interesante de la posición del autor, para fines de este estudio, es la inclusión de una moral para llevar a cabo este tipo de transacción inmersa en el vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones que engloban la vida económica de los grupos de las islas Trobiand.

Desde una perspectiva distinta Mauss consideró también la moral como uno de los factores que constituyen el intercambio y la reciprocidad, no obstante del económico y religioso que conforman y rigen el derecho contractual y el sistema de prestaciones económicas por las que se interesó. En su “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” (1979), consideró el *potlatch*³ como un sistema de intercambio cuyas prestaciones:

no son exclusivamente bienes y riqueza, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos de un contrato más general y permanente. Este tipo de prestaciones se rigen de manera voluntaria, aunque en el fondo sean obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. Nuestra idea es llamar a todo esto *sistema de prestaciones totales*” (Ibíd.: 160).

Esta institución de tipo agonístico, como él le denominó, incluye la transacción que obliga a devolver (en todas sus prestaciones y contraprestaciones) la cosa recibida, cumpliéndose así las obligaciones básicas del dar, recibir y devolver. Dicho acto está revestido por una lucha entre grupos rivales con el fin de asegurar la mutua dependencia y mantener el equilibrio material y simbólico. De ahí el principio de los dones y contradones regidos por el principio de la prestación y contraprestación obligada y desinteresada.

El autor se refiere al *hau* como el espíritu de las cosas o una fuerza que obliga a devolver lo recibido en equivalencia o bajo un valor superior por medio de dones, ya que conservar el objeto causaría daño o incluso la muerte. Este sistema de endeudamiento de circulación de bienes aseguraba la mutua dependencia. Una valiosa aportación del autor fue señalar los dones a los espíritus y a los dioses a través de la teoría del sacrificio-contrato cuya ofrenda es el prepago por un favor que será recibido de un espíritu de los dioses, los que

³ Usando la denominación Chinook Potlach quiere decir fundamentalmente ‘alimentar’, ‘consumir’ (1979: 160). Según el autor entre los elementos que constituye el *potlach* se encuentra “el del honor, el prestigio, el *mana* que confiere la riqueza y la obligación absoluta de devolver estos dones bajo pena de perder ese *mana*, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riquezas que es la misma autoridad” (Mauss, 1979: 164).

tendrán que devolver como en el potlach, cumpliéndose así una cuarta obligación.

El estructural-funcionalismo del autor muestra particularidades importantes de la reciprocidad expresadas a través de cada parte de la estructura social, donde el vínculo entre grupos se nivela a través de los dones; en el acto de reciprocidad está intrínseco el don mismo, esto es, la estructura del don de Mauss se constituye por una fuerza mágica y espiritual en aquello que se da y que obliga a ser reciprocado. Sin embargo la perspectiva del autor ofrece una visión general al abarcar la realidad en su totalidad y considerar las instituciones de manera simultánea, donde sobresale la “fuerza espiritual” de las cosas o acciones que rigen estas transacciones. Tanto Malinowski como Mauss vinculan el sistema del intercambio con las relaciones de intercambio ceremonial pero no plantean qué tipo de implicaciones sociales se manifiestan en este tipo de relación en la que confluye el ritual.

Desde el marxismo estructural (y un tanto apartado de la concepción del don de Mauss), M. Godelier, en *El enigma del don* (1998), considera al don como acto de donación y como producto de las relaciones sociales. La importancia del don para el autor se encuentra en la reproducción de las relaciones sociales, cualquiera que éstas sean, las cuales constituyen el armazón de la sociedad.

Sobresale en el estudio de Godelier la cuarta obligación referida por Mauss la cual establece la relación entre los individuos y los dioses, espíritus de la naturaleza y espíritus de los muertos; al respecto el autor refiere: “Lo que los hombres donan a los dioses son plegarias, ofrendas y a menudo sacrificios, es decir, la ofrenda de una vida, animal o humana” (*Ibíd.*: 256). Sin embargo, en mi opinión, más que una cuarta obligación o característica del don, como refiere el autor, se trata de dos formas en la que está implícita la reciprocidad, una a través de los grupos sociales (en las relaciones económicas, políticas, etcétera), y otra establecida entre los grupos sociales y los dioses, divinidades o entes sagrados, pero articulados a los diferentes ámbitos sociales como referiré más adelante, con los que se establece (más que dones) una relación de intercambio y reciprocidad.

Las nociones de Godelier influyeron en la propuesta de la ética del don de Barabas, quien para explicar la obligatoriedad de los intercambios recíprocos incluye los factores económicos y sociales pero también incorpora un código moral cultural, el cual es la parte activa de la *ética del don* como le denomina:

en la que se pone en juego valores fundamentales de la sociedad de pequeña escala: el honor, la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la buena vecindad, la amistad, el efecto y el gusto por dar a lo que se estima. Siendo así el temor a las sanciones que explicaría la obligación de devolver, encontraría una determinación más fuerte y profunda en los principios básicos de la ética sociocultural, que trazan las conductas deseables y prohibidas (2006: 152).

La ética del don va más allá del intercambio recíproco “y puede ser definida como el conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a la sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada en todos los ámbitos de la vida social, y humanizada en relación con lo sagrado con el objetivo de reproducir un equilibrio natural y social siempre mediado por el don; así el buen cumplimiento de la ética del don es uno de los principales soportes de la eficacia ritual y de las relaciones sociales” (*Ibíd.*: 153).

En su libro *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca* (2006), la autora incluye en distintos campos de acción el don equilibrado como lo que produce la solidaridad mutua y crea la mutua dependencia. Si bien para las sociedades que estudiaron Malinowski y Mauss la reciprocidad equilibrada incluía la devolución inmediata a corto plazo, en los estudios de la autora la reciprocidad equilibrada es el eje del sistema de intercambio y suele ser equivalente o simétrica y es diferida por lo general a largo plazo. Asimismo, los distintos niveles de reciprocidad propuestos por M. Sahlins (1983) son mencionados por la autora en distintos campos de acción (en el hogar, en el trabajo, en el comercio y en el ritual) de algunos pueblos indígenas de Oaxaca. Este esquema tripartito: generalizado, equilibrado y negativo es ejercido en una esfera de relación social: “la de los parientes cercanos, la de los parientes lejanos y la de los extraños” (*Ibíd.*, 153) es un modelo que puede establecerse a través de la relación social ejercida entre los seres humanos y lo sagrado, como veremos más adelante.

De acuerdo con los estudios de la autora son diferentes campos de acción donde se manifiesta la reciprocidad equilibrada a corto y largo plazo: en el trabajo, en el ciclo de vida, en la fiesta, en lo público y en lo sagrado cuyos ámbitos sociales se integran por lo público y lo privado.⁴ De acuerdo con la autora, la reciprocidad produce y reproduce no solo la cooperación mutua, de parentesco y de amistad, sino también los espacios, contribuyendo así a su organización; sin embargo, en el ámbito de lo sagrado, la reciprocidad también reproduce la organización social y la devoción a las imágenes santas, tema de estudio de este trabajo.

Catharine Good (2001; 2004b), también ha trabajado las relaciones de intercambio y reciprocidad con los nahuas de Guerrero y Morelos. En sus estudios muestra este tipo de intercambio de manera integral, donde lo económico y social puede manifestarse en distintos ámbitos ceremoniales. Para los nahuas de Guerrero, la reciprocidad se basa en conceptos propios de trabajo y es en la celebración de las fiestas donde principalmente los miembros de una comunidad ofrecen su trabajo o servicio (2004^a). La reciprocidad incluye las frases ‘trabajar juntos’ o ‘trabajar como uno’, las cuales “se refieren a este flujo de trabajo entre miembros de un grupo doméstico o una red social, una comunidad o una región que coopera en proyectos comunes” (Good, 2004b: 155). De acuerdo con Catharine Good, el intercambio recíproco se manifiesta entre los grupos domésticos y el pueblo, entre el grupo étnico y la tierra, los santos y otros seres sagrados⁵ como las almas de los muertos.

La demanda para los insumos de todo tipo es constante no sólo para las fiestas religiosas a nivel de pueblo, sino también para sus necesidades rituales ‘particulares’, como los eventos del ‘ciclo de vida’. Estas deudas nunca se acaban y todos los miembros del grupo cultural están inmersos en una red de obligaciones mutuas con préstamos y ‘pagos’ constantes a lo largo de sus vidas. Esto produce

⁴ Para el primer caso se incluyen parientes consanguíneos, amigos y vecinos que comparten intercambios y rituales, dando como resultado buenas relaciones; para el segundo se incluye a toda la comunidad, “generalmente bajo la dirección de las autoridades, pero muchos de ellos son a la vez privados y públicos, como las mayordomías de los santos” (2006: 156).

⁵ Los aires trabajados por Maldonado (2001), Juárez (2010), entre otros, también son entes sagrados con los que se manifiestan relaciones de reciprocidad.

una dinámica temporal importante en la cual estos créditos y deudas recíprocas son transferibles y hereditarios, lo que permite la reproducción del sistema (2004^a: 131).

La reciprocidad es advertida por la autora en otros ámbitos de la vida ritual, incluyendo las celebraciones en el “ciclo de vida” y rituales vinculados con la agricultura, servicios para el acceso al agua de los pozos (*Ídem*); igualmente, en las celebraciones religiosas se “requiere de un intensivo intercambio recíproco entre los grupos domésticos concebidos como una sola personalidad social de manera específica: “los que trabajan juntos” (*Ibíd.*: 130).

A pesar de considerar otros planos en el ámbito religioso donde se involucran los sistemas de cargos, la ofrenda, el rezo y los consejos ofrecidos, Good no profundiza en el ámbito de los santos patronos donde se manifiesta la reciprocidad. Sin embargo, sobresale en los estudios de la autora la referencia de un concepto vinculado no sólo con las personas sino también con los entes sagrados y divinos cuyo trabajo se encuentra entretejido con la *fuerza*.

La *fuerza* circula constantemente al dar y recibir *tequitl* con los demás en la vida social y con otros seres en la vida ritual. *Fuerza* aquí es una especie de energía vital, estrechamente ligada a *tequitl* pero con un significado distinto; *chichahualiztli* es la capacidad generativa, es la potencia productiva, que hace eficaz el trabajo (Good, 2004^a. 136).

De acuerdo con la autora, la actividad ritual incluye “participar y agilizar esta circulación constante de energía, ‘fuerza’, *chichahualiztli*, darla, recibirla e impulsar su flujo. Referida la ‘fuerza’ como una suerte de ‘gracia divina’ (Good, 2006: 316-317). El trabajo o *tequitl*, incluye varias actividades que son “necesarias para la producción material y para la manutención del grupo doméstico”, entre ellas se incorpora la celebración de las fiestas. Los trabajos de Good representan una gran contribución para el desarrollo de la reciprocidad desde una perspectiva relacionada con las celebraciones a los santos patronos para comprender la continuidad histórica dentro del cambio.

Es a partir de este ámbito de las celebraciones religiosas a los santos patronos que explico cómo se manifiestan las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido dónde implícitamente se manifiesta esta idea de contribuir unificados a través de actos rituales que cumplen

funciones sociales, económicas y religiosas. En este contexto, entendemos las relaciones de intercambio y reciprocidad como un acto establecido entre los individuos (ya sea de manera particular o colectiva) en distintos ámbitos de la vida social, caracterizado por el dar, recibir y devolver. Se trata de un acto que reproduce las relaciones sociales, económicas e históricas de la sociedad cualquiera que éstas sean.

1.1.1 Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el ámbito de la religión

Emprendemos una relación que es el punto de partida de este trabajo donde el intercambio y la reciprocidad se establecen, en el ámbito de la religión católica, entre las personas y los santos patronos, no obstante de los factores sociales, económicos e históricos que lo integran. Considero que en Totolapan, Morelos la relación religiosa con el Cristo Aparecido tiene una relación de reciprocidad interesante cuyos rituales permean la vida religiosa de quienes lo veneran, lo que da como resultado la producción y reproducción del orden social, religioso e histórico.

En el ámbito de la religión, entendido éste como fenómeno ideológico, “históricamente orgánico que, en tanto resultantes del imaginario colectivo y de la vida social, comprende un complejo ámbito de relaciones [no solo] simbólicas” (Báez-Jorge, 2009: 25), sino también sociales, establecidas éstas mismas a partir del referente sobrenatural o sagrado, el cual se construye de la “proyección objetiva de los sujetos sociales” (*Ídem*).

Al señalar esta vía metodológica es necesario indicar que, como lo propone el autor:

El complejo de creencias colectivas que sustenta toda experiencia religiosa tiene un cimiento terrenal y es producto de relaciones sociales. Tales creencias son formas de conciencia social, referidas a las condiciones últimas de la existencia humana; condensan el contenido mental que caracteriza ideas, símbolos, valoraciones y convicciones de determinados sectores sociales (*Ídem*).

Sin embargo, lo sagrado se entiende, de acuerdo a Otto Maduro en el campo de los conflictos sociales en Latinoamérica, como esa fuerza sobrenatural de la cual

dependen los grupos y sociedades para tener una visión del mundo que les permite:

[...] situarse, orientarse y actuar de la manera más satisfactoria posible en su medio ambiente socio-natural [...]. En tales sociedades y grupos sociales, los seres humanos –a sabiendas o no- producen, reproducen y transforman sus relaciones sociales con acciones que son posibilitadas, limitadas y orientadas por su visión religiosa del mundo, por su religión (1980: 168).

Desde este punto de vista la religión aparece como producto de las relaciones sociales, políticas e históricas, mismas que se reproducen y transforman las creencias y representaciones, constituidas estas mismas, por la relación que establecen los individuos y grupos sociales con lo sagrado o sobrenatural, manifestado (en la religión católica) en forma de imágenes.

Lo sobrenatural se manifiesta de manera personificada o no, múltiple o unificada, “a la que los creyentes consideran como anteriores y superiores a su entorno natural y social frente a las cuales los creyentes expresan sentir una cierta dependencia (creados, protegidos, amenazados, etc.) y ante tales fuerzas los creyente consideran como obligados a una cierta conducta en sociedades con sus semejantes” (*Ibíd.*: 1978: 33), y a través del culto se establece el vínculo con lo sagrado.

En el ámbito de la religión católica, considero que las relaciones de intercambio y reciprocidad son aquellas relaciones establecidas entre los individuos y grupos sociales, y lo sagrado (santos o divinidades) cuya relación se caracteriza por el dar, recibir y devolver –como alguna vez lo señaló Marcel Mauss (1979)-; dicho acto de cambio material, social o simbólico se halla regido, entre sus múltiples variantes, por una conducta moral o código moral, en términos de Barabas (2006), que la preside, pero es producto de las necesidades materiales y sociales de existencia de la sociedad. Generalmente, el dar u ofrendar está antecedido por una petición o demanda con un interés propiciatorio con fines específicos, muchas veces relacionados con el bienestar material, físico o emocional y protector; no obstante, el agradecimiento también forma parte de este tipo de interacción social que se manifiesta en sus diferentes niveles: generalizado, equilibrado, negativo y de alianza ritual.

Para tener trabajo, salud, agua, bienestar familiar y emocional, etcétera, los hombres se ven obligados (por medio de la ofrenda) a establecer cierta conducta con lo sagrado; el cambio se manifiesta de manera material (ofreciendo cosas materiales) y social (ofreciendo conductas rituales). Dicho comportamiento está signado por una conciencia moral cuyas normas, reglas o principios se hallan influenciadas por la religión, es decir, la responsabilidad, el compromiso que asume el individuo o grupo social bajo circunstancias específicas determinadas por las condiciones materiales, sociales e históricas de la sociedad; además de manifestar un beneficio material, físico o emocional, está mediado por la fe, el amor a Dios o la entrega total a lo sagrado, lo que convierte el acto en obligatorio. “Las normas de la moral descansan sobre el peso de la opinión social” (Konstantinov, 1963: 344), cuyas sanciones se manifiestan en el desprestigio, pero también en aspectos relacionados con la culpa y la enfermedad. Dichas creencias, si bien forman parte de la religiosidad popular, comprenden elementos propios de una cosmovisión.

1.1.2 La ofrenda como principio del intercambio y la reciprocidad

Una de las particularidades que caracteriza las relaciones de intercambio y reciprocidad en la religión es la ofrenda, entendida como una práctica social cuya voluntad conlleva a la acción ritual cuyo objetivo es alcanzarla relación simbólica y directa con lo sagrado con el fin de obtener el “beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales” (Broda, 2009: 47).⁶ Este acto no solo incluye la acción de disponer y colocar ciertos objetos ordenadamente (*Ídem*) -aun así este tipo de ofrenda refleja un “significado material y una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio”- (Broda, 2013: 641), sino también comprende toda actividad humana que, como señala Good (2004c: 308), conlleva a “la preparación y ejecución, el esfuerzo y trabajo colectivo de montar y llevar a cabo la acción ritual”; tal es el caso de las peregrinaciones, danzas u oraciones ofrecidas a lo sagrado cuyo principio de

⁶ De acuerdo con Johanna Broda, la ofrenda es un tema que “constituye un paradigma del ritual y la cosmovisión” (2009: 45).

endeudamiento, coincido con la autora, es lo que caracteriza este tipo de acción ritual (2013: 75).

No toda acción ritual es una ofrenda, como las oraciones normadas por la iglesia, a menos que interceda una petición o demanda;⁷ por ello, “los elementos que la componen tienen su particularidad y requieren un análisis por separado” (2004c: 309). Se trata de un convenio complejo que nos remite a considerar algunas similitudes con antiguas prácticas religiosas en las 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” (López-Austin, 1997b: 212). En este caso en particular, la ofrenda es el principal acto ritual que mantiene las distintas relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido cuya devoción se reproduce con la acción ritual de las personas.

La ofrenda, en la religiosidad popular, conlleva al beneficio solicitado a través de la acción ritual que se deriva de ella, sin embargo, se incorporan los servicios proporcionados que se presentan inmersos en los cargos sociales de las mayordomías. Si bien las mayordomías presentan una estructura formal que se manifiesta como institución (tema al que no me enfocaré), muestran actos en el que se involucra el trabajo colectivo, la voluntad para la realización de la fiesta patronal y el compromiso que se adquiere con la divinidad bajo un propósito particular, en este sentido, el servicio también forma parte de la ofrenda al Cristo Aparecido.

Toda acción ritual conlleva a la participación activa de los individuos o grupos sociales con actos formales y con expresiones no completamente codificados por quienes lo ejecutan; tiene consecuencias sociales, materiales y simbólicas que pueden ser o no funcionales, lo que reivindica la correspondencia con lo sagrado (Rappaport, 2001: 56). Simbólicamente lo sobrenatural o lo sagrado recibe las ofrendas para después corresponder con lo solicitado. Sin embargo, la imagen no está obligada a proporcionar lo requerido, así lo sugirió Godelier para los grupos tribales (1998), pero si cumple a través del alivio de la

⁷ En algunos grupos indígena de Oaxaca, la abstinencia es otra forma de relación con lo sagrado que si bien no constituye parte de la ofrenda, se integra en las relaciones de intercambio establecidas entre los humanos y los ejemplares sagrados, como le denomina Alicia Barabas (2006: 173).

enfermedad, de la buena cosecha, de la llegada del temporal en el caso del culto a Cristo Aparecido, por ejemplo, quién solicita está obligado a corresponder con el acuerdo; si no se cumple el convenio ya sea de una parte o de otra, las sanciones sociales y sagradas se manifiestan, tal y como lo señaló Alicia Barabas en el caso de la reciprocidad como forma de control social para los grupos indígenas de Oaxaca (2006: 152). Sin embargo, en el culto a Cristo Aparecido las sanciones sagradas tienen mayor peso en la reciprocidad como forma de control ritual porque el vínculo se establece, sobre todo con lo sagrado, un nivel de fuerza superior a la del ser humano capaz de enviar beneficios en el trabajo, en la salud, en la siembra, pero también fatalidades y desgracias a través de la enfermedad o la muerte. No obstante, las sanciones sociales se manifiestan a través del desprestigio o descrédito en la localidad; aunado a ello, las normas morales, influenciadas por la religión, se manifiestan a través de la culpa o el arrepentimiento.

Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido están condicionadas por las necesidades materiales y sociales de existencia de quienes lo veneran, por el contexto histórico que lo integra y por las razones morales manifiestas a través del compromiso que asumen los seres humanos para establecer las relaciones sociales y religiosas (a través del ritual), las cuales rigen el culto a lo sagrado y el desarrollo de la sociedad. En este sentido, la reciprocidad normaliza el culto a la imagen sagrada “por medio de las fiestas y las otras actividades rituales las comunidades se producen a sí mismas y aseguran su propia existencia histórica con mucha intencionalidad” (Good, 2004^a: 136); no obstante, el intercambio y la reciprocidad tienen un papel fundamental en la reproducción del culto a los santos patronos, en el proceso organizativo de quienes realizan la acción social, en la reproducción de alianzas de amistad y cooperación y en el “desarrollo de la vida colectiva y simbólica” (*Ibíd.*: 155). Por ello, “es necesario emplear un enfoque auténticamente histórico y etnográfico, estrechamente articulado a los hechos empíricos y los procesos sociales dentro de las comunidades” (Good: 2004^a: 148).

1.2. EL INTERCAMBIO Y LA RECIPROCIDAD EN EL CULTO A CRISTO APARECIDO

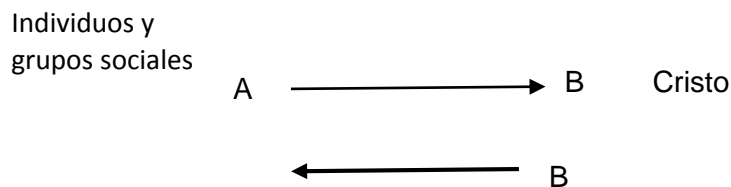
Siguiendo la discusión teórica de Alicia Barabas (2006), son distintos tipos y formas de reciprocidad que operan en los diferentes campos de acción incluyendo el religioso; es a partir de este último que considero las particularidades de la reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa trabajadas por la autora, y anteriormente sugeridas por Marshall Sahlins (1983) en el ámbito económico, pero además integro la reciprocidad de alianza ritual en el culto a Cristo Aparecido.

1) La reciprocidad generalizada se relaciona con la acción solidaria entre parientes cercanos principalmente, sin esperar la retribución; “[...] se desarrolla entre los parientes consanguíneos y afines, residencial y afectivamente cercanos, y se orienta a cumplir con obligaciones morales hacia ellos. La reciprocidad generalizada es la base de las relaciones cotidianas en el seno de los grupos domésticos y expresa también las relaciones y obligaciones diferenciales entre los parientes” (Barabas, 2006: 153). Este tipo de reciprocidad se manifiesta en Totolapan a través de los grupos familiares cuyos descendientes están comprometidos a participar en el culto de sus imágenes sagradas como es el Cristo Aparecido, entre otros, bajo la dirección de las mayordomías. Son básicamente obligaciones morales, como refiere la autora que se expresan principalmente por medio del compromiso adquirido por los padres de familia para retribuir anualmente con la fiesta no sólo del Cristo sino también de sus santos patronos del barrio y de la comunidad; esta responsabilidad se produce de generación en generación en el seno familiar.

2) La reciprocidad equilibrada implica el intercambio directo con lo sagrado, o bien, mediado por alguna autoridad del sistema de cargo o religioso diferido a largo plazo; lo sagrado recibe simbólicamente lo ofrecido para corresponder favorable o desfavorable con lo solicitado; debido a ello el intercambio no siempre es equivalente del bien recibido. En algunos casos, a partir de esta relación surgen relaciones equilibradas entre grupos sociales a corto plazo con el fin de mantener el culto a lo sagrado; en ocasiones, este vínculo crea lazos sociales a través de la amistad o compadrazgo logrando así

un tipo de alianza a través del ritual lo que refuerza la colaboración en las festividades y la reproducción de las relaciones de intercambio y reciprocidad; sin embargo este tipo de relación no siempre se cumple cabalmente.

En nuestro ámbito de estudio la reciprocidad equilibrada se establece a través del ritual, por medio de ofrendas y servicios que realizan las personas para venerar a Cristo Aparecido a través de peregrinaciones, mandas, promesas, oraciones y cargos en las mayordomías, entre otros; la ofrenda, tal y como lo señaló Good con los nahuas de Guerrero, se concibe como la acción de preparar con esfuerzo y trabajo colectivo la ejecución del acto ritual (Good, 2004c: 308), y el servicio está relacionado con la actividad desempeñada para responder a las necesidades de un fin específico, en este caso, el religioso.



En este esquema podemos observar el intercambio directo (generalizado, equilibrado o negativo) entre A y B, es decir, entre individuo, grupos sociales y el Cristo cuya retribución se manifiesta a través del bien material o simbólico recibido. A es quien ofrenda, ya sea de manera individual o en grupo a B; B es la representación de lo sagrado y es el que recibe y corresponde a.

Se trata de actos rituales y servicios llevados a cabo en el seno de la cabecera municipal de Totolapan donde participan miembros de la localidad y de otras localidades provenientes de Estados aledaños a la entidad cuyas ofrendas ofrecidas al Cristo Aparecido se relacionan con las peticiones propiciatorias o de agradecimiento; la reciprocidad equilibrada es diferida a largo plazo luego que las solicitudes son recibidas por la imagen, a la cual se le atribuye su correspondencia con el alivio de la enfermedad, el envío de las lluvias, el bienestar familiar, etcétera; sin embargo, en ocasiones la correspondencia no es del todo favorable ya que pueden aparecer desgracias atribuidas a la imagen de Cristo.

En algunos casos, el intercambio equilibrado está mediado a través de los mayordomos principales de la imagen y se manifiesta cuando (con meses de anticipación a la fiesta de la imagen) acuden con cada una de las

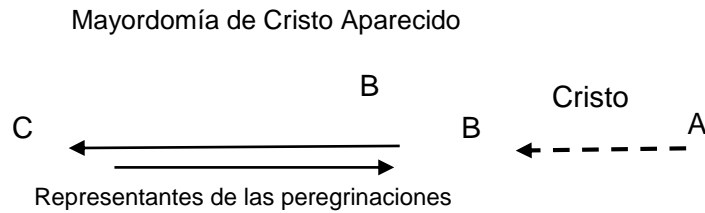
peregrinaciones con el fin de ofrecer la invitación, a nombre del Cristo, para que asistan a la celebración de la imagen; las peregrinaciones corresponden ofreciendo el alimento a los mayordomos, estableciéndose así la mediación que garantiza reproducir el culto a lo sagrado tal como nuestro a lo largo de este trabajo.

Ahora bien, de esta relación equilibrada con el Cristo Aparecido surgen relaciones entre grupos sociales a través de actos rituales y servicios, esto genera un tipo de alianza ritual; tal es el caso de los peregrinos cuyas mayordomías ofrecen colaborar con la serenata a Cristo Aparecido; debido a ello llevan a la fiesta un número considerable de cohetes. Corresponden con lo ofrecido, la mayordomía del cohete de Totolapan, primero ofrecen un aperitivo a todos los integrantes de la mayordomía a cambio de su participación, y segundo, devuelven (posteriormente) la misma cantidad de cohetes a los peregrinos en la fiesta del santo patrón de su comunidad.

Este tipo de relación suele manifestarse en otro campo de acción social, tal es el caso del estudio de Miguel Morayta, *Los toros. Una tradición de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses* (1992), donde describe, a través de la tradición, el festejo de los toros o jaripeo como parte de las mayordomías, entre otros elementos, que manifiestan la reciprocidad entre miembros de comunidades diferentes con un tipo de alianza de participación.

Sin embargo, cuando la reciprocidad de alianza ritual no genera compadrazgos ni amistad, solo se cumple la reciprocidad equilibrada con lo sagrado; es el caso, como veremos más adelante, de los grupos familiares que ofrecen el alimento a las peregrinaciones, danzas y músicos a través de las peticiones generadas únicamente al Cristo.

La imagen de Cristo Aparecido se inscribe en un orden principal como patrono de Totolapan cuya retribución es incondicional ante los grupos sociales de los cuales depende su veneración. El intercambio se manifiesta desigual en tanto lo ofrendado por los individuos o grupos sociales está a su alcance para recibir a cambio lo vital para las personas.



Este esquema muestra la alianza ritual, la cual se deriva de la relación directa entre la relación entre A quien es el individuo o grupos social con B, el cual representa a lo sagrado. A se convierte en intermediario de B al establecer el vínculo con C, otro grupo social que establecerá el vínculo de reciprocidad con B.

3) La reciprocidad negativa se manifiesta no solo a través de las relaciones con extraños como refiere Barabas, sino también entre conocidos, articulada a algún tipo de reciprocidad, como presento más adelante. Aunque para la autora la reciprocidad negativa “representa el extremo menos solidario de las relaciones sociales, en las que el intercambio persigue ventajas o lucro, en ocasiones de trampa” (Barabas, 2006: 154), este tipo de intercambio también se manifiesta a través del acto simbólico ejercido por lo sagrado por medio de desgracias, hechos perjudiciales o daños en la salud e incluso la muerte.

En el caso menos solidario en Totolapan se tiene la actividad comercial generada a través de las ferias cuyo interés es solamente el económico. Asimismo, la reciprocidad negativa se manifiesta en el culto a Cristo Aparecido cuando en la reciprocidad equilibrada no se cumple con lo pactado, lo que da como resultado consecuencias desafortunadas atribuidas a la imagen y expresadas a través de la enfermedad o la muerte de alguna persona. Otro acto de reciprocidad negativa que se presenta en el culto a Cristo Aparecido es a través de abstenerse a participar en el festejo, no retribuyendo económicamente, aunque se puede asistir a la celebración.

La reciprocidad negativa no sólo se presenta a través de las personas que rinden culto a la imagen, sino también, por medio de la institución religiosa, esto es, a través de las conductas del sacerdote (quien funge como intermediario entre los peregrinos y lo sagrado), cuando se abstiene de nombrar o agradecer a alguna persona o grupo corporativo en la ceremonia religiosa; también se manifiesta cuando se rehúsan a officiar alguna misa solicitada. Negarse a

mantener la reciprocidad implica, más que nada, la negación con la imagen a Cristo Aparecido cuya retribución será enviada a través de algún infortunio o calamidad. Ejemplo de ello es el estudio de Barabas (2006) con los grupos indígenas de Oaxaca cuyos mitos narran que “las deidades ofendidas por la falta de reciprocidad (rituales), envían a la gente en venganza diversas calamidades” (2006: 173). Contrariamente, la imagen de Cristo no está obligada a retribuir por lo que no se produce la reciprocidad más sí el intercambio.

La mayordomía de Cristo Aparecido no puede rechazar una ofrenda, sino al contrario, el acogimiento de las peregrinaciones enriquecen la festividad del Cristo y por consiguiente la reproducción de las relaciones sociales; por ello, los principales encargados de la mayordomía reciben cada año la responsabilidad del cargo en la ceremonia de Rogación, como veremos en el capítulo cinco. El compromiso como mayordomo es un desafío porque en la fiesta principal de la imagen deben asegurar la retribución de las ofrendas que recibe el Cristo; debido a ello, la mayordomía (hoy en día) ya no acepta más invitaciones porque “ya son muchas las personas a quienes se les brinda el alimento”.⁸

Las diferentes formas de reciprocidad presentadas en relación con el Cristo Aparecido hacen posible la reproducción simbólica de la imagen de Cristo y la reproducción social del culto, además de que genera “la organización social particular, y la organización social [fortaleciendo así] la reciprocidad al facilitar la acción colectiva en las fiestas” (Good; 2007: 91). Dichos tipos de reciprocidad sólo se comprenden a través del vínculo con otros factores como el económico (necesario para la retribución festiva a la imagen), el político (donde la organización social en mayordomías refuerza la participación en los diferentes partidos políticos de la comunidad: PAN, PRI, PRD, Nueva Alianza, entre otros), histórico (con antecedentes), y cultural (donde el intercambio y la reciprocidad manifiestan un ámbito espacial y temporal divergente con la institución católica).

En estos dos últimos aspectos se insertan elementos sincretizados producto de una reinterpretación simbólica inmersos en una cosmovisión

⁸ Comunicación personal, mayordomos de la imagen, 2012.

articulada al aspecto central del intercambio y la reciprocidad en el ámbito de la religión católica.

1. 3. LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Las diversas relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo que realizan los miembros de distintas comunidades locales a través del ritual se desarrollan en el ámbito de la religión oficial católica en distintas ceremonias religiosas: el Quinto viernes de cuaresma, la Santa Cruz y la Ascensión del Señor. Cada una de las celebraciones se constituye de varias expresiones religiosas que son compartidas por los individuos y grupos sociales, sin embargo, manifiestan discrepancias o divergencias con la institución oficial, debido a diferentes fenómenos articulados manifiestos a través de 1) la concepción que se tiene con respecto a las relaciones de intercambio y reciprocidad que establecen los individuos con lo sagrado o lo divino, 2) la articulación manifiesta con el ciclo agrícola de temporal, y 3) los distintos espacios del entorno geográfico donde se efectúan las ceremonias vinculadas con el Cristo. Se trata de cultos devocionales y propiciatorios que acentúan el carácter popular de la religión.

Tales discrepancias son parte de la religiosidad popular entendida como refiere Báez-Jorge (2000), como la manera en que un grupo social asume lo sagrado diferenciándose de la perspectiva de la religión oficial, sin llegar a divorciarse ella,⁹ pero articulada a los procesos históricos, económicos y sociales. Aunque la religiosidad popular se halla, en buena medida, bajo el dominio de la hegemonía religiosa oficial, presenta diferentes grados de autonomía ligada a las condiciones sociales y materiales de existencia en la que

⁹ En Seminario sobre *Religión y hegemonía. Procesos y contextos en Mesoamérica*. Impartido por el Dr. Báez-Jorge en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en abril del 2006. Otros autores como Druzo Maldonado (2005) han optado por caracterizarla como religión indígena.

se involucra dicho grupo social. La etnografía se ha centrado sobre todo en las manifestaciones religiosas de ésta última posición.

Particularmente en la religiosidad católica popular, refiere Velasco Toro (1997: 30-31):

[...] el individuo tiene una comunicación estrecha con lo santo y establece un sentimiento de dependencia directa; mientras que en el culto de la iglesia, la comunicación se da a partir de estructuras de mediación. Sin embargo, ambas pueden guardar un equilibrio e influirse mutuamente, logrando un proceso sincrético que les permite, o mejor dicho, les da la capacidad de reelaboración simbólica manteniendo su presencia y dinamismo (1997: 112).

Entre los elementos que constituyen a la religiosidad popular sobresale el sincretismo, entendido como un “proceso dialéctico en tanto integra y transforma formas de conciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica” (Báez-Jorge, 2000: 386); dichos fenómenos sincréticos se exteriorizan y reinterpretan simbólicamente a través del ritual y de la cosmovisión; debido a ello en el seno de la religión surgen discrepancias y tensiones a tal grado de manifestarse una tensión ideológica entre la comunidad y el clero oficial, a menos que esta relación se medie por una estructura de poder que repruebe y a su vez oriente hacia la unidad oficial (Portelli, 1995: 14).

El proceso que conlleva a la reelaboración o reinterpretación simbólica de las creencias y prácticas religiosas forma parte de una dinámica de transformación que surge desde la Colonia hasta la actualidad; son significantes que se modifican y se transforman con el transcurrir de la historia (Broda, 2007b) de acuerdo al contexto histórico y social que los constituye. Si bien es cierto que las ideologías se modifican al transformarse la estructura (Gramsci, 1975: 143), el sistema religioso se halla organizado por un conjunto de elementos que se modifican lentamente, pero articulado al proceso histórico; “el carácter acumulativo de las formas religiosas remite a las diversas configuraciones sincréticas resultantes del violento ‘proceso de evangelización colonial’” (Báez-Jorge, 2000: 34).

En el catolicismo, los santos son considerados como los intermediarios entre Dios y los hombres; tienen “un papel de intermediación de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es en esencia espiritual y no material” (Gómez Arzápalo, 2009: 59). Por su parte, la moral que predica la religión católica es de orden litúrgico cuyas conductas se rigen por reglas y normas convencionales relacionadas con esa forma de comportarse para vivir según Dios y alcanzar después la felicidad eterna del Paraíso a través de la oración y la misa, por ejemplo. De igual manera los rituales formales y codificados por alguien distinto al ejecutante se hallan regidos por un cuerpo jerárquico (Rappaport, 2001); y el culto “es un acto de sumisión y de veneración, y la ofrenda y la oración no establecen actos de reciprocidad (Broda, 2009: 14).

Puntualizado sobre este aspecto Ramiro Gómez Arzápalo refiere:

En el cristianismo, la divinidad es, en principio, inalcanzable para el hombre, pero ésta por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad. En consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina y el hombre estará eternamente endeudado; cualquier noción de coerción a lo divino o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo (2009: 23-24).

En Totolapan por ejemplo, las relaciones de reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido corresponden a las peticiones necesarias para la existencia material y social del ser humano, es decir, el Cristo Aparecido asume características humanas en tanto refleja su capacidad de escuchar las peticiones que le solicitan; de esta manera interviene en el mundo terrenal; por ello se le solicita salud, bienestar familiar, trabajo, etc., pero también, agua para la siembra, buena cosecha, etcétera; a cambio de ello se le brinda a la imagen diversas maneras de ofrendar. El vínculo con el Cristo es asumido con responsabilidad, con obligaciones y con el compromiso.

En este sentido, la ofrenda indígena no tiene sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que

en ciertas comunidades campesinas se ‘castigue’ a los santos cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y ‘parándolos’ en el sol o cualquier otro tipo de presión sobre el santo para que cumpla con su obligación (*Ibíd.*: 24).

Los campesinos de Totolapan, por ejemplo, están interesados en que sobrevengan las lluvias para la producción agrícola por eso se comprometen (cada año) para realizar la ceremonia de Rogación; asimismo, los peregrinos demandan el alivio de la enfermedad o el bienestar familiar, debido a ello tienen el deber y el compromiso de visitar a la imagen milagrosa que les cumplió o les corresponderá la demanda solicitada. El Cristo al igual que los santos, como propone Ramiro Gómez Arzápalo (2009) se conciben como parte de la comunidad.

Es como refiere Báez-Jorge (1998: 53):

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, entendidas como componentes de realidades sociales singulares, evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significantes en los planos de la vida cotidiana familiar y la vida comunitaria.

Debido a ello, la percepción que se forma con respecto al Cristo se constituye de diversos elementos que se articulan al entorno geográfico propios de una cosmovisión.

1.3.1 La cosmovisión como parte de la religiosidad popular

La religión como producto histórico forma parte del desarrollo y transformación de los acontecimientos económicos y sociales de la realidad social; realidad social que se construye de percepciones propias de una concepción del mundo que manifiesta creencias unificadas en torno a los santos patronos, lugares sagrados y temporalidades, entre otros aspectos, que ajustan coyunturas en diferentes tiempos específicos, constituyendo así una cosmovisión. La cosmovisión forma parte de la historia, en términos de Braudel (1999), de la larga duración, y se vincula con el significado simbólico con respecto al Cristo y con

diversos aspectos que se articulan con la percepción del entorno y la actividad agrícola.

La cosmovisión ha sido estudiada por diversos autores y en el ámbito mesoamericano sobresalen los estudios de López-Austin (1995), Broda (1991, 2004^a), Medina (2001), Báez-Jorge (2000), entre otros, cuyos aportes coinciden con la profundidad histórica de los hechos culturales que cada uno estudia.

Para López-Austin:

La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción (López-Austin, 2001: 62).

Las relaciones de intercambio y reciprocidad por ejemplo, es una conducta ancestral que nos remite al antiguo sustrato de origen mesoamericano ligado con la complejidad de las características que conformaban a los dioses mesoamericanos.

Sin embargo, para destacar los aspectos importantes de la cosmovisión campesina, en el campo del ritual, continúo los puntos de vista referidos por Johanna Broda respecto a la manera de percibir culturalmente a la naturaleza¹⁰ en relación con la actividad agrícola, con los ciclos climáticos (de secas y de lluvias) y con las condiciones ambientales de la geografía (1991: 462); de ahí que la cosmovisión comprenda el estudio del paisaje ritual y los ciclos de la naturaleza, elementos que constituían, junto con el culto al maíz, los cerros, la lluvia, la estructura básica de fiestas de los mexicas.

Tal como lo refiere Broda:

[...] el término de la cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión. La religión, como categoría global, no sólo se refiere a las creencias, sino

¹⁰ “La observación de la naturaleza incluía las nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etcétera” (Broda, 1991: 463).

también a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no solo ideas. Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social” (2004: 21).

La percepción simbólica que en Totolapan se forma con respecto a Cristo Aparecido se articula al entorno natural donde el paisaje se halla asociado al agua, la salud, los cerros, el manantial, entre otros; dicha apreciación refleja una cosmovisión que muestra continuidades a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad que se manifiestan vinculadas con estos aspectos. Estamos ante “una dimensión privada”, como referiría Alessandro Lupo con los nahuas de la Sierra de Puebla, cuyos aspectos formales a nivel del significado provocan esta diferencia “poniendo de relieve la sustancial y profunda autonomía de la construcción surgida del encuentro entre las tradiciones culturales del Viejo y el Nuevo Mundo” (2001: 336).

En Totolapan la cosmovisión se manifiesta inmersa en la religiosidad cuyos rituales se ligan con la percepción que se forma en torno al espacio donde las relaciones de intercambio y reciprocidad se efectúan en el culto a Cristo Aparecido. El convento de San Guillermo no es el único lugar donde se rinde culto a Cristo, sino también el manantial conocido como El Aljibe y el cerro de Santa Bárbara cuyos espacios, reelaborados por sus habitantes, manifiestan elementos vinculados con el agua, la lluvia, el sol, las secas. Tales elementos son referentes que vislumbran una percepción del tiempo enlazado con la actividad agrícola y con las demandas propiciatorias para el temporal. Los actos de reciprocidad articulados al ámbito religioso se exteriorizan en relación con la agricultura, pero también con la salud y el bienestar familiar; asimismo se expresan en otros actos de la vida social: en la limpieza de los jagüeyes, o bien, en la fiesta de los toros, para el caso de Cuautla y Jojutla, cuya actividad quedó exteriorizada a través del estudio de Miguel Morayta (1994). En este sentido, las representaciones colectivas integradas en la religión crean pautas de conducta articuladas a la actividad agrícola, al desarrollo de la vida ritual y a la concepción que se tiene con respecto al Cristo Aparecido.

Actualmente, la ritualidad agrícola y la cosmovisión de las comunidades indígenas y campesinas del país gira en torno a las fiestas patronales que

constituyen el calendario litúrgico pero consiguen mostrar características particulares en los rituales relacionados con la geografía de las comunidades: cerros, barrancas, manantiales, entre otros, lugares donde se manifiesta la reciprocidad religiosa relacionada para mantener la armonía del orden social, de la naturaleza, pero también del cuerpo.

En este sentido la interacción con el medio ambiente por medio de la geografía y el clima está determinada por las relaciones económicas y sociales que los habitantes de Totolapan generan.

La celebración del Aljibe el 3 de mayo, día de la Santa Cruz en Totolapan, continúa reflejando significados simbólicos reinterpretados, vinculados con el agua y el entorno geográfico, proyectado éste en un solo espacio conformado por la barranca, la cueva y el manantial, comprendidos íntegramente en las cercanías del cerro del Aire. Asimismo, para mantener la armonía de la naturaleza y de la producción agrícola de temporal se solicita en la cima del cerro de Santa Bárbara el advenimiento del temporal. Lo anterior nos conduce a considerar lo referido por Broda cuando señala: “El concepto que una sociedad se forma de la naturaleza depende hasta cierto punto de las fuerzas productivas que ella maneja, de las relaciones de producción que ha generado, y de su superestructura política-religiosa.” (1991: 462).

La concepción del espacio geográfico entre los que sobresale el cerro, el manantial y el agua en su distinta composición, alguno de ellos vinculado con la enfermedad y otro con la agricultura, se hallan articulados a Cristo Aparecido y constituyen espacios significativos resultado de un proceso histórico que funde sus raíces en un pasado de origen mesoamericano cuya cosmovisión se ha forjado de acuerdo al contexto histórico y social en el que se halla inmerso.

En la concepción mesoamericana, los cerros se diversificaban en varios aspectos, tenían su significado vinculado con el agua de la lluvia y con los dioses de la lluvia, como en varias actividades derivadas de los cerros. A Tláloc se le atribuía la lluvia “porque él creaba y mandaba a tierra la lluvia y el granizo. Él hacía brotar, crecer y florecer los árboles, la hierba y el maíz...” (Broda, 1971: 251). “Tlaloc era en primer lugar un dios benévolo. Al mismo tiempo, tenía en su poder fuerzas destructoras; se enojaba, mandaba la sequía, las inundaciones,

los granizos, los hielos y los rayos” (*Ibid.*). Debido a su carácter ambivalente, la gente le “tenían miedo de no satisfacerle y se sentían obligados a ‘pagar su deuda para con él’” (*Ibid.*: 253).

Las montañas eran concebidas como deidades de la lluvia y “se les identificaba con los *tlaloque*, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y formaban el grupo de los servidores del dios Tlaloc. Se les invocaba como protección contra enfermedades tales como el reumatismo, producidas por el clima frío y húmedo de las montañas. [...]” (Broda, 1989: 40).

En la fiesta de los cerros, refiere Broda, los hombres realizaban una especie de contrato para acceder el maíz: “tenían que robarlo de los dioses de la lluvia u obtenerlo por medio de un contrato con ellos. Los sacrificios de niños, constituían una especie de contrato de esta índole establecido entre hombres y los dioses, y se complementaban con otras ofrendas en el ciclo anual de fiestas” (*Ídem*).

Este tipo de contrato, establecido entre los individuos y los dioses, se implantó de manera diferente al cristianismo en tanto a la concepción atribuida a los dioses, ya que eran concebidos como:

[...] seres concretos con una realidad física, aunque sólo eran visibles en sus acciones. Se les identificaba con un lugar concreto o con un fenómeno natural. Aunque se adoraban bajo el mismo nombre en muchos lugares distintos, estos dioses no eran idénticos. Las deidades no eran seres omnipresentes fuera de la creación, sino que ellos mismos habían sido creados, tenían un carácter ambiguo y dependían de las leyes del cosmos (*Ibid.*, 319).

En este contexto, se identifica una especie de contrato que se manifestó principalmente a través de los sacrificios, una de las características en las que se basó el principio mágico del “do ut des”, aunque con un sentido más complejo; además del significado político que representaban: “Las víctimas no se sacrificaban simplemente a los dioses, sino que eran la representación viva de estos dioses, de manera que eran los dioses mismos los que eran sacrificados en el ritual. A través de su sacrificio se querían provocar fenómenos que regían o personificaban aquellos. Los sacrificios humanos no eran nunca actos de devoción, sino que se les atribuía una fuerza causal en orden a producir los

efectos deseados” (Broda, 1971: 318). En cambio para la religión católica el sacrificio se manifiesta tan solo como acto de devoción.

1.3.2 La cosmovisión a través de la temporalidad en las ceremonias relacionadas con el culto a Cristo Aparecido

Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido se constituyen bajo tres ceremonias que forman parte del calendario católico anual, se trata del Quinto viernes de cuaresma, 3 de mayo y la Ascensión del Señor (cuarenta días después del domingo de resurrección). Las tres ceremonias católicas constituyen (con otras ceremonias religiosas) parte del Ciclo Pascual de la iglesia cuyo periodo refleja elementos sincréticos vinculados con el periodo de las secas. Se trata de un ciclo en el que sobresalen elementos sincréticos vinculados con la imagen de Cristo Aparecido articulado a la percepción de las condiciones ambientales y del entorno geográfico donde prevalecen aspectos propios de la cosmovisión.

De las ceremonias que reflejan mayor continuidad en los elementos de origen prehispánico que los estudios de la etnografía han documentado se distingue la fiesta de la Santa Cruz (el 3 de mayo) y los Fieles Difuntos (el 1º y 2 de noviembre). De acuerdo con López-Austin (1995) y Broda (2004^a) ambas ceremonias marcan simbólicamente las dos grandes mitades del año: las secas y las lluvias, dos periodos fundamentales que constituían el calendario solar mesoamericano cuya estructura de 365 días, derivaba de los ciclos estacionales y agrícolas;¹¹ “la división dual del año en estación seca (*tonalco*) y de lluvias (*xopan*) era de importancia fundamental. Las ceremonias de los dioses de la lluvia y de las deidades del maíz y de la tierra constituían el ciclo calendárico básico” (Broda, 2004b: 38).

En su libro *Tamoanchan y Tlalocan* (1995), López-Austin señala que el 3 de mayo, día de la Santa Cruz y Fieles Difuntos son ceremonias que marcan el final de las estaciones, la primera cuando dominan las secas y el calor, y la

¹¹ Aunque algunos autores como Karl Anton Nowotny y Hann Prem nieguen la existencia de esta correlación (en Broda, 2004b: 41),

segunda cuando prevalece la humedad y las lluvias. Sin embargo, desde nuestro punto de vista:

[...] estas fiestas representan no la conclusión o la llegada del nuevo ciclo, sino el tránsito de un periodo a otro, es decir, como lo expresa Turner (1999), son ritos de pasaje ‘ritos (que) indican y establecen transiciones entre estados distintos...’ [;] las dos ceremonias representan el pasaje cultural de un estado natural a otro; un cambio en los niveles del cosmos donde las fuerzas frías suceden a las caliente[s] o viceversa. Su carácter liminar expresa el pasaje a través del cual se opera, simbólicamente, este cambio de estado natural. El espacio cósmico es invadido por una de las fuerzas contrarias, se entra de lleno al dominio de lo ígneo, de lo seco, de lo luminoso y masculino, o de lo frío, húmedo, oscuro y femenino según sea el caso; [...] (Aréchiga y García, 2001: 131).

El tiempo de lluvias, refiere Broda, es el “tiempo verde” relacionado con “la noche, la luna con Venus y las estrellas [...] así como con los muertos y el inframundo”, mientras que el periodo de las secas “era presidida por el sol como deidad del cielo diurno” (2004^a: 55-56). Los cultos más importantes de las secas tenían la finalidad de implorar la fertilidad y se llevaban a cabo en lugares del espacio geográfico: fuente, ríos, cumbres, entre otros, donde las relaciones de reciprocidad, en los rituales indígenas, se manifestaban a través del acto de provocar un buen resultado de los fenómenos deseados.

[...] los sacrificios de los niños se concebían como un contrato entre los hombres y los Tlaloques. Para obtener de los dioses los alimentos necesarios para la vida, los hombres tenían que hacer los sacrificios. Los hombres temían que si no rendían suficiente culto a Tlaloc, éste podía montar en cólera y retener las lluvias o destruir las sementeras. El canto sacro de Tlaloc expresa esta ambivalencia en la relación con el dios, así como que los hombres se sentían obligados a ‘pagar su deuda’ para con el dios con los sacrificios [...]. Esta interpretación del canto de Tlaloc es probada por el hecho de que los sacrificios de los niños se llamaban efectivamente nextlaualli, ‘la deuda pagada’ (1971: 276).¹²

¹² Para más referencias sobre este tipo de culto consultar Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista española de antropología americana*, 1971.

Hoy en día, la ceremonia de la Santa Cruz es de las fiestas católicas que tiene un carácter agrícola (Broda, 1991, López-Austin, 1995). “Se trata precisamente de la fiesta de la bendición del maíz para la siembra que da inicio al ciclo agrícola de temporal en las que se invoca, además del maíz, a la tierra y a las lluvias” (Broda, 2004^a: 48).

No obstante, diversas ceremonias católicas reflejan un amplio simbolismo agrícola vinculado con el entorno geográfico del paisaje y con el ciclo de secas y de lluvias, así refieren los estudios de Angélica Galicia (2009) en la región de Ecatepec, Tecámac y Tizayuca así como los de Elena Padrón (2009) en San Bernabé Ocotepc, y Aurora Montúfar (2009) en Temalcatzingo, Guerrero.

Al respecto Andrés Medina señala:

En la realización de este ceremonial [litúrgico] y el simbolismo que expresa encontramos un conjunto de creencias y prácticas donde se observa con claridad el proceso de elaboración y reinterpretación de las tenaces influencias del cristianismo desde la perspectiva de la cosmovisión mesoamericana (2001: 116),

En algunas regiones la Semana Santa ha sido parte del proceso de sincretismo al igual que la Ascensión de Cristo (Morayta, 2003^a; Saldaña, 2010). En relación con la imagen de Jesús, Broda refiere, según información de Catharine Good: “–representación de la tumba de Cristo- también se vincula estrechamente con la fertilidad por su asociación con la muerte y la tierra, como por ejemplo entre las comunidades nahuas del Alto Balsas. [Y refiriéndose a Johannes Neurath] Entre los coras y huicholes del Gran Nayar, el Santo Entierro se identifica con el sol muerto que baja del inframundo” (Broda, 2004c: 67). Asimismo, en las comunidades nahuas de Ameyaltepec, el Santo Entierro se le concibe relacionado con el agua y el maíz (Juárez, 2013b).

Particularmente, esta característica en la que prevale el vínculo de Cristo con el sol es relevante en los estudios de Hunt (1977), Marzal (1988), Pozas (1987), Reyes (1961), James W. Dow (1990), Stresser-Péan (2011), entre otros, con distintos grupos indígenas. Particularmente en Totolapan, el sincretismo que se ha producido en torno a Cristo Aparecido se manifiesta vinculado no solo con el sol, sino también con el agua, la enfermedad y la época de secas, como

presento en este estudio. El papel de los santos en relación con las fuerzas vitales son también aspectos que asumió el sincretismo (Broda, 2009: 15).

En el libro *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios* (2007: 39), Andrés Medina propone tentativamente una tipología de los ciclos festivos; de ésta muestra integra el ciclo de cuaresma cuyo periodo “apunta al corazón de la cristiandad”; éste se constituye (de acuerdo a cada comunidad, por cuatro momentos importantes: el carnaval, la Pasión de Cristo, la Pascua y Corpus Christi; cada ceremonia se constituye de referentes simbólicos que remiten a la tradición mesoamericana que “son vividos como formas locales y propias de la religiosidad” (2007: 39).

Las fiestas que componen este ciclo [de cuaresma] remiten a momentos significativos en la concepción del tiempo de los pueblos mesoamericanos, los que articulados al calendario gregoriano mantienen una cobertura formal cristiana, pero cuyo componente rituales aluden a un simbolismo de la tradición cultural de raíz mesoamericana (*Ibíd.*).

Similar a esta propuesta, en Totolapan, de las ceremonias religiosas vinculadas con la imagen de Cristo Aparecido sobresale la del Quinto viernes de cuaresma, el 3 de mayo y la Ascensión del Señor, son tres ceremonias que forman parte del ciclo Pascual, cuyo periodo (tentativo) incluye Semana Santa, Cuaresma y Pentecostés; son tres ceremonias religiosas significativas en relación con el culto de Cristo que se constituye por elementos simbólicos de origen mesoamericano.

En este contexto, estamos ante una imagen sagrada cuyo significado simbólico que lo envuelve, resultado de un proceso histórico, responde a particularidades propias de una cosmovisión y de un sincretismo de creencias impulsado por los evangelizadores durante la Colonia. Debido a ello, el ciclo Pascual de Cristo se constituye de aspectos relevantes que sobresalen a través de los manantiales y las cumbres, donde el dominio del agua que correspondía a lo femenino encuentra su correspondencia con lo masculino a través del sol, de lo ígneo y de lo luminoso en la imagen de Cristo. Dichos atributos sólo pueden comprenderse a través del proceso mismo de la historia cuyo resultado originó la refuncionalización de las relaciones de reciprocidad en el culto a Cristo.

Mostrar la continuidad en los procesos mismos del cambio implica adentrarnos en las transformaciones de la historia y en las coyunturas implicadas en la imagen de Cristo. Debido a ello es importante considerar la configuración espacial del territorio en la época prehispánica y en la Colonia con el fin de comprender el contexto histórico y social del que formaron parte las actuales relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido.

CAPÍTULO 2

ANTECEDENTES HISTÓRICOS. LAS RELACIONES SOCIALES DE INTERCAMBIO ECONÓMICO Y SIMBÓLICO EN LAS TIERRAS ALTAS DE MORELOS

En el presente capítulo presento los antecedentes históricos que constituyen el municipio de Totolapan así como la conformación espacial de las unidades político administrativas antes de la Conquista y también durante la Colonia; todo ello con el fin de comprender el proceso a partir del cual se construyeron las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido. Muestro la conformación de los diversos mercados ceremoniales establecidos en el área norte del actual Estado de Morelos, los cuales fueron un factor importante en el desarrollo del intercambio económico-comercial y religioso.

Con la llegada de los españoles las unidades territoriales de los mercados, entendido como institución económica y social, y las rutas de intercambio económico y comercial fueron aprovechadas para extender la red devocional en torno a los santos católicos; algunos caminos fueron sustituidos a partir del fundamento de la conversión religiosa al cristianismo; los misioneros agustinos trazaron una ruta que interconectaba las edificaciones agustinas de la actual entidad de Morelos.

Fray Antonio de Roa figura como de los principales misioneros que predicó el cristianismo a los pobladores de Totolapan; la aparición del Cristo se relaciona con este personaje cuyas estrategias evangelizadoras fomentaron la devoción a la imagen. Sin embargo, las expresiones novohispanas mostraron un proceso de sincretismo vinculados con las creencias atribuidas a la imagen, resultado de la transformación y reinterpretación no solo de los símbolos

cristianos, sino también del ciclo festivo que integra el ceremonial a Cristo en su diferente advocación. Ambos elementos muestran concepciones distantes de los cánones católicos por el hecho de establecer relaciones con el agua, con la lluvia, con la fertilidad, con la salud, en fin, con referentes del antiguo sustrato de origen mesoamericano.

2.1 TOTOLAPAN: SOBRE EL AGUA DEL GUAJOLOTE

Totolapan significa “sobre el agua del guajolote”, ya que si descomponemos la palabra náhuatl: *total* equivale a guajolote, *atl* a agua y *pan* (locativo) representaría sobre o encima. Sobre esta etimología Antonio Peñafiel refiere en su libro *Nombres geográficos de México* (1885: 221) que corresponde a “río de gallinas”; asimismo, cercana a esta definición Cecilio Robelo (1897: 67) puntualiza en su libro *Nombres geográficos indígenas del estado de Morelos* que representa “en agua de las gallinas”.

Pero si consideramos la lámina XVII del *Códice Mendocino* (1979), donde figuran los pueblos conquistados por Moctezuma Ilhuicamina, Totolapan está representado por la cabeza de un guajolote asentada sobre una laguna o un tipo de estanque, lo que podría corresponder (más que a la gallina), al guajolote.

Para Flores y Martínez, estas aves “-según sus habitantes no son gallinas, ni guajolotes-, iban y venían en parvadas, llegaban a Totolapan a reproducirse y servían de alimento a los habitantes de ese entonces y dieron origen al nombre del pueblo” (Flores y Martínez, 2013: 29). Sin embargo, en mi opinión, es más probable que la etimología de Totolapan se relacione con algún tipo de depósito natural, es decir, un manantial o jagüey que sirvió como hábitat de estas aves, probablemente guajolote, que suministró de agua a la población durante años. Más si consideramos la escases de agua, debido a la ubicación geográfica donde se encuentra el municipio, comprenderemos la importancia de estos lugares existentes desde tiempos lejanos que se ubicaron en esta zona para abastecer de agua a sus pobladores, donde las creencias relacionadas con las condiciones de la naturaleza se vincularon con la concepción del tiempo y con el sistema agrícola de temporal.



Glifo de Totolapan
Lámina XVII del *Códice Mendocino*, 1979

Este tipo de estanques refleja la relación simbólica derivada del proceso productivo cuya apropiación del espacio quedó representada en la “Relación de Totolapan y su partido”, lo que originó la configuración territorial de Totolapan:

[...] viniendo ciertos indios, llamados *chichimecos*, en busca de tierras donde poblasen, hallaron ciertos manantiales de agua que en lengua *mexicana* se dicen APAN y, en uno de ellos un gallo montes de la tierra bebiendo, que, en la dicha lengua se dice TOTOL: de las cuales dos dicciones, llamaron al dicho pueblo *Totolapa* [n] (1986: 160).

Por lo general las etimologías muestran elementos del entorno que constituyen el territorio, sin embargo, en su ámbito socio-cultural también suelen relacionarse con concepciones cosmogónicas vinculadas con hechos trascendentes ocurridos en el lugar (Barabas, 2003b), y con diversas acciones sociales que determinaron la apropiación del espacio.

Las aves comprendían una compleja relación con fuerzas de distintos orden:

con la deidad, o con varias deidades; con el ave misma, que puede de por sí ser una deidad, una advocación, una criatura sagrada o una entidad vinculada ya sea a realidades míticas o sobrenaturales, como a otras regiones del cosmos, al cazador mismo o todo ello a la vez (Espinosa, 1994: 18).

El simbolismo acuático de las aves también se relaciona con elementos propios de la naturaleza, como la lluvia que se articuló a los dioses prehispánicos como Tláloc o Tezcatlipoca (Stresser-Péan, 2011: 533-534, Maldonado, 2000: 117). Es con esta última deidad con la que se vincula simbólicamente el pavo o guajolote, pero también con el jaguar (Maldonado, 2000: 117). Sin embargo, hacen falta estudios que analicen la relación entre el guajolote y las deidades prehispánicas.

2.2 ANTECEDENTES PREHISPÁNICOS: TLAHUICAS Y XOCHIMILCAS

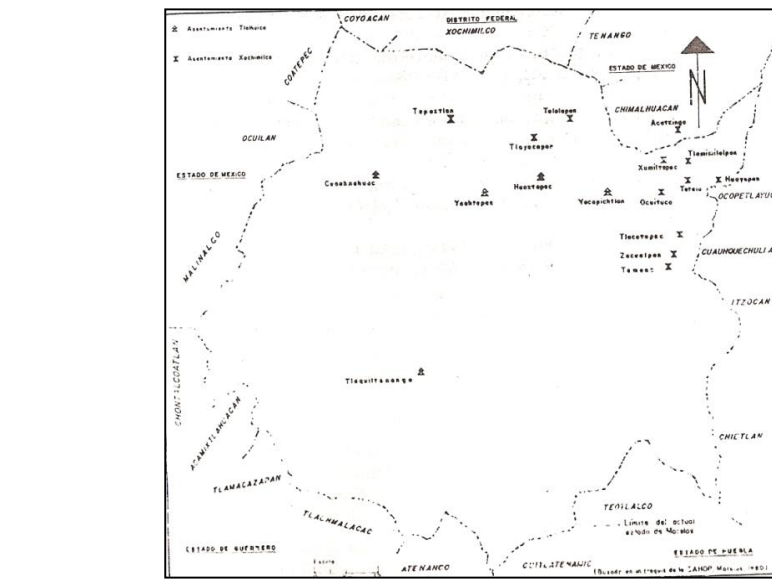
Los antecedentes prehispánicos del actual Estado de Morelos y en particular de Totolapan los encontramos en Durán (2002), Gibson (1981: 19) y el *Códice Ramírez* (1944), cuando coinciden en señalar, durante el siglo XIII, la presencia de dos grupos de filiación nahua asentados en la entidad: los xochimilcas y los tlahuicas. Los primeros se establecieron rodeando el circuito de la laguna grande del valle de México, abarcaron una amplia extensión de tierra e incluyeron territorio del actual Estado de Morelos:

[...] un pueblo que se llama *Tuchimilco*, y por otro nombre *Ocopetlayuca*, de cuya genealogía y generación son los de *Ocuituco*, *Tetelaneyapa*, *Tlamimilulpan*, *Xumiltepec*, *Tlacotepec*, *Cacualpa* y *Temoac*, *Tlayacapan* y *Totolapa* y *Tepuztlan*, *Chimalhuacan*, *Ecatzingo* y *Tepetlixpan* con todas las cabeceras y estancias sujetas á Chimalhuacan, los quales son de aquel tribu *Xuchimilca*, y así le llaman á toda la parte y tierra de la generación *Xuchimilca*, con *Cuitlauac*, *Mizquic* y *Culuacan*" (Durán, 2002: 62).

La genealogía de los xochimilcas se vincula con los de Ocuituco, Tlayacapan, y Totolapan de la actual región de las tierras Altas de Morelos; de igual manera con Tepetlixpa, Chimalhuacan y Ecatzingo, pertenecientes a la región de los chalcas, cuyo asentamiento aconteció cerca de los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl; allí fundaron sus principales provincias: *Amecamecan*, *Tenango*

Ayotzingo, Chalco Atenco y San Martín (Durán, 2002: 62-63).¹³ Asimismo, Culhucan, Cuitlahuac y Mixquic fueron considerados como subordinados o descendientes de los xochimilcas; también Tetela del Volcán y Hueyapan, ubicados al sur del territorio chalca (Gibson, 1981: 17).

No obstante, los tlahuicas se asentaron en el actual municipio de Cuernavaca, de donde salieron para formar estancias en Yautepec, Oaxtepec, Acapichtlán, Tlalquitenango (Durán, 2002: 64).



Mapa de los asentamientos prehispánicos en Morelos (Maldonado, 1990: 31).

Durante tres siglos, los xochimilcas y tlahuicas tuvieron confrontaciones políticas que se extendieron hasta la conquista española; sin embargo ambos grupos se sometieron económica y políticamente al imperio mexica, quienes se establecieron en la capital de Tenochtitlan a finales del siglo XIV.¹⁴

De acuerdo con información de la *Crónica Mexicayotl*, a través de la unión de Huitzilihuitl¹⁵ y Miahuaxihuitl, hija del llamado Ozomatzinteuctli, “rey de Cuauhnahuac”, fue como los mexicas conquistaron Cuauhnahuac y lograron

¹³ Las tres primeras provincias fueron importantes antes de la colonia, sin embargo los enfrentamientos militares provocó que el territorio de los chalcas se redujera (Gibson, 1981: 18).

¹⁴ Las conquistas de los mexicas fueron diversas, unas como servidores de los tepanecas, cuando de 1345 a 1428 entregaban tributo a Azcapotzalco, y otras independientes, bajo su propia tutela, cuando cobraron el tributo de las diferentes provincias que se hallaban sujetas a su gobierno (Maldonado, 1990: 32).

¹⁵ Huitzilihuitl gobernó Tenochtitlan a partir de 1391 (Alvarado, 1949: 89).

conseguir el algodón y los variados frutos que eran entregados a Ozomatzinteuctli. “Por cuarenta años hubo guerra en Cuauhnahuac, y entoces se les conquistó” (Alvarado, 1949: 95).

Hízolo así el rey Huitzilihuitl, yéndose a los linderos de los de Cuauhnahuac, e inmediatamente flechó, usando la caña muy bien pintada y admirablemente hecha, en cuyo interior iba la mencionada piedra preciosa, de bellísimas luces, que fue a caer a mitad del patio donde se hallaba enclaustrada la doncella Miahuaxihuitl.

[...] Cuando cayó la caña a medio patio, y la doncella Miahuaxihuitl la vió bajar del cielo –según se indica-, al punto la tomó con la mano, maravillándose luego, mirando y admirando sus variados colores, cual nunca viera otra, e inmediatamente la rompió por el medio, y vió dentro de ella la mencionada piedra hermosísima y de muy bellas luces, la cual tomó diciéndose: ‘¿Será fuerte?, plantándosela en la boca, pues se quería embizmar (?) los dientes, yéndosele al interior incontinenti y tragándosela, y ya no pudo sacarla, con lo cual dio principio su embarazo y concepción de Moteuczoma Ilhuicaminatzin (Alvarado, 1949: 94-95).

De las conquistas logradas por Moctezuma se puede observar en los Anales del *Códice Mendocino*, lámina VII, a Totolapan como una de las poblaciones conquistadas, al igual que el sur de Chalco y Xochimilco¹⁶ a donde se extendieron; con todo, los pueblos xochimilcas de Totolapa y Tlayacapa guerrearon hacia el este con Huejotzingo, Tlaxcala y Cholula.

¹⁶ De los pueblos que pagaban tributo y que reconocieron vasallaje a Moctezuma, hijo de Huitzilihuitl y señor de México, se encuentran las siguientes poblaciones: Coayxtlahuacan, Mamalhuaztepec, Tenanco, Teteuhtepec, Chiconquiuhco, Xiuhtepec, Chalco, Cuauhnahuac, Atlatlauhca, HUaxtepec, Yauhtepec, Tepuztlan, Tecpatzinco, Yacapichtlan, Yoaltepec, Tlachco, Tlalcotzauhtitlan, Tepecuacuico, Yoaltepec, Tlachco, Tlalcotzauhtitlan, Tepecuacuico, Quiyauhteopan, Chonatalcoatlan, Hueypuchtlan, Atotonilco, Axocopan, Tulan, Xilotepec, Izcuincuitlapilco, Atotonilco, Tlapacoyan, Chapolycxitla, Tlatlahquitepec, Cuetlaxtlan y Cuauhtochco (*Códice Mendocino*, 1979: 66-67).

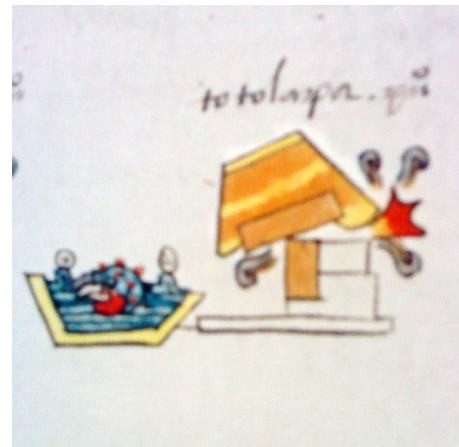
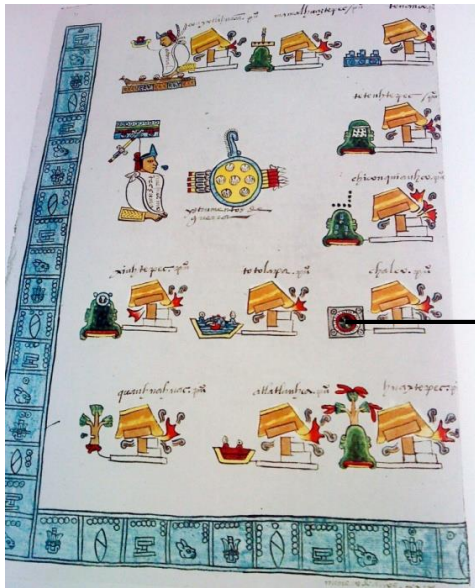


Lámina XVII del *Códice Mendocino*, 1979.

Sin embargo, los xochimilcas fueron ‘destruidos’ por los pueblos ‘chichimeca’, y cuauhtinchan a fines del siglo XII. Con el creciente poder de pueblos al norte de Xochimilco, el centro de oposición se trasladó entonces al propio valle. Posteriormente a finales del siglo XIV se presentan los ataques de mexica y tepanecas a Xochimilco, el cual es sometido por Nezahualcoyotl y los acolhuaque, ayudados por Itzcoatl y los mexica. Bajo la autoridad azteca la verdadera zona de influencia de Xochimilco se redujo a la orilla del lago entre el Pedregal y el extremo de Cuitlahuac hasta las comunidades adyacentes de tierras altas del sur (Gibson, 1981: 17-18).

Según Druzo Maldonado, Morelos mantuvo su independencia durante el imperio tepaneca, y “El hecho de que Cuauhnáhuac pudo haber sido eventualmente conquistada [...] no implica necesariamente que estuviera fuertemente controlada o que se pagara tributo (Maldonado, 1990: 35). Es factible, continúa el autor, que el vínculo entre Cuauhnáhuac y la cuenca de México haya sido por las alianzas de tipo político (Maldonado, 2000: 41).

Con los mexicas al frente, el actual territorio morelense sufrió algunas modificaciones, instituyéndose en 1438, en dos entidades mayores (o cabeceras de provincia, *Huey altpetl*) para controlar el tributo: Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Cuauhnáhuac abarcó el oeste del actual Estado de Morelos, desde Huitzilac, en el norte, hasta Teocaltzingo, en el actual Estado de Guerrero; esta provincia se

integró por Teocaltzinco, Chimalco, Huitzilipan, Acatlicpac, Xochitepec, Miacatla, Molotla, Coatlan, Xiuhtepec, Xoxoutla, Amacoztitla, Iztlá, Acpayucan, Iztepec y Atlicholoayan.

En cambio Huaxtepec ocupó la mayor parte hacia el este del actual entidad de Morelos y se constituyó por Tepoztlán y la región conocida como Cuauhtenco, constituida por Totolapan (y sus sujetos Nepopualco¹⁷ y Tehuizco), Tlayacapan y Atlatlahucan, de filiación xochimilca. Asimismo, se incorporaron las tres unidades de filiación tlalhuica: “*Huaxtepec* (con sus sujetos: *Cuauhtlixco, Cuauhtla, Amiltzingo, Olintepic, Anenecuilco, Ahuehuepan, Xochimilcatzingo, Tzompango e Itzamatitlan*); Yauhtepec y sus sujetos: *Tlaltizapan, Atlhuelic, Huitzilillay Oacalco*, y por último Yapcapichtlan (con sus respectivos sujetos: *Xaloztoc, Tlayacac, Tecpancingo –Tepalcingo- y Ayoxochiapan*” (Carrasco, 1996: 199; Maldonado, 2000: 38). Ocuituco, Tlacotepec, Zacualpa y Temoac quedaron fuera de la demarcación (*Ibíd.*, 43).

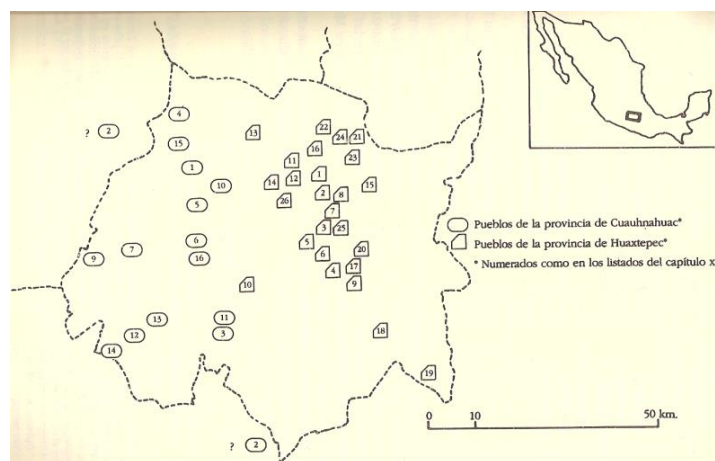
A través del tributo cada provincia intercambió a México Tenochtitlan gran variedad de productos y especies; participó también en la construcción y mantenimiento de obras públicas, como la edificación del templo de Huitzilopochtli, entre otras, y en empresas bélicas, como la guerra florida contra Chalco (Maldonado, 1990: 48).¹⁸ El tributo, refiere Mohar, funcionó como complejas transacciones económicas en especie o servicio (1987: 16).

Cuauhnáhuac comenzó a pagar tributo a partir de la conquista realizada por la Triple Alianza, es decir, una década después de la caída del imperio tepaneca (*Ibíd.*, 38-51). Según Carrasco, Totolapan y Tlayacapan que constituían la región de Cuauhtenco, fueron dos de las siete cabeceras sujetas a Atlatlahucan que “tenían la obligación de aportar cautivos” (Carrasco; 1996: 576).

¹⁷ De acuerdo con información de Tomás Jalpa, con Moctezuma al frente, este lugar, figuró como límite territorial de los chalcas (Jalpa, 2009: 19).

¹⁸ Druzo Maldonado señala que el tributo en especie que recibió la Triple Alianza por parte del Morelos prehispánico tuvo una organización con diferentes grados de dependencia a nivel imperial en las entidades políticas dominantes: Tenochtitlan, Tetzoco, Tlacopan o Tlacopan (2000: 42).

Las *Relaciones geográficas del siglo XVI* señalan que la región de Cuauhtenco no tributaba a Moctezuma y sólo le servía en la guerra:¹⁹ “dábales, el dicho MONTEZUMA, las armas necesarias para la guerra” (1986, 161). Sin embargo, en el *Códice Mendocino* y en *La Matrícula de Tributos* se representan los productos y especies que tributaban ambas provincias a Moctezuma: mantas, huipiles, naguas, jícaras, armas, rodela guarnecidas con plumas y trajes de guerrero; asimismo sobresalen los productos alimenticios como el maíz, frijol, chía y huautli; también semillas de bledos y papel (*Códice Mendocino*, Lámina XXIV, 1979 f 25; *Matricula de Tributos*, Lámina 7, T III, 1978: 537; Carrasco, 1996: 199).²⁰ De hecho, Totolapan figuró como cabecera tributaria donde se concentraban los diversos productos: mantas, mantillas, armas de pluma, rodela de plumas y piezas de armas ricas (Chanfón, 1994: 199). Las aportaciones en especie, refiere Reyes García, “se iniciaron por una fiesta de inauguración de un templo y estas contribuciones, que se tornaban a repartir entre los principales, Motecuzuma (Años 1503-1519) las convirtió en obligatorias” (1997: 40).



Mapa donde se representa *Los tributarios de Tenochtitlan en Tlalhuic*.

Fuente: Carrasco, 1996: 197.

¹⁹ Las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* mencionan que ambas provincias pelearon con los pueblos de Chalco, Huexotzingo, Tlaxcala y Cholula, sin embargo el documento no especifica la fecha en la que fueron registrados estos sucesos.

²⁰ La provincia de Huaxtepec comprendía en 1519 una amplia extensión hacia el norte con los pueblos cabecera de Tepoztlán y Totolapan, al oeste Yauhtepec y al este Yacapichtla.

Los trajes de guerrero se entregaban en grandes cantidades por estas provincias; asimismo el papel procedía de estas comunidades (Maldonado, 2000: 43). Lo anterior nos remite a considerar la importancia de estos artículos como determinantes en la conformación de los mercados locales y regionales establecidos en el actual entidad de Morelos antes de la llegada de los españoles, donde se intercambiaban los productos de la localidad, o bien, de la región.



Provincia de Huaxtepec. Lámina XXVI, foja 24. Fuente: *Códice Mendocino*, 1979.



En esta lámina se encuentran representados los pueblos de Nepopualco, Atlatlahucan y Totolapa, entre otros, que tributaban a Tenochtitlan. Lámina XXVII, foja 25 del *Códice Mendocino*, 1979.

2.3. LAS RELACIONES SOCIALES A TRAVÉS DEL INTERCAMBIO ECONÓMICO-COMERCIAL

La integración política de los mexicas se consolidó a través del proceso de expansión territorial cuyo dominio económico se desarrolló con la recaudación del tributo; no obstante, el comercio formó parte importante de los mecanismos

institucionalizados de intercambio en la sociedad de los mexicas (Mohar, 1987: 33).²¹

El mercado fue el lugar donde se efectuó el intercambio económico:

El ecosistema de las diferentes zonas delimitó geográficamente la producción y carencia de artículos. Algunos se intercambiaban a nivel local y regional, como el algodón, que no se producía en el norte y por lo tanto sólo se conseguía en los mercados del centro y sur, donde había tierras irrigadas, y otro, como la sal, se obtenían a través del comercio interregional (Maldonado, 2010: 164).

No obstante, lo religioso se articuló a los mercados a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a alguno de los dioses prehispánicos los que tenían como finalidad controlar los fenómenos de la naturaleza (Broda, 1989); debido a ello, autores como Druzo Maldonado (2000) y Amalia Attolini (2013) han preferido utilizar el distintivo binomio mercado-santuario para referirse a estos lugares de intercambio económico y de culto.²²

Aunque el uso del término santuario está apegado a la santo del uso cristiano en la época colonial, probablemente fue utilizado por ambos autores debido a las referencias de las fuentes históricas señaladas, donde se destaca la capacidad de convocatoria de estos lugares que rebasan las funciones religiosas locales con otras modalidades de acuerdo a las peculiaridades de la religión mesoamericana. Al respecto Carlos Martínez menciona en “Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico”:

Fueron [...] centros para la concentración individual y masiva para la reverencia de los dioses, pero en procura de los bienes colectivos y sobre todo para el establecimiento de la colaboración humana con las deidades para lograr el sostenimiento del orden cósmico, que fue siempre el más importante y trascendente de los problemas del mundo mesoamericano (1972: 161).

²¹ Mohar refiere que también el tráfico exterior conformó parte de los tres mecanismos institucionalizados de intercambio de la sociedad mexicana (1987).

²² De acuerdo con información recabada por Landa, Attolini distingue entre los santuarios-mercados más renombrados en el Posclásico maya Cozumel, Chichen Itzá, Itzamkánac, Maní y Xicalango (2013: 50).

En mi opinión, más que mercado-santuario fueron mercados articulados a un centro ceremonial.

Según Martínez, la mayor parte de los santuarios, como refiere, “eran los dioses de las aguas, pero también los hubo de los dioses tutelares de grupos étnicos determinados, algunos porque éstos habían llegado a planos mayores debido al papel histórico que jugaron, [...]. Los hubo dedicados a los dioses de la salud; uno dedicado a la celebración cíclica mayor y otro de menor importancia” (*ibíd.*, 162).

Con respecto al mercado, Durán señala:

Los mercados en esta tierra eran todos cerrados de unos paredones y siempre frontero de los templos de los dioses ó a un lado y en el pueblo que se celebraba tianquiz aquel día tenían como por fiesta principal en aquel pueblo ó ciudad y así en aquel momostly donde estaba el ídolo del tianquis ofrecían mazrocas de maíz axi tomatl fruta y otras legumbres y semillas y pan en fin de todo lo que se vendía en el tianquiz unos dicen que se quedaba allí y que se perdía otros dicen que no sino que se recojía para los sacerdotes y ministros de los templos (Durán, 2002: 184, Capítulo XX).

Hacia el norte del actual Estado de Morelos se establecieron diversos mercados articulados con un centro ceremonial, como el de Tepoztlán y Ocotepc donde se producía papel, cal y frutas, pero también se intercambiaba, en un nivel regional, el algodón que traían de Yautepec y la sal proveniente de la ciudad de México y Chiautla. No obstante, en “un peñón de la falda del imponente Tlahuiltepec” se consagraba a Tepuztécatl, uno de los diferentes dioses del pulque que integraban el grupo de los dioses de la vegetación y la fertilidad. “A este santuario de gran magnitud acudían en peregrinación pobladores de Chiapas” (Maldonado, 2000: 93; Josserand y Hopkins, 2007: 105).²³

²³ Las rutas de comercio importantes en la época prehispánica correspondían a los ríos Sabanilla y Tulijá, cuyas afluentes se unen para formar el Puscacán para conectar a Tila y la costa del Golfo. Estos ríos “hacían de la región un sitio ideal de peregrinación, periférico y remoto pero conectado con las zonas más densamente pobladas de la civilización” (Josserand y Hopkins, 2007: 105).

Asimismo, el mercado de Oaxtepec figuró como centro económico y político donde se encontraba el tianguis principal, uno de los más importantes de Morelos donde se intercambiaba papel, sal y algodón; de hecho, Tenochtitlan se proveyó de sal en este lugar (Maldonado, 2000: 70). Asimismo, el adoratorio prehispánico de este lugar fungió como posible centro ceremonial en cuyo centro confluían los principales caminos por los cuatro rumbos cardinales.

En Yecapixtla había tianguis donde ofrecían algodón, ají y frutas (obtenidas de Huaxtepec) para intercambiarlas por maíz; este lugar, también figuró como de los principales centros religiosos del Estado de Morelos, donde se veneraba a *Yaotzin Titlacahuan*, uno de los diferentes nombres con el que se le conocía a Tezcatlipoca (Ricard, 2004: 158). En su Crónica Agustina, Juan de Grijalva menciona que los habitantes de este lugar celebraban la fiesta de su antiguo dios *Texcotl*, (1985: 59). Según el Códice Ramírez (*op.cit.* 139), la fiesta Toxcatl incluía rituales para “pedir agua del cielo al modo que nosotros hacemos las rogativas, y así hacían esta fiesta siempre por *mayo* que es el tiempo donde hay más necesidad de agua” (1944: 139). Para esta época, ya debía estar todo sembrado de acuerdo al ciclo de temporal, porque durante este tiempo se iniciaban las lluvias formalmente. Los ritos que se llevaban a cabo tenían la intención de atraer la lluvia y el agua que se encontraba en el interior de las montañas. Se invocaba “[...] a las nubes cuando se detenía el agua por Mayo y para impetrar y alcanzar lo que pedían, hacían este día una general invocación de los dioses más principales como era a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca y al sol y a la diosa Cihuacoatl [...]” (Durán, Cap. III; 2002:258).

La provincia de Cuauhtenco (conformada por Totolapan, Atlatlahucan y Tlayacapan), también representó un gran centro comercial donde intercambiaban los productos de “tierra caliente” por los del Valle de México (Gehrad; 1970: 37). En Totolapan se adquiría fruta en un nivel local, pero en un nivel regional se obtenía cal proveniente de Huastepec (Maldonado, 1990: 238). El mercado de Atlatlahucan estableció una ruta de intercambio con la zona central y sur de Morelos, de igual manera con la Cuenca de México “siendo Chalco una ruta obligatoria que conectaba a los pueblos de la “tierra caliente” con los del Valle de México” (*Ibíd.*, 249). De igual manera, en Tlayacapan se

realizó el comercio regional entre la tierra fría y la tierra caliente del Morelos prehispánico (Maldonado, 2010: 171).

Probablemente, la provincia de Cuauhtenco también disponía de su centro religioso, sin embargo, son escasas las referencias que nos proporcionan las fuentes históricas para distinguir la deidad venerada. Sin embargo, la “Relación de Totolapan y su partido” (1979) menciona sobre Totolapan, Tlayacapan y Atlatlahucan:

Adoraban al Demonio, el que tomaba muchas formas y figuras; sacrificábanle ofreciéndolo COPAL y cortándose las orejas, o pasándose con la punta un maguey, el pellejo de una de las dos piernas, abajo de la rodilla, y ofrecíanle la sangre que les salía de las orejas (1986: 161).

Según las deducciones de Druzo Maldonado se trataba del dios Tezcatlipoca por lo que a continuación refiere:

Nuestra inferencia se basa en la similar imagen que Torquemada describe de esta deidad, en el capítulo XXII del libro XIV, donde se trata, entre otros asuntos, [citando a Torquemada (1977, IV: 372)] de los ‘fantasmas o estantiguas que de noche se le aparecían a estas gentes indianas’. En él Torquemada apunta que ‘Dijeron también estos idólatras que el demonio Tezcatlipoca muchas veces *se transformaba en particular forma y figura* [...]’ (énfasis añadido [por el autor]” (Torquemada, 1977, IV: 37, citado por Maldonado 2000: 119).

Aunque faltan estudios que ayuden a precisar las hipótesis del autor resulta significativo lo señalado con respecto a la provincia de Cuauhtenco:

[...] nos remite, como en el caso de *Huaxtepec*, al distintivo binomio mercado-santuario, y nos recuerda a Tianquizmanalco (al norte de Atlixco), que según Torquemada ‘quiere decir lugar llano o hecho a mano, de los mercados y ferias’, donde a las festividades en honor de Tepuchtli, desdoblamiento de Tezcatlipoca acudían ‘grandísimos gentíos de muchas leguas a la redonda’ [...]

Si bien es difícil afirmar que a la provincia de Cuauhtenco acudieran peregrinaciones de las lejanas tierras de Guatemala, tal hecho, por otro lado no sería raro. Como sabemos, en Tepoztlán, que, limitaba en 1519 al este con dos pueblos

de la provincia de Quauhtenco, Totolapan y Tlayacapan, Tepoztécatl, era “celebrado por todo este reino, y visitado de los extraños con *peregrinaciones que hacían en su servicio, y ofrendas que le traían del reino de Chiapas y Guatemala*” (*Ibid.*, cita a Dávila Padilla 1955, II: 617).

Por su parte Ocuituco también se benefició de su tianguis, posiblemente vinculado con alguna deidad; aunque no hay referencias documentadas de que en Ocuituco se veneraba a Tezcatlipoca, existen algunos indicios que refieren el culto a esta deidad y a otras, así lo refiere Maldonado cuando cita a Uchmany (1980): “el hijo de Cristobal y Catalina, principales de Ocuituco, tenía graves fricciones con sus padres, quienes [después de que llegaron los españoles] ocultaban ídolos que seguían venerando, entre otros a Tláloc, Chicomecóatl y a Tezcatlipoca” (*Ibid.*, 2000: 120).

Continuando con la información del autor, hacia el noreste del actual Estado de Morelos, en Chalco también hay referencias vinculadas al culto de alguna deidad:

En Chalco, el Tezcatlipoca Rojo o Xipe (también llamado Camaxtle), dios de la tierra y la agricultura, al mismo tiempo que de la guerra y el sacrificio humano, era el dios patrón de uno de los grupos étnicos más importantes asentados en esta región, los nonoalcas tlaochcalca.

Después de la conquista de Chalco en 1452 (12 técpatl), [...] los mexicas adoptaron el culto de Xipe como Tezcatlipoca Rojo, [...]

Por otro parte, resulta sumamente interesante que tanto Yacapichtlan como en Chalco se observe la sustitución de Tezcatlipoca por el dios tribal de los aztecas, Huitzilopochtli, en las fiestas del calendario. [...] (*Ibid.*, 114).

De hecho, en la Colonia, el mercado de Chalco fue de los más representativos porque en este lugar las personas se abastecían de productos alimenticios provenientes de tierra caliente y de gran variedad de mercancías (Gibson, 1981: 368). Todos los viernes del año se celebraban ferias a la que acudían, tanto las jurisdicciones vecinas como las distantes (Villaseñor y Sánchez, 2005: 174).

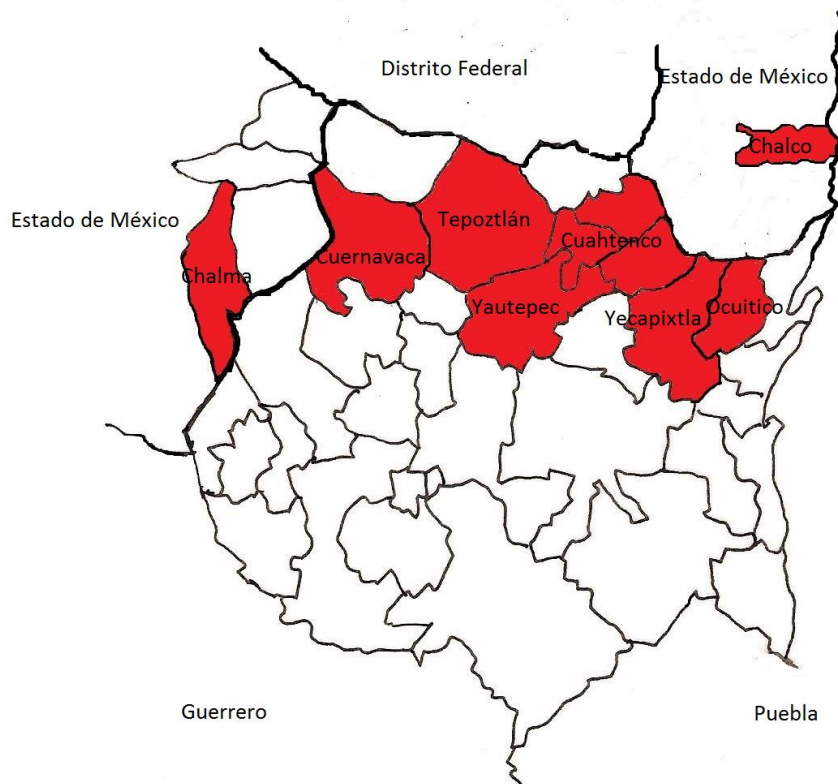
Al otro extremo del actual Estado de México figura Chalma cuyo lugar perteneció al cacicazgo de Ocuilán (Mendizábal, 1946: 509), uno de los poblados de mayor importancia comercial (González, 1991: 80). Entre las serranías de

este lugar se veneró al interior de una cueva a Oztoteotl, en su advocación de Tezcatlipoca (Mendizábal, *op. cit.*, Sardó, 1979; González, 1991).

Las cuevas de Chalma fueron un importante centro pagano, a ellas llegaban peregrinaciones procedentes de diversas regiones de Mesoamérica. Tanto los naturales de Ocuilán como los de Malinalco adoraban y rendían culto a una deidad de nombre Oztoteotl, 'dios de las cuevas'. Este dios –según refiere Joaquín Sardó– tenía un altar en el que se le ofrecían inciensos, perfumes, corazones y sangre de niños, así como de diversos animales (Sardó, 1979: 81-82).

Asimismo, Iztapalapa (en el actual Distrito Federal), destacó –política y económicamente– a través de sus tres grandes centros urbanos: Mexicalzingo, Culhuacán e Iztapalapa. No obstante, su centro religioso se vinculó también con *Ostoc Teotl* (González de la Paz, 1755), posiblemente en su advocación de Tezcatlipoca; sin embargo, para Alejandro Ruíz, la evidencia arqueológica que existe en Culhuacán-Iztapalapa “demuestra que se le rindió culto a Tláloc” (2011, 30).

Es sorprendente la coincidencia de los lugares donde se halla el vínculo del mercado y el centro ceremonial, principalmente del culto al dios Tezcatlipoca. Los datos presentados constituyen parte importante de una línea de estudio que podría ser desarrollada con más precisión desde la etnohistoria, sin embargo para la antropología, son referentes que nos ayudan a reconstruir el proceso histórico de los actuales santuarios y por consiguiente, de una región donde, hoy en día, la imagen de Cristo ocupa un lugar significativo para el culto no solo al norte del Estado de Morelos, sino también al sur de la entidad como veremos en el siguiente capítulo.



Municipios que disponían de un mercado articulado a un centro ceremonial

2.4. LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA EN LA NUEVA ESPAÑA

Con la llegada de los españoles y a través de un reordenamiento territorial se llevó a cabo la evangelización a cargo de las autoridades eclesiásticas. La congregación de los pueblos de indios quedó bajo la autoridad de la Iglesia, del Estado y la nobleza indígena, la cual se convirtió en depositaria de los símbolos de identidad de los antiguos asentamientos. Este nuevo ordenamiento del espacio tuvo consecuencias de gran alcance: centros, límites, rutas y relaciones fueron alterados, en la mayoría de los casos, por el establecimiento de la cabecera municipal o la demarcación política; asimismo, nuevas actividades

económicas, ocasionaron conflictos ante las nuevas normas para regir el uso de los recursos existentes.

La estructura social y territorial prehispánica se reestructuró ajustándose a las categorías impuestas de los españoles. La encomienda²⁴ se sobrepuso al antiguo *altepetl* indígena, el cual se hallaba encabezado por un *tlatoani*, y subdividió en unidades menores llamadas *calpulli* o *tlaxilacalli*. Según Otaola, Cortés encomendó a Diego Holguín el pueblo de Atlatlahucan, a Juan de Burgos el pueblo de Tlayacapan y a Francisco Solís el de Totolapan (Otaola, 2008: 32). Sin embargo García y Nájera mencionan a Diego de Holguín y Francisco Solís encargados en la encomienda de Yecapixtla y Totolapan; Juan de Burgos en la encomienda de Oaxtepec; Bartolomé Hernández, Hernando Medel y Fray Juan de Zumárraga en la encomienda de Ocuituco (2010: 18).

La desarticulación política administrativa produjo, entre otras cosas, la concentración de la población para el culto a los santos patronos, convirtiéndose éstos en uno de los elementos demarcadores del territorio e integradores de las comunidades indígenas, quienes encontraron en este manejo de bienes y en el desempeño de las funciones rituales correspondientes, la posibilidad de identificación social.

A finales del siglo XVI los pueblos del actual Estado de Morelos fueron reacomodados y concentrados en congregaciones y varias comunidades pequeñas desaparecieron o se articularon a otras poblaciones más amplias.

Sin embargo, el 6 de julio de 1529, las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec se modificaron por lo que quedaron comprendidas dentro del Marquesado del Valle.²⁵ De las siete jurisdicciones conformadas en la provincia del Marquesado sobresale por su mayor extensión la Alcaldía Mayor de

²⁴ La encomienda fue una institución conformada por un sistema de trabajo privado con jurisdicción tributaria (Gibson, 1981: 29). “Aquellos a quienes se otorgaban, llamados encomenderos, tenían derecho a recibir tributo y trabajo de los indígenas que les era delegados” (1981: 63). Esta institución al igual que la doctrina parroquial se encargó de controlar el proceso de evangelización, el cual estuvo a cargo principalmente de las órdenes mendicantes: franciscanos, agustinos y dominicos, ya que posteriormente la evangelización continuó con el clero secular.

²⁵ Otros pueblos fueron encomendados a la Real Corona española y también al señorío del Ducado de Atlixco. Sin embargo el Marquesado del Valle se constituyó por una amplia extensión de tierra formada “por siete grandes porciones territoriales independientes que, a su vez, correspondían a siete jurisdicciones políticas” (Maldonado cita a Wobester, 2009: 142).

Cuernavaca, donde se ubicó el centro administrativo, constituido, por las cabeceras de Cuernavaca, Oaxtepec, Tepoztlán, Yautepec y Yecapixtla, con sus respectivos pueblos sujetos (Maldonado, 2009: 142).²⁶

Aunque Cortés incluyó a Totolapan como sujeto de Yacapichtlan en su *Testimonio* del 21 de octubre de 1532, el 3 de noviembre de 1532 la Audiencia declaró que el pueblo de Totolapa no era sujeto de Yacapichtlan sino que era ‘una cabecera de por sí’, es decir que formaba otra unidad junto con Tlayacapan y Atlatlahuca.

Esto implica que con la conquista española se aniquila la provincia de Huaxtepec como unidad mayor imperial indicando un desmembramiento de las unidades mayores que se habían formado bajo el imperio mexica.” (Maldonado, 1990: 85).

“En 1533, Totolapan fue disgregada del Marquesado y convertida en corregimiento bajo la administración de la alcaldía mayor de Chalco que comprendía los poblados de Tlalnepantla, Tehuizco y Nepopualco” (García, 2010: 364). No obstante, en 1579, Totolapan, Tlayacapan y Atlatlahucan formaban un corregimiento; sin embargo, entre 1549 y 1559 los conflictos suscitados con las dos últimas comunidades dieron como resultado la obtención de “sus propios gobiernos locales autónomos, compitiendo con Totolapan por la preeminencia política del corregimiento. No obstante, desde 1532 hasta 1580, la cabecera del corregimiento fue Totolapan (*Ibíd.*: 374).

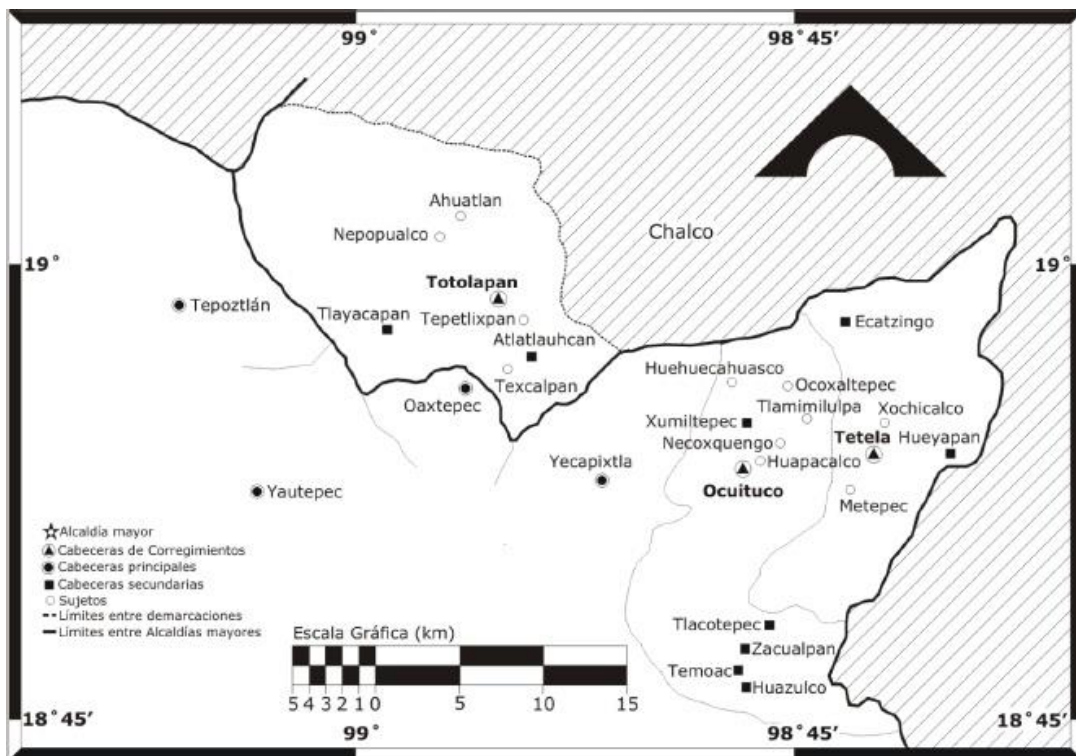
La “Relación de Totolapan y su partido” escrita por el corregidor Andrés Curiel refiere que en 1579 Totolapan se conformaba por diez pueblos sujetos o barrios: Ahuatan, Nepopualco, Quauhnacatzingo, Metepeque Atongo, Quilotepeque, Teuhixco, Tolapa, Chalchihuatepeque y Quamilpan²⁷ (1986: 159); de estas poblaciones, las dos primeras aún constituyen el actual municipio de Totolapan.

Entre 1552 y 1559, tanto Atlatlahucan como Tlayacapan tuvieron cada uno su propio corregidor, respectivamente Juan Ruy y Alonso de Contreras. Esta situación no satisfizo a los naturales pues al parecer los conflictos continuaron. En 1556 los gobernadores indígenas de Nepopualco, Tlayacapan y Atlatlahucan recurrieron al Juzgado General de Indios para que se determinara qué pueblos deberían ser

²⁶ “El Marquesado del Valle de Oaxaca, subsistió durante tres largos siglos, desde su creación en 1529 hasta la consumación de la Independencia de México, en 1821” (Maldonado, 2009: 144).

²⁷ Relación de Totolapa y su partido.

reconocidos como cabeceras. Al parecer, en 1559 las autoridades decidieron que la cabecera del corregimiento recayera únicamente en Totolapan (García, 2010: 369).



Población en los corregimientos de Totolapan, Ocuituco y Tetela, 1532-1581

Fuente: García, 2010: 404.

Según información de Tomás Jalpa, durante el periodo de 1646-1676, Totolapan, al igual que Tlayacapan, Iztapaluca, Coatepec y Milpa Alta se integraron a la provincia de Chalco; y para el siglo XVII Totolapan aún continuó siendo parte de la jurisdicción de Chalco, pero después pretendió incorporarse a Yecapixtla, dominio del Marquesado (Jalpa, 2009: 32).

El 2 de junio de 1849, a través del Decreto emitido por El Congreso Libre y Soberano del Estado de México, Totolapan, Tlayacapan y Tlalnepantla se agregaron al partido de Yautepec del Distrito de Cuernavaca. Y no fue sino hasta 1930 que Totolapan es municipio libre del Estado de Morelos.

2.4.1 ORGANIZACIÓN TERRITORIAL RELIGIOSA. LAS ÓRDENES MENDICANTES Y SUS CONVENTOS

El arribo de las órdenes mendicantes a la Nueva España tuvo como objetivo la evangelización de la población indígena a través del establecimiento sucesivo del clero regular²⁸ formado por franciscanos, dominicos y agustinos y posteriormente por el clero secular, constituido este último por clérigos de la jerarquía episcopal. Las estrategias fundacionales de la Corona también se hallaban dirigidas hacia los intereses económicos y políticos de España.

Al establecerse las órdenes religiosas en la Nueva España, los monasterios garantizarían la evangelización de los indígenas a través de los rituales cristianos que sustituirían y reconfigurarían los antiguos cultos prehispánicos.

La jurisdicción parroquial o doctrina “consistía en un pueblo principal llamado cabecera (o cabeza) de doctrina, donde se localizaba la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas. A cada pueblo se le daba un prefijo cristiano que se añadía a su nombre indígena” (Gibson, 1981: 106-107). A Totolapan se le sobrepuso el nombre de San Guillermo, atribuido a la orden de San Agustín.

La construcción de las iglesias con su convento figuró como el corazón del pueblo. Regularmente, las edificaciones se construyeron en la parte más alta de cada localidad, donde existió algún *teocalli* en forma piramidal. Usualmente, el templo se orientó de este a oeste, situando el altar mayor hacia el oriente, con dos puertas: la principal al poniente y la otra ubicada en el costado sur del templo (Ricard; 2004: 264), tal es el caso del convento de Totolapan. Sin embargo, hubo sus excepciones en el actual Estado de Morelos, donde algunos monasterios como el de Tlayacapan, Tlaltizapán, Tlalquitenango, Tepoztlán y Jonacatepec, ubican el claustro hacia el norte debido, según Chanfón (1994), al clima caluroso

²⁸ “Regular” significa vivir de acuerdo con la regla (*regula*). Secular significa vivir en el mundo o en el siglo (*saeculum*) en vez de vivir en el retiro monástico (Gibson, 1977: 10, citado por Maldonado (2009: 147).

del estado, ya que la sombra que se proyecta en determinada hora del día protege la estructura del asoleamiento (Chanfón, 1994: 144).

Cada una de las órdenes fundó conventos a lo largo y ancho de la Nueva España; inicialmente las construcciones monásticas fueron sencillas y austeras, sin embargo con el paso de los años tomaron las dimensiones que actualmente conocemos.²⁹

Las edificaciones conventuales se distribuyeron geográficamente, lo que facilitó la interconexión y la estadía de los misioneros, quienes se ocuparon de la conversión indígena al cristianismo y del debilitamiento de las instituciones indígenas y el sacerdocio. Claudio Favier menciona que dentro de las construcciones se respetó la antigua ubicación urbana; esto favoreció “el mantenimiento de la concepción antigua de la ciudad que reproducía el espacio/tiempo cósmico” (1998: 157, 160). De igual manera, se conservó un patrimonio oral que contribuyó al mantenimiento de antiguas técnicas y conocimientos inmersos en la cosmovisión indígena.

Los franciscanos fueron los primeros evangelizadores en llegar en 1524 y se establecieron en el Valle de México y Puebla principalmente; en tan sólo seis años los misioneros se extendieron hacia Hidalgo, Michoacán y el poniente de Morelos, realizando una serie de fundaciones conventuales (Toussaint, 2003). En 1525 fue instaurado el convento de Cuernavaca, desde donde se trasladarían los misioneros para visitar Ocuilán y Malinalco (Ricard, 2004: 141); asimismo levantaron casas religiosas en la Huasteca, el Mar del Sur y Michoacán (Rubial, 1989: 40), logrando establecer un área cuya línea conectaba los conventos de México y la Mixteca (Ricard, 2004: 148-149). El periodo del desarrollo del apostolado franciscano en México se llevó a cabo en una etapa que abarcó desde 1525 a 1531 (*Ibíd.*, 140).

En el año de 1526 los dominicos se establecieron en el centro de México y ocuparon el sureste del actual Estado de México, donde en 1554 fundaron la

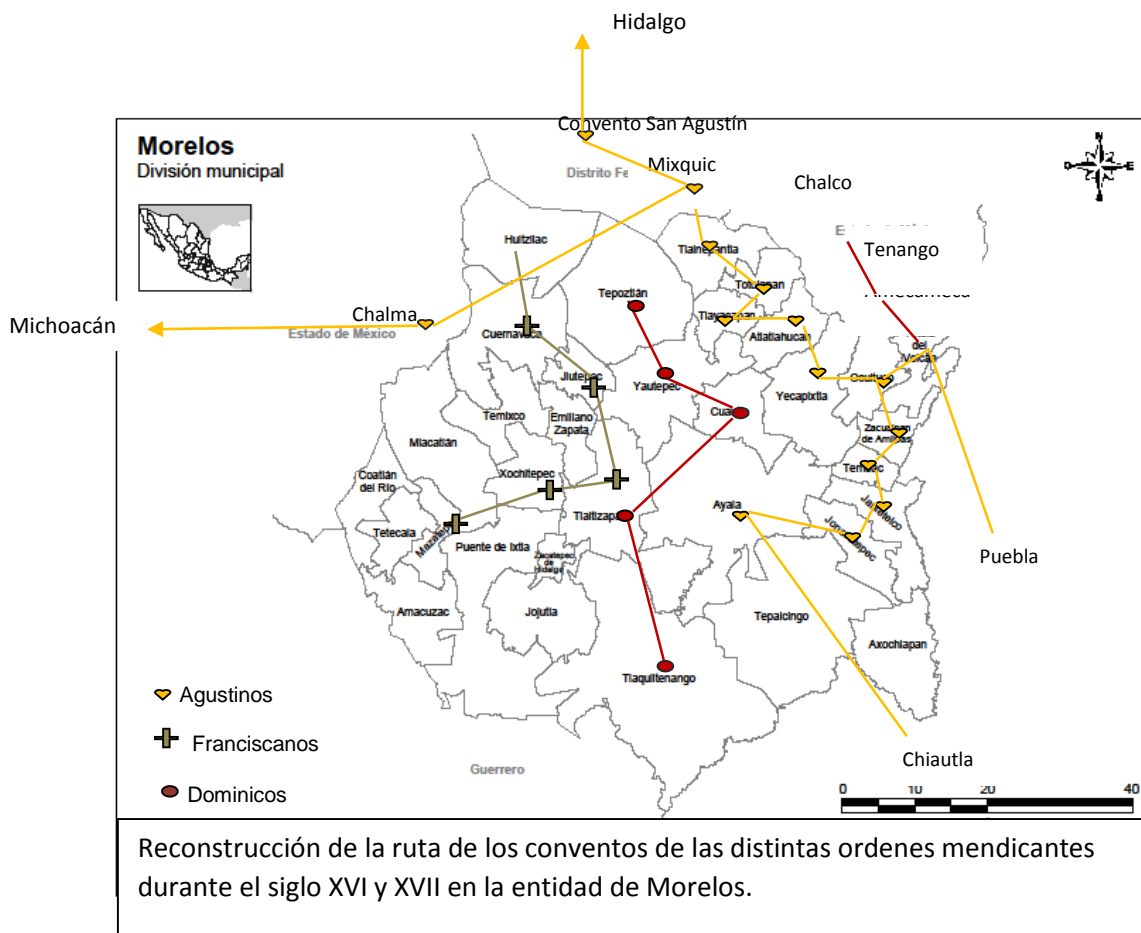
²⁹ En su libro *Conventos Coloniales del estado de Morelos*, Chanfón Olmos trata los aspectos generales que dan significado a la estructura de los monasterios, desde el antecedente medieval hasta el florecimiento de las órdenes mendicantes. De igual manera analiza la influencia de la cultura indígena en la edificación de los conventos novohispanos (1994: 19).

parroquia de Amecameca y antes de 1556 la casa de Tepoztlán en el Estado de Morelos; "...los hermanos predicadores ocupaban todo el sureste del actual Estado de México, y que por Chalco, Tenango, Amecameca, Tetela-Hueyapan, Puebla, Izúcar y Tepeji sus conventos formaban una línea casi continua desde México hasta la Mixteca" (Ricard, 2004: 148-149).

Los agustinos llegaron a Nueva España en 1533 formando la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús (López Beltrán, 1969: 59). Entre los frailes que arribaron figuran Francisco de la Cruz, el venerable; el padre Agustín de la Coruña, Jerónimo Jiménez o de San Esteban, Juan de San Román, Juan de Oseguera, Alonso de Borja y Jorge de Ávila (*Ibíd.*, 86).

Habiendo grandes áreas disponibles por evangelizar, los misioneros se establecieron en aquellos lugares que habían sido prescindidos por los franciscanos y dominicos, los hallados en zonas agrestes para su traslado. El establecimiento de la orden se realizó con rapidez para evitar conflicto de jurisdicción; por ello se dispersaron en tres direcciones: hacia el norte, sur y poniente de México, fundando conventos en el actual Estado de Morelos, Guerrero, Hidalgo y en pequeñas porciones del Estado de Puebla, Veracruz, San Luis Potosí y el Estado de México (Ballesteros, 1991).³⁰

³⁰ Manuel Ballesteros describe el desarrollo de las fundaciones agustinas en los cinco últimos estados ya mencionados (1991: 56).



En *La conquista espiritual de México*, Robert Ricard menciona tres tipos de misión para la construcción evangelizadora de la orden: de ocupación, de penetración y de enlace. La primera tiene que ver con aquellos conventos cuya red bastante estrecha se agrupaban en torno de un centro como los del Estado de Hidalgo y Michoacán; el segundo se relaciona con las construcciones esporádicas en terrenos agrestes como en Oaxaca y Guerrero; la tercera forma de misión se realizó a través “de una línea más o menos directa, que liga un grupo cualquiera con la ciudad de México”, tales construcciones hacen mención a las agustinas de Morelos que enlazaban a la ciudad de México, a las del actual Estado de Guerrero y a la de Toluca con Michoacán (Ricard, 2004: 157).

Importaba mucho para la marcha efectiva del apostolado que los religiosos pudieran ir de una casa a otra sin salir de los dominios de su orden; así estaban más seguros de recibir un buen hospedaje, lo mismo que la docilidad y respeto de los indios; así evitaban los roces molestos con miembros de otra orden o con los indios administrados por ella; así, finalmente, estaban menos expuestos a vivir fuera de su ambiente habitual y la observancia de la regla quedaba asegurada, al mismo tiempo que las relaciones de unos con otros mantenían vivos en cada congregación religiosa

los vínculos de caridad y hacían más firme la unidad de métodos de acción evangelizadora (*Ibid.*, 157-158).

En 1533 los padres San Jerónimo de S. Esteban y Jorge de Ávila fueron enviados hacia el este del actual Estado de Guerrero, en Tlapa y Chilapa,³¹ sin embargo, “Estando para partirse supo la Audiencia Real, que en el pueblo de Ocuituco había necesidad de ministros, y que aquellos indios deseaban mucho que los administrasen religiosos; y así dieron licencia para que se pasasen por allí aquellos dos religiosos, y fundasen convento” (Grijalva, 1985: 36); el primero en toda América Latina.³² En su camino y con las armas en mano, crucifijos y estandartes de sus victorias, pasaron primero por Mizquic y después por Totolapan,³³ en donde según Grijalva: “fueron recibidos con grande alegría y devoción del pueblo: administráronles los Sacramentos catequizándolos, y enseñándolos por medio de intérprete, con tanta destreza y facilidad, como si toda su vida se hubieran ejercitado en aquel ministerio apostólico” (*Ibid.* 37). Para el año 1534 ya se había fundado el convento de Totolapan, Ocuituco y Chilapa, a los cuales se agregaron, en 1535 el de Yecapixtla, Zacualpan y Tlapa; en 1536 se incorporó el de Mizquic (Ricard, 2004: 153, Rubial, 1989: 113). De hecho, 1534 fue el año del primer capítulo de la orden en Ocuituco celebrado por los agustinos en Nueva España, donde se tomaron decisiones importantes con respecto a las fundaciones y la redistribución del personal (Rubial, 1989: 113).

La construcción del convento de Ocuituco se realizó con mano de obra indígena, cuyos abusos ocasionaron una fuerte mortandad; las acusaciones pronto se hicieron escuchar por parte de las autoridades civiles y religiosas, las que también criticaban la suntuosidad de la construcción. Como respuesta, fray Juan de Zumárraga, quien era encomendero de Ocuituco, ordenó detener la obra

³¹ Grijalva señala que en tan solo la provincia de Chilapa y Tlapa hay seis monasterios de la orden agustina: Thlaucozautitlan, Guamustitlan, Olinalá, Tiztlán, Tonalá, Tzilacayoapan, Ayutla, Cacahuamilpa, Atlapulco, Tlapegualapan y Acatlán (1985: 52).

³² Rubial señala que la construcción del convento de Ocuituco, de 1534 a 1536, se realizó con la mano de obra de los indígenas, quienes estuvieron expuestos a trabajos forzados; muchos estuvieron expuestos a los abusos en este lugar, por ello, la Corona amonestó a los frailes quienes habían comenzado la edificación del convento antes que la iglesia, de ahí que la autoridad virreinal haya retirado “la administración eclesiástica del pueblo y la dio a un cura secular” (1981: 18).

³³ Inicialmente Totolapan, Atlatlahuan y Tlayacapan fueron administrados por los dominicos.

antes de que la iglesia estuviera terminada;³⁴ sin embargo, la indiferencia de los agustinos ocasionó que Zumárraga, con el apoyo de la Corona, les retirara la administración del pueblo, por lo que en 1536 sustituyó la administración de los indígenas por un cura secular (*Ibíd.*, 204). La edificación de la iglesia fue concluida por el arzobispo en 1541 (*Ibíd.*; 1981: 19). Parece ser que la disminución de las cuotas en el pago del tributo (aquellos indígenas que trabajaban en la construcción de los edificios religiosos) reducía el ingreso del arzobispo, de ahí la causa para culpar a los agustinos de los abusos realizados a los indígenas.

Este acontecimiento provocó el disgusto de los misioneros quienes se trasladaron a Totolapan. Este acto es relatado por Robert Ricard de la siguiente manera:

Entonces los agustinos resolvieron dejar el pueblo, pero llenos de furia desmantelaron la iglesia y se llevaron todo a su convento de Totolapan, aún la campana, los ornamentos, los cerrojos y llegaron incluso arrancar los naranjos y demás árboles frutales que en la huerta habían plantado (Ricard, 2004: 372).

Después de la muerte de Zumárraga, los agustinos regresaron a Ocuituco en 1554 (Rubial, 1989: 204). Un año después fue enviado a Totolapan Fray Jorge de Ávila quien realizaría la nueva erección del convento, ya que la parroquia, según el *Itinerario parroquial del Arzobispado de México* de Hipólito Vera (1981: 78), había sido fundada desde 1535; desde este lugar el agustino se trasladaría a Yacapixtla, Xantetelco, Xonacatepec Tlatayapan, Atlatlahucan y Mizquic (Grijalva, *op. cit.* 56).

³⁴ Generalmente la construcción del convento se iniciaba simultáneamente con la iglesia; ambas edificaciones reflejaban al principio una construcción modesta, ya que con el tiempo, los conventos serían transformados hasta tomar la forma que actualmente conocemos en la actualidad (Rubial, 1989: 110). “Zumarraga mandó acabar el templo y lo proveyó de todo lo necesario; una vez terminado y ajuareado, se presentaron a decir al cura que la iglesia era suya y regresarían a ella aún contra la voluntad del obispo, y entonces dijeron que, si se daba a los franciscanos ellos los recibirían a lanzadas. No obstante, en este caso todas las violencias se redujeron a palabras” (Ricard, 2004: 372). Zumárraga mostró por un lado, el amor y compasión a los indios de los que según López Beltrán (1969) fue un inapelable defensor, ya que los socorrió de los abusos cometidos por los frailes. No obstante, con Zumárraga se presentan algunos procesos inquisitoriales contra los indios idólatras.

No obstante, el convento de San Agustín de la ciudad de México fue el más importante de la orden, ya que en este lugar habitó el provincial y los definidores.³⁵ En tan solo cuatro años los misioneros se extendieron y abarcaron una gran área, desde Michoacán hasta tierra caliente; posteriormente establecieron una línea desde Tiripitío-Guayangareo-Charo hasta Guerrero, lo cual provocó conflictos con los obispos

El establecimiento de las órdenes religiosas en las comunidades indígenas y las diversas estrategias utilizadas en la evangelización, contribuyeron fundamentalmente a la conversión de los indígenas al cristianismo cuyas acciones evangelizadoras se manifestaron bajo distintas formas, dando como resultado un sincretismo religioso a través de la reinterpretación simbólica, entre otros aspectos, de los símbolos cristianos.

2.4.2 Los agustinos en la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo

La evangelización de los indígenas se llevó a cabo a través de las órdenes mendicantes, quienes con diversas estrategias se ocuparon de la conversión de los indígenas al cristianismo, incorporando ciertos elementos de origen prehispánico a la religión católica.³⁶

Como bien refiere Báez-Jorge en su libro *Entre los nahuales y los santos*, “El quehacer de las órdenes religiosas no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado.” (1998: 108).

³⁵ El monasterio también fue una elemental casa de estudio y la enfermería mayor, y por si fuera poco, fue la provincia más poblada. Para el siglo XVII, el convento poseía más de 130 religiosos (Rubial, 1989: 158).

³⁶ El uso del copal se siguió utilizando en el trayecto hacia la iglesia, ya que en el interior de ésta, los indígenas usaban tabaco en los labios para no entender lo que los frailes predicaban (Jiménez, 1958: 117).

Entre los elementos que funcionaron en el proceso de transformación religiosa sobresale en los conventos agustinos la iconografía cristiana cuyas pinturas, además de adornar los muros de los edificios, funcionaban como apoyo visual para reforzar el conocimiento de la enseñanza cristiana de la orden. De acuerdo con Ricardo Melgar (2002: 164): “Los instrumentos de la evangelización agustina fueron, sin lugar a duda, la celebración del Santísimo Sacramento y de la Santa Cruz, así como un despliegue de música y canto peregrinacional durante la cuaresma”. La devoción a la cruz, según fray Juan De Grijalva (*op.cit.* 163), se hacía acompañar con una oración en las esquinas de los barrios donde había cruces altas. Los sacramentos (principalmente el bautismo) se ofrecían a los indígenas, sobre todo en cuatro fechas representativas: Navidad, Pascua, Pentecostés y San Agustín (Ricard, 2004: 176). Sin embargo, la imagen de Cristo crucificado también muestra el elemento evangelizador de la orden, así lo demuestran los cristos registrados por Sardó como el de Chalma, el de Totolapan, el de Villa de Atlixco y el de Ixmiquilpan (Sardó, 1979: 73-85).

En este contexto, el culto a la imagen de Cristo en su diferente advocación, marcó el estilo y contenido de las diferentes órdenes mendicantes, “el despliegue del santo entierro, las cinco llagas, el crucificado y el Calvario en el universo ceremonial morelense revelan la huella franciscana” (Melgar, 2002: 169-170); asimismo, considera el autor: “que los cristos parecidos que subsisten en los imaginarios de los pueblos nahuas y mestizos de Morelos, manifiestan una particular deuda con los territorios de la evangelización agustina y, en menor medida con los franciscanos y dominicos” (*ídem*).

El mensaje de los misioneros se concentró en la acción salvadora, libertadora y redentora de Jesucristo. Con la veneración de la cruz se insertó por tanto una entrega interior a Jesucristo, el cual pronto fue venerado y adorado en innumerables imágenes y estatuas, en capillas, iglesias y santuarios. Los primeros cristianos del Nuevo Mundo y sus descendientes desarrollaron una gran predilección por la veneración del Cristo torturado y moribundo. El martirio de Jesucristo fue representado en el arte popular de una forma extraordinariamente real (Nebel, 1992: 67).

Para el cristianismo, el significado de Cristo junto con la cruz se unificaban, así lo presenta Richard Nebel cuando cita en “Doctrina Cristiana” al dominico Fray Pedro de Córdoba:

Cristo con su muerte a salvado a los hombres de la culpa de Adán, mediante la cual ha entrado el pecado en el mundo, y nos ha librado de las ‘garras del diablo’ y del ‘poder del infierno’. ‘Y por esto nosotros hacemos gran reverencia a la cruz y delante de ella nos humillamos e hincamos las rodillas y la ponemos y levantamos en todas las iglesias, y en los caminos y en otras muchas partes... Y cuando nosotros reverenciamos la cruz no adoramos aquel palo, porque aquel palo no entiende ni sabe nuestra reverencia y acatamiento que nosotros le hacemos, más reverenciamos y adoramos a sólo Jesucristo Hijo de Dios que fue crucificado en ella, y para memoria de este tan gran beneficio a nosotros reverenciamos la cruz y nos humillamos delante de ella’. [...] ‘Ya habéis oído, cómo Jesucristo, Hijo de Dios, murió en la cruz, y cómo por su muerte venció al demonio y nos libró de su poder del infierno. Y porque Nuestro Señor murió en la cruz quedó en ella tanta virtud, que doquiera que ella está, huye luego el demonio. De manera que la cruz tiene virtud de echar al demonio y hacerle huir. Y ésta nos dejó Nuestro Señor por arma para vencer al demonio’ (Córdoba, 1978 citado en Nebel, 1992: 61).



Pintura en uno de los muros del convento de San Guillermo donde se representa la conversión de los indígenas, posiblemente, a través del culto a la Santa Cruz. Foto: Laura Aréchiga.

No obstante las imágenes, refiere Gibson, se percibieron como un panteón de deidades antropomorfas que ejercían un vínculo estrecho con el individuo y no como intercesores de Dios entre los hombres. Aunque el símbolo de la crucifixión distorsionaría el concepto del sacrificio entre los indígenas porque la imagen mostraba detalles exagerados en su representación (Gibson, 1981: 106), el periodo de conmemoración del sacrificio de Cristo en la Pascua, según William Taylor, mantuvo coincidencias con la fiesta mexicana de Tóxcatl “cuando un prisionero de Tezcatlipoca era sacrificado” (Taylor, 1999: 80).

Al respecto Grusinski refiere:

[...] los indios no podían escoger qué actitud adoptar, pero sobre todo, su idea de lo divino no estaba regida por el principio del monoteísmo exclusivo. Así, la mayoría de las veces se limitaron a agregar el icono cristiano a sus propias efigies, pintando al crucificado en medio de sus divinidades o, más prudentemente, disimulando las imágenes antiguas [...] (1995: 189).

Las imágenes cristianas fueron percibidas como reales cuya fuerza sobrenatural asignada trascendía el poder humano por lo que se ubicó en un plano superior a éste.

El culto a Cristo se propagó, en diversos lugares de la República, a través del teatro, la pintura, las artes plásticas y la oratoria sagrada. A los agustinos también se debe el impulso de las prácticas devocionales representadas no solo a través del *via crucis*, en los rosarios, en los novenarios que eran avalados y reforzados por las cofradías (Rubial, 1998: 214), sino también el culto a Cristo representado durante el ciclo Pascual (en el que se incluye Semana Santa, Cuaresma y Pentecostés), mismo que se manifiesta en los diversos santuarios del norte del actual Estado de Morelos.

2.5. LA IMAGEN DE CRISTO EN TOTOLAPAN Y SU APARICIÓN

La *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de la Nueva España*, de fray Juan de Grijalva (1985: 11), refiere que en el año de 1543, en la “feria sexta antes de la quinta Domínica de Cuaresma, dedicada al Siervo de Dios a la

dulcísima contemplación de los tormentos, y Pasión de nuestro adorabilísimo Jesús”, o bien, un viernes de Lázaro, sucedió en las puertas del convento la llegada de un indio con un crucifijo que le fue entregado a Fray Antonio de Roa;³⁷ el santo Padre:

[...] bajó casi sin pulso a verle; y llegando lo desenvolvió de una sábana en que lo traían envuelto y sin preguntarle de donde era, ni que pedía por él le dio muchos besos en los pies y en su sagrado costado; y le dijo grandes ternezas y requiebros. Subióse al coro, y dando muchas gracias a Dios por tan soberano beneficio, le puso en reja, que era por donde le quería (*Ibíd.*: 225).

El prior del convento y los frailes admiraron la imagen, después buscaron al indio en el convento, en los caminos y en el pueblo pero no lo encontraron, por lo que el suceso fue atribuido como obra de un ángel (*Ibíd.*; Cabrera y Quintero, 1981: 185).

Hoy en día, la crónica se sigue reproduciendo en Totolapan a través de la historia oral, así lo expresó don Gabriel Zamora, poblador de Totolapan:

Uno de los padres agustinos decía que el padre fray Antonio de Roa soñaba y soñaba y soñaba que quería un Cristo y un crucifijo... y llegó la ocasión en que tocaron al portón y salieron y vieron que ahí estaba el crucifijo, y a nadie encontraron por eso se considera como..., no se considera sino se venera como el Santo Cristo Aparecido (Información personal, marzo 2011).

La aparición de la imagen “surgió alrededor de los conflictos que los agustinos de Ocuituco tuvieron en 1536 con el obispo Zumárraga y de la creación de un corregimiento en Totolapan, independiente de Oaxtepec” (Aguirre, *et. al.*, 2013: 360); asimismo, la aparición de la imagen determinó la celebración del Cristo el Quinto viernes de cuaresma. Las necesidades básicas de existencia, articuladas a las relaciones sociales, establecieron una reinterpretación simbólica de la

³⁷ Antonio de la Roa ingresó a la orden de San Agustín en 1524. Tuvo gran devoción a la imagen del santo Cristo Crucificado del convento de San Andrés de Burgos (González, 1735), misma que quedó representada a través del Cristo Aparecido de Totolapan.

imagen; este último aspecto lo vemos reflejado en el manuscrito del capítulo décimo séptimo de fray Manuel González de la Paz cuando refiere:

Esta, pues peregrina dádiva del cielo conque Dios enriqueció a nuestro bendito Padre, quedó en la barandilla del choro de Totolapan por muchos años, y ahí se experimentaron prodigios en beneficio de todos; el ciego hallaba luz para sus ojos; los mancos, y tullidos manejo de sus miembros, y exposición en pies, piernas, y brazos. Los mudos agilidad en la lengua, los paralíticos solidés en los nervios; los locos y frenéticos uso de su juicio; los campos áridos, agua; las tierras con la lluvia anegadas, [...]; Y al fin todos todo, siendo aquella o ciudad de su refugio; o universal psicina de sus ahogos. [...] (1735).

De acuerdo con la información obtenida por Marcela Pellón en su tesis *Índice del Archivo Parroquial de San Guillermo Totolapan* (1987), la celebración del Cristo comprendía peregrinaciones y danzantes que procedían de distintos lugares: ‘Las más numerosas llegaban de Yecapixtla y Tlayacapan, pero algunas procedían de muy lejos, de la vieja Cholollan y Malinalco, de Xochimilco y de Iqualapan...’ (Pineda, 1959: 43, citado por Pellón, 1987: 40).

Cuarenta años fue venerado el Cristo Aparecido en Totolapan, sin embargo, en 1583 se dictaminó trasladar el crucifijo a la ciudad de México. En su *Itinerario parroquial del Arzobispado de México*, Hipólito Vera, quien fuera párroco de Totolapan y Obispo de Cuernavaca refiere sobre el Cristo: “Este venerable Crucifijo se llevó a México en 1583, previo convenio que celebraron los PP. Agustinos con los vecinos de Totolapan, de que éstos se quedarían con la Cruz del Señor, y al efecto se fundó aquí una cofradía de la Santa Cruz” (1981: 78).

Siguiendo la información de Otaola:

De acuerdo con el testimonio de fray Pedro Suárez de Escobar, provincial de la orden de San Agustín en 1583, ‘la dicha cruz verde quedó en Totolacpa [sic]. La tienen los indios en reliquia por haber tenido siempre el crucifijo en gran devoción” (Inquisición, Vol. 33, exp. 23, f. 510). (Otaola, 2013: 21).

Tiempo después, la cofradía de la Santa Cruz fue extinguida, junto con la de Jesús de Nazareno en 1779 (Maldonado, 2009: 158); sin embargo, es posible que éste sea el antecedente de la actual mayordomía que organiza el culto a la Santa Cruz. Si bien la cruz sustituyó el cuerpo de Cristo, no suplantó la esencia que quedó impregnada a través del crucifijo. Lo anterior se entiende debido al significado teológico que hay en la cruz ya que ésta “contiene un fuerte sentido cristológico que se deriva de la muerte de Cristo por la salvación del hombre y del poder actual que conserva para proteger y bendecir todos los ámbitos de la vida” (González, 1992: 84).

Según la información del Padre Lauro López (1969: 121-122), al Cristo se lo llevaron “sin consentimiento del pueblo, más aún, que lo sacaron de noche y ocultamente para que nadie se diera cuenta”; lo trasladaron de manera secreta por una de las ventanas “que da al respaldo de la Iglesia”. Sin embargo, el manuscrito de fray Manuel González, muestra un suceso distinto en el que se hace manifiesto la resistencia de los pobladores y el recio carácter externado con el fin de mantener a su imagen sagrada al interior del convento y de su comunidad:

[...] convocaronse los caciques, y representaron de palabra su derecho en voz, y nombre de todos. Pero aunque fueron oídos, no fueron buen despachados; estando los padres mas a la ejecución de sus designios, que a la satisfacción de los deseos del pueblo. Originóse motín, y amenazas con su derecho, que jamás consentirían llevarlo. Ya los padres trataron de volverse, pero Dios, que solicitaba mejor trono, abrió medio, en que se consagren y todos quedasen satisfechos. [...] *Dividatux* dijo el que pronunció la concordia; pactase el tesoro, llevese la santa imagen a México, y quedase la Santa Cruz en el pueblo. Bien que al principio no convenían de grado unos, ni otros, pero condescendieron los indios, y padres, estos por la justicia con que pedían los indios; aquellos con la razón, que representaban de mas culto. [...] (1975: 54, Capítulo décimo séptimo).

Lo anterior nos remite a considerar el reconocimiento intrínseco de la cruz y el Cristo, dos símbolos cristianos fusionados en uno mismo pero apartados en su devoción, como veremos más adelante. Sin embargo, son escasas las referencias sobre la transformación del culto a la Santa Cruz en Totolapan.

Finalmente, el crucifijo fue trasladado al convento de San Pablo y después al de San Agustín de la ciudad de México (Expediente 23, foja, 247, AGN). Según Chimalpáhin (2003), la imagen salió de Totolapan dos días antes del domingo de Ramos, es decir, un viernes de Dolores. En su traslado salieron a recibirlo, “al matadero de *Xoloco* los religiosos de las diversas órdenes: los agustinos, los dominicos, los franciscanos, los clérigos y los padres teatinos de la Compañía de Jesús” (Séptima relación, 1583, Tomo II, 2003: 257). Asimismo, en su recorrido, las personas solicitaban a la imagen para remediar la enfermedad, y ya establecida en la ciudad de México, le suplicaban por las lluvias (Rubial, 1990: 94). En el *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Antonio de Robles refiere que el 27 de abril del año de 1691 “hubo [incluso] misa y procesión en San Agustín por el agua al Santo Cristo de Totolapa” (1972: 223).

Los motivos que dispusieron los frailes para mover a la imagen de lugar se relacionaron con los atributos milagrosos del Cristo, los que calmarían el brote de epidemia surgida en 1581 (y que perduró hasta 1583), lo que ocasionó la muerte de un gran número de religiosos agustinos (Rubial, 1989: 34); no obstante, las razones también se vincularon con las disputas suscitadas entre los agustinos y el clero regular por reforzar sus iglesias.

Al respecto Javier Otaola señala:

En el último cuarto del siglo XVI, luego de un relativo estancamiento de las fundaciones agustinas, se construyeron en la capital de la Nueva España el Colegio de San Pablo (1575), como centro de estudios de artes y teología para los miembros de la orden, y la parroquia de indios de Santa Cruz Tzotzingo. El colegio tenía a su cargo la administración del barrio urbano de San Pablo, que había estado a cargo del clero secular. El traspaso de la administración al clero regular disgustó enormemente al arzobispo Pedro Moya de Contreras quien se opuso a la fundación del Colegio y llevó el pleito a la Audiencia de México. Todo parecía indicar que los aires del escándalo y la discordia soplaban de nuevo para los agustinos, así que, una vez más, los frailes echaron mano de un recurso que había dado excepcionales muestras de utilidad en los casos difíciles: el Cristo Aparecido de San Guillermo Totolapan (*Ídem*).

En 1583 se notificaron otros milagros adjudicados a la imagen de Cristo Aparecido, los cuales quedaron publicados en el grupo de Inquisición del Vol. 133 del grupo del AGN:

En el pie de Culhuacán cuando traían al santo crucifijo vino una india llamada Ana joco que estaba tullida de pies y manos muchos años avia y andava a gatas, y estuvo en la iglesia siempre con gran devoción y al cuarto día sano de santa de todo el pie milagrosamente y quedó buena y sana y anda en sus pies la que antes andava a gatas, y tiene el jueves santo próximo pasado de este año se mostró el santo crucifijo donde que comenzó a entrar la procesión de el [ilegible] hasta que acabo mucho mayor de lo que es con grandísima luz y blancura que parecía de carne con admirable proporción de miembros que parecía cosa gloriosa y así daban todos voces para que viesen el milagro y así hicieron los penitentes el mayor sentimiento que jamás se ha visto [...]

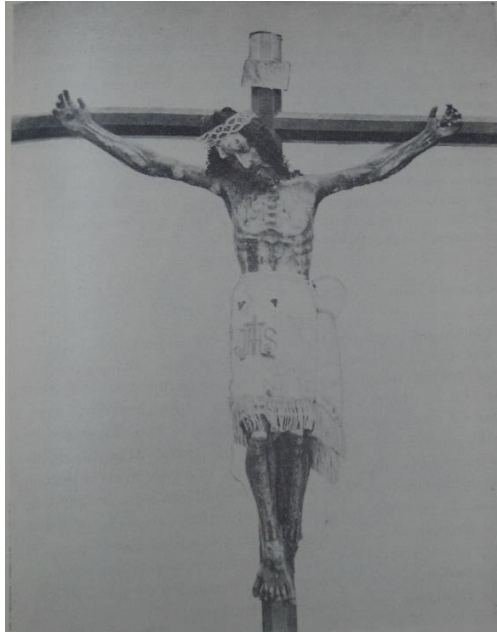
[...] te pido se prodiga la información que se comenzó a formar sobre la santidad de la hidrópica porque realmente se desincha súbitamente de aquella enfermedad y estuvo muchos días sana hasta que por falta de su menstuo formó un benedizo con el cual le dio un flujo de sangre de que murió, y así su muerte fue por nueva causa, y contraria de la otra enfermedad de que ya estaba sana (Expediente 23, Foja 274)

Otro de los expedientes refiere acerca de María de Ribera quien “dijo estar tullida del brazo izquierdo” y sanó súbitamente. (Expediente 23, foja 294, AGN).

Fray Manuel González de la Paz, prior de Totolapan, también refirió que en 1735 la imagen fue llevada en procesión para enfrentar una grave epidemia.

De esta manera el Cristo Aparecido se incorporó a la ritualidad virreinal, como bien refirió Víctor Sánchez en su libro *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*; y debido a los atributos vinculados al remedio de la enfermedad, fue llevada “en procesión en 1736 y 1737, cuando la peste invadió la ciudad” (2006: 95).

Las propiedades del Cristo relacionadas con la salud se identifican en otras imágenes cristianas como la del Cristo de Tlalnepantla, Cuauhtenco, el cual fue trasladado en 1833 a Tepoztlán con el fin de calmar la epidemia de cólera morbo que ocasionó la muerte de varias personas (Salinas, 1924: 141).



El Santo Cristo de Totolapan (López-Beltrán, 1969: 73).

La veneración al Cristo Aparecido se reprodujo a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad establecidas entre los hombres y lo sagrado; dicho vínculo se originó a partir de satisfacer las necesidades básicas de existencia: salud y agua. Dichos elementos asociados a la imagen se amalgamaron sincretizándose en los atributos cristianos de la iglesia católica.

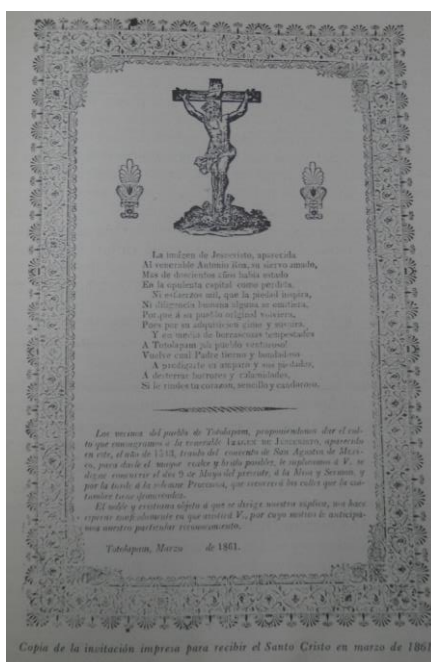
En febrero de 1861, a través de las leyes de exclaustración dictadas por Benito Juárez en las que se proclama la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la supresión de las órdenes religiosas regulares, los agustinos abandonaron el convento de San Agustín y sus bienes, principalmente los cuadros de las pinturas fueron trasladadas al Colegio de San Carlos (López, 1969: 135). Por lo que respecta al Cristo Aparecido se consiguió que regresara a Totolapan (López, 1969: 41; Sánchez, 2006: 95).³⁸

Según la información obtenida por Marcela Pellón en el Libro 26 de Bautismos, el R.P. Fortino Hipólito Vera dejó escrito lo siguiente:

³⁸ Actualmente el convento de San Agustín permanece cerrado y en remodelación.

'a consecuencia de la exclaustración de los Padres Agustinos, los devotos hijos de este Pueblo, dirigidos por mi digno predecesor el Presbítero Don Casimiro Manteca del Peral y por el piadoso Don Pedro Barrios, originario y vecino de este pueblo, consiguieron traer a este Pueblo al Cristo Presiosísimo [sic] que perdieron en 1585' (1987: 42).

Como respuesta la población de Totolapan organizaron la bienvenida a la imagen, misma que se dio por medio de volantes que convocaba a los habitantes, el 9 de mayo, a participar en la misa y en la procesión realizada por las calles de la cabecera municipal.



Volante distribuido en Totolapan para recibir a la imagen de Cristo Aparecido (López-Beltrán, 1969: 23).

La trayectoria del Cristo Aparecido se realizó en procesión desde la ciudad de México con los mencionados sacerdotes y según dice la tradición de la gente del pueblo, iban también acompañados del Señor Obispo y un gran número de fieles de Totolapan (*Ídem*).

El regreso del Cristo suscitó un hecho milagroso: la aparición del Aljibe, cuya agua sació la sed de las personas que trasladaron la imagen a Totolapan. Este hecho, como refiere Otaola, reafirmaría “el carácter sagrado y milagroso” de la imagen, con la que renovarían su pacto los totolapenses (2013: 26).

Actualmente, en este lugar se celebra la Santa Cruz el 3 de mayo como presento en capítulo cinco.

A pesar de haber recuperado a su Cristo, los feligreses de Totolapan temían que los religiosos agustinos con el tiempo reclamaran la imagen, por este motivo durante la visita del Señor Arzobispo D. Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, en 1866 solicitaron que no les volvieran a quitar al Cristo y que siempre permaneciera en el pueblo; fue así como el Sr. Arzobispo se comprometió a que ‘...jamás les sería quitada prenda tan adorable y que siempre la poseerían. Palabras como éstas de mucho consuelo y desde entonces ha cesado todo reclamo de parte de los R.R.P.P.’ (Pellón, 1987: 42-43, cita a Vera Libro 26 de Bautismos).

2.5.1 EL aparicionismo en la devoción a Cristo

La aparición de Cristo Aparecido en la puerta del convento nos conduce a tomar diversas consideraciones en las que se involucra el aparicionismo, categoría empleada por Barabas, la cual se “configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a las personas con propósitos concretos” (2006: 195).

Las apariciones son manifestaciones de lo sagrado; por lo tanto *hierofanías*, o por lo común *teofanías*, ya que tienen voluntad y figura. Suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis, a quienes hacen destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda. Muchas veces están en la base de movimientos milenaristas y mesiánicos, pero no deben de ser confundidos con éstos (*Ibíd.*: 195).

Para la autora, el aparicionismo es un fenómeno de la territorialidad simbólica que alude a explicaciones sacralizadas de la identidad, y se caracteriza por sus aspectos fundacionales y salvacioncitas. El carácter fundacional de la aparición de la imagen de Cristo en Totolapan se manifiesta como parte esencial en la instauración de la iglesia y consolidación del culto a la imagen cristiana, tanto a nivel regional como local; asimismo, la representación salvacioncita está presente en la ciudad de México, en sus atributos milagrosos que permiten

salvaguardar no solo la salud de los religiosos, sino también la salud de las personas que lo veneran.

El carácter fundacional de la aparición de Cristo Aparecido también manifiesta una relación con la presencia del agua, la cual se expresa a través del vínculo que establece con la aparición del Aljibe.

en la presencia del agua en la mayor parte de las apariciones, que se encuentran vinculadas a nacientes de agua y manantiales, lo que simboliza no sólo la capacidad del sitio para sostener a su población sino también la noción de fertilidad y abundancia que se vinculan a la aparición (*Ibíd.*: 196).

Son varios los espacios que pueden irrumpirse por lo sagrado, pero el aparicionismo surge y se desarrolla principalmente en aquellos lugares donde los indígenas continúan realizando cultos a los dioses ligados con la lluvia, la tierra y la fertilidad; debido a ello los espacios se sacralizaron nuevamente con las imágenes cristianas y se reintegraron simbólicamente y socialmente a la población indígena, por lo tanto, la relación sagrada quedó asegurada nuevamente a un territorio que formó simbólicamente el espacio, empero, en nombre de Jesucristo, la Virgen María y los santos.

De acuerdo con Gruzinski (1995), las apariciones de las imágenes surgen principalmente en aquellos lugares que continuaban siendo para los indígenas (aún en el siglo XVII), “receptáculos de fuerzas irresistibles, hostiles o bienhechoras” que se localizaban en cerros, montañas, desfiladeros o parajes (los que se encontraban más aislados) de las comunidades indígenas.

Tal fue el caso de la Virgen de Guadalupe), que sustituyó el viejo culto prehispánico a Tonantzin (Ricard, 2004).³⁹ Asimismo, el Cristo de Chalma⁴⁰

³⁹ Según Ricard, el santuario de la Virgen de Guadalupe es de origen franciscano pero su restante historia es dominica (Ricard, 2004: 300).

⁴⁰ Sobre el santuario de Chalma se tienen los estudios de Gilberto Giménez (1978), quien desde una perspectiva etno-sociológica aborda la religión popular a través de un análisis semiótico; en esta investigación analiza las discrepancias cualitativas que se presentan en las prácticas religiosas con escaso contenido religioso. De igual manera María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow (2002), desarrollaron su estudio en Chalma, donde analizaron el ciclo festivo de este santuario, sus ritos y ceremonias, así como el discurso lingüístico de los peregrinos que acuden a este lugar. Por su parte Ramiro Gómez Arzápalo (2004), desde la religiosidad popular, estudia el santuario de Chalma en un ámbito regional donde se insertan otros santuarios.

reemplazó a la antigua deidad prehispánica *Oztoteotl* (Mendizábal, 1946; Rodríguez y Shadow, 2002; Sardo, 1979: 50),⁴¹ una advocación de Tezcatlipoca; según Fray Alipio Ruiz, la aparición de este Cristo se efectuó en la Pascua del Espíritu Santo en 1539 (1984: 293). Asimismo, la aparición del Señor del Sacromonte, en Amecameca tuvo lugar en el cerro del mismo nombre donde antiguamente se veneraba al dios Tláloc (Aguirre, *et. al.*, 2013: 358); este hecho se vincula con fray Martín de Valencia, uno de los doce franciscanos que vivió sus últimos años en la cueva del Sacromonte (Bonfil, 1971: 169).

Otras apariciones de Cristo se llevaron a cabo en Otatitlán, Veracruz con el Cristo Negro (Velasco, 2000), en Mazatepec con Cristo del Calvario, en 1537 (Gómez Arzápalo, 2009), en Saltillo con el Señor de la Expiración (Cavazos, 1973), entre otros. Sin embargo, cuando la aparición se realiza en el templo como fue el caso del Cristo Aparecido, no sólo se legitima la “ocupación cultural del espacio” y la sacralización del nuevo espacio, como refiere Barabas, sino también se legitima el culto católico (constituido de imágenes cristianas que se convierten en santos patronos, protectores y ordenadores del lugar) y las características particulares de los grupos sociales (a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a la imagen sagrada).

En esos santuarios la gente veía una enorme actividad milagrosa que solucionaba las necesidades más apremiantes. Tanto en el ámbito rural como en el urbano y en todas las regiones del país, los peregrinos se dirigían a los templos que custodiaban esas imágenes para pedir salud para sus familias y animales, lluvia para tener buenas cosechas, fertilidad y favores de todo tipo (Aguirre, *et. al.*, 2013: 357).

Si bien, las órdenes mendicantes contribuyeron a la proliferación de imágenes milagrosas cuyo culto se desarrolló a partir de su aparición o de su obligada estadía hasta mitad del siglo XVI, con la Iglesia Tridentina, las órdenes religiosas en coordinación con el gobierno español impulsaron el culto a las imágenes cristianas a través de la manifestación sagrada de vírgenes, santos y Cristos

⁴¹ Según Ricard, supieron los frailes agustinos de la existencia de esa cueva en 1540 y con toda probabilidad quitaron el ídolo, sin que sepamos en qué circunstancias exactas, y en su lugar colocaron un crucifijo, llamado de esa época acá, Señor de Chalma, o Santo Señor de Chalma, como dicen los indios (2004: 302).

para sustituir las reminiscencias del antiguo culto prehispánico que aún permanecía en los espacios sagrados. Asimismo, fue “idea de los eclesiásticos promover el culto por medio de las imágenes peregrinas, pequeñas copias de las originales que hacían verdaderas ‘giras promocionales’ para recolectar limosnas y difundir las narraciones milagrosas” (*Ibíd.*: 357).

El aparicionismo además de caracterizarse por su aspecto fundacional y salvacionista, también se caracteriza por la consolidación de las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad que se intensificaron entre los grupos sociales con el fin de solicitar las lluvias o el alivio de la enfermedad a la imagen sagrada.

2.6. LA SEGUNDA IMAGEN DEL CRUCIFICADO. EL SANTO CRISTO RENOVADO

Durante el periodo de la ausencia de Cristo Aparecido en la comunidad de Totolapan, otra imagen del crucificado fue enviada a la iglesia de San Guillermo para su devoción. De acuerdo con el manuscrito de fray Manuel González de la Paz (1735) durante este periodo, fueron llevados, entre otros objetos, una segunda imagen de Cristo crucificado; este acto tuvo la finalidad de continuar con las políticas evangelizadoras de los agustinos.

Entre las cosas que la devoción puso en Totolapan, fue una imagen de Cristo crucificado de corpulencia natural, y de la estatura de dos varas. Ignorase quien lo trajo, cuando, ni donde se hizo; pero poseiolo el convento tan desde los principios, que los más ancianos de estos presentes tiempos, claran, que en la tradición de sus padres, siempre le conocieron por viejo, y por apolillado, ocupando los lugares mas excusados de el convento. Y es cosa harto particular en pueblo de indios, donde las continuas sesiones de sus asambleas se exornan con noticias antiguas, y modernas de sus padres conquistadores, doctrina, conventos, e iglesias (Capítulo segundo, foja, 16).

Según el manuscrito, la imagen fue colocada en distintos espacios del convento: en la escalera, en el dormitorio, etcétera; no fue sino hasta 1760 cuando lo instalaron cercano al altar de la iglesia, donde se cimentó su culto, culto que fue consolidado después de los sucesos milagrosos que le otorgaron su renovación en el año de 1753.

La segunda imagen del crucificado era una figura en bulto estropeada, despostillada, apolillada y maltratada, tanto que alguna de sus extremidades se hallaba desgarrada y rota lo que le daba la apariencia de una imagen tosca y sombría. Sin embargo, el 8 de enero sucedió un hecho notable a los ojos de una mujer española, quien advirtió que la imagen “arrojaba cierto licor, como sudor natural de humano, vivo, y verdadero cuerpo”. De dicho acontecimiento también fueron testigos los españoles D. Francisco de León, y a Joseph Castellanos, así como los Padres de la iglesia, y posteriormente los pobladores de Totolapan. Tres días duró así el crucificado emanando líquido por las llagas de su cuerpo, de ahí que la noticia haya llegado a otras provincias cercanas de la comunidad cuyos pobladores acudirían a Totolapan para mirar al Cristo. Dicho suceso fue considerado como la renovación de la propia imagen, la cual fue detalladamente pintada y mostrada en estampas para el efecto de su devoción.

[...] en la Renovación de la Santa Imagen de Totolapan (supuesta la verdad de la narrativa) no alcanzan las facultades naturales dadas por Dios en la creación de Mundo, para la producción de aquellos insólitos, y extraordinarios movimientos, luego fue todo fuera de la jurisdicción de la Naturaleza. [...] en aquella Renovación hubo variaciones, y alteraciones en los movimientos [...].

La memoria constará su verdad de los actos positivos, si se leyere con reflexión la anterior narrativa historial que llevo fecha; donde consta, que unos movimientos fueron de sudor, o líquido Diaphano; otros movimientos fueron de sudor purpureo, o líquido sanguinolento, otros movimientos fueron de imperceptible humor crasso, que cubrió lo despostillado, descascarado, roto, desgarrado, y aun a navaja abierto. Otros movimientos fueron de ebullición, levantando lo aparente, o similitudinario carnosos, hasta aquel punto, que pareciera al arte necesario; otros movimientos eran de compresión, remitiendo las partes similitudinariamente carnosas, que estaban fuera de tono elevadas, a aquel preciso punto, que pudiera el mas famoso arte y artífice de escultura. Otros movimientos fueron de estagnación, parándose los sucios líquidos, cuando más corrían, si los intentaban con algodones coger. Y aun en las uñas de los sacrosantos pies, coagulándose repentinamente, porque no los intentaran robar: Otro movimiento, aunque singular, de tranfusión, pues corriendo líquido el surco purpureo, o sanguinoso por el superior labio, se dejó tornar en el algodón, donde quedó impressa la gota, que recogió, y creo poseer el doctor Peña. Y siendo todos estos movimiento varios, y disímbolos no cabe en buen

philosophia, se llamen necesarios, y obra de la naturaleza.” (*Ibíd.* Capítulo Octavo, foja, 50).

La renovación de la imagen del segundo crucificado de Totolapan tiene que ver con los efectos del Concilio de Trento que perduró a lo largo del siglo XVII. La iglesia católica se preocupó por buscar los medios que movieran los sentimientos más profundos de los individuos.

Desde el inicio del poblamiento los mismos curas habían introducido expresiones y objetos rituales de devoción. La veneración de los santos, las imágenes coloridas, los elaborados desplegados de opulencia y belleza en los sitios de adoración, el rezo unísono de plegarias y de doctrina y las funciones festivas, todo ello fue fomentado por los curas en la América Hispana tras de que el Concilio de Trento prescribiera la reforma de las prácticas católicas en los años de 1560 (Taylor, 1999: 75).

El Cristo de Ixmiquilpan⁴² o Señor de Santa Teresa ubicado en la Iglesia del convento de José de las religiosas carmelitas descalzas en la ciudad de México fue otro caso de Cristos renovados al igual que el Cristo de San Lorenzo Tezonco, en la delegación Iztapalapa. La renovación del Cristo de Ixmiquilpan en 1621, a través de los líquidos emanados de su cuerpo, le confirieron propiedades milagrosas⁴³ por parte de sus feligreses (Velasco, 1951). Asimismo, el crecimiento de San Lorenzo es adjudicado a la renovación del Señor de la Salud en 1850.

En la actualidad, en el imaginario de los pobladores, la hipótesis de crecimiento de San Lorenzo Tezonco se da a partir, primero de la renovación del Señor de la Salud, que es cuando el pueblo resurge a la luz de otros pueblos y después de la aparición del agua bendita, o el agua milagrosa que curaba a los enfermos del cólera morbus, enfermedad que por el año de 1850 acarreo muchas muertes, y no antes de esa fecha. A partir de entonces la organización social [h]a girado en torno a la tarea de

⁴² El Cristo permaneció en Ixmiquilpan setenta años, de 1545 a 1615 (Velasco, 1951: s/n).

⁴³ Entre los pasajes difíciles que asoció Alonso de Velasco con la renovación del Cristo se encuentran las fuertes lluvias que causaron la inundación de la ciudad de México en 1629; contrario a ello, los hechos milagrosos del Cristo se representaron a través “del camino que quedó libre entre el convento de las carmelitas descalzas, el palacio arzobispal y una parroquia” (s/n).

cuidad el lugar milagroso construyendo un pozo y posteriormente edificando una nueva iglesia". (Reyes, 2005: 29-30).

Para la institución católica, la renovación se apegaba a la renovación del alma, de los sentimientos de los indígenas en sus prácticas religiosas, más que a la restauración de la propia imagen así lo manifiestan los testimonios asentados por fray González:

De esta misma renovación echa por la santa imagen en sí misma; aunque la elocución es impropia, y los testimonios propios la desbaratan, pues la imagen sacrosanta es fuera de lo representativo, un leño, que como dice David tiene orejas, y no oye, narices, y no huele, pies, y no anda, que en una palabra es ser inanimada, no tiene vital principio, sea bulto sin alma, cuando mas puede ser objeto de atribución de los movimientos, y sujeto, materia, cuerpo, o receptáculo de ellos; [...]. (*Ibid.* Capítulo noveno, foja 60).

Sin embargo, para los indígenas la renovación misma de la imagen, comprendida a imagen y semejanza del individuo, suscitaba la devoción y el culto para satisfacer las necesidades de la población a través de las ofrendas presentadas a la imagen.

[...] rezos, cantos, luces, inciensos, flores, y cuanto de esta y otra cualquier naturaleza, se le tribute al señor, deberá de ir acompañado de un acto explícito o implícito, que haga se conforme la oferta con lo que la Iglesia Nuestra Madre, Directora y Maestra ha entendido siempre que significa; porque en estos hechos externos somos comunes Idólatras y fieles; nosotros dirigiendo los externos actos, con nuestras almas, al Supremo señor de las Alturas, y aquellos a sus falsos ídolos, y por consiguiente, a los Demonios, trazadores y sugestores de aquellos inmundos engaños (*Ibid.*, Capítulo cuarto, foja 31).

La renovación de la segunda imagen del crucificado de Totolapan muestra el carácter legitimador de lo milagroso de esta figura. Sin embargo, también manifiesta el continuo proceso de evangelización que los misioneros continuaban ejerciendo en la comunidad a mediados del siglo XVIII, donde la separación del Cristo Aparecido posiblemente ocasionó la continuidad de rituales indígenas vinculados con antiguos elemento de origen prehispánico.

El hecho en la sacrosanta imagen, para la procesión de sus actos renovatorios, fue [...], cubrir lo despostillado, tapar lo feamente horrendo, ocultar lo rasposo, allanar lo descascarado; sobrevestir lo desencarnado, y todo dar un nuevo ropaje de belleza a la sacrosanta imagen de modo, que quedando la misma, pareciera a la vista, que en realidad era otra. Esta es la voz común, y en eso concuerdan uniformemente los testigos oculares deponentes. Y esto es lo que deberá practicar el pecador en su "espiritual renovación" (Capítulo décimo, foja 72-73).

Sin embargo, el regreso del Cristo Aparecido, nuevamente a Totolapan, mitigó las adjudicaciones milagrosas de la segunda imagen del crucificado.

2.7. LOS ATRIBUTOS DE CRISTO APARECIDO

El adoctrinamiento católico hacia los indígenas no fue tarea fácil para los misioneros; los agustinos mostraron tolerancia al simbolismo ambivalente que se manifestaba a través de las advocaciones marianas y los santos; contrariamente los dominicos tuvieron una posición renuente; y los franciscanos por su parte, mostraban indecisión e indiferencia para apoyar las expresiones sincréticas y los jesuitas incorporaron ideas indígenas en su actividad misionera (Báez-Jorge, 1998: 109).

Los procesos sociales derivados después de la Conquista originó un sincretismo de creencias que se desplegó entre la resistencia y el conformismo (Báez-Jorge; 1998; Broda, 2004a); lo anterior ocasionó una reinterpretación simbólica de las imágenes cristianas.

Ciertamente, la catequesis no borró los fundamentos del pensamiento religioso autóctono. Un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo sería el resultado final del quehacer evangelizador. Se explica así, como lo hace notar Gibson, que la comunidad de los santos fuera entendida por los indígenas como un panteón de deidades antropomórficas y no como intermediarios entre Dios y los humanos (Báez-Jorge, 1998: 114).

Al respecto Johanna Broda refiere:

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (Broda, 2004b: 65).

Por eso es que los atributos principales del agua, de la salud y, en algún momento de la historia, del sol, se hallan asociados a la imagen de Cristo Aparecido; tales elementos que formaron parte de la cosmovisión indígena, se encuentran relacionados con la fertilidad agrícola, con la necesidad vital, con la protección y con el alivio de la enfermedad.

La construcción simbólica del Cristo-sol marca la primera paradoja de la principal religión de la Europa Occidental, su valoración del camino sagrado con dirección al oriente era iluminado por Venus (Belén). La orientación cristiana de lo sagrado modela las obras arquitectónicas de sus templos (Melgar, 2002: 173).

El renacer, la luminosidad y lo ígneo del sol incidieron en la vida cotidiana de las poblaciones mesoamericanas, pero también en los ciclos de secas y de lluvias, así como en los periodos de siembra y cosecha.

De acuerdo con López-Austin (1997^a: 235), la imagen de Cristo:

[...] fue recibido en el vasto panteón de la tradición mesoamericana como un dios más, y ha sido identificado principalmente con el Sol. Esto hace que algunas características del dios solar indígena se atribuyan a esta figura de Cristo, cualquiera que sea el contexto en que éste se aparezca.

De hecho, “en 1558 Pablo IV decretó una bula para todas las Indias que decía: ‘que los días que los indios por sus antiguos ritos dedicaron al sol y a sus ídolos, se reduzcan en honor al verdadero Sol Jesucristo, y de su santísima Madre, y más santos en los que la Iglesia celebra sus festividades’ (Lara, 1999: 36, cita a Gabriel Guard, 1981). De ahí que el simbolismo solar también fue incorporado en las cruces de la evangelización (*Ibíd.* 36).

De los manuscritos referidos por los cronistas agustinos del siglo XVIII, sobresale el de fray Manuel González (1735), quien describe en una de sus

líneas, precisamente el momento en que es trasladado el Cristo de Totolapan a la ciudad de México:

Qual quedase Totolapan en ausencia de su sol, con la falta de su tesoro, con la translación de su bienhechor, no hay para qué ponderarlo; porque está dicho, que cesarían los beneficios, en la continuación de los milagros; la abundancia con la falta del tesoro; y solo abundarían sombras, en desconuelos, aflicciones, y congojas, que eran consigüentes a la ausencia del sol de las piedades, justicia, y misericordia (Capítulo primero, foja 18).

Aunque actualmente, el vínculo entre el Cristo Aparecido y el sol no se evidencian en la tradición oral de los pobladores de Totolapan, se tienen referencias etnográficas que posibilitan afirmar dicha relación. Posiblemente, la ubicación de la imagen hacia el oriente, en el altar principal de la iglesia, sustituyó antiguos referentes asociados con la luminosidad asignada en la figura del redentor, fusionado al mismo tiempo con el símbolo de la Santa Cruz y vinculado al periodo en que sobresalen los cultos relacionados con la petición de las lluvias: el ciclo Pascual (integrado por Semana Santa,⁴⁴ Cuaresma y Pentecostés). Se tiene testimonios en otras partes de la República del vínculo del sol con la figura de Cristo; de estos estudios sobresalen los de Hunt (1977) con los zinacatencos; Gossen (1979), Marzal (1988) y Pozas (1987) con los chamulas; Reyes García (1961) con los nahuas de Ichcatepec, Veracruz; James W. Dow con los otomíes de Tenango, de la Sierra de Puebla (1990: 97), Stresser-Péan (2011) con las poblaciones de la Sierra Norte de Puebla. No obstante, se hallan los mitos mixes, zapotecos, chinantecos, mazatecos, en los que se asocia el sol con Cristo (Velasco, 2000: 85), entre otros, pero cada uno enmarcado en sus hagiografías locales.

Para algunas poblaciones indígenas Cristo se identifica con el sol; “esta identificación se halla materializada en la custodia dorada, radiante, de la procesión de *Corpus Christi*. La Iglesia, evidentemente, no ha admitido dicha identificación entre Cristo y el Sol, pero tampoco la ha combatido sistemáticamente, probablemente para evitar crear un conflicto en la mente de

⁴⁴ El estudio de Sergio Zepeda en Jalisco muestra, a través de la etnografía, el tendido de los Cristos que se realiza en Semana Santa, particularmente el viernes santo (2002).

muchos fieles” (Stresser-Pean: 2011: 513). Sin embargo, la divinidad solar en la liturgia cristiana ya se representaba a través del ciclo pascual cuyos rezos en este periodo tenían la finalidad de mantener la flama de la luz. Las aureolas se acercaban al arquetipo de la divinidad solar. Tales similitudes se ajustaron con las creencias de las comunidades agrícolas mesoamericanas.

En el Estado de Morelos, son escasas las investigaciones sobre la simbología de los Cristos, sin embargo, Ricardo Melgar (2002) proporciona referentes importantes vinculados con la imagen, la cual tiene, junto con la cruz, el papel principal con respecto a otras imágenes cristianas.

En este contexto, los campos de tensión que se han producido en torno a la imagen de Cristo se han mantenido a lo largo de medio milenio a través de la manifestación entre Cristo y la Cruz, y entre el Cristo y las advocaciones marianas; con respecto a este último caso, el autor refiere que los Cristos adquieren una dualidad cuando los pobladores mencionan: "donde está 'el Señor' está 'Nuestra Madre' compartiendo o convergiendo en el despliegue de la fuerza divina" (*Ibid.*: 167). No obstante, advierte que entre los cristos hay la presencia hegemónica entre el Cristo-cruz y el Cristo-sol. “Se agrega a ello, la configuración de un peculiar bestiario y una no menos *sui generis* flora sagrada como la de los hongos alucinógenos denominados ‘clavitos del señor’, que consumen los misioneros para controlar el temporal” (*Ibid.*: 161-162).

Siguiendo con Melgar, algunos autores como Siller proponen la hipótesis de ver en algunos cristos viejos la huella de Qutzalcóatl, representado como 'Dios pobre' y 'llagado', 'quien para hacer penitencia y crear el Quinto Sol no tuvo más incienso que quemar sus propias llagas, ni más ofrenda que lanzar al fuego su propio cuerpo' (*Ibid.* 2002: 175, cita a Siller, 1993: 29). Asimismo, hay quienes refieren que:

La desnudez de los cristos de Morelos está vinculada con su nacimiento más que a su crucifixión, siguiendo un tradicional canon de representación cristiana; aunque estos últimos obviamente están relacionados con el campo simbólico de las siete llagas. Ninguno de nuestros registros etnográficos nos permite corroborar la hipótesis de Siller, tampoco descartarla (*Ídem*).

No obstante, el autor refiere que las diferentes advocaciones de Jesús representados a través de “sus diversos rostro, edades y jerarquías” conforme al ciclo de la vida, parece vincularse “simbólicamente al ciclo del maíz” (*Ibíd.*: 174).

Una distinta opinión es la que refiere Raúl Flores Guerrero con respecto a las imágenes sangrantes de Cristo, correspondientes al arte barroco, las cuales muestran una relación con el culto del dios prehispánico Xipe-Totec (Moysén, 1967: XVII).

Lo cierto es que hoy en día, la imagen de Cristo Aparecido representa un complejo simbólico que se manifiesta a través de diversos elementos atribuidos a la imagen: lluvia, agua, salud, cura, protección. Algunas de sus propiedades son el resultado de procesos sincréticos producto de las características ambivalentes de las deidades precolombinas, cuya función que desempeñaban, se articularon a los diversos aspectos de la cosmovisión indígena; dicho proceso dio como resultado la resignificación del símbolo de Cristo.

2.8. FRAY ANTONIO DE ROA EN LA EVANGELIZACIÓN CRISTIANA

La expresión religiosa, a través del símbolo cristiano, fue fundamental para transmitir a los indígenas un alto sentimiento emocional que reflejara compasión, amor y una actitud intensa de espiritualidad cristiana. Debido a ello, los misioneros también tuvieron un papel fundamental en la conversión cristiana; tal fue el caso de Fray Antonio de Roa,⁴⁵ de la orden agustina quien ejerció, ante la mirada de los indígenas, diferentes actos de devoción no solo en Totolapan, Morelos, sino también en la región otomí de la Sierra Alta de Hidalgo a donde llegó para evangelizar a los indígenas;⁴⁶ en esta región instauró conventos, en 1536, en Epazoyuca, Actopan e Ixmiquilpan, Tezontepec, Acatlán, Chapantongo

⁴⁵Antonio de Roa debe su nombre a la devoción que manifestó a San Antonio Abad, y su apellido a la memoria de su pueblo natal Villa de Roa, provincia de Burgos en España. Manifestó un fervor religioso a San Antonio por lo que incorporó diversos y estrictos actos de disciplina (López, 1969: 45-54). En 1524, el misionero ingresó al convento de Burgos, antiguo santuario del Santo Crucificado (Grijalva, Libro II, 1985: 216) cuya imagen es venerada por grandes multitudes de peregrinos de todas las Provincias de España (López, 1969: 52).

⁴⁶ Fray Antonio de Roa y Francisco de la Cruz (conocido como el Venerable) fueron de los agustinos asignados como máximos penitentes (Grijalva, 1985: 71).

y Axacopan; Metztlán, Huejutla, Huachinango, Xilitla, Pahuatlán, Culhuacán, Chapulhuacán y Tantoyuca (Ricard, 2004: 154).

Por varios años, el fraile permaneció en Molango, en la sierra de Hidalgo;⁴⁷ sin embargo, cansado y desesperanzado por los fallidos intentos de la conversión cristiana a los indígenas decidió regresar a España, y al no lograr su cometido fue enviado a Totolapan en 1538. Establecido en este lugar, donde las semejanzas con la Sierra Alta le hacían recordar las grandes montañas y continuas serranías que circundan el norte de la región, aprehendió náhuatl y comenzó a predicar el cristianismo con la población indígena, con quienes encontró grandes avances en la conversión cristiana, iniciada años atrás (en varios de los municipios de Morelos), por los misioneros franciscanos y dominicos (Grijalva, 1985: 214).

No obstante, en 1542 de la Roa regresó a la Sierra Alta para continuar la conversión cristiana que interrumpió por varios años; en este lugar el misionero llevó a cabo estrictas disciplinas que le favorecieron al proceso de evangelización. De las penitencias llevadas a cabo por el fraile sobresalen la de permanecer siempre de pie y nunca sentado, se sometía al ayuno, principalmente en el periodo de cuaresma, tanto en Totolapan como en Molango.

Según el cronista agustino fray Juan de Grijalva, la representación de la crucifixión era admirable, tanto que le derretían resina sobre su cuerpo, desde los hombros hasta la planta de los pies:

[...] después de azotado y abrasado aquel cuerpo, le ponían sobre los hombros una Cruz pesada a cuestras, y tirándole de la sogá le sacaban en procesión alrededor de la huerta. A este tiempo habían los indios sembrado ya el suelo con brasas encendidas que eran las flores sobre que pisaba, y descalzos los pies como solía, iba por sobre aquellas brasas contemplando en la calle de la amargura. Tirábanle los

⁴⁷ La Sierra Alta comprendía “la ramificación de la Sierra de Zacualtipán, Hidalgo, que arranca de Meztlán y corre hasta Tlanchinol, y que ahora se conoce con el nombre de Sierra de Pachuca y que va a pasar por Actopan y Atotonilco el Grande” (López, 1969: 76). La región se describe conformada por barrancas y peñascos áridos y elevados hacia el norte, donde no hay veredas ni caminos con aires huracanados, extremos calores y lluvias torrenciales (*Ibíd.*: 77).

indios de la sogá de modo que lo hacían arrodillar cada momento, ello se deja entender. El cuerpo iba todo llagado, la Cruz pesada, los pies sobre brasas, no era menester mucho para que cayese por momentos. De esta manera llegaba a otra ermita donde tenía pintada toda la pasión; allí dejaba la Cruz y lo ataban a una columna, que hasta hoy se conserva con gran devoción y ternura de los que la visitan. Allí le ataban y le dejaban hasta el amanecer, que venían los indios y le desataban, y poniéndose sus vestiduras, se subía al coro a rezar prima con su compañero.

Esto hacía este gran penitente todos los lunes, miércoles y viernes de la Cuaresma, con una maravilla de Dios con que acreditaba estas penitencias que habiendo quedado el lunes llagado, ampollado y abrasado todo el cuerpo, cuando llegaba el miércoles estaba sano para poder repetir las mismas penitencias [...] (Grijalva, 1985: 224).

Los actos penitenciales del misionero representaban el dolor y el sufrimiento recreado a través de la crucifixión de Cristo, principalmente en el tiempo de la Cuaresma.

Y continuando con lo referido por Grijalva:

[...] saliendo de su convento para ir a predicar por aquellas sierras le ponían una sogá a la garganta, de que le iban tirando dos de aquellos indios que llevaba consigo; y el santo varón iba meditando en la calle de la amargura, y procuraba estamparse en aquella mansedumbre y sufrimiento con que el Redentor de las almas debía ir. Pedíale le comunicase alguna parte de aquella infinita caridad, con que padeció por los hombres, y que le diese el sentimiento y dolor que como miembro suyo debía tener de su cabeza. Y así iba los ojos bajos los pasos cortos, los suspiros ardientes, y las lágrimas que llegaban a regar el suelo, hasta que llegaban a alguna Cruz de las que había en el camino. Allí se arrodillaba con profundo dolor y sentimiento, y besaba la Cruz de las que había en el camino. [...] los indios le daban de bofetadas, y la escupían en el rostro, y le desnudaban el hábito, y le daban a dos manos cincuenta azotes, tan recios que le hacían reventar la sangre. Decía mientras le azotaban una devota oración tomada de San Gregorio Turonense, que dice: *Tú, Señor Dios todopoderoso y eterno que de todo el mundo, que estaba puesto en error, con tu misericordia y piedad, apartaste de las tinieblas y error a tus fieles, enseñándoles cuál es el camino de la verdadera luz, y poniéndolos debajo del seno de tu iglesia santa; ten por bien, benignísimo Señor, de que todos estos pueblos se reduzcan a tu*

santa fe, y los reducidos se conserven en ella, para que alcancen la bienaventuranza (Grijalva, 1985: 221).

En Totolapan, como hemos visto, la aparición del Cristo Aparecido a fray Antonio de Roa se remonta hacia el año de 1543 (*Ibíd.*: 225), sin embargo, las penitencias del fraile en Totolapan también fueron un factor importante para administrar la doctrina cristiana a los indígenas. Según lo referido por Grijalva:

[...] salía de la iglesia desnudo de la cintura para arriba, con una soga a la garganta, los pies descalzos, y ya entonces habían los indios sembrado las calles de brasas de vivo fuego. Y había para todo, porque de la tarde antes hacían cuatro hogueras a las cuatro esquinas del patio, para que hubiese bastantes brasas para esta ocasión. Iba el santo varón por sobre las brasas con tan gran sosiego y tanta devoción, que le juzgaban los indios por más que hombre. Daba de esta manera vuelta a todo el patio, y en llegando a la iglesia hacía un gran sermón de las penas del infierno, con cuyos fuegos estos no se comparan, y que por cada pecado mortal se condenaba a un hombre a padecer eternamente. [...] En acabando el sermón tenían una caldera de agua hirviendo, y le bañaban con ella el cuerpo, que tan llagado estaba. Y con esto se iban los indios a sus casas y él a la contemplación en que pasaba la mayor parte de la noche, sin más cama que el suelo para alivio de tanto quebranto (Grijalva, 1985, 1985: 222).

Las disciplinas sometidas por fray Antonio de Roa desempeñaron una especie de diálogo que mostraba la historia del sufrimiento y la muerte de Jesús; con las prácticas penitenciales se intentaba generar temor con el fin de someter a los indígenas al culto de la imagen cristiana (Scheper, 2010: 60).⁴⁸ Pero más que temor, las prácticas del fraile conseguirían, al igual que lo señaló Nebel con respecto a la imagen de Cristo crucificado, una manera de acercarse a los indios a través de los sentidos, de tal manera “que el sufrimiento del Crucificado se hiciera manifiesto expresivamente para retenerlo fácilmente en la memoria” (1992: 69). De la Roa transmitió también una visión de agonía y una complicada mezcla de compasión y sentimientos. De acuerdo con Scheper (*Ibíd.*: 50-54), fue a través de expresiones afectivas y emocionales como los indígenas aprobaron

⁴⁸ Para más información sobre el sufrimiento de Cristo Aparecido consultar a Scheper Huges, 2010, capítulo 3.

la religión cristiana; pero más que la aceptación cristiana fue la transformación religiosa y la reinterpretación de los símbolos cristianos.

2.9. EL PERIODO DE LA CUARESMA, EL CICLO PASCUAL Y EL CICLO AGRÍCOLA

Al implantarse la religión cristiana se insertó el calendario litúrgico cuyas celebraciones principales distinguen la vida de Jesucristo: la Epifanía, Candelaria, Cuaresma, Semana Santa, Corpus Christi, Ascensión del Señor y Navidad. Sin embargo, la Cuaresma fue uno de los más importantes periodos en las celebraciones litúrgicas porque ha sido uno de los ejes principales del catolicismo.

Durante este último periodo los temas de la iglesia católica se relacionan con la penitencia y el perdón,⁴⁹ pero estos sacramentos son reinterpretados y manifiestos a través de la religiosidad popular incluso hasta Pentecostés; ejemplo de ello son los diversos santuarios, establecidos o temporales de la región cristocéntrica del norte del Estado de Morelos, donde las relaciones sociales económicas, culturales y religiosas (a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad) se manifiestan diversificadas regionalmente.

Si bien el miércoles de ceniza abre al periodo de cuaresma, en el Estado de Morelos, el primer viernes de cuaresma lo comienzan a contar al siguiente viernes contiguo del miércoles de ceniza, “de tal manera que cuando la Iglesia está en el ‘primer viernes de cuaresma’, nuestras comunidades están celebrando ya la feria del ‘segundo viernes’. Por lo tanto, la denominación del ‘sexto viernes de cuaresma’ en estos pueblos es algo inexistente para la liturgia católica, pues

⁴⁹ La cuaresma representa los cuarenta días que Jesús ayunó en el desierto. Este periodo se caracteriza por la penitencia y abstención, es decir, la iglesia propone la privación de ciertas complacencias que se manifiestan principalmente en el consumo de ciertos tipos de alimento y de ciertos actos de diversión. Los temas primordiales de la iglesia se hayan relacionados con el pecado, la penitencia y el perdón.

Por lo que se refiere al Domingo de Ramos, éste representa la entrada de Jesucristo a Jerusalén, por ello cada uno de los asistentes tiene que llevar una palma o un ramo en la mano. Los tres días que integran la semana santa o la semana mayor se refieren a la cena del Señor, la pasión y muerte de Cristo y la sepultura del Señor. El tiempo pascual por su parte, representa el paso que dio Jesucristo de la muerte a la vida; en este periodo debe prevalecer el gozo espiritual, es decir, con la remisión de los pecados se fomenta la esperanza de resucitar como Jesucristo.

ese sexto viernes correspondería –desde su óptica oficial- al Viernes Santo” (Gómez Arzápalo, 2009: 127,128).

Los cultos varían entre las comunidades pero la semejanza de las imágenes cristianas radica en las advocaciones de Cristo Crucificado o Jesús con la cruz auestas, así lo demuestran para el primer caso los cristos de Chalma, de Ocuilán, de Totolapan, de Tlalnepantla, de Cuautla, entre otros; y para el segundo los cristos de Tepalcingo y Atlatlahucan por ejemplo.

Particularmente al Cristo Aparecido de Totolapan corresponde celebrarlo el Quinto viernes de cuaresma. No obstante, establece un vínculo con el 3 de mayo, día de la Santa Cruz y con la Ascensión del Señor; ambas ceremonias inmersas en el periodo litúrgico de la iglesia del Tiempo Pascual⁵⁰ (integrado este mismo por 90 días en los que se incluye la cuaresma⁵¹ y la Semana Santa), cuyos referentes simbólicos recrean el espacio sagrado a través de las diversas actividades religiosas.

De acuerdo con Ricardo Melgar, el ciclo de cuaresma tuvo gran relevancia en la evangelización de las órdenes mendicantes; fue un periodo establecido, en la entidad de Morelos a partir de la Semana Santa hasta la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo. Las ceremonias de este periodo, refiere el autor, “se articulan con el cierre de los ciclos de secas y de escasez y, con el inicio de la estación de lluvias que preanuncia la promesa de cosechas”; en este tiempo se vinculan las ceremonias en los denominados calvarios, donde las tres cruces, los cerros o colinas tienen una eficacia simbólica (*Ibíd.*). De hecho, Ramiro Gómez Arzápalo refiere que “El fundamento de estas celebraciones [que constituyen la Semana Santa] pueden encontrarse en la búsqueda de propiciar la fertilidad de la tierra y al continuo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza” (2009: 173).

En Totolapan, el ciclo de cuaresma (exceptuando el carnaval que corresponde al mes de diciembre), no sólo extiende su correlación simbólica con

⁵⁰ Este periodo se integra de cincuenta días que incluyen la resurrección del Señor.

⁵¹ Este periodo tiene una duración de cuarenta días, de los cuales, el día más importante de la semana de Pasión es el día viernes “de Dolores” porque el pasaje evangélico relata la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén. La siguiente semana, los días lunes, martes miércoles son días de solemnidad media, ya que el jueves se celebra la institución de la Eucaristía durante la última cena. El viernes se conmemora la Crucifixión y el sábado la Gloria; el domingo se celebra la Resurrección del Señor. “*Este es el momento culminante del año cristiano*” (Ferrer; 1997: 86).

el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, sino también con la Ascensión del Señor cuya ceremonia se relaciona con las peticiones de lluvia realizadas en espacios del entorno natural como el cerro de Santa Bárbara de Totolapan, similar a la celebración que se realiza en la cueva de Coatepec como veremos en el capítulo cinco. Las relaciones de intercambio y reciprocidad manifiestas en estos espacios se establecen con lo sagrado o entes sagrados que propician el temporal.

La Cuaresma y la Pascua fueron de los periodos de mayor importancia para los frailes en los mecanismos de evangelización durante los primeros años de la Colonia. Principalmente, en la cuaresma las expresiones de penitencia se manifestaron a través de las disciplinas corporales a las que se sometió, por ejemplo en Totolapan, el agustino de la Roa. No obstante, el Tiempo Pascual, al igual que la Cuaresma se correlacionó con la época de sequía, pero principalmente el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) y la Ascensión del Señor se vincularon con los rituales de petición de lluvia en espacios del entorno natural como veremos posteriormente.

En este contexto, el ciclo de Cuaresma propuesto por Saúl Millán (1993) para algunas comunidades del Oaxaca⁵² resulta limitado para integrar otras celebraciones que se integran en el culto a cristo de Totolapan. Sin embargo, resulta significativo cuando refiere: “El ciclo festivo de cada comunidad indígena del país es también un reloj comunitario que acopla las actividades públicas a los ritmos del año, sincroniza los comportamientos sociales y asegura la reproducción de los eventos colectivos” (43-44).

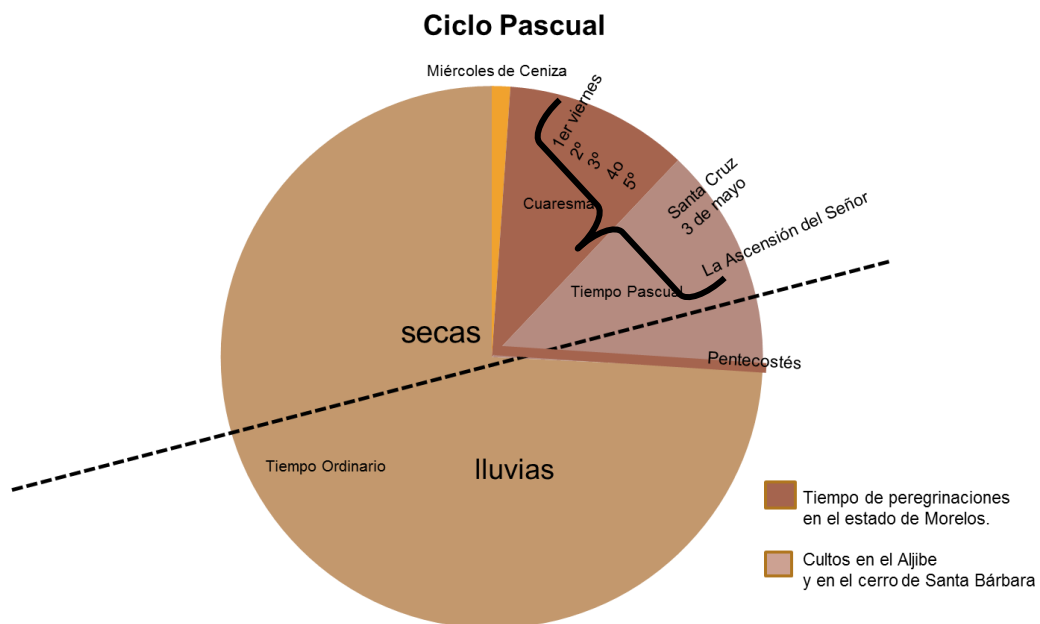
Por su parte Andrés Medina propone para los pueblos originarios de la cuenca de México, el periodo de la cuaresma, compuesto este mismo por cuatro momentos importantes manifiestos a través del carnaval, de la representación de la pasión de Cristo en la Semana Santa, de la Pascua y de Corpus Christi. Dicho periodo “exhibe variables influenciadas de las tradiciones de raíz mesoamericana; aunque en este sentido el aparato eclesiástico institucional del

⁵² El ciclo de Cuaresma propuesto por Millán se constituye por la celebración de San José el 19 de marzo (fecha que marca el tránsito entre dos estaciones y el preámbulo de la actividad agrícola), las procesiones de cada uno de los cinco viernes que integran la cuaresma, el Carnaval y la Semana Santa. Mientras que en el ciclo de sequía integra la ceremonia a la Santa Cruz, el 3 de mayo y Corpus Christi.

catolicismo ha ejercido una gran presión para mantener la ortodoxia” (2007: 38). Asimismo, integra en el ciclo mesoamericano la ceremonia a la Candelaria, el carnaval, la Santa Cruz y Fieles Difuntos, y el ciclo de peregrinaciones lo conforma apartado de la Cuaresma, a pesar de la periodización con la que se manifiestan los grupos corporativos durante este periodo.

Aunque el periodo de la Cuaresma propuesto por los autores es significativo para comprender las divergencias en los cultos que se manifiestan en cada una de las ceremonias religiosas, debe ser estudiado de acuerdo al contexto histórico y social de cada comunidad.

Para el caso de Totolapan propongo que las relaciones de reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido se establecen en el periodo del Ciclo pascual, conformado por la Cuaresma, Semana Santa, la Santa Cruz (3 de mayo) y la Ascensión del Señor (cuarenta días después del domingo de resurrección). Si bien el ciclo se relaciona con el periodo litúrgico de la iglesia, en el fondo de su significado, el periodo manifiesta elementos sincretizados y relacionados con el periodo de las secas en tanto los referentes agrícolas fueron integrados, tal como se puede apreciar en la siguiente gráfica.



En esta gráfica se muestra el periodo de la Cuaresma, el 3 de mayo y la Ascensión del Señor, mismos que se articulan a la época de secas en Totolapan, Morelos. Elaborado por Laura Aréchiga.

Antiguamente, en el periodo de secas se invocaba a las antiguas deidades de la lluvia, de la fertilidad, de los mantenimientos. Los datos etnohistóricos proporcionados por Broda muestran cómo “se fijaba, ritual y socialmente, en el calendario mexica la recurrencia de los fenómenos climatológicos y agrícolas” (2004a: 43).

Según Gruzinski (*op.cit.*: 26), en las últimas décadas del siglo XVI la transmisión oral y pictográfica se mantenía reflejada a través de las nuevas festividades dirigidas a las imágenes católicas que los indígenas hábilmente sustituyeron a las celebraciones de las antiguas deidades prehispánicas. De acuerdo con Gibson: “El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración y los indígenas siguieron actuando como si el objeto de adoración descansara en el que rinde culto, para sustento y mantenimiento” (Gibson, 1981: 106).

Aunque las festividades católicas sustituyeron las fiestas del calendario solar mesoamericano los antiguos cultos al agua y a la fertilidad continuaron reproduciéndose en el paisaje, articulado este mismo, con alguna de las ceremonias católicas inmersas en el periodo del Ciclo Pascual de Totolapan en cuyo periodo sobresale la veneración de la figura de Cristo en los diferentes santuarios de la región norte de Morelos.

Particularmente en Totolapan sobresalen tres ceremonias católicas que inmersas en el periodo de las secas se vinculan con la imagen de Cristo Aparecido en dos ámbitos espaciales: 1) a nivel regional se encuentra el Quinto viernes de cuaresma, cuyas peticiones se relacionan con el bienestar individual y colectivo a través del santuario de Cristo Aparecido; y a nivel local destacan 2) la Santa Cruz (el 3 de mayo) y 3) la Ascensión del Señor (cuarenta días después del domingo de resurrección); ambas ceremonias se vinculan con el espacio geográfico que envuelve el entorno y con las concepciones que se forman en torno a la salud y al temporal.

Hoy en día, el culto a Cristo Aparecido ha permitido fortalecer las relaciones de intercambio y reciprocidad en dos ámbitos espaciales donde lo local se interrelaciona con lo regional y viceversa como veremos en el siguiente

capítulo. Es a través de la interacción espacial que podemos comprender la valorización del espacios en sus distintos aspectos, tanto geográficos como simbólicos y sociales, pero articulados entre sí en el ámbito del campo religioso.

CAPÍTULO 3

EL TERRITORIO DE TOTOLAPAN COMO ESPACIO LOCAL Y REGIONAL EN LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD

En este capítulo muestro la configuración espacial donde se localiza el municipio de Totolapan, lugar en el cual las relaciones de reciprocidad se presentan en el culto a Cristo Aparecido: tanto en un nivel local como regional. Se trata de dos ámbitos espaciales imbricados entre sí a través del territorio, el cual adquiere importancia para entender los distintos ámbitos donde se manifiestan los fenómenos sociales en interacción con lo religioso.

En un nivel local presento la ubicación geográfica del municipio y los elementos significativos que lo caracterizan con el fin de entender las particularidades en las que se construye la percepción del espacio y el apego afectivo de este espacio. En este ámbito se llegan a manifestar las relaciones de reciprocidad generalizada y equilibrada tanto en el ámbito religioso como en el familiar.

En un nivel regional, muestro el santuario de Cristo Aparecido donde los aspectos geográficos, económicos y simbólicos se articulan entretejiendo vínculos para la acción social recíproca que se manifiesta relacionada con la imagen santa de Cristo. Por ello, presento cómo se conforma la región devocional del santuario de Cristo Aparecido y en un nivel más amplio, la región cristocéntrica del norte de Morelos.

3.1 LA LOCALIDAD DE TOTOLAPAN

Totolapan constituye uno de los treinta y tres municipios de la entidad de Morelos y se localiza geográficamente en los 1900 msnm., entre las coordenadas 18°59' latitud norte y 98° 55' longitud oeste.⁵³ Limita al norte con el municipio de Juchitepec del Estado de México; y con el municipio de Tlalnepantla y Tlayacapan del Estado de Morelos al poniente; Tepetlixpa del Estado de México al oriente y Atlaltahucan y Tlayacapan del Estado de Morelos al sur. Comprende un territorio de 7.798 km², lo equivalente al 1.37% del área total del estado.

Aplico aquí el término de territorio de Gilberto Giménez (1996, 2007), quien desde una perspectiva sociocultural lo define como el espacio valorizado y apropiado “por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (2007: 151), no obstante de las relaciones de poder que lo producen, lo regulan y lo protegen (*Ibid.*, 151-152).

Desde una perspectiva ontológica, Santos Milton (2000) precisaría la construcción del espacio a través de los objetos y sistema de acciones, donde las técnicas o bien los medios instrumentales y sociales producen y crean el espacio.⁵⁴ Por lo que respecta a la configuración territorial, ésta se constituiría por su existencia material y social, una existencia real que “solamente le viene dada por el hecho de las relaciones sociales” (*Ibid.*, 54).

El espacio entonces es la porción de la superficie terrestre que antecede toda práctica y representación ya que funciona como soporte de las relaciones sociales y simbólicas.

Si bien es cierto que las relaciones sociales, entre ellas las de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo, están dadas por el proceso productivo económico y social en un territorio específico del que se apropia la sociedad, el ámbito simbólico también se corresponde con esta construcción del territorio, por ello siguiendo a Giménez (1999: 29):

⁵³ Anuario estadístico, Morelos, INEGI, 2008, Tomo I.

⁵⁴ Las técnicas son los medios, es decir, los objetos técnicos que definen la acción social (ya que son obre de la acción social) y producen el espacio; estas técnicas están determinadas “por el conjunto de la sociedad y se expresa a través de la realidad del espacio en que se integra” (Santos, 2000: 38).

[...] se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero su función no se reduce a esta función instrumental: el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. [...].

Según el autor, la apropiación del espacio “puede ser prevalentemente utilitaria y funcional o prevalentemente simbólico-cultural” (2007: 153), sin embargo, se puede decir que ambas distinciones pueden estar imbricadas una en la otra, es decir, lo simbólico en lo utilitario y funcional. En Totolapan la apropiación del espacio local y regional, como veremos a lo largo de este capítulo, manifiesta un carácter funcional a través de los procesos sociales vinculados con la producción económica y social, pero imbricados con propiedades simbólicas adjudicadas a la imagen de Cristo Aparecido. Por eso en la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria-funcional y simbólica-cultural.

Las funciones simbólicas devienen de los procesos productivos económicos como sociales con los que interactúan los grupos sociales, en una de sus múltiples formas, a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad; “el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas; sino también un significativo denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas” (*Ibíd.*, 32), pero también sociales.

3.1.1. La configuración territorial en su dimensión local

En su dimensión espacial lo local se constituye de sociedades municipales conectadas a una población donde existe una unidad de cohesión (Ortiz, 1996: 5); este nivel del territorio “frecuentemente es objeto de afección y apego y cuya función central sería la organización ‘de una vida social de base: la seguridad, la educación, el mantenimiento de caminos y rutas, la solidaridad vecinal, las celebraciones y los entretenimientos’” (Di Méo, 1998: 101 citado en Giménez, 2007: 155).

Como circunscripción político-administrativa, Totolapan se conforma por 10 789⁵⁵ habitantes centralizados, el 57% en la cabecera municipal (lugar donde se asienta el poder municipal y donde se ejerce, para asuntos oficiales, la acción administrativa del ayuntamiento);⁵⁶ el resto de la población se distribuye en varias localidades denominadas administrativamente ayudantías municipales,⁵⁷ conformadas por Santiago Nepopualco, San Miguel el Fuerte, la Asunción Ahuatlán (donde se distribuyen los hablantes de náhuatl), Villa Nicolás Zapata, Tepetlixpita y San Sebastián.⁵⁸

Si bien cada una de estas parcialidades manifiesta características propias que delimitan el territorio, a través de su santo patrón tutelar, comparten no solo elementos simbólicos comunes, sino también relaciones sociales como las ejercidas a través del intercambio y la reciprocidad generadas en torno a los santos patronos; es como refiere Giménez (1999: 37), “a través del proceso de socialización los actores individuales interiorizan progresivamente una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir el sentimiento y el status de pertenencia socio-territorial”.

Algunas localidades figuran desde el siglo XVI, como Ahuatlan y Nepopualco, las cuales quedaron registradas en las *Relaciones geográficas del siglo XV* (1986). Por lo que se refiere a la cabecera municipal, esta se constituye a través de la subdivisión territorial de cuatro barrios o secciones: 1) San Agustín, conocido como “los de abajo”, 2) San Marcos o “la otra banda” (en consideración a la primer banda de música que se formó), 3) La Purísima o Tenatitlán, denominado antiguamente como barrio Chichicaxtle (debido a las hierbas utilizadas para delimitar los corrales), y 4) San Sebastián o “Tecolote”, porque ahí chillaban los tecolotes (Información personal, Señor Bulmaro Amaro Zamora, marzo, 2011) .

⁵⁵ INEGI. Dirección General de Estadísticas Sociodemográficas. II Censo de Población y Vivienda 2010.

⁵⁶ El Presidente municipal ocupa el cargo político, jurídico y administrativo; asimismo el Ayuntamiento lo integra un residente constitucional, un síndico y tres regidores o más que se encargan del poder público y la acción administrativa. No obstante en cada localidad se hallan los ayudantes municipales, intendentes, delegados y subdelegados que son auxiliares del Presidente Municipal en la administración.

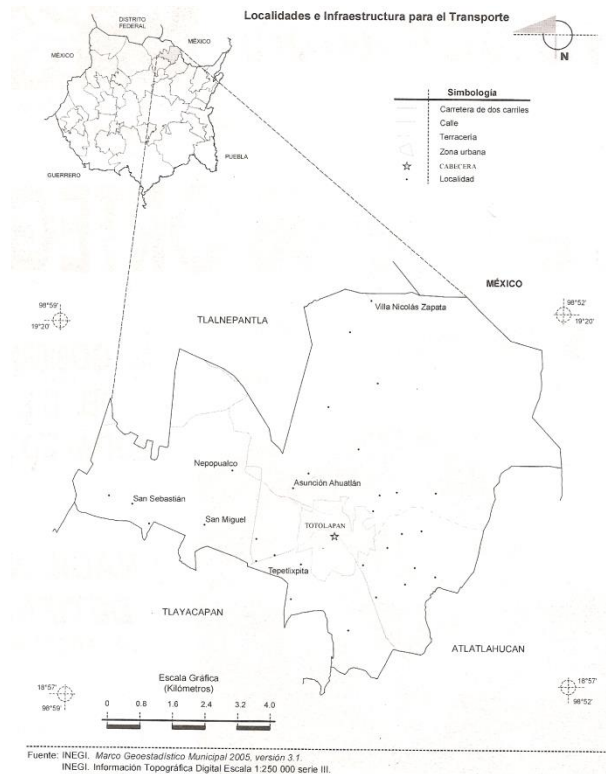
⁵⁷ La Ayudantía es la autoridad auxiliar municipal que desarrolla actividades de promoción y gestión social en la circunscripción que le asigne el Ayuntamiento.

⁵⁸ Es probable que este lugar haya pertenecido al municipio de Tlalnepantla.



Fuente: inegi.gob.mx, 2005

Según Guillermo de la Peña (1980: 42), la división cuadripartita predomina en varios municipios del Estado de Morelos y corresponden a las “cuatro secciones homólogas, o *campan* como en el antiguo urbanismo azteca, mediante dos calles principales que se interceptan en la plaza central, y que corren de norte a sur una, y de este a oeste, la otra”. Asimismo, constituyen la cabecera municipal las colonias Ampliación San Sebastián y Santa Bárbara (asentadas en las inmediaciones del cerro de Santa Bárbara), así como algunos ranchos y fraccionamientos conformados por migrantes, turistas o residentes del Distrito Federal.



Localidades que constituyen el municipio de Totolapan. Fuente: *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Totolapan, Morelos, 2009.*

3.1.2 El entorno geográfico de Totolapan

Como área geográfica el paisaje es parte sustancial en la percepción del territorio; es accesible a la mirada y se constituye de elementos a los que se les confiere unidad y significado (Giménez, 2007: 159), ya sean naturales o cimentados por el individuo; no obstante de los colores, movimientos, olores, sonidos, etc., que lo conforman (Santos, 2000: 86). De acuerdo con Giménez, el paisaje tiene funciones entre las que sobresale lo simbólico y lo valorativo para caracterizar y diferenciar los territorios, sin embargo, la función del paisaje también representa una dimensión social en tanto actúa como referente para las relaciones sociales como las de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido como veremos en el capítulo cinco; en este sentido, la funcionalidad del paisaje está dada por su confrontación con la sociedad actual (*Ibíd.*, 89).

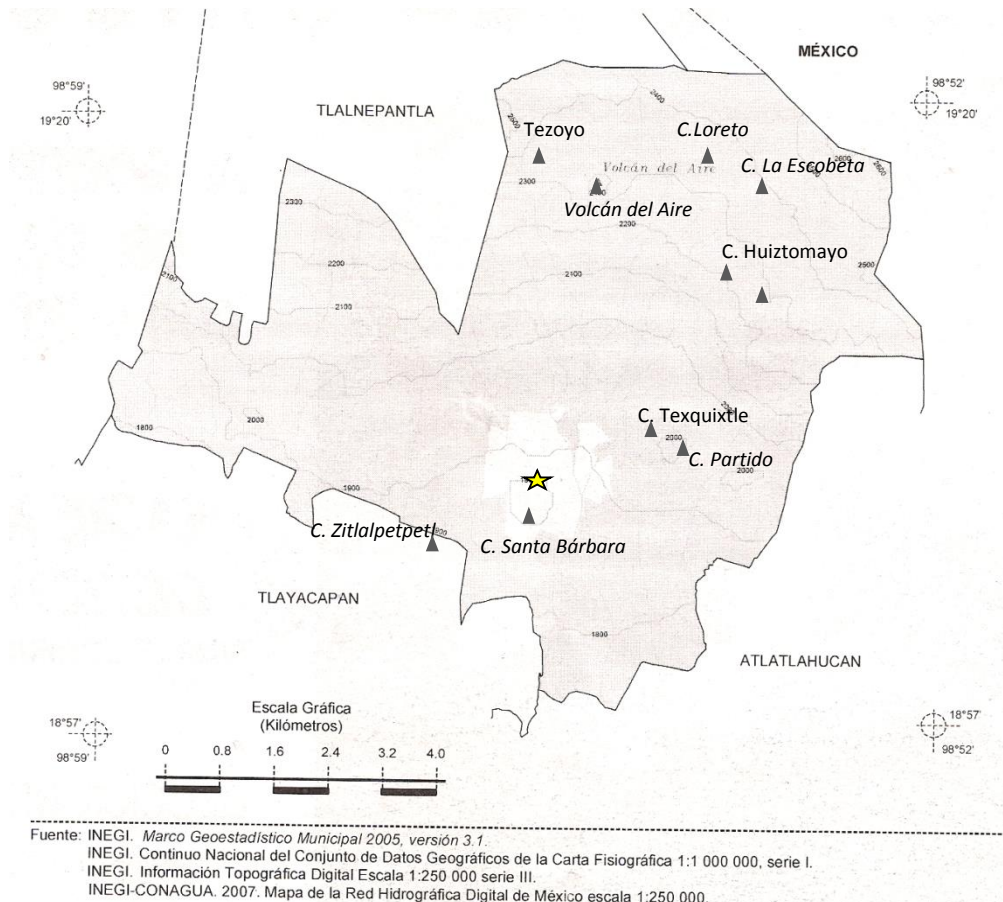
El paisaje de Totolapan se caracteriza no solo por su entorno natural conformado por algunos cerros, manantiales y desfiladeros, sino también por su notable edificación religiosa que identifica el espacio; dichos espacios coexisten en la actualidad diferenciados a través del significado, interacción y funcionalidad que ejerce el individuo y los grupos sociales con cada uno de ellos.

Despuntan hacia el nororiente, en dirección oeste-este: el cerro Tezoyo, el Volcán del Aire, el cerro Loreto, el cerro Huiztomayo, el cerro Partido y el cerro Tequixtle (Información Sr. Crescencio Castro, Virgilio Vergara y David Tapia).⁵⁹ De acuerdo a la tradición oral, cercano a éste último cerro antiguamente se asentaba la población de Totolapan, para ser exactos, en el paraje conocido como El Llano (Información Sr. Edmundo Gil); sin embargo, las referencias arqueológicas que se tienen documentadas mencionan el paraje Tonalán como el lugar donde se encontraron materiales arqueológicos y estructuras piramidales que podrían corresponder a los periodos Preclásico Medio y Preclásico Tardío, esto es, de 1200 hasta 150 a.C. (Canto, et al., 2000: 55). Asimismo, al sur de la cabecera municipal sobresale el cerro de Santa Bárbara de cuya cima, mirando hacia la parte nororiental, se distingue el volcán Popocatepetl, y hacia el norte, las diversas cimas que circundan a la localidad.

El cerro de Santa Bárbara adquiere un significado simbólico a través de la cruz que despunta en lo alto de su cima, la cual celebran sus habitantes el 3 de mayo, día de la Santa Cruz; sin embargo, este lugar también representa un espacio representativo para las relaciones de intercambio y reciprocidad que se efectúan para pedir por las lluvias en la ceremonia conocida como de Rogación, o bien, de la Ascensión del Señor; dicha ceremonia se vincula con el Cristo Aparecido y con la mayordomía de la imagen, temas que serán tratados en el capítulo cinco. No es propiamente la sacralización de la naturaleza lo que se representa a través de la cruz y del Cristo, sino la sacralización del espacio a través de la cruz ya bendecida, la que protege el lugar a cambio de su

⁵⁹ En las inmediaciones de las montañas sobresale un bosque de encino y pino, pero en la parte baja prevalece gran variedad de vegetales (pertenecientes a la selva baja caducifolia) entre los que se distingue el casahuate, tepehuaje, guaje, palo dulce, copal, entre otros (INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010).

celebración. En cambio la celebración al Cristo favorece el buen temporal necesario para la siembra.



Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, 2009

Las cañada u hondonadas que caracterizan el entorno también han sido un factor importante para la apropiación simbólica que se les atribuye. Debido a su ubicación geográfica el municipio ha carecido de agua durante años y por consiguiente de ríos y arroyos naturales. Según Canabal (2010), los mantos acuíferos se encuentran a grandes profundidades lo que dificulta su acceso a los pobladores; debido a la gran profundidad en las que se encuentran dicha afluentes de agua las perforaciones son muy costosas y el resultado no es garantía (Canabal, 2010: 25). Sin embargo, las filtraciones hídricas que limitadamente se producen favorecen el enriquecimiento de los mantos acuíferos

al subsuelo, lo que es un factor importante en la valorización simbólica y social de algunos ojos de agua y jagüeyes,⁶⁰ éstos últimos captan el agua de la lluvia.

Ejemplo de ello es el Aljibe, un manantial localizado en los márgenes del volcán del Aire que sobresale en el entorno geográfico del municipio; la importancia de este espacio reside en su origen, el cual es atribuido a la imagen de Cristo Aparecido; debido a ello sus habitantes realizan una ceremonia el 3 de mayo. Asimismo, el agua del manantial es significativa porque durante años ha abastecido a la población cubriendo diversas necesidades básicas. Hoy en día el agua es utilizada, por algunas personas, para curar la enfermedad.

No obstante, los jagüeyes, “excavaciones de forma circular u ovalada con una profundidad que fluctúa entre 5 a 10 metros”, son un sistema que capta el agua de la lluvia; dicha técnica prehispánica (Guzmán y Viqueira, 2005: 7) ha servido como aliciente para la población.

Aparentemente los jagüeyes se construyeron excavando y dando forma (o como dicen localmente figura) a lo que ya eran depresiones naturales; para mantenerlos se desazolvan y revisten con una mezcla de lodo con cenizas. En ciertos casos los jagüeyes se cercan, desde hace décadas con malla ciclónica. Los jagüeyes son abastecidos por escurrimientos naturales, no hay evidentes obras de canales o zanjas de conducción al jagüey (*Ibíd.*: 8).

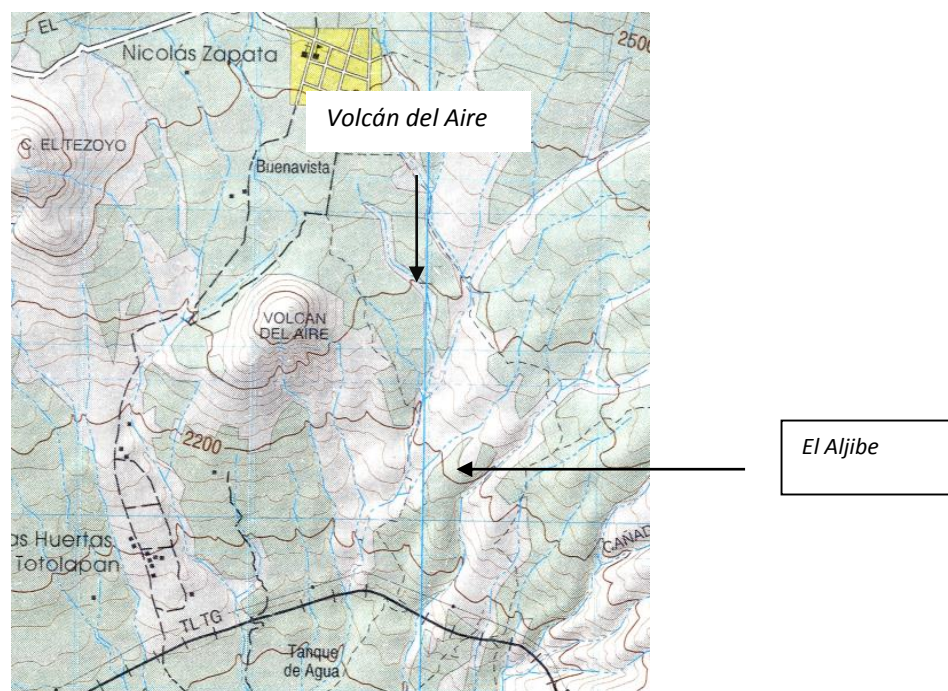
El agua del jagüey Viejo,⁶¹ el de Guadalupe, el de Juchi y el de los Marzanos, ubicados en las inmediaciones de la localidad se destinó durante varios años para darle de beber al ganado y para el uso de la siembra, así lo refirió don Virgilio Vergara y don Crescencio Castro, pobladores de Totolapan. Sin embargo, don Carmen Pérez Huescas señaló que el agua también se utilizaba para su consumo, de ahí la importancia de los depósitos: “como es agua represada, era la que caía del cielo, llovía y se juntaba el agua... de esa [agua] bebíamos” (Información personal, junio, 2013). Esta actividad generó la reciprocidad generalizada en el ámbito comunal, esto es, había que organizarse en determinado periodo del año para limpiar y dejar listo el jagüey Viejo, el de

⁶⁰ De hecho, el uso de los pozos profundos ha implementado el desarrollo de ciertas actividades económicas. No obstante el alto índice de salinidad ha evitado el uso del agua para el consumo humano.

⁶¹ De acuerdo con información de Aida Heras, se tiene la creencia que la cruz del jagüey viejo es la que cuida al pueblo (Heras, 2005).

Juchi, el de los Marzanos y el de Guadalupe para cuando lloviera. La calidad del agua de los depósitos dependió sobre todo de la organización comunitaria para su mantenimiento así como de otros factores naturales que influyeron en el sustento.⁶² Hoy en día las cruces de los jagüeyes continúan celebrándose el 3 de mayo, día de la Santa Cruz.

No obstante, hoy en día, la red de agua potable y las pipas particulares así conocidas (camiones que transportan agua potable en un depósito) contribuyen a la distribución y al abastecimiento de las cisternas (depósitos contruidos de cemento en forma cuadrangular o circular) de los hogares, cubriendo así los requerimientos indispensable de los habitantes de la cabecera municipal.



Carta Topográfica del INEGI

⁶² Precipitación, evaporación, escurrimiento superficial y otros procesos secundarios como flujo de agua subterránea, perdidas por filtración y captura de agua por la vegetación aladaña a los jagüeyes (Guzmán, 2005: 8).

La importancia del Aljibe, al igual que los jagüeyes responde a las condiciones sociales en un momento histórico determinado vinculado el primero con la imagen de Cristo Aparecido, y los segundos con la Santa Cruz, dos símbolos unificados en su complementariedad y en su dimensión espacial.



Uno de los jagüeyes de Totolapan

Foto: Laura Aréchiga

Con respecto al clima, éste se presenta cálido con temperaturas que varían entre los 22°C. y 26°C. La precipitación pluvial es de 800 a 1000 milímetros al año por lo que la temporada de lluvia se presenta a finales de mayo, principios de junio, prolongándose hasta el mes de octubre; el resto del año lo reviste la temporada de secas; ambos periodos son significativos para la agricultura, práctica que realiza la mayor parte de la población combinando o sustituyendo esta actividad con otro ámbito laboral: trabajan en el transporte público (conduciendo microbuses, taxis o moto-taxis), en el área administrativa del ayuntamiento, son artesanos, albañiles, comerciantes, así como arquitectos, ingenieros y maestros. No obstante:

El oficio del músico, de banda, conjuntos o mariachis, se encuentra en esta diversidad de ocupaciones laborales [...]. Sin embargo consideramos que a diferencia de los

otros, el oficio del músico de banda, no sólo está inserto en el ámbito económico de las familias campesinas de Totolapan, sino también en el ámbito de la identidad cultural en tanto que Totolapan es definido por sus pobladores y vecinos como pueblo de músicos y los propios totolapenses se narran y describen como pueblo a partir de esta práctica cultural (Flores y Martínez, 2013: 43-44).

Asimismo y con fin de mejorar el ingreso familiar, un alto índice de migrantes radica en los Ángeles California, principalmente, en San Juan Capistrano, Long Beach, Orange y Riverside.

Sin embargo, la actividad agrícola constituye una actividad muy importante para los campesinos,⁶³ como así se identifican; siembran diferentes clases de maíz: ancho o pozolero, azul e híbrido, frijol, calabaza, tomate rojo, tomate verde, chile, nopal, pepino, entre otros productos, con el fin de satisfacer las necesidades locales de la población y también para su comercialización.

De los terrenos de cultivo,⁶⁴ 62 hectáreas son empleadas para el uso de riego y 3 395 hectáreas son destinadas para uso de temporal; este último ciclo comienza a finales del mes de mayo, principios del mes de junio (cuando las primeras lluvias anuncian el inicio de la siembras) y se prolonga hasta el mes de octubre; en cambio, en la temporada de secas se realiza la cosecha, principalmente en los meses de septiembre a diciembre; en este tiempo, de junio a diciembre, se intensifica el trabajo, la dinámica comercial, el recuento de las ganancias; el resto del periodo se caracteriza por el descanso de las tierras de temporal.

La dimensión temporal de este periodo se entreteje con alguna de las ceremonias del santoral litúrgico, las cuales se entrelazan con la vida diaria y con la acción social que llevan a cabo la mayor parte de la población de Totolapan en el ámbito territorial. La valoración simbólica de los espacios geográficos, es tan solo un aspecto de los múltiples que constituyen el territorio, una organización del espacio que se lleva a cabo por la práctica social con un fin

⁶³ La sociedad campesina tradicional como la define Giménez (1978: 164) se define por su modo de producción, "(lógica del valor de uso, noclasismo hacia adentro, importancia estructural de la familia y de la comunidad local, estructuras de cooperación...) se reflejarían en la institución de sus fiestas".

⁶⁴ El 80% de las tierras es comunal, el 15% es ejidal y solo una pequeña parte, el 4.3%, es propiedad privada (Canabal, 2010: 23).

específico (Giménez; 2007). Tal es el caso de las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad que se entretajan con la práctica religiosa inmersa en el catolicismo.

3.1.3 La conformación religiosa. El catolicismo en Totolapan

El Estado de Morelos se ha caracterizado por la diversidad de grupos católicos que se han establecido predicando el evangelio bajo la orientación teológica de sus normas, lo que ha ocasionado el surgimiento de algunos conflictos al interior de las comunidades debido a las manifestaciones religiosas que constituyen la religiosidad popular. “Lasallistas, lefebristas, comunidades de base, inspiradas en la teología de la liberación: carismáticos, la Adoración Nocturna, los del Sagrado Corazón de Jesús, franciscanos, benedictinos, el Opus Dei”, entre otros, ocupan lo largo y ancho de la entidad donde continúan con el trabajo evangelizador que los representa (Morayta, 2010: 357-358).

Actualmente en Totolapan la orden de los franciscanos conventuales, pertenecientes a la diócesis de Cuernavaca, están a cargo de la parroquia de San Guillermo, quienes profesan la religión católica a la mayor parte de la población, ya que comienza a expandirse otras religiones, como la protestante, evangélica y testigos de Jehová.⁶⁵ Sin embargo, los habitantes de la cabecera municipal se asumen como creyentes a través de su fe en Dios y de sus imágenes, diferenciándose de los católicos a quienes relacionan por el mayor tiempo invertido orando en la iglesia y asistiendo a las misas (Scheper, 2010); lo anterior permite considerar los parámetros de sus propias prácticas religiosas, las cuales preservan elementos tradicionales vinculados con sus creencias manifiestas en torno a sus imágenes católicas.

Antes de 1993 presidían en la cabecera municipal las ideas liberacionistas de la teología de la liberación apoyada por Mendez Arceo, obispo llegado a la diócesis de Cuernavaca en 1952 cuyas ideas se apegaban “a las luchas sociales a través de la reflexión del evangelio de Cristo (García, *et al.*, 2000: 185). La percepción que tuvo de los indígenas y campesinos se relacionaba con la

⁶⁵ Anuario Estadístico INEGI, Morelos, Tomo I, 2008.

explotación colonial injusta; las manifestaciones religiosas las asociaba con la condición de marginación social producto del catolicismo colonial cuyos vestigios quería erradicar. Uno de sus objetivos fue terminar con las distintas expresiones de la religión popular que se presentaban en el Estado de Morelos: el culto a los santos, las fiestas patronales, las peregrinaciones, el culto a los muertos y las ceremonias agrícolas; asimismo, quiso debilitar el sustento de estas prácticas para acabar con el sistema de cargos y las prácticas de los especialistas tradicionales como los rezanderos y curanderos (Morayta, 2010: 360).

Debido a ello, realizó modificaciones en aquellos aspectos que involucraba al culto religioso: “fue el primero en introducir cambios importantes en las ceremonias eclesíásticas, incluida la sustitución del latín por el español. Redecoró la catedral [de Cuernavaca] y sacó las imágenes de los santos para que el culto se centrara en Cristo” (De la Peña, 1980: 293), incluida la Virgen María (Morayta, 2010: 360). “Con estas políticas [y otras más] lograron que los pueblos expulsaran a muchos de los sacerdotes cercanos al obispo, a veces con acciones violentas” (*Ibíd.*); estos sucesos se prolongaron durante 10 ó 15 años hasta la jubilación del obispo. A la muerte del obispo le sucedió Posadas Ocampo, quien revirtió el trabajo de la teología de la liberación cuyas ideas reflexionaban en la palabra de Dios a través de la situación de marginación y explotación en que vivían los indígenas (García, *et al.* 2000: 185).

En Totolapan, el sacerdote Julio Tónico fue de los últimos simpatizantes de la teología de la liberación que permaneció por diez años en este lugar, así lo refirió Jennifer Scheper en *Biography of a Mexican Crucifix. Lived religion and local faith from the conquest to the present* (2010: 179), ya que después le sucedieron los franciscanos, frailes menores conventuales que llegaron al convento el 28 de agosto de 1993 a través del obispo Luis Reynoso quienes les entregó la parroquia. La posición del obispo, contraria a la de Méndez Arceo, ocasionó la implementación de estrategias para despojar del control a las organizaciones locales que sustentaban el culto tradicional a nivel de santuario, iglesias y capillas barriales (Morayta, 2010: 365).

La estadía de los franciscanos en Totolapan se fundamentó con la idea de encontrar un lugar tranquilo y quieto para su formación teológica; pero sus

ideas conservadoras, “muy semejante[s] a la de los carismáticos, corriente recientemente creada por el obispo Onésimo Cepeda”, pronto se hicieron notar porque tratarían de contrarrestar los efectos de la Teología de la Liberación (García, *et al.*, 2000: 188) al trastocar las costumbres de la localidad. Entre sus ideas reformistas sobresale la transformación del culto a las imágenes sagradas; ejemplo de ello fue cuando el Padre Salvador pretendió alterar la devoción a Cristo Aparecido intensificando la devoción más doctrinal hacia el Santísimo y la Eucaristía (*Ibíd.*, 184); asimismo realizó cambios rigurosos con las ofrendas, con las peregrinaciones y con la quema del cohete; si anteriormente los cohetes se encendían en lo alto de la parroquia, hoy en día se efectúan en la huerta del convento, a pesar de los conflictos generados entre la población y el sacerdote. No obstante, en 1998 sucedió un enfrentamiento que quedó registrado en *Totolapan. Raíces y testimonios* de Rosío García, Angélica Campos y Mario Liévano:

[...] el enfrentamiento con los franciscanos no se dio con los grupos formados por las comunidades eclesiales de bases, como era de esperarse. Se dio con las personas que a lo largo de su vida han estado ligadas de alguna manera a la Iglesia, a las celebraciones y a la organización comunitaria, por mencionar solo algunos: el que fuera presidente del Comité de restauración de la Iglesia, los representantes del grupo de Danza Azteca, los representantes de la Danza de los doce pares de Francia, el encargado del arreglo de Cristo Aparecido y de la Virgen de Guadalupe, el representante del comité regional para conseguir agua potable, la Mayordomía Parroquial y otros grupos católicos formados con sacerdotes anteriores a la orden franciscana, como la Archicofradía Guadalupana, el Sagrado Corazón de Jesús, entre otras.

Todos ellos sintieron las acciones de los franciscanos como afrenta a sus costumbres, a sus creencias, a sus raíces. [...]

[...] la sinrazón acabó por imponerse, el obispo Reynoso amenazó con excomulgar a los que insistieran en ser contrarios a los frailes (2000: 188).

Los sacerdotes no solo violentaron las costumbres del culto, sino también el espacio mismo del convento. Se posesionaron de la parte alta del claustro y realizaron algunas modificaciones en los aposentos del edificio. Cabe señalar que la institución gubernamental ha trabajado en coordinación con los sacerdotes y con la población de Totolapan para proteger a la imagen de Cristo

de su deterioro, sin embargo, a la mirada de los mayordomos, el INAH protege los intereses de los franciscanos.

Hoy en día los ánimos se han tranquilizado con la sustitución del sacerdote Salvador por los Padres Ramón Camacho y Erick Soriano Flores, quienes se manifiestan más flexibles en coordinación con las mayordomías, ante las expresiones religiosas. Sin embargo, las estrategias continúan a través del sentido ético y moral con el que se maneja la evangelización, las ceremonias religiosas y las distintas asociaciones religiosas que, hoy en día, salvaguardan las celebraciones de las imágenes católicas.

El festejo a Cristo Aparecido se mantiene a cargo de la mayordomía del Cristo en coordinación con los sacerdotes. La iglesia, principal autoridad religiosa local, aún continúa manifestando criterios que toleran y rechazan ciertas prácticas religiosas para tratar de ajustarlas a las normas conciliares y a los intereses de la institución; debido a ello, las manifestaciones religiosas se manejan con diferentes grados de autonomía con los religiosos pero mediada por las nuevas líneas clericales.⁶⁶

Pese a todo, las relaciones de intercambio y reciprocidad, y con ello, la organización social que las sustenta, son un factor determinante en el proceso mismo del culto a los santos patronos y en la reproducción religiosa de las comunidades campesinas tal y como se manifiesta en relación con la imagen de Cristo Aparecido.

3.1.4 El convento de San Guillermo Totolapan y el Cristo Aparecido

Al centro de la cabecera municipal sobresale el convento de San Guillermo, una construcción monacal cuyos cimientos se remontan hacia los años de 1530-1540, cuando los agustinos se establecieron en este lugar, así lo registra Kubler en *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (1982: 69).⁶⁷No obstante, en *Convento*

⁶⁶ El control hegemónico de la iglesia es una de las líneas que se desprenden de la investigación.

⁶⁷ La fachada del monasterio sobresale por su decorado de sillares simulados de estuco y medallones con los cronogramas IHS (*Iesus Hominum Salvator*) y XPS que abrevian Jesús y Christus. Los monogramas son de origen griego y continuaron en el latín durante la Edad Media. No obstante, el significado correcto se perdió.

en Morelos (2003), Alfonso Toussaint menciona con más precisión la fundación en 1534 por fray Jorge de Ávila (Ruiz, Tomo II, 1984: 177). Probablemente, según Roberto Meli (2011: 143), en este mismo año se debió terminar la primera etapa constructiva del convento, misma que ha tenido varias modificaciones. Sin embargo, entre los rasgos distintos del claustro sobresale su bóveda de cañón corrido con una sola nave y por su gran dimensión en su construcción.⁶⁸

Si bien los motivos religiosos de la construcción muestran significados alusivos a la orden de los agustinos, la mayor parte de los muros y techos de los corredores del recinto presentan daños en sus desgastados gráficos;⁶⁹ aun así se puede observar (en uno de los muros del convento), al “obispo de Hipona, con mitra y báculo y la Ciudad de Dios en la mano izquierda, bordeado por cenefas, frisos y medallones con santos (Moreno, 2004: 98), pero se desconoce si persiste, en lo que fue la celda prioral, el Padre Nuestro en náhuatl referido por Alfonso Toussaint (*op.cit.* 61).

En el interior del recinto sagrado se albergan diferentes imágenes representadas en bulto o pintura como la de San Guillermo (santo patrono de Totolapan),⁷⁰ la Virgen de Guadalupe, San Isidro Labrador, Santa Cecilia, la Dolorosa, el Sagrado Corazón de Jesús, Ecce Homo, Preciosa Sangre de Cristo, Santo Entierro, San Juan, entre otras a las que celebran; no obstante, en el altar mayor de la iglesia sobresale la imagen de Cristo Aparecido. Todas las imágenes del templo cuentan con una asociación religiosa o mayordomía, pero tienen su grado de importancia de acuerdo al nivel jerárquico que le otorga la comunidad. El Cristo Aparecido es de los más importantes, una imagen crucificada que representa a Jesús en agonía con los ojos entre abiertos y con una llaga sangrante en uno de sus costados (Estrada, 1996: 129-130).

⁶⁸ Para más información sobre la construcción del convento consultar a Cecilia Lara, *Análisis de las etapas constructivas del convento de San Guillermo del siglo XVI en Totolapan, Morelos*, tesina, UAEM, 2006.

⁶⁹ Según Marcela Pellón (1987: 59) fue en la década de los cincuenta cuando el sacerdote encargado realizó algunos cambios quien, citando a Kubler (1948: 347) ‘ordenó fueran raspados los muros ocasionando la destrucción total de algunos cuadros murales, pudiéndose lograr la restauración de algunas de las pinturas’.

⁷⁰ San Guillermo practicó la vida eremítica. Sus dos últimos discípulos dieron origen a la orden de San Guillermo, la cual se adhirió a la orden agustiniana en 1256. http://augustinians.net/index.php?page=williamjohnthegood_es

En *Angustia de sus Cristos* (1967), Xavier Moyssén refiere que el Cristo Aparecido pertenece a las imágenes hechas de caña de maíz y papel, semejante al antiguo cristo de Mexicaltzingo y de Ixmiquilpan, este último ubicado en el convento de Santa Teresa de Jesús (Marrero, 2002: 35-36).⁷¹ Sin embargo, investigadores como Teresa Loera (comunicación personal, 2010) y Ricardo Melgar (2002: 165) refieren que la hechura del Cristo Aparecido es de qurote de maguey,⁷² planta utilizada en esta técnica en caña para la elaboración del papel (Marrero, 2002: 72), muchas veces reutilizado, a través de los códices indígenas, para las esculturas como la de Cristo Aparecido (Weckman, 1996: 284).

La técnica de la caña de maíz y el papel fue utilizada por los indígenas antes de la conquista pero tuvo un gran auge en las esculturas del siglo XVI por el ligero peso que representaban al cargarlas en las procesiones realizadas, y que aún continúan efectuándose en la vía pública durante la Semana Santa. Según información del autor (*Ibíd.*, XIII-XIV), el uso del papel, principalmente el de los códices, originó una yuxtaposición de valores religiosos, tanto indígenas como cristianos que se amalgamaron en imágenes como la del Cristo Aparecido de Totolapan; de estos valores sobresalen los relacionados con la salud y con la lluvia como veremos a lo largo de este estudio. Lo cierto es que hoy en día la imagen de Cristo Aparecido es considerada como de las más importantes del lugar al igual que la Virgen de Guadalupe, porque refieren quienes lo veneran, es muy milagroso.

De acuerdo con la concepción de la iglesia católica, la imagen de Cristo en la cruz representa el tema central de la iconografía cristiana, por eso ocupa “el lugar del coro de las iglesias, el centro del trascoro o la vidriera axial de presbiterio” (Réau, 2000: 494).

⁷¹ Entre las imágenes que sobresalen en Morelos se encuentra el Santo Cristo del obispado de Cuernavaca. Para más información sobre los diferentes Cristo de caña de maíz en diferentes partes de la República consultar Estrada Jasso, Andrés, *Imágenes en caña de Maíz*, México, 1996, Ed. Universidad Potosina.

⁷² Vástago que sale del centro de la planta.

20 de enero	San Sebastián
2 de febrero	La Candelaria
10 de febrero	San Guillermo (patrono del municipio)
5º viernes de cuaresma	Cristo Aparecido
25 de abril	San Marcos
3 de mayo	La Santa Cruz
Fecha movable	El Sagrado Corazón de Jesús
15 de mayo	San Isidro Labrador
24 de junio	San Juan Bautista
Mayo (fecha movable)	La Ascensión del Señor o ceremonia de Rogación
28 de agosto	San Agustín
4 de octubre	San Francisco
1 y 2 de noviembre	Fieles Difuntos
22 de noviembre	Santa Cecilia
4 de diciembre	Santa Bárbara
8 de diciembre	La Purísima
12 de diciembre	La Virgen de Guadalupe

Principales celebraciones religiosas en Totolapan. Elaborado por Laura Aréchiga

Simbólicamente, Jesús crucificado significa no sólo la figura del sacrificio del Dios Redentor, sino el emblema y la garantía de su propia salvación. No obstante, la representación de Cristo crucificado ha variado a través de los siglos y ha dado como resultado la representación de Jesús en agonía, con los ojos entreabiertos y Jesús muerto, con los ojos cerrados. Asimismo, los atributos de Cristo se representan a través de los aspectos físicos que lo constituyen, es decir, largos cabellos ondulados y barba.



Cristo Aparecido

Foto: Alejandro García Rueda

Sin embargo, en Totolapan, los atributos del Cristo en “agonía” de acuerdo a la representación de sus ojos entreabiertos⁷³, se conciben de acuerdo a las necesidades no solo vitales de la población, sino también económicas y sociales; debido a ello, las propiedades de la imagen suelen manifestarse benéficamente a través de la salud, el trabajo, la cosecha, las lluvias, etcétera, pero también perjudicialmente por medio del mal tiempo, incluso la enfermedad. Ambas cualidades de la imagen lo personifican a imagen y semejanza del individuo, es decir, la imagen es la propia representación de lo sagrado capaz de escuchar, sentir y brindar lo solicitado. A través de las peticiones que las personas solicitan a la imagen se realiza la acción social, mismas que a su vez reproducen las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad en el culto a la imagen.

⁷³ Entrevistas realizadas a diversas personas que veneran a la imagen en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma, 2011, 2012.

3.2. LA APARICIÓN DE LA IMAGEN DE CRISTO APARECIDO. EL MITO COLONIAL

La aparición de Cristo Aparecido en las puertas del convento de San Guillermo, Totolapan es descrito en la *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de Nueva España* (1985: 11) de fray Juan de Grijalva; según el cronista, el suceso milagroso que dio como resultado la estadía de la imagen en Totolapan fue a través de la intervención de un indio, quien se marchó sin dejar rastro alguno; al no encontrar indicios de este personaje, el acontecimiento fue atribuido como obra de un ángel (Grijalva, 1985: 225; Cabrera y Quintero; 1981: 185).

La figura del ángel que llevó a las puertas del convento a la imagen de Cristo es una interpretación que parte de una noción teológica “[...] para representar convencionalmente a los ángeles –de los que nos dice la Biblia que se han manifestado a veces con la apariencia de jóvenes hermosos-, y también a veces para representar a Cristo tomado como *Anggelos*, como ‘Angel’ o sea como ‘Enviado’, como mensajero del Padre y portador de la Salvación”, (Charbonneau-Lassay, 1997: 67). No obstante, “es en la última parte de la Edad Media cuando “el Ángel se humanizó más y los maravillosos espíritus que pintó Fra Angélico son radiantes apariciones del tipo humano más deliciosamente idealizado (*Ibíd.*, 69). Sin embargo, la figura del ángel que se exterioriza en el mito fundacional del templo se muestra con la apariencia indígena, lo que figura un personaje sincretizado. Dichas historias además de cumplir una función justificadora, normalizarían el culto católico más no la acción social articulada a la cosmovisión de las personas que veneran a la imagen de Cristo Aparecido en el santuario de Totolapan.

En otros lugares de la República como en Monterrey, los protagonistas que interceden para que aparezca la imagen son animales, fue el caso de la llegada del Señor de la Expiración

...Sucedió en una mañana, cuando se percibían apenas las primeras luce del alba. Los indios despertaron sobresaltados, y corrieron presurosos a la capilla, porque oyeron tañer la campana. Y su sobresalto fue mayor aún, al darse cuenta de que no era el indio sacristán quien la sonaba, sino un asno, que movía el cuello atado a la cuerda.

Pesada carga traía en su lomo la bestia.

-Algún mercader la habrá extraviado- se dijeron. Pero en vano buscaron en el camino. Ni siquiera huella reciente encontraron de alguna recua en el sendero.

Aunque con el temor consiguiente, libraron del peso al borrico. Y, cuando pusieron en el suelo el largo cajón de toscas y mal enclavadas tablas, notaron que su contenido era una imagen del Señor, crucificado, en tamaño natural.

Postránrose de hinojos ante visita tan providencial. Lloraban unos, conmovidos por la expresión del rostro del Señor. Otros se santiguaban con demás asombro y regocijo.

Introdujeron al Cristo en la capilla, sustituyendo con él la gran cruz de madera que destacaba en el fondo, y que había sido venerada hasta entonces como titular de la hacienda primitiva.

Tan desbordante fue el júbilo, que nadie supo más del cansado jumento que habían dejado junto a la puerta. Lo buscaron mucho por entre matorrales y sembrado. Todo fue inútil. No lo encontraron. [...]

Otra versión muy generalizada hace llegar al Cristo en la misma forma. Pero aumenta a tres el número de asnos, con cargas semejantes. Y añade que dos de éstos tomaron caminos diversos; uno a Saltillo, con el Cristo de la Capilla; el otro a San Miguel de Aguayo, con el Señor de Tlaxcala (Cavazos, 1973: 43-44).

De acuerdo con esta información documentada y también relatada por la historia oral, el mito de la aparición de Cristo Aparecido es un producto social histórico que alude a un tiempo quebrantado por la religión católica, la que trasgredió a la religión mesoamericana sustituyéndola por una religión cuyos principios se regirían a través del catolicismo y cuyo culto se reconfiguraría a través de otro ser sobrenatural que formaría parte de la divinidad. La sustitución de la religión católica por la mesoamericana alude a “esa irrupción del *otro* tiempo en el tiempo de los hombres que provoca el origen del mundo o el origen de algo en el mundo. *Origen* como fundamento y *origen* como principio, [...] (López-Austin, 1998: *Ibíd.*, 50), u origen como religión.

La construcción histórica del mito corresponde a la llegada de un crucifijo a un territorio cuyo ordenamiento espacial es históricamente construido, por ello, en relación con los mitos coloniales López Austin refiere: “nacen de situaciones no existentes en las tradiciones de origen y que, más que ajustes, adaptaciones,

invasiones, préstamos, sustituciones, reinterpretaciones y mixturas, son creaciones de fondo, producto de la necesidad de proporcionar cobertura mítica a la vida colonial” (López-Austin, 1997: 234). De ahí que estos mitos se ocupen de una configuración continua en la que el eje de la narración se basa en la aparición o llegada de la imagen cristiana, o bien, en las narraciones de cuando la imagen se hizo pesada y no quiso irse del lugar; dichos relatos se vinculan con la fundación del templo, ya sea en una cima o cercano a una barranca o un manantial, donde los antiguos cultos de manifestaban.

Al respecto Rubial refiere:

A partir de las últimas décadas del siglo XVI frailes y obispos se dieron cuenta de que la evangelización, impuesta como consecuencia de la conquista militar, estaba aún muy lejos de haberse consumado. Numerosos pueblos de indios continuaban con los ritos de sus antepasados y seguían yendo en peregrinación a los santuarios de sus antiguos dioses y diosas. Por ello, algunos eclesiásticos vieron la necesidad de sustituir a las divinidades antiguas con imágenes de Cristo y de la Virgen para que el cristianismo pudiera penetrar con más eficacia. A ese efecto, la mayoría de las narraciones de tales prodigios hicieron de un indio el testigo principal de la aparición (2013: 356-357).

Posiblemente, el santuario de Cristo Aparecido forma parte de este fenómeno de sustitución cuyo culto, hoy en día, expresa una transformación que alude a la imagen cristiana y por consiguiente a la reproducción del orden social en el santuario de Totolapan.

3.3 EL SANTUARIO DE TOTOLAPAN Y LAS RELACIONES DE RECIPROCIDAD EN EL CULTO A CRISTO APARECIDO

El intercambio y la reciprocidad en el catolicismo popular se manifiestan en ámbitos espaciales divergentes en su extensión pero convergentes a partir del referente sagrado de la imagen de Cristo. Es el caso de los santuarios, considerados como lugares sagrados (Velasco, 1997; Prat i Carós, 1989; Díez, 1989; Barabas, 2003b) que se articulan con sus entornos regionales donde se

manifiestan diversos fenómenos entre los que sobresalen las relaciones sociales a través del culto a la imagen de Cristo.⁷⁴

Varios aspectos caracterizan a los santuarios:

1) Se reconocen como lugar sagrado o santo, donde las personas se encuentran con lo numinoso o lo sobrenatural (Díez, 1989; Velasco, 1997).

2) Son espacios constituidos a través de la manifestación de la divinidad; un mito construido por una hierofanía o teofanía cuyo origen se originó a través del milagro o aparición. Se trata, en este caso, de un mito colonial y aparicionista que, como refiere Barabas en relación con el significado simbólico del territorio, “son creadores de sacralidad y dan origen a devociones, santuarios de amplia convocatoria. [...] los santos aparecidos se hacen Santos Patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, que antes desempeñaban, y aún desempeñan, los ancestros y las deidades tutelares” (2003b: 27). No obstante de las relaciones sociales que se articulan al significado simbólico de la aparición.

Sin embargo, tal y como refiere Báez-Jorge:

Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales facilitada, indudablemente, por los antecedentes cálticos prehispánicos. [...] El cerro, la cueva, el manantial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización, concretándose la nueva consagración de los entornos naturales. [...]

Posteriormente, en el transcurso del periodo colonial, a partir de las imágenes transterradas, la población criolla fincaría otro tipo de santuarios, expresiones novohispanas de la religiosidad popular florecientes en el mundo ibérico lo que lleva a precisar que en nuestras tierras el cristianismo no siempre se sustenta en la antigua cosmovisión autóctona. [...] (1995; 46-47).

⁷⁴ Según información de Mario Schneider hay 80 santuario oficiales dedicados a Jesucristo Crucificado (1995: 10), sin contar los santuarios que no han sido registrados por la Iglesia Católica.

3) Tienen una convocatoria individual y colectiva que involucra ámbitos devocionales distintos articulados a su contexto histórico, geográfico y económico que los conforma en tanto concentra, a través del flujo de peregrinos y comerciantes, a individuos, localidades y regiones (Velasco, 1997: 119). De ahí que los fenómenos de identidad sean producto de los fenómenos religiosos (Báez-Jorge; 1995, 1998).

4) Son espacios que “funcionan como punto de mediación social” (Velasco, 1999; 1), en donde se entretajan no sólo actos penitenciales y festivos, sino también de asueto y diversión. Asimismo, son espacios donde intervienen fenómenos sociales, simbólicos, económicos, históricos que inciden en la permanente evangelización (Báez-Jorge, 1995: 46). Todas estas manifestaciones se representan a través de la relación recíproca que se establece entre los individuos y la imagen de Cristo, por ejemplo.

5) Se instituyen por su temporalidad, es decir, los santuarios establecidos se caracterizan por la afluencia de individuos y colectividades durante todos los días del año, en éstos se integran, refiere Velasco, “los centros de espiritualidad nacional” como la Basílica de Guadalupe en México a la que concurren millones de peregrinos durante todo el año, o bien, el santuario de Chalma, entre otros (1999: 1). En cambio los santuarios temporales se instituyen durante un tiempo determinado al año y presentan un ámbito de menor alcance espacial, pero no son menos “importante desde el punto de vista de la fe y carga sagrada que reviste” (*Ibíd.*, 1999: 1), es el caso del santuario de Otatitlán en Veracruz, y Atlatlahucan, Tlalnepantla, Totolapan, en el Estado de Morelos.

6) De acuerdo a las particularidades externas de los santuarios, éstos se diferencian en santuarios construidos y santuarios naturales donde se rinde culto a alguna divinidad; asimismo, tienen que ver con la “(existencia o no de edificios religiosos) y en el control, o ausencia de él en los santuarios naturales, de la iglesia sobre las calendarizaciones y las devociones efectuadas en el santuario” (Barabas, 2003b: 24; 2006).

El carácter utilitario característico de ambos tipos de santuario se manifiesta a través de las personas que rinden culto a la imagen con el deseo de calmar o resolver algún tipo de necesidad, angustia, aflicción, desgracia, etc., los

que deben ser resueltos por la protección y colaboración de lo sagrado o sobrenatural que irradia a través de la divinidad personificada en imágenes santas; imágenes santas instituidas de una condensación simbólica donde se deposita la salud, la integridad, la vida y también la muerte. No obstante de las personas que asisten por diversión sin obtener nada a cambio. Debido a ello, el santuario, como refiere Leticia Villalobos para el caso del santuario de Cristo de Tlacotepec, es multifuncional (2014: 42).

7) Son espacios donde convergen distintos grupos corporativos de diferentes ámbitos geográficos que son impulsados por el referente sagrado, no obstante de “las dinámicas socioeconómicas y políticas” que lo conforman, tal y como lo advierte Báez-Jorge en los fenómenos de identidad que se desarrollan en los santuarios (1995: 48), donde se conforma la región devocional (Velasco, 1997).

Al respecto Velasco Toro señala:

[Los santuarios remiten] a un ámbito espacial extenso que involucra niveles rurales y citadino, indígenas y mestizos, pobres y ricos, campesinos y obreros, amas de casa y profesionistas, jóvenes y ancianos. Una constelación de pueblos y comunidades, así como de estratos sociales predominando las clases subalternas, en especial el campesinado, que configura el territorio devocional (*Ibíd.*; 1997: 111).

3.3.1 La región devocional del santuario de Cristo Aparecido

Definir la región ha suscitado diversas propuestas para definir la dimensión espacial, de acuerdo al enfoque que se plantee; se trata de una organización del espacio que ha sido construida bajo diversos criterios, ya sean geográficos, económicos, político-administrativo, histórico y culturales. Sin embargo, para fines de este estudio, entendemos la región tal y como refiere Velasco Toro:

[Como] una organización del espacio donde existen puntos de convergencia. Una dinámica económica interconectada y un tiempo vivido inscrito en lo cotidiano que la hace perceptible a partir de un repertorio de señales de identidad colectiva; señales distinguibles en la sensibilidad de los habitantes y que están en oposición a lo ajeno, funcionando como evidencia social de reconocimiento y jerarquía (2000: 105).

Ahora bien, de acuerdo con de la Peña, quien estudia la región de los Altos de Morelos (1980), y con Velasco Toro (1997) para el caso de Otatitlán Veracruz, la interacción social y las acciones que ejercen los individuos con cada una de las partes que la conforman son determinantes en la conformación regional. Sin embargo, Guillermo de la Peña define la región en términos de interdependencia en la esfera de la producción y Velasco Toro abarca diferentes perspectivas tomadas en consideración para este estudio. Fundamento en las ideas de Eric Van Yong, Velasco Toro retoma la región como “categoría histórica porque en ella se dan procesos cuya dinámica corresponde a sociedades con características propias, donde lo plural y lo singular del presente emerge de las supervivencias del pasado, porque en su espacio se tejen múltiples relaciones y acontecimientos que la crea y recrean, la afirman y la transforman, dándole un factor multidimensional por lo que su estudio no puede reducirse a una dimensión unívoca” (1997: 114).

Los hechos sociales que se motivan por la acción de la devoción, tal y como lo advierte Báez-Jorge (1995: 49):

[...] no dependen ni es determinado, necesariamente, por un territorio geográfico, político-administrativo, o económico. Al contrario, en su decurso histórico tales hechos construyen su propio ámbito territorial al interactuar dialécticamente con los componentes estructurales en tanto expresiones singulares de la relación clasista, toda vez que los procesos sociales se configuran en el espacio.

Desde la perspectiva de Velasco Toro en relación con el ámbito regional del Santuario de Otatitlán, tres rasgos fundamentales constituyen la región devocional:

- 1) la fe de los sujetos, que es un sentimiento de adhesión, confianza y entrega hacia la divinidad o ser superior.
- 2) La dinámica auto evangelizadora mediante la cual se reproduce, transmite y se hace extensivo entre sujetos y colectividades la creencia en la fuerza superior, así como los contenidos del ritual popular.
- 3) El acto de peregrinar que se inscribe en una dimensión funcional, porque establece el contacto directo de los espacios locales con el lugar sagrado.

En torno a este complejo se articula la actividad mercantil y los actos de socialización. (2000: 109).

En este contexto, la región devocional del santuario de Cristo Aparecido se construye a través de la confluencia de varios grupos unificados, en su veneración, en torno a la imagen de Cristo Aparecido, no obstante de los elementos geográficos, históricos, económicos y sociales que la conforma. De las comunidades que representan a las peregrinaciones, actualmente sobresale por su ubicación, la zona norte de la entidad de Morelos relacionada con un entorno geográfico similar constituido en la provincia del eje Neovolcánico, donde antiguamente habitaron grupos de origen nahua. Asimismo, manifiesta un trasfondo histórico territorial donde el obispado de México, convertido (a mediados del siglo XVI) en arzobispado, comprendía el territorio morelense, pero también el Distrito Federal y el Estado de México; no obstante el Estado de Hidalgo, Querétaro, la Huasteca Potosina, la Huasteca Veracruzana, dos distritos del actual Estado de Guanajuato, cinco distritos del actual Estado de Guerrero conformaron este arzobispado (Vázquez, 1965: 126).

Entre las comunidades que constituyen la región devocional del santuario de Cristo Aparecido se encuentran el barrio San Miguel y San Ignacio (de la delegación Iztapalapa del Distrito Federal), el barrio de Santa Rosa Xochiac (de la delegación Magdalena Contreras del Distrito Federal), de Acatzingo (del Estado de Puebla), de Tepetlixpa, Juchitepec y Ayotzingo (del Estado de México), y Santa Catarina y Ocotepc (del Estado de Morelos). De acuerdo con la tradición oral la peregrinación de San Miguel y San Ignacio Iztapalapa, al igual que de Santa Rosa Xochiac llevan más de cien años trasladándose a Totolapan.

Doña Joaquina Carrasco de Santa Rosa Xochiac relató en el año del 2011 lo siguiente:

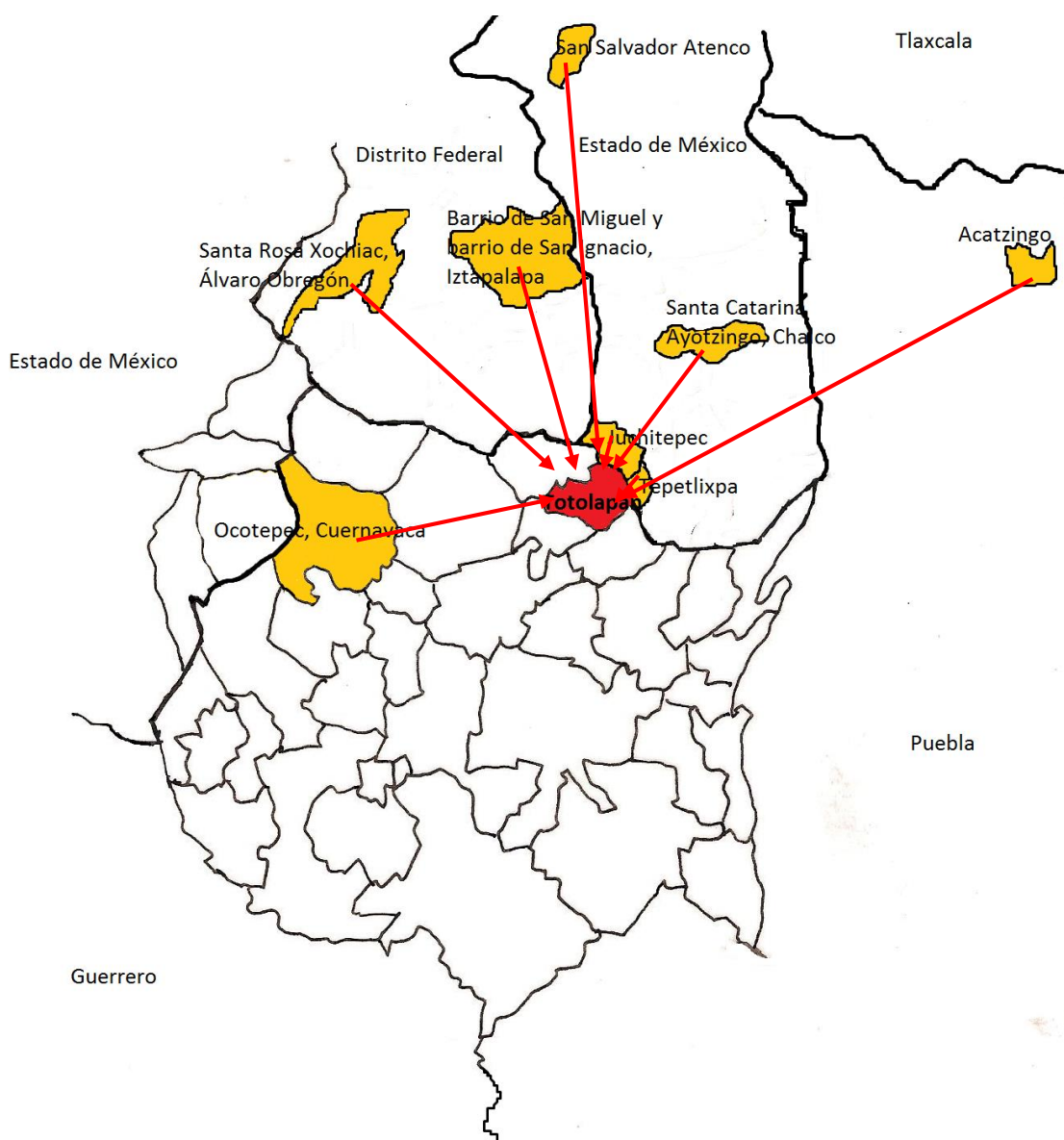
-Yo ya tengo 85 años de venir acá, me traían de chiquita mis papás y se murieron y yo seguí viniendo, pero antes no veníamos caminando, nos ibas a quedar en Tenango del Aire... a las 8 de la noche llegábamos en Tenango del Aire, a las 4 estaban echando cohete y a las 3 llegábamos aquí... Mis papaces ya venían antes..., me traían chiquita- (Información personal, marzo, 2011).

Por su parte doña Hermelinda Sánchez refirió que anteriormente esta peregrinación inició con cinco personas, entre ellas, don Nicolás Sánchez y su esposa doña Gabina Romero así como don Matías Villa Nueva (ya fallecidos), quienes caminaban con sus hijos pequeños hacia el santuario de Totolapan; actualmente las hijas de doña Hermelinda Sánchez y doña Enedina Villa Nueva, tienen más de 80 años y recuerdan cuando caminaban con sus padres hacia Totolapan:

-me traían chiquita mis papás y se murieron...., yo seguí viendo; estaba yo criando a mis hijos, lo traía uno cargando y otro caminando por el monte-, -sí, veníamos caminando desde la vía y traíamos gorditas de haba, de frijol [...]-(Información personal, abril 2014).

Entre los referentes históricos que contribuyen a comprender la construcción de esta región devocional se encuentran, entre otros, la memoria colectiva rescatada a través de las entrevistas realizadas a los peregrinos en la celebración del Quinto viernes de cuaresma; ésta se manifestó a través del intercambio comercial y de las peticiones realizadas a Cristo Aparecido en relación con la salud principalmente.

Don Claudio Granados (ya fallecido) de la peregrinación de San Ignacio Iztapalapa refirió que años atrás sus abuelos se trasladaban a Totolapan sobre una mula de carga con el fin de vender ajo. Desde pequeños don Claudio y sus hermanos gemelos eran llevados a Totolapan sobre los brazos de sus abuelos (con quienes vivió), pero cierto día los gemelos enfermaron por lo que sus abuelos se encomendaron a Cristo Aparecido para el alivio de los bebés. La petición fue escuchada por la imagen, refirió don Claudio, cuando sanaron sus hermanos. Esta compensación ocasionó el agradecimiento de sus abuelos quienes iniciaron la visita al santuario de Totolapan; desde entonces decidieron acudir como peregrinación (Información personal, marzo, 2011). Parece ser que don Claudio Granados decidió hacerse cargo de las imágenes cuando éstas iban a ser entregadas a Totolapan debido a la indisposición de los antiguos representantes, de esta manera don Claudio fue el encargado de la peregrinación de manera vitalicia (Información personal, Señor Pablo González, abril, 2014).



Mapa de la Región devocional del santuario de Cristo Aparecido. Elaborado por Laura Aréchiga.

Por su parte don Lino García de la peregrinación de Acatzingo, Puebla cuenta que su padre Simeón García, quien falleció en 2012, era comerciante y por muchos años se dedicó a la venta del jitomate; al igual que otros compañeros, Totolapan era la fuente de trabajo de don Lino ya que ahí sembraban el producto. De ahí surgió la invitación para que Don Simeón y su familia (dedicada al comercio también) visitaran el santuario; de hecho, la prosperidad del negocio era en agradecimiento al Cristo Aparecido.

La devoción a la imagen también está relacionada con la enfermedad, es decir, con las peticiones de salud que don Lino le solicitó al Cristo para el alivio de su nuera; en gratitud don Simeón correspondió a la imagen con el arreglo floral que embellece el interior de la iglesia.⁷⁵

El fallecimiento de don Simeón ocasionó el desconsuelo de la familia y de las amistades que año con año lo acompañaban al santuario, pero no el término del convenio con el Cristo, el cual se sigue otorgando a través del arreglo floral ofrecido por la esposa, hijos, nueras, compadres y amigos de la peregrinación de Puebla.

En este mismo ámbito pero con distinto motivo es el que reflejan los señores: Ascensión Pérez de Tepetlixpa, Isabel Flores de Juchitepec, Ramón Romero Flores de San Salvador Atenco y Marco Uriel Badilla de Tenango del Aire, quienes refieren que la peregrinación donde participan inició a través de la invitación hecha por alguna amistad de Totolapan (comunicación personal, marzo 2011, 2012). Don Sergio Yáñez de San Salvador Atenco refirió que la peregrinación donde participa inició a través de la invitación que les hizo Alfredo Capistrán (Información personal, marzo, 2011).

Por su parte Dona Hortensia de la danza de los Arrieros relató que la danza comenzó la visita Totolapan desde hace 14 años, ya que anteriormente asistían con la danza Azteca. Sin embargo, debido a una promesa que le hizo al Cristo y al Divino Rostro de Santa Rosa inició la visita con la danza de los Arrieros:

-Esta es una promesa... porque mi niño se me puso muy malito; ahora ya es un señor; se me murió casi, se me estiró en mis abrazos, entonces yo le pedí...-allá en Santa Rosa veneramos el Divino Rostro-, y yo le pedí que me lo dejara o si era para él que se lo llevara, pero si era para mí, yo iba hacer el sacrificio como él estaba haciéndolo para mi hijo, hacer la danza, que bailara de patrón (porque hay una danza grande allá en santa Rosa), entonces yo la formé... después cuando tenía once años mi niño le dije –vete a ensayar, ahorita yo te alcanzo y regresó que le habían quitado el cargo que ya llevaba mi hijo- que el cargo era para personas grandes y no para chamaquitos, entonces como era mi promesa yo si lloraba porque había prometido

⁷⁵ Trabajo de campo, marzo del 2013.

al Divino Rostro y aquí también al santito que se iba a meter mi hijo de patrón y ya nos venimos para acá. Mi promesa ya la cumplí porque era nada más un año, pero la verdad ha querido venir más gente y les ha gustado y el santito también les ha hecho milagros a las personas que han venido y que vienen ahorita (Información personal, abril, 2014).

3.3.2 La región devocional de Cristo Aparecido, las rutas y caminos

Las referencias comerciales, de salud y de amistad son factores que conforman la región devocional del santuario de Cristo Aparecido, no obstante, las rutas y caminos fueron fundamentales para que se efectuara el intercambio comercial; dicha orientación productiva también la vemos reflejada en la región devocional del Cristo de Tlacotepec que Leticia Villalobos desarrolló en el estado de Puebla (2014).

Para la época prehispánica en el Estado de Morelos Tomas Jalpa (2009) nos señala algunas rutas importantes. En los límites territoriales con los Chalcas, donde figuraba Totolapan, Atlatlahucan, Tlayacapan, y Xochimilco, se estableció –durante la época prehispánica- un camino que según el autor:

conectaba el Cuauhnahuac y los señoríos matlazincas con Chalco por la ruta de Tlayacapan. En territorio chalca, el camino de Tlayacapan se unía con Juchitepec y Tenango, continuando hasta el embarcadero principal ubicado en Ayotzingo. Es importante destacar la existencia de esta ruta que unía el valle de Toluca con la cuenca. Al parecer fue la que siguieron los grupos que migraron de Teotenango, y se siguió utilizando en la época colonial. Otro camino iba por las faldas del Chichinauhtzin y de él se desprendían varios ramales que conducían hacia Milpa Alta y Xochimilco. Estas dos fronteras no habían presentado cambios sustanciales en la época prehispánica (Jalpa, 2009: 25-26).

Asimismo, hacia la sierra nevada del Iztaccíhuatl la ruta de Cortés –que venía de Huejotzingo y bajaba por las faldas de este volcán-, pasaba por Amecameca, fue de las más concurridas por los comerciantes, pero de las más difíciles por los accidentes naturales que la conformaban (*Ibíd.*: 22).

Durante la Colonia, la ruta de Chalco tuvo un gran auge porque interconectaba al Estado de Morelos; a través de los canales y la laguna por donde circulaban las canoas cargadas de productos, entrelazaban Chalco, Amecameca, Mixquic, Xochimilco, Cuitlahuac y Mexicalzingo (Hassig, 1990: 223).

De hecho, el tianguis de Chalco figuró como de los más importantes de la Nueva España, además de que fue uno de los poblados de mayor importancia por donde transitaba gran variedad de productos. Asimismo, el camino de tierra que se conocía como el llano de Santa Martha interconectaba a Chalco con Mexicalzingo. Debido a ello, la ruta oriental de Chalco-Amecameca fue uno de los principales caminos por donde transportaban pasajeros y grandes cargas hacia el lejano sur (Peña; 1980: 59). Todavía a principios del siglo XX, la ruta intercomunicaba el poblado de Xico y a travesaba el dique de Tláhuac que dividía los lagos de Chalco y Xochimilco para continuar por el camino que atravesaba Culhuacán y Mexicalzingo; después continuaba a orillas de San Juan Ixtacalco y Santa Anita para conducir a la ciudad por “la garita de la Viga” (Ávila, 1989: 26).

A mediados del siglo XX, Cuernavaca fue el paso obligado para los arrieros comerciantes que se dirigían hacia Oaxaca y hacia las ferias comerciales de tierra caliente: Acapulco y Jalapa, donde vendían e intercambiaban sus productos por mercancías chinas y europeas. Las rutas del sur enlazaban a Morelos con las embarcaciones que cruzaban la Real Acequia para dirigirse al puente principal del Palacio de México.⁷⁶

Uno de ellos, el del Sur, pasaba por Cuernavaca, luego se desviaba hacia el Sudeste, hasta Izúcar, donde se unía con el otro camino de la ciudad de México, que pasaba por Puebla. De Izúcar, el camino corría hacia el Sudeste pasando por Acatlán y una serie de valles.

–Tamazulapan, Tepozcolula y Nochixtlán- hasta llegar al valle de Oaxaca. Otro importante camino que salía de la ciudad de México iba a Puebla y pasaba por Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán y Cuicatlán; los dos caminos importantes

⁷⁶ Villaseñor y Sánchez; Capítulo IX y X, Libro I, 2005: 173-174

pasaban por Seda. No se conoce con certeza la secuencia en que estos cambios se crearon. Al parecer el camino México-Puebla-Tehuacán-Antequera fue uno de los primeros, habiendo comenzado la construcción en 1531 (Hassig, 1990: 187).

Totolapan y sus sujetos formaron parte “de la ruta comercial de la sal, que venía desde Chiautla, Piastra y Chilapa, localizados actualmente en Puebla”, la cual trasladaban hacia la ciudad de México (García, *et al.*, 2000: 49).

La incursión del carro tirado por caballos y bueyes propició un cambio en los caminos porque se elegían los menos montañosos y serpentinos; “Con esto [Tlayacapan] dejó de ser frontera. Excepto los peregrinos, ya nadie pasaba por la importante vereda de norte a sur y viceversa” la que enlazaba a los dos grandes santuarios de Chalma y Chalco (Favier, 1998: 72).

Los arrieros alardeaban de cruzar en una sola jornada la sierra del Ajusco. Llevando todo tipo de bienes, viajaban quince horas entre bosques y precipicios hasta llegar a Xochimilco que ya estaba muy cerca de la ciudad de México. [...] En cuanto a las rutas orientales, también llevan –y llevaban- a lugares de comercio y devoción: los pueblos de Ozumba, Amecameca y Tepalcingo, que tienen importantes mercados, así como famosos santuarios. Pero los más importantes son, y han sido, las sendas y caminos que conducen al sur. En cierto sentido, es por esta intensa intercomunicación que se han reforzado –acaso originado- ciertas diferencias ecológicas cruciales entre los Altos y las tierras bajas” (Peña, 1980: 45).

Tlalnepantla suministró leña a los peregrinos que se dirigían hacia Ocuilán, al noroeste de Morelos, para visitar el santuario de Chalma.⁷⁷ En realidad, Ocuilán, que pertenece actualmente al Estado de México también comerciaba con diferentes productos entre los que se encuentra el carbón y la madera, sobre todo porque hacia el poniente de Malinalco se encuentran los árboles de ocotales que utilizaban los indígenas para alumbrarse; estos productos se expandían hacia la ciudad de México (Villaseñor y Sánchez; Capítulo XLIII, Libro I, 2005: 264-266).

La explotación forestal del bosque de pino y encino fue la principal actividad con la que se comercializó en el tiempo de la Revolución Mexicana. En este

⁷⁷ Comunicación personal de la peregrinación de Milpa Alta.

periodo el estado morelense formó parte de una lucha armada que tenía como objetivo transformar la región y el país. El levantamiento armado de los pueblos por exigir cuentas a los hacendados y sus intermediarios dio un nuevo giro a las relaciones sociales, de ahí que se fuera reconstruyendo la historia y las tradiciones de los pueblos, y por consiguiente, las transformaciones en la devoción de las imágenes.

Si bien es cierto que los caminos interconectaron mercados de gran envergadura para el intercambio económico, también interrelacionaron antiguos espacios sagrados de antiguo culto prehispánico. Sin embargo, con la llegada de los españoles las rutas enlazarían los nuevos centros religiosos que se establecieron a través de los conventos en cuyos santuarios venerarían a la imagen de Cristo, lo que generaría un sincretismo religioso que continúa reinterpretándose en la región norte del Estado de Morelos, donde diversos santuarios se articulan en un área devocional más amplia, y donde los espacios sagrados se entretajan simbólicamente y socialmente a través de la región cristocéntrica del norte de Morelos.

La articulación de Totolapan con otras localidades nos remite a considerar la mediación entre esta parte del territorio local con lo regional, una extensión más amplia vinculada a través de un sistema de redes religiosas manifiestas a través de los santuarios. Se trata de lugares distantes caracterizados entre sí y relacionados simbólicamente a través de la imagen de Cristo. De acuerdo con Gilberto Giménez, la red “se deriva de la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse el uno con respecto al otro” (2007: 199), ya sea simbólica, económica o socialmente.

3.3.3 La región cristocéntrica del norte del Estado de Morelos y sus santuarios

Desde una perspectiva histórica, Guillermo de la Peña refiere que los Altos de Morelos se constituye:

[Por] un conjunto de pueblos del rincón nororiental del estado. La región ocupada por estos pueblos constituía una unidad político-administrativa tanto en tiempos prehispánicos –la jurisdicción de Cuauhtenco- como en el periodo colonial: el partido de Totolapan. En la actualidad la región está formada por cuatro municipios: Atlatlahucan, Tlalnepantla, Tlayacapan y Totolapan, que son a su vez el distrito de Yautepec (1980: 34).⁷⁸

Posiblemente la delimitación realizada por el autor esté basada en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986) en cuyo escrito quedaron plasmados los aspectos geográficos que constituyen la provincia de Cuauhtenco, denominada así porque:

Están las dichas tres cabeceras asentadas en tierra llana, cercada de montes y sierras no muy altos. Llámese la provincia de *Quauhtenco*, y díjose así porque los más de sus sujetos están poblados en montes y, en la dicha lengua, se dice ‘el monte’, QUAUHTLA O QUAUHTENGO [sic] (1986: 162).

Los Altos de Morelos, refiere Guillermo de la Peña, se diferencian de las tierras del centro y sur del estado por su composición orográfica, clima, vegetación, etcétera, así como de la interacción social que han ejercido los individuos a través de su ecología, lo que ha propiciado la divergencia económica y social entre ambas regiones que han sido diferenciadas por sus pobladores como “las tierras Altas y las Tierras Bajas, “las tierras frías y las tierras calientes” (Peña, 1980). Ambas regiones se han mantenido interrelacionadas a través del abastecimiento de fuerza de trabajo y de diversos productos que han abastecido a los habitantes de la región centro y sur de la entidad (*Ídem*). Si en la antigüedad, los Altos de Morelos constituyó una región exportadora de mano de obra a los ingenios del centro y sur del estado, también figuró como importante centro de absorción de fuerza de trabajo en el cultivo del jitomate de la región.⁷⁹

⁷⁸ Esta división territorial se formó con base al Decreto del 2 de junio de 1849, que “marcó definitivamente el territorio de lo que hoy es Estado de Morelos. Erigió el Partido de Yautepec, compuesto de las Municipalidades de Yautepec, Tlalnepantla Cuautenco, Tlayacapan y Totolapan, segregando éstas últimas del Distrito del Este para agregarlas al de Cuernavaca” (López, 1958: 18). Actualmente el distrito de Yautepec forma parte de los 18 distritos electorales que constituyen el Estado.

⁷⁹ Para más información sobre el cultivo del jitomate consultar a Guzmán, Elsa y Arturo León López, *Campesinos jitomateros. Especialización diversificada en los Altos de Morelos*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2008.

Desde otra perspectiva donde sobresalen los santuarios como punto de convergencia se distingue el estudio de Guillermo Bonfil (1971); el autor establece la región de Cuautla para destacar las relaciones económicas generadas en torno a varios santuarios establecidos en el periodo de la cuaresma; aunque el estudio no profundiza en las relaciones sociales y religiosas que se generan señaló su importancia reflexionando en algunos problemas que deben plantearse en el estudio de las ferias de la región como: el proceso histórico, elementos introducidos durante le época novohispana, los procesos de sincretismo en la evangelización, entre otros.

Continuando con la ruta de Bonfil y a través de la religión popular, Ramiro Gómez Arzápalo (2009) propone organizar la región de Chalma a través de un cuadrante imaginario formado por los santuarios de Chalma y Amecameca, del Estado de México, y de Tepalcingo y Mazatepec del Estado de Morelos.

Estos cuatro santuarios marcan imaginariamente un cuadrante donde los pueblos que se ubican en el mismo intervienen en una compleja organización de fiestas y ferias en derredor de sus santos –durante la cuaresma- que los engarza de muy diversas maneras con sus vecinos, en una dinámica social que articula a toda la región, donde estos cuatro santuarios funcionan como referentes especiales, y sus santos parecen estar en una posición jerárquica mayor, por todos reconocida (2009: 89-90).

Esta delimitación espacial referida por el autor excluye santuarios significativos como el de Totolapan, pero también aspectos simbólicos evidenciados en el entorno geográfico, mismos que se articulan a esta región donde el paisaje sagrado quedó registrado en el estudio que coordinó Miguel Morayta en el estado de Morelos (2003); de hecho Ricardo Melgar ha preferido resaltar este aspecto a través del cristocéntrismo.

Siguiendo la sugerencia planteada por Ricardo Melgar, propongo la región cristocéntrica del norte de la entidad de Morelos, constituida por el norte de la entidad y por el extremo oeste y este del Estado de México donde el punto de referencia es la figura de Cristo en cada uno de los santuarios establecidos en esta área, no obstante de la homogeneidad geográfica, simbólica, económica y ceremonial que se presenta con particularidades propias inmersas en su

contexto histórico y social de cada localidad. En esta demarcación intervienen distintas localidades cuyos santuarios se instituyen en el periodo del Ciclo Pascual; son centros ceremoniales que constituyen regiones devocionales distintas pero se articulan a través de su organización ceremonial en torno a la imagen de Cristo en su diferente advocación. La región cristocéntrica del norte del Estado de Morelos o el circuito cristológico como prefiere llamar Leticia Villalobos para el estado de Puebla,⁸⁰ fueron establecidos en un entorno donde aspectos geográficos, históricos y sociales se manifestaron con algunas semejanzas. Para el caso del circuito del Estado de Puebla, los santuarios:

fueron instaurados en su mayoría durante la época colonial sobre antiguos centros religiosos mesoamericanos. El tamaño de los circuitos dependió de las relaciones comerciales y políticas entre las comunidades, de la jurisdicción herencia de sistema de doctrinas (parroquias) y (visitas) (capillas) de la evangelización, de la presencia de conventos y para la región devocional de la existencia [no necesaria] de santuarios reconocidos por la Iglesia” (Villalobos, 2014: 164).⁸¹

En la entidad de Morelos sobresalen en ambos extremos, el santuario del Señor de Chalma⁸² y del Señor del Sacromonte⁸³ en Amecameca cuyas celebraciones se realizan el primer viernes de cuaresma. Según Richard Nebel, en ambos santuarios del Estado de México: ‘Las palabras angustiosas’ ‘Tengo sed’ sirven como marco en las comarcas áridas de la altiplanicie mexicana, sobre la que desfilan, desde hace siglos, las procesiones rogativas de los indios en infructuosa súplicas pidiendo lluvia” (1992: 76).

Asimismo, en esta misma fecha pero en las inmediaciones de estos santuarios (en el Estado de Morelos) se establecen los santuarios temporales del Señor de la Columna (Jiutepec) y del Señor de la Exaltación (Tlayacapan). El segundo viernes de cuaresma también se establece el santuario del Señor

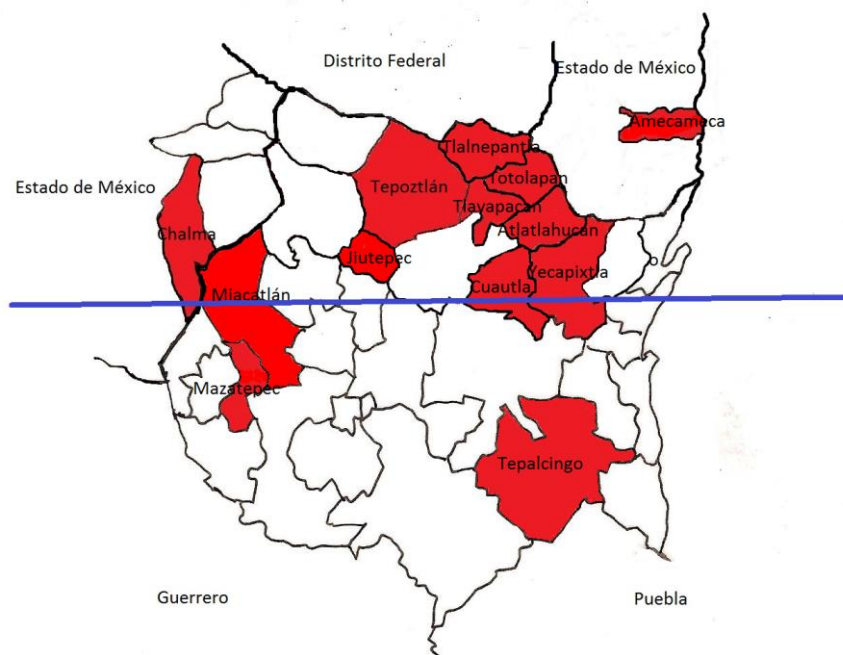
⁸⁰ He preferido apartarme del concepto mismo de cristología por ser una categoría de la teología cristiana que “da cuenta y razón de la confesión de fe: ‘Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios’ mediante la narración e los hechos de su vida particular y la proposición de su verdad universal”. (González, 2008: 3-4).

⁸¹ Al final de este capítulo presento un cuadro en el que expongo los santuarios de Cristo reconocidos por la Iglesia católica.

⁸² De acuerdo con información de Joaquín Sardó, el Cristo apareció en la cueva en el año de 1539 (1979).

⁸³ El culto al Señor del Sacromonte fue impulsado por el franciscano fray Martín de Valencia en 1527, quien vivió sus últimos años en la cueva del Sacromonte (Bonfil, 1971; 169).

del Pueblo⁸⁴ (Cuautla); asimismo, el tercer viernes de cuaresma, se distingue el santuario del Señor de Tepalcingo o Jesús de Nazareno⁸⁵ (Tepalcingo), del Señor de Tepalcingo (Atlatlahucan), de Cristo de la Vidriera (Miacatlán), del Señor del Pueblo (Amayucan). De igual manera el Quinto viernes de cuaresma prevalece el santuario de Cristo Aparecido (Totolapan), de Cristo del Calvario (Ocuilán), de Cristo de Mazatepec (Mazatepec). Finalmente, un día antes de Pentecostés se instituye el santuario de Preciosa Sangre de Cristo⁸⁶ (Tlalnepantla) y de Cristo Aparecido (Altatlahucan).



Municipios que constituyen la región cristicéntrica del Estado de Morelos. Mapa elaborado por Laura Aréchiga

⁸⁴ Esta imagen se celebra desde 1809 y fue instalada en la capilla de Santa Bárbara por la orden dominica. (López, 2002: 15).

⁸⁵ Esta imagen data del siglo XVII y “está semicaído y arrodillado con la cruz a cuestas” (López: 17). Su culto inicia por lo menos en 1681, fecha cuando se fundó la cofradía de Jesús de Nazareno en Tepalcingo (Bonfil, 1971: 173).

⁸⁶ De acuerdo con la tradición oral, cierto día la imagen de Cristo comenzó sudar por lo que de esta manera se renovó, es decir, se restableció y se restauró su figura. La celebración de Cristo sustituyó a la festividad de María Magdalena. Comunicación personal del Señor Hermenegildo Alvarado González (febrero 2010).

Sin bien es cierto que la región cristocéntrica de Morelos manifiesta una compleja organización para celebrar a sus cristos y una dinámica social que los engarza de distintas maneras, cada santuario se establece a través de referentes espaciales reconocidos por los grupos colectivos que asisten a venerar a las diferentes advocaciones de cada una de las imágenes. Sería importante estudiar la distribución geográfica de cada feria articulada a un circuito comercial que alterna sus festividades entre diversos municipios vecinos como lo destacó Saúl Millán en las ferias de Cuaresma para el Estado de Oaxaca (1993: 66-67).

3.3.4 Referencias geográficas en la región cristocéntrica del norte de Morelos

Sobresale en la región cristocéntrica del norte de Morelos el entorno geográfico que la constituye, esto es, se establecen en una línea imaginaria que incluye, para fines geográficos, la provincia del eje Neovolcánico,⁸⁷ la cual comprende el norte del estado y parte del sureste de la entidad. Dicha provincia se caracteriza por el complejo volcánico que cubre considerablemente parte de la superficie, además de los llanos y lomeríos que la conforman; además de ello la vegetación no es muy diversa y la mayor parte del área se ejerce para la agricultura (SPP: 1981). Hacia el norte se distingue la sierra volcánica Ajusco-Chichinautzin y los diversos volcanes que se localizan cercanos a la entidad, como el volcán Popocatepetl, localizado en el Estado de México y el cerro Tláloc ubicado al sur de Milpa Alta, en el Distrito Federal; las dos últimas elevaciones fueron de gran importancia en la conformación geográfica y cultural de la época prehispánica. El cerro Tlaloc funcionó como santuario a donde rendían culto al dios Tlaloc en la fiesta de Hueytozontli (Martínez, 1972); asimismo, refiere Martínez Marín:

En la fiesta de los cerros –Tepeilhuitl- se hacían ceremonias a los dioses que tenían santuarios en las altas montañas, en la Iztaccíhuatl y en el Popocatepetl.

⁸⁷ El Eje Neovolcánico se constituye por grandes volcanes que forman casi una línea recta que atraviesa el país de oeste a este; asimismo, cubre la parte norte, aproximadamente por los paralelos 19° y 21' de latitud norte, desde el volcán de Colima hasta la región de los Tuxtlas en Veracruz (Aguilar, 1999:108). "El conjunto volcánico Iztaccíhuatl (Mujer Blanca) que alcanza su punto más elevado en el pecho, es el tercero en altitud en el país y es, igual que el conjunto Tláloc-Telapón que se ubica al norte, la ruina más erosionada de antiguos estrato-volcanes extintos" (INEGI; 24).

En la Iztaccíhuatl se reverenciaba a la diosa del mismo nombre (que también era Chalchiuhtlicue). El santuario estaba en una cueva en la ladera que daba al Valle de México. [...] El día de su fiesta iba la peregrinación que entre pabellones de mantas muy ricas llevaba dos niños y dos niñas para sacrificarlos en su honor. [...]

En dicha festividad, la romería al Popocatepetl se hacía al cerro que localizaban en sus estribaciones surianas, hacia Tetela, Ocuituco y Zacualpan (actual estado de Morelos), llamado Teocuicani –‘el cantor divino’- adonde iban todos los comarcanos” (*Ibid.*, 166).

El culto a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl se relacionó con la petición de lluvias, y éste último fue uno de los más importantes para su veneración (Sahagún, *op.cit.*, 169).

Los antiguos mexicanos conocían el importante papel que los cerros jugaban en los procesos hidrológicos, de la formación de las nubes portadoras de la lluvia, las cuales procedían del mar; pero también habían observado a lo largo de los siglos las actividades del vulcanismo, sobre todo a lo largo de la falla neovolcánica en el altiplano central (Broda y Robles, 2004: 275).



Eje Neovolcánico de acuerdo con Aguilar (1999).
Fuente: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mor/territorio/relieve.aspx?tema=me&e=17>

“La presencia de las grandes montañas nos remite [...] a la actividad volcánica en el centro de México, un factor que sin duda contribuyó a conformar la cosmovisión prehispánica” (Arana, 2001:249). De acuerdo con Arana, la región de Chalco se distinguió por la ubicación de sus poblaciones cuyos asentamientos evidenciaron el control económico pero también algunos aspectos de la vida ritual.

El cerro Coatepec o la cueva del cerro *Tonaltepec* se vinculó con ciertos sacrificios (Gruzinski, 1995: 99). Asimismo, “al sur del Popocatepetl, en la comarca de Tetella, Ocuituco, Temoac y Tzacualpan, la gente adoraba al cerro Teocuicano (‘el canto divino’); se llamaba así porque las nubes se engendraban en su cumbre y de ellas salían tempestades con grandes truenos y relámpagos” (Broda, 1971: 306).

Las laderas escarpadas de la sierra del Tepozteco (cuya constitución se debió a la intensa erosión del *lahar*, flujo de pedacería volcánica), se prolongó hasta la sierra de Chalma y Ocuilán (formadas de roca basáltica), al noreste del Estado de México,⁸⁸ lo que dio como resultado un entorno geográfico semejante.⁸⁹

Según Gruzinski, las elevaciones escarpadas que rodean a Tepoztlán:

[...] todavía guardan el recuerdo de los sacrificios de niños y de los dioses que lo habitaban: *Cuauhtepec*, el ‘Cerro del Águila’, *Chicomocelotl*, el ‘Cerro de los Siete Tigres que así lo llamó el demonio’; *Tepuztecatl*, porque el demonio tenía allí su asiente’; *Tlahuiltepec*, porque iban a hacer allí sus sacrificios y hacían lumbre y por eso le decían el Cerro de la Lumbre’. ‘Los cuales dichos nombres era según los nombres de los ídolos que en los dichos cerros había donde subían antiguamente a hacer sacrificios’ (Gruzinski, *op. cit.*, 98).

⁸⁸ Para Aguilar el relieve de las sierras de Chalma y Ocuilán se compone de rocas “sedimentarias químicas y clásticas de ambiente marino Cretácico. Dichos materiales forman sierras estrechas y alargadas, que estructuralmente tienen anticlinales separados por valles sinclinales. Las sierras están constituidas por caliza y dolomita, así como por lutita y areniscas calcáreas; las dos primeras son mucho más resistentes a la erosión” (1999: 118).

⁸⁹ Según Salinas, el fenómeno geológico inició en Chalma y después se interrumpió en Tepoztlán (1924: 121, 122). En cambio Druzo Maldonado refiere que las serranías de Chalma y Ocuilán se desprenden de la sierra de Huitzilac en el Estado de Morelos (2000: 29).

Recordemos que en Tepoztlán se veneró a Tepuztecatl, uno de los dioses del pulque; a este centro sagrado acudían peregrinaciones del actual Estado de Chiapas (Maldonado, 2000: 93; Josserand y Hopkins, 2007: 105), similar como sucedió en las cuevas de Chalma a donde llegaban peregrinaciones procedentes de diversas regiones de Mesoamérica para venerar a Oztoctéotl, 'dios de las cuevas'. Este dios –según refiere Joaquín Sardó- “tenía un altar en el que se le ofrecían inciensos, perfumes, corazones y sangre de niños, así como de diversos animales” (1979: 81-82).

Al sur del Valle de México también sobresalió, con el poderío de los mexicas, el Huixachtécatl, llamado después cerro de la Estrella (a cuyos pies se encuentra Iztapalapa y Culhuacán) en cuya cima, de acuerdo a la tradición azteca, se prendía el Fuego Nuevo (Martínez, *op.cit.*, 167). Recordemos que el centro religioso de Iztapalapa fue significativo debido a que se le vincula con *Ostoc Teotl* (González de la Paz, 1755).

Aunado a ello, destaca el establecimiento de los diversos mercados prehispánicos donde se articuló el intercambio comercial. Las diferentes rutas y caminos que interconectaban los espacios sagrados donde se veneraba alguna deidad religiosa y donde también se realizó el intercambio económico.

En Tianguizmanalco se encontraba el santuario “en honor a Telpochtli – forma de Tezcatlipoca- que estaba en la cercanía del Popocatepetl” (*Ibíd.*, 172) en este lugar se encontraba un gran mercado donde se efectuaba el intercambio comercial.

Los caminos utilizados en la época prehispánica para el intercambio comercial fueron aprovechados para incrementar el comercio y para la evangelización; la concepción del entorno geográfico se transformó y se reinterpretó de acuerdo a la cosmovisión de los habitantes de la región. Probablemente la instauración de los diversos santuarios, implantados bajo la imagen de Cristo, sustituyó las advocaciones a las antiguas deidades mesoamericanas pero no las concepciones ligadas con la naturaleza, las cuales se reinterpretaron simbólicamente.

Hoy en día, el Popocatepetl aún conserva referentes simbólicos ligados con la petición de lluvia a través de los rituales que realizan algunos especialistas los días 2 y 3 de mayo con el fin de pedir por el temporal (Juárez, 2010). Asimismo, “mención especial merece el simbolismo del ‘Divino Rostro’ ubicado en las faldas del Popocatepetl, asociado con la petición de lluvias y que, en lo particular, refuerza esta idea de que los cristos se ubican en un espacio y tiempo liminar” (Melgar, *op. cit.*, 167). De ahí que el relieve volcánico continúe influyendo en la cosmovisión entretejida con la petición de lluvia y, en algunos casos, con los cristos.

El Popocatepetl se percibe como un gran santuario “eje veneracional que involucra tanto al cristocentrismo como a los ‘señores del tiempo’, entes sagrados que viven en la naturaleza y la rigen. Desde este eje veneracional, se manifiestan y coexisten diferentes grupos con sus diversas maneras de reconstruir y resignificar sus prácticas e ideas sobre el paisaje de lo sagrado” (Morayta, 2003. et. al.: 309).

Por su parte, la sierra de Chalma y las estribaciones escarpadas que se extienden hacia el Tepozteco sólo conservan sus referentes sagrados a través de los caminos que conectan a los peregrinos provenientes de tierras lejanas hacia los santuarios donde prevalece la imagen de Cristo: Chalma, Amecameca, Totolapan, Tepalcingo, entre otros.

Para Ramiro Gómez Arzápalo los santos de los santuarios de Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo parecen estar en una posición jerárquica mayor por todos reconocida (2009: 90), sin embargo en Totolapan se desconoce la feria del Cristo de Mazatepec llevada a cabo el Quinto viernes de cuaresma, el mismo día en que celebran al Cristo Aparecido, no obstante reconocen al Cristo de Chalma como uno de los más importantes de la región, debido a ello, esta imagen podría representar la jerarquía en relación con los demás santuarios.

Las imágenes de alguno de estos santuarios son reconocidos como hermanos, tal es el caso del Cristo de Chalma, el Cristo de Totolapan y del Señor de la Cueva de Iztapalapa (Scheper, 2010: 23), siendo la imagen de Chalma el hermano mayor. Doña Perfecta Hernández de la peregrinación de Santa Rosa

Xochiac (del Distrito Federal),⁹⁰ reconoce a Cristo Aparecido y Señor de Chalma como hermanos, así le refirieron, aunque muchos peregrinos desconocen esta relación; de hecho algunas personas de Totolapan los señalan como “iguales, casi idénticos”.⁹¹ En este contexto Ramiro Gómez Arzápalo pone de manifiesto, el parentesco entre el Señor del Pueblo de Amayucan y el del Cristo de Tepalcingo del que es gemelo; incluso son semejantes: “un Cristo caído con la cruz a cuestas (2009: 158). Asimismo, el Señor de Tepalcingo es hermano del Cristo de la Cueva de Iztapalapa y éste del Cristo de Culhuacán y del Señor de Chalma (*Ibíd.*, 31). Si bien es cierto que en Iztapalapa se reconoce al Señor de Tepalcingo y al Señor de Chalma como hermanos del Señor de la Cueva, también incluyen al Cristo de Totolapan y al Señor del Sacromonte en esta relación de parentesco cuyo vínculo “ha establecido un sistema de ‘apoyos’ mutuos a sus fiestas, conforme visitas recíprocas a través de sus representantes humanos en cada región que hacen las veces de portavoces y ejecutores de sus voluntades” (Arroyo, 1991: 132-133).

La relación familiar de los Cristos se extiende a otras partes de la República como en Hidalgo donde el Cristo del Colateral de Acaxochitlán tiene como hermanos los cristos de Hueyotenco, Pepelaxtla, Xazmintitla y Tlácpac (Ponce, 2007: 184). Por su parte Angélica Galicia refiere que en el Valle del Mezquital, en la región de Ixmiquilpan hay una posición jerárquica de poder, económico y divino entre los cristos reconocidos como hermanos que depende de la efectividad con la que actúen en las peticiones del grupo y en la riqueza de los santuarios reflejada en las ofrendas que les llevan y en las cosas que solicitan. En la jerarquía superior se sitúa el Señor de Chalma (del Estado de México), le sigue el Señor de las Maravillas (de El Arenal, Hidalgo), el Señor de Jalapa (de Ixmiquilpan) y el de Santuario (de Cardonal), y por último el Señor del Buen Viaje (de Orizabita) (2002: 150). Asimismo, en la región de Actopan señalan que “El Señor de la Magdalena es hermano del Señor de Chalma y de Las Maravillas” (Galicia, 2012: 303).

Son “santuarios hermanados” como refirió Barabas para el caso de los Cristo negros “que vinculan a un grupo de comunidades afines a un circuito ritual,

⁹⁰ Trabajo de campo, febrero 2011.

⁹¹ *Ibíd.*

al tiempo que mantienen relaciones de intercambio económico, parental y festivo” (2003: 28). El parentesco entre los Cristos es otro tema importante para ser abordado en futuras investigaciones.

La región cristocéntrica del norte de Morelos rebasa los límites político-administrativos de la entidad y logra irrumpir en una pequeña franja del sureste y suroeste del Estado de México. La imagen de Cristo como representación sagrada no solo del catolicismo sino también de las personas que lo veneran se sitúa a lo largo de esta franja establecida entre el Estado de México y el norte del Estado de Morelos, donde elementos geográficos, simbólicos, históricos y sociales logran convergir.

Estudios comparativos en la región cristocéntrica de Morelos, incluso al sur del Distrito Federal, en Iztapalapa y Tláhuac, donde también se venera a los Cristos, ayudarán a comprender la compleja red de relaciones sociales de diversas índole desplegadas en torno a estas imágenes sagradas, misma que logra involucrar a comunidades del Estado de Puebla, (Masferrer, 2003: 81;⁹² Jiménez, 2004; Villalobos, 2014)⁹³ y Oaxaca⁹⁴ (Fuente, 1977: 269; Barabas, 2006; Millán, 1993: 66), por ejemplo.

Si bien el santuario de Cristo Aparecido opera como punto de mediación entre regiones con funciones de intercambio comercial, y también como referente de intercambio simbólico y social, también opera como centro religioso donde se manifiestan las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo el Quinto viernes de cuaresma.

⁹² Masferrer ubica a nivel subregional el santuario de San Pablo Anicano, ya que la mayoría de las comunidades que lo visitan se encuentran en la parte geográfica cercana a la mixteca de Oaxaca (2003: 82).

⁹³ Información personal, 2013.

⁹⁴ Dos circuitos de ferias se establecen en torno a el llamado Calvario y el Grande.

Cuadro de los santuarios reconocidos por la iglesia católica.

Señor del Veneno	Catedral Metropolitana, D.F.	Todo el mes de octubre
Señor de la Cueva	Iztapalapa, D.F.	18 y 19 de septiembre y Semana Santa
Señor de la Expiración	Lo de Villa, Colima	2º martes de enero y martes de la segunda semana de Pascua
Señor del Sacromonte	Amecameca, Estado de México	1er viernes de cuaresma, miércoles de ceniza y Semana Santa
Señor del Cerrito	Santa Cruz, Estado de México	3 de mayo, 14 de septiembre, 15 de octubre y 1er domingo de marzo
Señor del Huerto	Atacomulco, Estado de México	3er domingo de septiembre
Señor de Chalma	Estado de México	1er viernes de cuaresma, Semana Santa, Pascua de espíritu Santo, 1º de julio y 29 de septiembre
Señor de la Conquista	San Felipe, Guanajuato	6 de agosto
Cristo Rey de la Paz	Cerro del Cubilete Guanajuato	Último domingo del año litúrgico y 11 de enero
Señor de Villaseca	Guanajuato	mayo
Señor de las Maravillas	El Arenal, Hidalgo	Domingo de carnaval y quinto viernes de cuaresma
El Señor de Araró	Araró, Michoacán	2º viernes de cuaresma y viernes siguiente después de la Ascensión
Señor de los Milagros	San Juan, Michoacán	14 de septiembre
Señor de la Piedad	La Piedad, Michoacán	25 de diciembre y Semana Santa
Señor del Rescate	Tzintzuntzan, Michoacán	Ocho días antes del martes de carnaval
Señor de la Salud	Zamora, Michoacán	Miércoles santo
Señor de Tepalcingo	Morelos	3er viernes de cuaresma
Señor de la Capilla	Villa de Tezoatlán, Oaxaca	4º viernes de cuaresma
Señor de las Llagas	Santiago Miltepec, Oaxaca	1º y 4º viernes de cuaresma
Señor del Desmayo	Tamazulpan, Oaxaca	3 de mayo
Señor del Rayo	Oaxaca, Oaxaca	23 de octubre
Señor de los Corazones	Huajuapán de León, Oaxaca	23 de julio

Cristo de Otatlán	Veracruz	3 de mayo y 14 de septiembre
Señor del Desmayo	Tamazulapan, Oaxaca	3 de mayo
Señor del Honguito	Puebla	4 de octubre, 6 de enero y 3 de mayo
Señor de la Buena Muerte	Texocuiupan, Puebla	1º de enero, 3 de mayo y 15 de agosto
Señor de las Maravillas	Puebla, Puebla	Semana Santa
Señor de los Trabajos	Puebla, Puebla	4º viernes de cuaresma
Señor de Tlacotepec	Puebla	1er viernes de cuaresma, Semana Santa y primer domingo de julio
Señor del Saucito	San Luis Potosí, San Luis Potosí	Primer viernes de marzo
Santo Cristo de las Ampollas	Mérida, Yucatán	29 de septiembre y 9 de octubre

CAPÍTULO 4

LA FIESTA DEL CRISTO APARECIDO: EL QUINTO VIERNES DE CUARESMA

En este capítulo presento, a través del registro etnográfico, la fiesta principal de la imagen de Cristo de Totolapan: el Quinto viernes de cuaresma. Muestro distintas manifestaciones religiosas en las que se presentan las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a la imagen de Cristo Aparecido. Peregrinaciones, mandas, promesas, comida, cohetes, cargos sociales y procesión son distintos actos de ofrendar que constituyen la celebración a la imagen, a la que se le pide a cambio salud, principalmente, pero también protección y trabajo, entre otras necesidades.

4.1 LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD RELIGIOSA EN LA FIESTA DEL QUINTO VIERNES DE CUARESMA. LA OFRENDA A CRISTO APARECIDO

La fiesta del Cristo es un acontecimiento de expresión social en la que se condensa el culto a la imagen y se renueva el tiempo, es como refiere Isabel Cruz de Amenábar:

[...] una institución social legitimada al interior de una cultura y, a la vez, una experiencia colectiva de emancipación de ciertos cánones y normas culturales; un fenómeno que permite dar libre curso a las fantasías individuales, dentro de una estructura social disciplinada; un compromiso entre el mundo de lo sagrado y de lo profano; una demostración de individualidad y, a la vez de socialización; una manifestación de las energías físicas y psíquicas y, conjuntamente, una sublimación en las representaciones religiosas y estéticas; una conquista, en suma, del universo cotidiano por parte de un mundo imaginario de fuerzas suprasensibles, que presta sus posibilidades de comportamiento individual a una espontaneidad colectiva investida de sacralidad (1995: 18).

En la celebración festiva se establece la relación con lo sagrado mediante ofrendas que ofrecen los individuos y grupos sociales a la imagen de Cristo Aparecido cuya veneración se realiza al interior de la iglesia; asimismo se refrenda no solo el convenio entre la divinidad y el pueblo, sino también se reafirma la identidad comunitaria.

La imagen del Cristo ocupa el altar principal de la iglesia de San Guillermo, y en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma, es vestido con cendal nuevo y colocado (en la parte superior izquierda) en un escenario que reproduce el entorno que envuelve la historia de la aparición del Cristo, lo que permite establecer la cercanía de las personas con la imagen, a la que agradecen o solicitan las demandas necesarias. El escenario está a cargo del señor Lauro Vivanco desde 1979, quien también se ha dedicado desde 1958 a montar la escenografía de la Virgen de Guadalupe (Comunicación personal, mayo, 2014).

Antecede la festividad religiosa el novenario cuyas oraciones ofrecidas a la imagen son oficiadas por el sacerdote y los grupos que asisten al interior de la iglesia; él es quien media entre el Cristo y los mayordomos y los grupos estableciéndose así la reciprocidad equilibrada entre sus miembros.

Nueve días antes de la celebración de la imagen, varios grupos de personas se reúnen, en coordinación con el sacerdote de la iglesia al interior del templo para hacer oración. Participan los barrios de San Sebastián, San Agustín, San Marcos y La Purísima; también los grupos religiosos de la parroquia cuyos estandartes representan a los niños del catecismo y catequistas, San Isidro Labrador, Mercedarias, Vela Perpetua, Sagrado Corazón de Jesús, Santa Cecilia, la Milicia de la Inmaculada Concepción, la Archicofradía Guadalupana, la colonia Santa Bárbara y San Guillermo Abad. También están representados distintos grupos como los trabajadores de la construcción, técnicos y profesionistas, peregrinos a pie a Chalma, vehículos y maquinaria, pirotécnicos, agricultores, comerciantes y la orden Franciscana.⁹⁵ Asimismo, se integran el día domingo del novenario, los pueblos filiales o las capillas filiales de la parroquia de San Guillermo Abad: Santiago Nepopualco, San Miguel el Fuerte (Santa

⁹⁵ En el año de 2012 se integraron para participar estos grupos religiosos.

Margarita Alacoque), la Asunción Ahuatlán, Villa Nicolás Zapata, San Agustín Tepetlixpita, San Sebastián la Cañada y San Andrés Cuauhtempan (del municipio de Tlayacapan), cuyos representantes fiscales y mayordomos se dan cita en la calle de la Mora, para caminar en procesión (junto con la mesa directiva de la mayordomía de Cristo Aparecido) hacia la iglesia de San Guillermo, donde escucharán la misa oficiada por el sacerdote.

De esta manera la reciprocidad generalizada se manifiesta a través de los diferentes grupos corporativos de la localidad, mismos que se solidarizan con la ayuda mutua; aunque no necesariamente esperan la retribución de la imagen, muestran el deber moral y la obligación para efectuar la celebración del Cristo. En algunos casos la continuidad del intercambio recíproco se manifiesta de generación a generación, reproduciéndose así las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a la imagen.

Sobresalen en el recorrido los estandartes (que porta cada uno de los mayordomos o fiscales de las capillas filiales), los cuales representan el territorio de cada barrio, colonia o ayudantía; asimismo el incienso que llevan consigo representa el simbolismo aromático que evidencia la sacralidad del tiempo y el espacio ritual “[...] como si se configuraran evanescentes tramas de reciprocidad” (Good, *et al.*, 2006).⁹⁶ Cada agrupación porta también las limosnas sobre una charola cubierta con pétalos de rosas o de alguna otra flor para entregarla a los mayordomos del Cristo Aparecido. Posteriormente, la procesión camina hacia el templo donde colocan los estandartes en un lugar reservado para ello; después escuchan la misa del párroco de la iglesia.⁹⁷

Como observamos las manifestaciones simbólicas emergen en las celebraciones religiosas donde los aromas, las flores, los emblemas son parte esencial del culto, no obstante de la acción social manifiesta a través de la participación de los sacerdotes.

⁹⁶ En la época prehispánica, el copal servía de vehículo de comunicación con los dioses.

⁹⁷ Los estandartes pueden permanecer en el templo durante los días que dure la fiesta, sin embargo, esta determinación se realiza de acuerdo con la decisión que tome el turno de la mayordomía a cargo.

Asimismo, la celebración de la imagen depende también de la participación de los sacerdotes, quienes han destacado el aspecto milagroso del Cristo.

En esta ocasión en que se celebra el Quinto viernes en honor al Santo Cristo estuvo un sacerdote que se llama Nabor Anaya, ese señor aquí estuvo, pero le gustaba tomar y en una ocasión que estaba medio tomado, estaba más que medio tomado, se acercó ahí con el santo Cristo y ahí casi como, más que nada como burlándose de él, le dijo bueno, tu quien eres, porque viene toda la gente si nomás eres una imagen, casi que ofendiéndolo... que se acercó a él y lo tentó así y le dice -si eres un santo solamente de madera- y que le dijo así y que lo siente como si estuviera tocando otra persona, pero que nomás lo tocó una vez -ha caramba pu's que estaré borracho o que cosa- que le toca otra vez y que siente otra vez así como si estuviera tocando otra persona, con la carne, y que fue el sacerdote y lo que hizo fue pedirle perdón, se inclinó de rodillas y ahí le pidió perdón y le dijo que mientras tuviera él vida tendría que venir adorarlo (Información personal, Señor Gabriel Zamora, marzo, 2011).

El final del novenario, o bien, en la víspera del festejo corresponde a los migrantes ofrecer la misa solicitada por todos aquellos residentes en San Juan Capistrano, al sur de California; contribuyen, económicamente, quienes viven en Nueva York, los Ángeles, Long Beach, Orange y River Side. La misa de los migrantes es representativa en cuanto anuncia el inicio de la celebración al Cristo, debido a ello, el responsable de la ceremonia, es decir, el mayordomo, lleva flores, cohetes y velas; al término de la misa se reúnen en el atrio de la iglesia donde ofrecen nieve y galletas a todos los acompañantes; posteriormente, y a nombre de los migrantes, el mayordomo y sus familiares celebran una comida con familiares y amigos.

En la noche de la víspera comienza la primera serenata dedicada al Cristo la cual se constituye del repique de las campanas, de la salva de cohetes y de la audición musical que dedican las bandas de música ya contratadas. La sonoridad establecida entre estos tres elementos se convierte en el medio de comunicación a través del cual se interactúa con lo santo o con lo sobrenatural para así lograr su cercanía.

Al día siguiente, es decir, el Quinto viernes de cuaresma se constituye de una amalgama de actividades religiosas y festivas cuyas conductas manifiestan alegría, gozo y también asueto; son exaltaciones emergidas en el baile, en la música, en los juegos mecánicos y en los fuegos pirotécnicos. De igual manera los actos de devoción irrumpen a través de las diversas misas que brindan las peregrinaciones a través de los sacerdotes de la iglesia; asimismo participan los grupos de danza que bailan para el Cristo: El Reto o los Doce Pares de Francia, originarios de Totolapan, la Danza Azteca o la de los “apaches” como se le conoce en la comunidad donde sobresale la danza “Quetzaltotolli” de Totolapan y Tlahuica “Ollin Totolli” de Santa Rosa Xochiac, los Arrieros provenientes de esta última localidad,⁹⁸ las Sembradoras⁹⁹ de San Salvador Atenco, los viejitos de Ocoteppec, entre otros; cada una de ellas tiene su lugar asignado para el baile. Todas las danzas son recibidas por los mayordomos de Cristo Aparecido en el atrio de la iglesia donde los mayordomos de la imagen y el sacerdote les dan la bienvenida.

4.1.1 El intercambio comercial en la fiesta del Quinto viernes

Circundando el convento, se coloca en la plaza (durante cuatro o cinco días) la feria y el mercado; el primero instala diferentes juegos mecánicos, juegos de azar, tiro al blanco, etcétera; y el segundo se establece con comerciantes que venden gran variedad de productos proveniente de diferentes localidades aledañas y también apartadas del municipio.¹⁰⁰ Se venden huaraches y bolsas de palma de Guerrero, pan de Tlaxcala y Ozumba, carne de Yecapixtla, muebles

⁹⁸ En esta danza “Interviene [...] el ‘año’ o dueño de la carga, el dueño de la recua, el eje de la partida, las ‘chinas’ poblanas y los arrieros. Durante el desarrollo de la danza, los participantes preparan el mecanísimo ‘itacate’ (comida que se lleva para el camino) del que participará el público. En efecto, cuando los arrieros llegaban a descansar a un pueblo, porque se les había hecho noche, pedían permiso en una casa cualquiera para calentar su comida, y luego la compartían generosamente con sus anfitriones... De aquí la costumbre –al menos según los informantes- de regalar frutas y golosinas al público y de ofrecerles tortillas, tamales, atole y hasta mole, todo preparado allí mismo, al compás de la danza [...]”. De acuerdo con Giménez, esta danza es una de las más populares en Chalma (Giménez, 1978: 136).

⁹⁹ Según Bonfil Batalla en Amecameca bailaban tres cuadrillas de pastoras: las “blancas”, las “azules” y las “rojas”, según el color de su indumentaria. “Todas llevan sombreros de petate con el ala de un lado prendida a la copa y forrados con tela o papel crepé y bastones adornados de igual forma, con listones y cascabeles, todo en el mismo color del vestido. En general acompaña a la danza un violín, a veces violín y guitarra” (1971: 175-176).

¹⁰⁰ La mayoría de los comerciantes son vendedores que se establecen en los diferentes santuarios del circuito del Ciclo pascual.

de madera de Michoacán, cerámica de Quiroga (también de Michoacán), pescado y fruta de Puebla, dulces y cacahuete de Huazulco Morelos, plata de Taxco, vestidos de Oaxaca, pulque de Atlautla (del Estado de México), así como algunos productos de Veracruz; también se puede encontrar tequesquite, ropa, alfarería, cestos, mezcal, etcétera. Asimismo gran variedad de puestos de comida se instalan para ofrecer alimento a los visitantes: cecina, chileatole, quesadillas, huazontles. La venta de objetos religiosos también hacen su presencia en el comercio, sin embargo, los sacerdotes han intentado prohibir a los comerciantes la venta de la imagen de Cristo Aparecido porque, según ellos, “no se debe lucrar con la imagen del Señor”; sin embargo, muchos de los visitantes consiguen la estampa del Cristo de manera clandestina o bien, con las monjas que las venden (junto con otros productos) en el convento, ya que el deseo del peregrino es llevarse el recuerdo de la imagen y del santuario.

La actividad económica establecida vinculada al referente simbólico de la imagen sagrada, manifiesta la reciprocidad negativa porque como refiere Barbas, “el intercambio persigue ventajas o lucro” (2006: 154). El comercio en el Estado de Morelos se intensifica, principalmente, en la cuaresma, periodo en el que se establecen los santuarios temporales a lo largo y ancho de la entidad.

Asimismo, sobresalen los negocios de bebidas alcohólicas en cuyas cervecerías con rocolas se escucha gran variedad de música, la cual deleita principalmente a los jóvenes sin ninguna restricción. No obstante, el zacualpa, bebida parecida al aguardiente, es la preferida de la población.

Las calles cercanas al centro de la cabecera municipal se cierran para dar apertura a los cientos de peregrinos que acuden a visitar a la imagen de Cristo Aparecido. Algunos terrenos se convierten en grandes estacionamientos a donde aparcan los automóviles y autobuses de los visitantes provenientes de diferentes localidades, tanto de la ciudad de México como del Estado de México, Morelos, y Puebla, entre otros.

Los diferentes elementos establecen la estructura festiva que manifiestan una solemnidad bulliciosa, ya que son “vistos como diferentes actos de ofrendar con un doble sentido: para ser protegidos por el santo de los males reales y simbólicos que pueden venir durante el año, tanto individuales como a la

comunidad; y por la alegría de dar para agradar.” (Portal, 1994: 144). Esta característica de propiciar o agradecer favores divinos es parte fundamental de la ofrenda y de los actos de intercambio y reciprocidad.

El intercambio establecido entre el individuo o grupos sociales con el Cristo Aparecido se lleva a cabo a través del ritual bajo las diferentes formas de reciprocidad: generalizada, equilibrada, negativa (Barabas, 2006), y de alianza ritual; mismas que se manifiestan en forma ritual, a través de la ofrenda: oraciones, danzas, festines, cirios, vino de consagrar, vestido para el santo, cohetes, etcétera; asimismo, por medio del servicio, comprendido éste en el sistema de cargo de las mayordomías. Este tipo de contribuciones implica el intercambio entre individuos con la imagen sagrada de Cristo, la que retribuye la compensación simbólica por medio de la salud, trabajo, bienestar, temporal o bien, bajo la forma de castigo.

4.1.2 La manda o promesa

En la ofrenda la manda o promesa implica un acto propiciatorio o de agradecimiento que permite establecer el vínculo con lo sagrado con el fin de “obtener un beneficio para sí o para terceras personas” (Galicia, 2007: 150). Por lo general la manda y la promesa se manifiestan de manera individual pero la promesa puede incluir prácticas colectivas. Coinciden con Josserand y Hopkins cuando señalan que la promesa implica “un contrato de obligación mutua entre el que promete y la deidad, establecido a través de una serie de peticiones y oraciones acompañadas de ofrendas” (2007: 107); quien promete está obligado a cumplir, de lo contrario no recibirá la petición solicitada.

Quienes acuden al santuario de Totolapan a través de la promesa o manda tienen la obligación moral de llevar a cabo el compromiso adquirido con el Cristo porque está implícita una solicitud o demanda que desea adquirir, o bien, ya fue correspondida; si cumple con la petición o el agradecimiento será gratificado con el alivio de la enfermedad, el equilibrio emocional, por ejemplo; si no cumple, la reciprocidad negativa se expresa con sanciones físicas o morales, ya sea a través de la enfermedad o con sentimientos de culpa hacia el santo.

Entre los actos más representativos que incluyen la promesa sobresalen los siguientes:

Cosas que se hacen como asistir a un número determinado de cantos, rezos y plegarias; realización de una serie de servicios por un periodo determinado, caminar en las procesiones como penitentes (de rodillas, cargando objetos pesados, encadenados o flagelándose), guardar ayunos, no consumir determinadas bebidas, realizar acciones pías u obras de caridad, edificar ermitas o capillas. También encontramos *objetos materiales* como respuesta a una promesa: velas o veladoras, joyas, ropa, y lo más sobresaliente los exvotos (Galicia, 2007: 150).

Sin embargo, los actos colectivos a través de la promesa se manifiestan en las peregrinaciones cuando las corporaciones se constituyen a partir de la decisión colectiva; es el caso de las peregrinaciones de Ocotepc y del grupo Antorchistas de Juchitepec que asisten al santuario de Cristo Aparecido para venerarlo. De acuerdo con el testimonio del señor Raúl Paredes de la peregrinación de Ocotepc “la promesa se hace por parte del pueblo y la paga la comunidad a través de los fiscales que ayudan a recaudar.” (Comunicación personal, marzo, 2013). Por su parte Lucina Ramos Ugalde de la peregrinación de Antorchistas de Juchitepec señaló: “es una promesa que hicimos que mientras Dios nos prestara vida, aquí estaríamos..., simplemente hace un año no vine porque me alivié de mi hijo, entonces yo le pedí mucho a él que me aliviara, que me sacara con bien y le traía esta año a mi hijo a darle gracias a Dios y mira aquí lo traigo” (Información personal, abril, 2014).

Otro tipo de promesa colectiva la encontramos en los pequeños grupos o mayordomías de otras comunidades formadas por familiares, amigos, vecinos y, en algunos casos, fiscales que llegan durante ese día a visitar al santo patrón festejado pero correspondiendo con lo ofrecido, así lo refirió don Jorge Negrete Muñoz de Tepetlixpita:

Es de que se unen los pueblos y nos compartimos, o sea, cuando a ellos les toca su fiesta nosotros le llevamos promesa y ellos también nos traen... si usted me lleva yo le tengo que corresponder también, si usted me trae diez [gruesas de cohete] yo le llevo diez, si no quiere cohetes y me trae arreglos pues también, porque hay partes

que no quieren cohetes..., esta es una promesa que tenemos ya de años (Información personal, marzo, 2011).

A través de la promesa colectiva se adquiere el compromiso de la reciprocidad entre localidades pero también con la imagen como se desarrolla en la fiesta de Santo Tomás Ajusco a la que ofrecen música, baile, flores y ceras; también le obsequian al párroco candelabros para la iglesia y vino para la misa de consagración (Aréchiga, 2008: 141).

En este sentido podemos afirmar que la manda o promesa son actos individuales y colectivos que se manifiestan de manera voluntaria, que una vez expresados se convierten en obligatorios por medio de la ofrenda y la reciprocidad. Dichos actos de petición se relacionan con el agradecimiento o la satisfacción personal del favor solicitado a la imagen sagrada, la que simbólicamente protege de toda adversidad. La mayor parte de las personas que veneran al Cristo Aparecido le piden por la salud, pero a otras las ha protegido de algún robo, de algún accidente en la carretera, de la prosperidad en el negocio, de procurar la fertilidad, etcétera; son varias historias detalladas por los peregrinos quienes incluyen el agradecimiento a la imagen en su veneración. No obstante, la ofrenda colectiva también comprende la correspondencia entre localidades.

Don José Velázquez de Santa Rosa Xochiac narró lo siguiente:

Es muy milagroso el santito porque en realidad... eran las siete u ocho de la noche, allá por el ochenta y ocho, y nosotros veníamos... había una carcachita toda amolada..., ni espejos ni vidrios tenía, en esa nos veníamos y gracias a Dios y a él nunca nos pasó nada; luego nos decían –en tal parte golpean he- -en tal parte asaltan- ... nunca nos faltaron al respeto, yo traía a mis hijos chiquitos... y gracias a Dios hasta la fecha aquí nos tiene presentes con el señor de Totolapa (Información personal, Señor José Velázquez, marzo. 2011).

Asimismo, doña Perfecta Hernández expresó:

Este año [2011] y me puse muy mala... y yo le dije a mis hijos, saben que, va a venir el día de Totolapa y no voy a ir, -¿porqué, está usted mala?- -no, pero primeramente Dios ese día voy a estar bien y ya voy a ir, y voy a ir porque yo sé que tengo que ir, tanto años que tengo de estar yendo y ahora que no vaya, no, primeramente Dios si

me voy y busco quién me lleva, alguno de mis hijos que tenga tiempo... y mire dice mi hijo –yo la llevo mamá, yo dejo de trabajar, Dios no me ha de dejar y me ha de dar mi trabajo, lo bueno que sé trabajar- y aquí nos tiene con el santísimo (Información personal, marzo, 2011).

Lucina Ramos de la peregrinación de Juchitepec también refirió que su mamá le pidió al Cristo:

A mi hermana le dio un pre infarto y mi mamá le gritaba a él –Cristo Aparecido regrésame a mi hija- y así como que ella volvió... por eso es que el día domingo pasado venimos a dejarle su cendal... porque fue el agradecimiento de mi mamá por haber aliviado a mi hermana (Información personal, marzo, 2011).

Por su parte don Armando Cabrera, de la peregrinación de Iztapalapa, relató lo siguiente: “un día me trajeron con bronconeumonía, tapado completo, vine aquí, me compuse y regresé sano a Iztapalapa, siempre le pido al Cristo [...]” (comunicación personal, marzo 2013).

Doña Felicitas Granados del barrio de San Ignacio Iztapalapa también detalló:

En octubre me operaron las dos rodillas, pues me dejaron imposibilitada con las dos rodillas y yo le pedía [al Cristo] que me sanara pues teníamos que seguir trabajando para cumplir con el compromiso que tenemos con él; el doctor me dijo que tenía que estar un mes completito en la cama sin moverme, ya a los quince días me paré, yo me encomendé al Cristo y a los quince días yo me paré, y hasta el médico dijo: -se paró usted muy rápido- y mira bendito Dios aquí... si es muy milagroso (comunicación personal, abril 2014).

La salud es el principal beneficio solicitado por los peregrinos, probablemente por el referente histórico que representó la imagen cuando fue trasladada a México con el fin de acabar con la epidemia que terminó la vida de 24 religiosos agustinos en la ciudad de México (Vera, 1867).

En este sentido, sobresalen en el santuario de Totolapan distintos actos de devoción que se manifiestan a través de la manda o promesa:

- 1) De manera penitencial en la colectividad: este acto se exterioriza individual y/o colectivamente, como las danzas y las peregrinaciones; las primeras expresan, de manera colectiva, su ofrecimiento del baile durante

varias horas consecutivas, y las segundas reflejan su devoción a través de cargar sobre su espalda la caja del nicho que alberga las imágenes que los acompañan, como veremos más adelante; no obstante del impulso que les permite caminar largas horas.

- 2) De manera material: ofrendando flores, cirios, ostias, vino de consagrar para la iglesia, como la que ofrece la peregrinación de San Salvador Atenco (Información personal, Señor Sergio Yáñez Rivas, marzo, 2011). Los arreglos florales al interior de la iglesia por ejemplo, son elaborados con distintos tipos de flores como el anturio, tulipanes y orquídeas que ofrecía don Simeón García Guevara y que actualmente brinda su esposa e hijos de la peregrinación de Acatzingo, Puebla a Cristo Aparecido. De acuerdo con la información del señor Lino García Almeida, su padre don Simeón inició su visita a Totolapan desde hace aproximadamente 11 años cuando le solicitó a la imagen el alivio de su nuera, quien finalmente se alivió. Asimismo, la prosperidad del trabajo de la familia García es adjudicada, entre otras circunstancias, al Cristo, de ahí la visita a la imagen cuya encomienda dejó don Simeón a su familia.

Por su parte, los adornos florales de las portadas instaladas en la entrada principal del convento y en la iglesia de San Guillermo están a cargo de los mayordomos y de la Asociación Florera de Iztapalapa. Así, ser mayordomo de la portada implica una manda o promesa, o bien, el recuerdo de determinada persona, como lo refirió don Guillermo Ramírez Ávila quien ofrece la portada de la entrada del atrio a nombre de su madre fallecida (Información personal, marzo, 2011). El adorno también refleja la capacidad decorativa de las personas que adquirieron el cargo.

De igual manera constituyen la ofrenda los cohetes y el alimento; este último aspecto visto no desde el significado simbólico (Good, 2004c), sino desde el ámbito de las relaciones de intercambio y reciprocidad como referiré más adelante.

- 3) A través de cargos y dones: para el primer caso el compromiso social lo adquiere uno o más individuos con la imagen con el fin de participar como encargados o mayordomos. El tipo de elección se establece de manera voluntaria, cuando una persona adquiere el cargo por devoción a la

imagen, por manda o promesa. Para el segundo caso, la obligación se establece por medio de un “don”, es decir, una responsabilidad proporcionada por la imagen, a través de una señal a un individuo o persona con el fin de consagrarla; este vínculo reproduce la acción social.

4.1.3 La danza de los Doce Pares de Francia

Los Doce Pares de Francia, conocida en otros lugares como la de Moros y cristianos, es de las danzas más representativas y de mayor atractivo del lugar.¹⁰¹Esta danza, de origen medieval, se ubica alrededor del siglo XII en España y se identifica con la “celebrativa de las victorias de los cristianos sobre los musulmanes (ya fueran árabes, moros o turcos) (Weckmann, 1996: 518).

En la Nueva España, la danza se articuló al proceso de conquista y los frailes las integraron para fomentar los mensajes cristianos. A su vez “los indígenas “se apropiaron de ella a su manera y la reinterpretaron a partir de la propia cosmovisión y desde su propia cultura dancística-teatral” (Flores, et. al. 2013: 63).

Inicialmente, en la Nueva España, el apóstol Santiago encabeza siempre a los cristianos y Poncio Pilato conduce a los moros (Ricard, 2004: 294); esta representación, por lo general, se efectúa en la Semana Santa, en fiesta de Santiago Apóstol y Corpus Christi (Weckmann, 1996: 518; Warman, 1972); sin embargo, también suele representarse en las celebraciones patronales.

La danza de moros y cristianos también se identifica como la danza de los Doce Pares de Francia, entre otros, la cual corresponde con el periodo carolingio; el tema de esta última es la historia de Carlomagno (Warman, 1972), no obstante sobresalen personajes como el Conde Oliberos, el gigante Fierabrás y las princesas Floripes y Melisenda (Weckmann, 1996: 518-520).

La historia de los *Doce Pares de Francia* tiene sus antecedentes en la tradición épica literaria carolingia, la cual está conformada por un sinnúmero de poemas y novelas

¹⁰¹ La danza de moros y cristianos fue una de las danzas utilizada por los evangelizadores para representar ciertos episodios de la historia de España y de la Europa Cristiana; esta danza representa la batalla entre moros y cristianos, en la cual, los cristianos son los vencedores (Warman, 1972).

que se escribieron en torno a la figura de Carlomagno en la Edad Media (Flores, et. al. 2013: 83).

De acuerdo con Weckmann, en nuestro país, la danza de los moros y cristianos es conocida con otros nombres, según la tradición local (1996: 520). Tal es el caso de *Los Retos* reconocidos en el Estado de Morelos como parte de la vida ceremonial y comunitaria de los pueblos de la entidad (Flores. et. al. 2013: 88).

Actualmente, en la tradición local de Totolapan, la danza de Los Doce Pares de Francia o *El Reto* pertenece a ese tipo de expresiones que Georgina Flores prefiere denominar como *danza-drama*, ya que en “su escenificación interactúan danza, música¹⁰² y dramatización; además los protagonistas y pobladores se refieren a ella como *danza*” (*Ibid.*: 90-91). *El Reto* aún se distingue por su carácter lúdico, no obstante como expresión ritual la danza se considera como ofrenda en cuanto es dedicada al santo patrón celebrado. Este compromiso se establece al interior de la iglesia (antes de que inicie la representación), manifestando así una relación de intercambio y reciprocidad de manera generalizada.

En Totolapan los Doce Pares de Francia es una danza constituida entre cuarenta personas: mujeres y hombres, todos ellos oriundos del lugar. Don Lauro Vivanco Vázquez es el director del grupo y es quien dirige (con cuatro domingos de anticipación a la festividad del Cristo) la presentación de la danza, la cual se constituye de un comité organizador (entre cuatro y cinco personas) y 24 actores (los doce pares), la reina, sus cuatro damas, el angelito y el cura (comunicación personal, Don Lauro Vivanco, mayo, 2014).

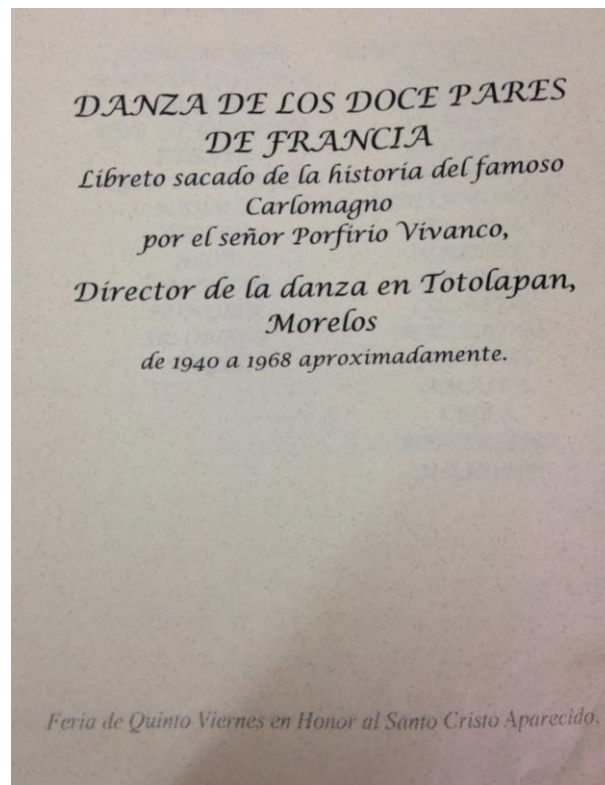
Tiene como entre 25 o 26 años que yo vengo dirigiendo esa obra pero yo no lo hago por algún interés, yo tampoco lo hago por alguna promesa, lo hago para engrandecer más a la fiesta de nuestro Cristo, por eso lo hago, y yo no cobro ni un quinto... ni le cobraré (*Ibid.*)

La representación, de acuerdo al libreto que adquirió y escribió el padre don Lauro, trata la lucha de Carlomagno contra los musulmanes; también tiene los

¹⁰² La música de viento que los acompaña ha sido grabada por el INAH bajo el título *Los Doce Pares de Francia. Música y danza tradicional de Totolapan, Morelos*. NO. 58. México: 2013.

personajes de las Princesas Floripes y Melisenda, y se representa cuatro días durante ocho horas consecutivas. La danza, en palabras de don Lauro:

[...] es un simulacro el que hacemos en honor al santo Cristo Aparecido. Cada año nosotros se la presentamos en la fiesta del Quinto viernes..., yo le brindo la obra porque cuando llegamos el jueves en la tarde siempre llegamos derecho al templo, pero sin ningún compromiso (comunicación personal, mayo, 2014).



Página principal del libreto de la danza Los Doce Pares de Francia a cargo de don Lauro Vivanco.
Foto: Alejandro García

En la perspectiva del intercambio y la reciprocidad la danza implica la participación colectiva de distintas maneras:

-ya sea al actuar, danzar, apoyar económicamente, vigilar la escenografía, dar alimento o agua- se hace en primera instancia por el fervor y la fe al Señor Aparecido. Un elemento para demostrar lo anterior es aquel en el cual, antes de iniciar el Reto, el grupo asiste a la iglesia para recibir la bendición del sacerdote, lleva flores y se compromete con el Señor Aparecido a danzar los cuatro días que dura la fiesta (Flores. et. al. 2013: 97-98).

Cada uno de sus integrantes pone lo mejor de sí porque, además del gusto que se tiene por bailar, generalmente conlleva una obligación implícita a través de la promesa, cualquiera que esta sea.

La promesa depende del papel (que tenga)... porque, por ejemplo, yo aquí ya llevo siete años participando: tres años de ángel y tres de dama y un año de reina, que este año hago el segundo, ocho años participando. Muy pronto voy a cumplir mi promesa, y pues ya me voy a despedir. No se acaba cuando uno quiere, sino depende de la promesa. Se participa como homenaje al Santa Cristo Aparecido con mucha devoción, que para mí es lo importante y principal: danzar para él con mucho gusto y con mucho amor por todas las cosas que me ha concedido (*Ibíd.*: 106, cita a Azucena Ramos Reyes, 2012).

Para ausentarse en el El Reto tiene que haber una causa que lo amerite, por ello, se tiene que pedir permiso a los responsables del grupo pero también a la imagen de Cristo Aparecido.

La representación de los Doce Pares de Francia en la fiesta del Cristo deleita a niños, jóvenes y adultos por igual; los asistentes se congregan alrededor del escenario para presenciar el baile que se convierte en una gran obra teatral que entretiene, al igual que las demás danzas que se presentan en el atrio de la iglesia, a los pobladores de Totolapan y a los peregrinos que visitan cada año el santuario de Cristo Aparecido.

4.1.4 Las peregrinaciones en las relaciones de intercambio y reciprocidad

La fiesta del Quinto viernes de cuaresma celebra al Cristo Aparecido; es una fecha movable que puede realizarse a finales del mes de marzo principios de abril, según se presente el periodo de cuaresma. La fiesta del Cristo, como diría Barabas, conmemora “los orígenes sagrados” de la localidad que se establecieron a través de la inusitada llegada de la imagen al convento de Totolapan. La fiesta se constituye principalmente por las peregrinaciones, grupos corporativos cuyo desplazamiento se realiza a pie, a caballo, en bicicleta o en autobús hacia algún santuario para encontrarse con la divinidad o lo sagrado. En términos de Turner (1980) se trata de un tránsito liminal, en tanto los individuos

abandonan los patrones y estructuras de la vida social normal (Shadow y Rodríguez, 1994: 28) con el fin de estar más cerca de lo sagrado o de la divinidad; después de ello el peregrino regresa “moral y espiritualmente fortalecido” (Velasco, 1997; 33).

Según Turner, las peregrinaciones manifiestan una función integradora establecida a través del concepto de *communitas*, esto es, un espíritu comunitario “basado en la fraternidad y en el desplazamiento temporal de las barreras y distinciones sociales que separan a la gente en la vida cotidiana” (Shadow y Rodríguez, 1994: 23); dicha categoría utilizada por autores como Shadow y Rodríguez (1994) ¹⁰³y Velasco (2000), no caracteriza a las peregrinaciones de Totolapan, ya que al interior de los grupos corporativos se instituyen cargos con jerarquías, desigualdades, tensiones y conflictos; debido a ello, el principio de *communitas* sólo se reflejaría mediante los mensajes de súplica unificados a través de las peticiones para el trabajo, para la salud, para los problemas sociales, inmersos éstos, en un contexto social más amplio donde las relaciones de reciprocidad tienen un papel importante para la solución.

Constituyen a la peregrinación diversos aspectos, entre ellos, siguiendo a Favier Oreindan (1998: 257), se encuentra la promesa o manda que da origen a la corporación; en palabras del autor: “La peregrinación nace de la promesa o manda de un individuo que tiene prisa para solucionar un problema vital. La masa se va aglutinando en el camino según confluyen los peregrinos por senderos nuevos y desconocidos” (*Ídem*); sin embargo, lejos de homogeneizar la instauración de los grupos peregrinos también los factores económicos, sociales e históricos influyen en la formación grupal.

Contrariamente, “en el contexto canónico del catolicismo, la peregrinación expresa la correspondencia simbólica entre la vida física y la vida espiritual. Representa el viaje a través de la vida que el hombre, mediante una decisión consciente, puede orientar hacia una meta espiritual. Por lo mismo, se considera

¹⁰³ Para Shadow y Rodríguez “la peregrinación campesina se convierte en un proceso ritual de contenido político que además de buscar solaz, obra por la liberación del poder legítimo y de la desigualdad social. Abraza creencias y símbolos propios no sancionados por la religión formal, y acentúa las inequidades mundanas. Es en este sentido que el movimiento constituye la *communitas* o antiestructura, que anhela la implementación de relaciones y experiencias normalmente negadas en la vida cotidiana” (1994: 118).

que detrás de toda parafernalia de las peregrinaciones hay una visión del mundo” (Báez-Jorge, 1998: 70).

Entre los elementos simbólicos se distinguen los estandartes y las imágenes peregrinas; los blasones identifican y representan el lugar de donde procede la peregrinación, lo que produce la resignificación de la región devocional; no obstante posee un carácter de reciprocidad como refiere Giménez para el caso de Chalma (1978: 103), porque por medio de la imagen patronal (representada como insignia) se realiza la correspondencia simbólica entre imágenes, es decir, entre el Cristo Aparecido y los diferentes cristos que lo visitan: Cristo de la Cueva (Iztapalapa), Divino Rostro (Santo Rosa Xochiac), Dulce Nombre de Jesús (Tepetlixpa), Señor de Esquipulas (Ocotepc y San Salvador Atenco), Señor de las Agonías (Juchitepec),¹⁰⁴ Jesús de las Maravillas (Acatzingo), Señor de la Misericordia¹⁰⁵ (Tenango del Aire), entre otros.

Asimismo, las imágenes peregrinas, pequeñas réplicas del Cristo Aparecido, también manifiestan el intercambio y la reciprocidad por medio de la visita que realizan al santuario, pero también a través de los diversos milagros (distintivos de metal que representan diferentes partes del cuerpo), que simbolizan el milagro de la sanación física. Las imágenes peregrinas son trasladadas (de manera individual pero dentro de la peregrinación) y con alcancías (que contienen la contribución financiera de los peregrinos) para el santuario de Totolapan.¹⁰⁶

Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido que anteceden a las peregrinaciones se manifiestan meses antes de la celebración, a finales del mes de diciembre hasta el mes de febrero; en este periodo los mayordomos de la imagen se desplazan a cada una de las localidades de donde provienen los grupos corporativos para encontrarse con

¹⁰⁴ Esta imagen se le conoce como General de los Generales. De acuerdo con la historia oral referida por las hermanas Ramos Ugalde, “el general Avilés estaba luchando en el llano..., y él se encomendó al Cristo de la iglesia ignorando quien era y entonces mediante un milagro ganó y él llegó a la iglesia de Juchitepec y en representación de su premio le entregó su banda de él... por eso lleva la banda (Información personal, marzo, 2011).

¹⁰⁵ En su representación de Cristo crucificado, ya la Divina Misericordia y Señor de la cañita forman parte de las representaciones del Señor de la Misericordia.

¹⁰⁶ La imagen peregrina de Santa Rosa Xochiac es conocida como “el limosnerito” ya que es la imagen que llevan a los hogares para recaudar dinero y así sufragar los gastos de la danza en la fiesta del Cristo Aparecido.

los representantes de cada agrupación y ofrecerles, a nombre de la imagen, la invitación para la fiesta; este acto está mediado por los mayordomos de la imagen quienes hacen el papel de intermediarios de la divinidad, es decir, del Cristo Aparecido. A cambio, los representantes de cada corporación los reciben brindándoles un refrigerio con el fin de agradecer el ofrecimiento y asegurar así, la reciprocidad religiosa. Días después, los representantes de cada peregrinación se trasladan a Totolapan para apartar la misa correspondiente al Quinto viernes de cuaresma, la cual es oficiada por los sacerdotes de la iglesia en la celebración festiva de la imagen.

Entre las peregrinaciones que acuden al santuario de Cristo Aparecido figuran del barrio de San Miguel y de San Ignacio Iztapalapa, y también de Santa Rosa Xochiac del Distrito Federal; asimismo participan peregrinos de Juchitepec, Tepetlixpa,¹⁰⁷ San Salvador Atenco, Santa Catarina Ayotzingo y, últimamente, Tenango del Aire,¹⁰⁸ todos ellos pertenecientes al Estado de México; de igual manera acuden de Acatzingo, del Estado de Puebla, de Ocoatepec y Santa Catarina, del Estado de Morelos. Cada corporación se representa a través de sus encargados, mayordomos o fiscales según sea el caso.

Es importante destacar la reciprocidad efectuada entre la peregrinación de Ocoatepec y San Salvador Atenco a quienes generalmente, Totolapan, les devuelve la visita a su fiesta patronal (Información personal, Señor Sergio Yáñez Rivas, marzo, 2011).

Algunas peregrinaciones llegan unificadas en una sola corporación, excepto las de Iztapalapa (conformada por tres grupos colectivos), la de Santa Rosa Xochiac (constituida por la familia Carrasco, la danza de los Arrieros y la danza Azteca del señor José Velázquez), y la de Juchitepec, formada por el grupo de Antorchistas a cargo de las hermanas Ugalde¹⁰⁹ (cuyos integrantes se

¹⁰⁷ De este municipio se traslada una corporación de jinetes que también participan como peregrinación; asimismo aporta una cantidad de dinero (Andrés Meléndez Villanueva, marzo 2011). Tepetlixpa es un Municipio del Estado de México localizado al sureste de la entidad y se integra por San Miguel Nepantla, lugar donde nació Sor Juana Inés de la Cruz, y por San Sebastián Tepeccautitla.

¹⁰⁸ Esta peregrinación participó por primera vez en el año de 2013.

¹⁰⁹ Esta peregrinación se constituye por devoción. Últimamente el número de peregrinos ha aumentado de tal manera que algunos se trasladan en autobús y otros caminando, tal es el caso de la peregrinación de Néstor Cortés García y Álvaro Surayo Calvo, quienes crearon una corporación nueva (Información Lucina Ramos Ugalde, trabajo de campo 2011). No obstante en el año del 2012 llegaron a Totolapan peregrinos que se trasladaron en bicicleta y en autobús.

desplazan desde hace quince años corriendo en relevos hacia Totolapan),¹¹⁰ el grupo de personas que se trasladan caminando (bajo el cuidado del esposo de Lucina, su hijo y su tío), así como el grupo del señor Isabel Flores Rojas quien asiste el día domingo con su peregrinación (comunicación personal, Sra. Lucina Ramos Ugalde, marzo, 2012, 2013, 2014).

Las peregrinaciones de San Miguel Iztapalapa y Tepetlixpa son de los grupos corporativos que se trasladan caminando hacia el santuario, en cambio Juchitepec lo realiza corriendo y las demás corporaciones se desplazan en algún tipo de transporte. No obstante, la corporación de “campesinos a caballo” se ha incorporado, desde hace dos años, a la peregrinación de Tepetlixpa (Información personal, Sr. Andrés Meléndez Villanueva, marzo, 2011).

El recibimiento de las peregrinaciones es similar para cada una de ellas. Un grupo de mayordomos de la localidad se traslada a diferentes puntos de la cabecera municipal para recibir a los grupos corporativos: en el Aljibe, en la cruz, en la Mora, en la desviación, en la capilla del barrio de San Marcos, en la capilla de San Agustín, en la Corraleta, en la entrada del atrio, en la capilla la Purísima, o bien, en casa del señor Aldegundo García, de la señora Francisca Galicia, del Señor Jorge Burgos, del Señor Ciro Elizalde y del Señor Claudio Juárez (información personal, Señor Pablo Muñoz, abril, 2014). Desde estos lugares los mayordomos de Cristo escoltan a las peregrinaciones y también a las danzas, y en procesión caminan hasta la entrada principal del convento, donde los recibe el sacerdote y la mesa directiva de la mayordomía de Cristo Aparecido quienes les dan la bienvenida a los peregrinos. De hecho cuando los sacerdotes ofrecen las misas a cada una de las corporaciones, lo realizan con mensajes de agradecimiento y paz; sin embargo, se han dado casos en los que se niegan a ofrecer este tipo de acciones; tal comportamiento ha ocasionado el recelo de los peregrinos, manifestándose así la reciprocidad negativa.

Si bien las peregrinaciones reflejan las relaciones de intercambio y reciprocidad generalizada y equilibrada a través de las peregrinaciones en el culto a Cristo Aparecido, el viaje a pie de las corporaciones manifiestan

¹¹⁰ Trabajo de campo marzo 2013.

expresiones religiosas significativas, a través de la manda o promesa, que vale la pena considerar. Por ello, he de referirme a la peregrinación de Iztapalapa dejando para posibles líneas de investigación los distintos grupos peregrinos que constituyen la región devocional del santuario de Cristo Aparecido.

4.1.4.1 Antecedentes de la peregrinación de Iztapalapa

La peregrinación de Iztapalapa es de los grupos más representativos en el santuario debido al gran número de peregrinos y por la antigüedad que tienen visitando el santuario del Cristo; dicha práctica mantiene sus antecedentes a través de la historia oral, la cual articula dos aspectos: el lugar de donde provenía el Cristo Aparecido en su regreso a Totolapan y la aparición del Aljibe. He de referirme en este apartado a la primera cuestión.

De acuerdo con información de Javier Otaola:

El origen de la peregrinación se pierde en el tiempo. Los documentos más antiguos datan de 1908 y 1926. El primero es un inventario de tres hojas con el cual el mayordomo saliente, Serapio Estrella, entregó 'al presente mayordomo Trinidad Salazar, hijo del señor Juan Salazar, los pocos objetos del Señor.' El segundo es una inscripción en plata de 1926 que fue colocada en la parte superior del nicho de la Imagen Mayor, en la cual vuelven a figurar los nombres de Serapio Estrella y Juan Salazar, esta vez en calidad de encargados. La existencia de un inventario y la cantidad de pertenencias que había ido acumulando la imagen, son en sí mismo muestra de una tradición aún más antigua que la de 1908 (2013. 21).

Sin embargo don Florentino Turcio Cruz de la peregrinación del barrio de San Miguel señaló que la imagen permaneció escondida durante el periodo de la Revolución.

Por lo que tengo entendido, esta imagen, el Cristo, se lo llevaron para Catedral y ahí se quedó en lo que tardó la Revolución [...], ya cuando todo se había calmado trajeron la imagen; pero antes no había autobús, no había transporte, la han de haber traído cargando o en animales, y pasaron por Iztapalapa para llegar aquí; porque las paradas más significativas para nosotros al caminar es en templos (comunicación persona, abril, 2014).

Este último aspecto también se encuentra registrado en “Los Encantos de Totolapan”, donde Aida Heras (2005), citando a los Señores Francisco Pineda, Sotero López y Cándido Pineda, refiere:

Al Señor Aparecido lo robaron los de Iztapalapa, le tenían fe y se lo llevaron en el tiempo de la revolución: los de Totolapan lo buscaron y lo encontraron en aquel pueblo. Un día apareció una carta a un lado del Cristo que decía: señores no soy de este pueblo llévenme a Totolapan. Cada mañana aparecía la carta. Lo trajeron por tierra y antes de llegar a Totolapan ya no aguantaban la sed y un sacerdote se hincó y escuchó una voz: acérquense aquí, ¡Hay agua! Era una ruedita de agua, todos tomaron y no se acabó. Le dieron agua a toda la gente que venía. Por eso celebramos en este lugar el día de la cruz, donde la mayoría del pueblo viene a comer, convivir y rezar al lugar para darle agua al sediento. [...] (Heras A.)

Y citando al señor Cándido Velasco, la autora continúa:

El aljibe fue cuando el Cristo estaba en Iztapalapa y mucha gente pensaba que era de allá. Este señor es de acá, aquí está pero llegó un día en que le amaneció una carta en los pies, estaba escrita en latín, decía -¡Quiero que me lleve a mi pueblo, mi pueblo es Totolapan, Morelos!, y al otro día volvió a amanecer la carta, porque los de Iztapalapa creyeron que alguien vino a ponerla. Hasta el tercer aviso. ¡Quiero que me lleven, yo soy de allá, yo soy de Totolapan!, y entonces dijeron: ‘yo creo que sí es de allá y se organizaron para venirlo a dejar, vamos a dejarlo, y se organizaron y se vinieron, entonces no había transporte, no había carretera, no había nada y se vinieron andando por tierra, en ese tiempo, en tiempo de secas y aquí cual agua, todo bien seco, y por ahí por el camino, más arriba, menos hay agua, entonces ellos venían bien sedientos, ya no aguantaban y ahí hicieron un descanso, ahí por donde está el aljibe. Ahí pasaba la barranca, hicieron un descanso ahí por un lado, ya no aguantaban y decían ya estamos cerquita, un descanso, [...]; y ahí descansando que no había agua [...] oyeron una voz que les decía: vayan a aquella peña, debajo de aquellas peñas hay agua y aquellos oyeron y no se les ocurrió buscar al que les había dicho eso, y ellos se dejaron ir a ver, si de veras era cierto, y ¡ahí estaba el agua! [...] Después de saciar su sed preguntaron, ¿Quién fue el que nos dijo que aquí había agua?, que se empiezan a preguntar ente ellos, no nadie, entonces quién, entonces fue el Cristo el que dijo ya desde ahí tomaron una fe bien grande, alcanzaron a traer al Cristo y así lo dejaron acá, ahora ellos tienen su Cristito de ellos porque cada año vienen a la feria vienen por tierra, vienen andando, ya tomaron su

tradición de siempre venir por allá, llegan andando por eso vienen en esa festividad, pero es por ese desde ahí traen la tradición (*Ibíd.*).

Si bien encontramos divergencias entre los motivos que ocasionaron la estancia de la imagen en Iztapalapa, ya sea para su restauración o para su resguardo, existe hoy en día, afinidad del lugar de donde provenía el Cristo lo que originó la aparición del Aljibe.

Es probable que esta tradición se remonte a 1861 cuando el Señor Aparecido regresó a su pueblo. En medio del clima hostil que se vivía en aquella época, algún religioso o devoto habría sustraído la imagen para resguardarla. A los pocos meses y entrada en vigor la *Ley de desamortización de bienes eclesiásticos*, el conjunto conventual de San Agustín se vendió en lores. Algunos testigos contemplaron horrorizados como los soldados derribaron altares, rompieron, con sus hachas, imágenes religiosas y destruyeron la sillería. [...] Una versión sostiene que el Cristo estuvo escondido en una casa de Iztapalapa y que protegió de los soldados a un grupo de personas. Posteriormente, la imagen habría sido devuelta al pueblo de Totolapan (Otaola, 2013: 30).

Una versión distinta es la que relató don Claudio Granados (de la peregrinación del barrio de San Ignacio) cuando señaló que el Cristo permaneció en Iztapalapa porque estaba siendo restaurado en este lugar (comunicación personal, febrero, 2011). Según don Armando Cabrera, don Claudio, quien murió de 95 años “ya venía [desde los cinco años] con sus abuelitos [...], imagínese, 90 años consecutivos sin faltar y los años que los abuelitos tenían de venir” (comunicación personal, febrero, 2011). Lo anterior nos conduce a considerar el siglo XIX, posiblemente, el período cuando la imagen de Cristo Aparecido regresó a su lugar el origen.

Lo cierto es que el regreso del Cristo a Totolapan ayudó a constituir la región devocional de Cristo Aparecido, misma que se conformó por las peregrinaciones de Iztapalapa, Santa Rosa Xochiac, Ocotepic, entre otras.

4.1.4.2 La peregrinación de Iztapalapa

Sin restar importancia a cada una de las peregrinaciones, sobresale por el gran número de peregrinos y por los años de antigüedad visitando a Cristo Aparecido, la peregrinación de Iztapalapa del Distrito Federal. El grupo se constituye aproximadamente de dos mil personas distribuidas en tres peregrinaciones: 1) la del barrio de San Miguel (incluye personas del barrio la Asunción, San Pedro, Minas, Valle de Chalco, del Moral, Leyes de Reforma 2ª sección, Tláhuac) a cargo del señor Hilario Flores; 2) la Nueva Peregrinación también del barrio de San Miguel bajo la responsabilidad del señor Florentino Turcio Cruz,¹¹¹ María Morales de Turcio, Martha Morales Mosco, Crescencia Morales Mosco, entre otros; 3) la del barrio de San Ignacio (integrada también por personas del barrio del barrio de San Lucas y de Santa Bárbara, así como de Leyes de Reforma y Santa Martha, entre otros), anteriormente bajo la custodia del señor Claudio Granados Granados y hoy en día bajo la responsabilidad del señor Armando Luis Cabrera, Ma. Felicitas Granados González, Pablo González Moreno y Ángel Granados; asimismo refuerzan al grupo entre doce compañeros como don Agustín Morales, Alejandro Salazar y Pedro Valerio quienes están al pendiente de las imágenes (Información personal, Señor Pablo González y Felicitas Granados, abril 2014).

Cada peregrinación tiene sus imágenes resguardadas en su nicho, es decir, una réplica de la imagen de Cristo crucificado en pequeñas dimensiones que los representa como corporación. La peregrinación de San Miguel cuenta con tres imágenes: Cristo Mayor, Cristo de la Portada (ambas representaciones de Cristo Aparecido) y Señor de la Cueva,¹¹² una representación del Santo

¹¹¹ Ambas peregrinaciones formaban una corporación, sin embargo, debido algunas diferencias entre los organizadores, en 2009 un grupo de personas decide formar la Nueva Peregrinación, con igual forma de organización y similares paradas en el camino.

¹¹² La imagen del señor de la Cueva, promovida por el clero secular, es una figura de Cristo que representa al Santo Entierro; ésta unifica a los ocho barrios de Iztapalapa: San Lucas, Santa Bárbara, San Ignacio, San Pedro, San Pablo, San José, Asunción y San Miguel. Según información de Carlos Garma (1994: 67).

La figura se encuentra en Iztapalapa desde la segunda mitad del siglo XVII, cuando fue traída desde Etlá, Oaxaca, con destino a la ciudad de México, donde iba a ser remozada. Al llegar a Iztapalapa, se hizo 'pesada' en una cueva, y al igual que muchos migrantes actuales, decidió quedarse para siempre. Se le atribuye la extirpación de una epidemia de cólera en 1833, por lo cual se considera como protector de todo Iztapalapa. La fiesta del Señor de la Cueva reúne a todo el pueblo, sin embargo se mantiene la diferencia de las mitades, que realmente se expresa simbólicamente sólo en esta ocasión. El tercer domingo de septiembre corresponde a la mitad de Izomulco, mientras que el cuarto domingo de

Entierro que, como refiere el señor Hilario Flores, solo identifica al barrio de San Miguel pero no posee mayordomo alguno. La Nueva Peregrinación, refiere don Armando Cabrera, porta una imagen, y la peregrinación del barrio de San Ignacio Iztapalapa poseen dos imágenes y una visita, conocidas las dos primeras como la Mayor y la Interina y la tercera como la Visita:

[...] la interina es la imagen más antigua de las tres; la original, don Claudio se la obsequió a una compañera que porque falleció su marido cuando iba a funcionar para mayordomo, lo mataron; entonces él le regaló la imagen y compró otra imagen, pero esa imagen es familiar por decirlo así, por eso dos imágenes funcionan como mayordomos, pero la peregrinación es la misma desde hace cien años (Comunicación personal, febrero, 2011, 2013).

Entre estas imágenes también se manifiestan las relaciones de intercambio y reciprocidad, tal es el caso de las peticiones que realizan los peregrinos a la imagen Mayor, muchas veces relacionadas con la salud o para acompañar algún difunto; estos sucesos complicados y difíciles de resolver le adjudican la jerarquía a la imagen. Contrariamente, el Cristo de la Portada y el Señor de la Cueva son requeridas por todas las personas que las soliciten en su hogar (*Ibíd.*).

Las tres peregrinaciones se constituyen también de encargados (responsables de la corporación), mayordomos (encomendados del cuidado del traslado de cada una de las imágenes) y peregrinos. La Nueva Peregrinación, por ejemplo, tiene aproximadamente veinte encargados, entre ellos se encuentra el Señor Javier Zarate comisionado para registrar las juntas y el pago de las misas, la Señora Julia Flores, quien tiene la función de secretaria y tesorera, las señoras Crescencia Morales y Martha Morales quienes apoyan con la organización del grupo, Leticia Zarate y Alejandro González encargados de organizar las maletas en el recorrido del grupo, no obstante, Leticia también tiene la comisión de bendecir el alimento ofrecido en el camino (Información personal, abril 2014). Alcanzar algún cargo en la peregrinación es adquirir el compromiso con la imagen de Cristo, en el templo y frente a los mayordomos, quienes fungen como testigos (Información personal, Señor Florentino Cruz, abril 2014). Sin

septiembre la fiesta corresponde a la mitad de Atltilco. [...] Cada mitad posee además una asociación florera cuyos miembros elaboran complicados adornos de flores, llamados portadas, que cubren la entrada a la iglesia del Señor de la Cueva (*Ibid.*, 1994: 67).

embargo, existen cargos que asumen las personas de manera anticipada por manda o promesa como el que asumió la niña Fabiola Jurado Turcio:

Venía recién nacida y aquí arriba donde está la cruz ahí se puso malísima y llore y llore, no sabíamos ni que tenía, (tenía 6 meses de edad), se andaba muriendo mi nieta... bajó la mamá y la llevó al doctor y todos los compañeros venían preguntando –y cómo está la niña- -ya está bien la niña- y ya está mejor, ya está mejor y se recuperó, pero se hizo la promesa que ella iba a venir, cuando tuviera uso de razón, iba a venir en la peregrinación todo el tiempo que ella quisiera ... pero íbamos a platicarle lo que habíamos prometido y si se hizo así, y dentro de la peregrinación lo que hizo esta niña (pues no puede dentro de la peregrinación hacer algo pesado), esta niña va hacer la oración de los alimentos (Información personal, Señor Florentino Cruz, abril 2014).

Sin embargo sobresale el cargo de mayordomo del grupo porque, a través de la manda o promesa a la imagen del Cristo, el mayordomo adquiere la obligación de brindar el alimento a los peregrinos de la corporación, pagar las misas en Totolapan y también, en el caso de la peregrinación del barrio de San Miguel, donar la portada de la iglesia.

Actualmente, las peregrinaciones del barrio de San Miguel se trasladan caminando hacia el santuario del Cristo Aparecido;¹¹³ por su parte el barrio de San Ignacio se transporta en autobús pero anteriormente lo hacía en tren (información personal, Señor Pablo González, abril, 2014); no obstante, tres días después se incorporan al festejo gran número de personas que viajan en automóvil o en camión al santuario de la imagen.

4.1.4.3 El camino hacia el santuario de Cristo Aparecido

De acuerdo con María Rodríguez y Robert Shadow, los significados por donde caminan los peregrinos son variables, entre ellos distinguen la connotación sagrada de distintos puntos y el carácter social. La peregrinación del barrio de San Miguel es de las pocas agrupaciones que realiza el camino hacia el santuario del Cristo a pie, cuya ruta entrelaza elementos significativos vinculados

¹¹³ La descripción de esta peregrinación se llevó a cabo en marzo del 2011.

con el paisaje y con actos rituales que conforman las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido producto de un proceso histórico.

La salida de la peregrinación del barrio de San Miguel se realiza desde las 7:00 a.m., en el barrio de la Purísima, donde dos días antes del Quinto viernes de cuaresma se dan cita las personas que deseen peregrinar hacia el santuario de Totolapan.

Las imágenes peregrinas se colocan en un altar improvisado junto con incienso y veladoras; las tres son custodiadas y representadas por el estandarte del barrio y por la bandera nacional de México. Previo a la salida, algunas personas llegan a persignarse ante las imágenes, las que preparan para el viaje protegiéndolas al interior de una caja, la que cubren y alistan para ser llevadas sobre la espalda del peregrino. Todo el procedimiento de preparar los nichos está a cargo de los mayordomos y de los encargados, quienes también guardan los estandartes de la portada y de la bandera de México. Los cohetes anuncian la salida de la peregrinación.

De acuerdo con los encargados de la peregrinación, el acto de llevar a las imágenes sobre el dorso es importante tanto para el individuo como para la imagen, es decir, para el primer caso conlleva una manda o promesa, y para el segundo se contribuye, con responsabilidad, al traslado de “las imágenes caminando [...] por el bienestar del grupo” (Señor Hilario Flores, comunicación personal, marzo, 2012 y 2013). Este acto refirió Giménez con la peregrinación de San Pedro Atlapulco hacia el santuario de Chalma, conduce a tener una relación más cercana con lo sagrado. Se trata de un rito de comunicación (1978: 157) a través de caminar largas distancias y sosteniendo la marcha en el camino. Por medio de la promesa o manda se manifiesta la relación de reciprocidad porque el traslado incluye la solicitud o el agradeciendo de la salud, del bienestar familiar, etcétera. La reciprocidad equilibrada está mediada también por las personas que portan los nichos, quienes se convierten en intermediarias para que la imagen efectúe su camino. El esfuerzo y el cansancio se convierten en actos penitenciales a través de la fe de las personas hacia el Cristo cuando imploran o agradecen el favor solicitado; no obstante de los elementos lúdicos y que se combinan en el camino (*Ídem*).

Encabeza la columna las personas que cargan los nichos de las imágenes, atrás caminan los mayordomos principales quien con el tintineo de una campanita anuncia y proclama la marcha de la corporación y el traslado de la divinidad en un tiempo sacralizado y vertiginoso durante los primeros pasos por la avenida Ermita Iztapalapa.

Cargar las imágenes incluye buenas experiencias, refiere uno de los peregrinos de la corporación:

Las buenas experiencias las tenemos cuando venimos con las imágenes; cuando ustedes se peguen a las imágenes y vayan a nivel de las imágenes ellas les van a dar mucho, se siente tan bonito que las lágrimas salen no sé de dónde; las imágenes son la experiencia más bonita del mundo; mucha gente te podrá decir que las imágenes no pesan, otras te podrán decir las imágenes están pesadas, pero lo que no te podrán decir es hasta donde brilla la luz de sus ojos cuando las cargan (Información personal, Iván Flores, abril 2014).

La primera parada la realizan con la familia Coyaso Padilla en cuyo hogar descansa la corporación junto con las imágenes; la segunda en Mixcoatl-Iztapalapa con dos grupos familiares. Posteriormente los peregrinos reanudan su marcha y vuelven a descansar con la familia Romero Gutiérrez, quien es originaria de Iztapalapa, pero hoy en día viven en la colonia La Estación, en la delegación Tláhuac. En cada uno de los descansos las personas encargadas reciben en su hogar a las imágenes y a la peregrinación; a las imágenes se les agradece las peticiones solicitadas, pero también se manifiestan nuevas súplicas; a los peregrinos se les ofrece agua o algún tipo de alimento: gelatinas, tortas, tacos de guisado, naranjas, etcétera.

El cuarto descanso se lleva a cabo en el centro de Tláhuac, frente a la entrada del atrio de la iglesia de San Pedro; los nichos son colocados sobre el suelo, de espaldas a la iglesia y de frente a los peregrinos; las cajas se abren para que las personas se persiguen o realicen alguna oración frente a las imágenes. En este lugar los mayordomos de la imagen mayor ofrecen el alimento a los peregrinos y a todas las personas que se acercan al grupo. A partir de este sitio varios integrantes deciden regresar a su hogar, o bien deciden continuar el camino en automóvil o a pie; otros se incorporan a la peregrinación.

La corporación se traslada por la carretera a Chalco y por el borde de la laguna de Xico, donde el viento hace más pesado el camino de la corporación, la cual avanza dispersa y cuidándose del paso de los automóviles. Posteriormente el grupo llega a Chimalpa con la familia Arena Montes (anteriormente en el templo) quien ofrece el alimento a los peregrinos. El siguiente descanso es en Aculco o en “la parada de los pulques”, donde anteriormente se encontraban tres cruces de las cuales solo dos constituyen el altar.

A continuación se dirigen a Tenango del Aire lugar a donde, en un auditorio, pernoctan. De acuerdo con la historia oral, antiguamente éste era el punto de encuentro de las peregrinaciones de Iztapalapa y de Santa Rosa Xochiac, así lo refirió doña Hermelinda Sánchez Romero -yo me venía con mi esposo, Vicente Carrasco, a quedar en Tenango del Aire, ahí los alcanzábamos a los de Iztapalapa que ahí se quedaban; nomás veníamos cuatro, yo, mi esposo, mi papá y el esposo de la señora..., después él vino con mi mamá, que se perdieron por el monte y luego después que se encontraron con Iztapalapa y pu's ya se encontraban en Tenango del Aire...” (Información personal, abril, 2014).

Por su parte don José Velázquez y doña Perfecta Hernández relataron:

En aquel tiempo en el 60 más o menos mi suegro agarró la imagen, tenía la imagen en su casa de ustedes, falleció mi suegro y entonces comenzamos a venir nosotros, nosotros nos hicimos cargo durante veinticinco años más o menos, pero ellos más antes venían caminando con la señora Hermelinda y con la mamá del señor que está aquí presente, se venían por el monte, y nosotros decíamos –cómo se van a venir por el monte-, -sí nos vamos por el monte-, ...después de que nosotros ocupamos el lugar de ellos, porque no los dejó a nuestro cargo, entonces comenzamos a venir, llegábamos a San Lázaro y ahí tomábamos el camión y nos bajábamos ahí en el ochenta y ocho y de ahí nos veníamos caminando para acá...; después volvimos a entregar a los dueños (Información personal, marzo, 2011).

Sin embargo, actualmente, únicamente el barrio de San Miguel continúa reproduciendo este recorrido.

En el interior del auditorio se colocan sobre el piso las cajas que protegen a los nichos, las cuales se abren frente a los peregrinos. Hombres, mujeres y niños tienden sus cartones, cobijas, colchonetas para dormir, después reciben el alimento por parte, nuevamente, del mayordomo de la imagen mayor.¹¹⁴ Cabe señalar que en la madrugada el ambiente del auditorio es frío y el aire se siente recorrer la cara y el cuerpo, por eso se escucha el carraspeo de algunas personas y niños; sin embargo al siguiente día (a las 5:00 a.m.) comienza el camino sin que se advierta alguna persona enferma; alguno de los peregrinos refirió que este hecho fue atribuido como protección de la imagen a cambio de su veneración (comunicación personal, marzo, 2012).

A las 6:00 a.m. la peregrinación camina por un sendero que los conduce hacia Juchitepec, donde las imágenes peregrinas se colocan frente a la iglesia; en este lugar los peregrinos, nuevamente, reciben el desayuno por parte del mayordomo de la imagen mayor. A partir de este lugar los peregrinos se internan por un camino de terracería donde las piedras sueltas hacen cansado el recorrido debido a la subida y la bajada del cerro.

Entrando a territorio de Totolapan, los peregrinos descansan en el poblado de las Margaritas, en Villa Nicolás Zapata con el Señor Javier Moz Hidalgo y su familia, quienes los reciben ofreciéndoles el alimento.¹¹⁵ Los que caminan por primera vez compran una corona hecha de flores naturales, la cual usarán en el próximo descanso, es decir, la ex Hacienda de San José de Buenavista. En este lugar los peregrinos se detendrán por dos cosas: recibir la corona por la persona elegida como padrino o admitir la sanción otorgada por su padrino. Para el primer caso, se sella el compromiso de permanecer en la peregrinación durante tres años, así es la tradición, pero también se establece un tipo de alianza a través de la relación de reciprocidad establecida entre el peregrino y la persona elegida como padrino; a su vez, esta persona se responsabiliza para castigar a los ahijados por el posible mal comportamiento mostrado durante el camino o durante los días anteriores, por eso “los tienden” para sancionarlos, es decir, golpearles en la espalda con una vara de membrillo

¹¹⁴ En esta ocasión, marzo del 2012, el mayordomo ofreció mole de olla y ponche de guayaba.

¹¹⁵ Anteriormente, el descanso se realizaba en las tres cruces que colocaron los peregrinos en donde hoy, actualmente, se encuentra la plaza de la localidad, por lo que quedaron cercadas.

o cordel para que de esta forma se arrepientan de sus pecados, así lo refirió don Florentino Cruz (comunicación personal, marzo, 2012). El castigo es una manera de intercambio y reciprocidad negativa manifiesta en el culto a lo sagrado; a través del dolor físico, posiblemente reproducen la flagelación a Cristo, el individuo acepta sus faltas para renovarse moralmente ante la divinidad.

Posterior a este lugar los peregrinos reanudan el camino y descansan en La Cruz, uno de los altares colocado por la corporación; años atrás acudía al lugar el sacerdote para recibirlos y oficiarles la misa de bienvenida; sin embargo, en el año de 2012 la misa fue cancelada por decisión del sacerdote manifestándose así la reciprocidad negativa al no consumarse la recepción del acto religioso con la corporación. No obstante, los peregrinos recibieron el alimento de la familia Granados de Totolapan, la que año con año les brinda. La reciprocidad negativa alcanza a los sacerdotes cuyos actos negativos manifiestos con la imagen de Cristo son retribuidos, así pasó con el sacerdote Salvador quien sufrió varios accidentes que fueron adjudicados a la imagen de Cristo Aparecido (Comunicación personal, marzo, 2010).

Últimamente los descansos se han incrementado debido a la solicitud de las imágenes, ya que anteriormente las paradas se realizaban en los templos de Tláhuac, Chimalpa y Juchitepec (Información personal, Señor Florentino Turcio, abril, 2014).

Finalmente el último descanso se realiza con los hermanos García, quienes viven en la cabecera municipal de Totolapan y son los encargados de ofrecer el alimento a la corporación. Posterior a este lugar, se dirigen con los encargados de la portada de la iglesia, quienes con tres días de anticipación llegan a Totolapan para elaborar el arreglo floral que será colocado en la puerta principal de la iglesia. Todos juntos salen en procesión hacia el convento.

Encabeza la columna la bandera nacional no con el escudo del águila sobre una serpiente, sino con la imagen de Cristo Aparecido; también caminan algunas personas portando los estandartes de la peregrinación y tras de ellos los mayordomos principales cargan sobre su espalda los nichos de las imágenes correspondientes; uno de los mayordomos toca la campanita cuyo sonido sacraliza el tiempo y el espacio que los conduce a la divinidad. Los peregrinos

entran a la iglesia para escuchar la misa ofrecida por el sacerdote, mientras los demás encargados, mayordomos e integrantes de la asociación florera, colocan la portada floral de la iglesia.

Como se ha visto, varios son los aspectos significativos que componen el camino de las peregrinaciones.

Según Javier Otaola:

[...] la ruta que hoy día siguen los peregrinos de Iztapalapa es similar a la que seguían obispos y visitadores durante las visitas parroquiales en el arzobispado de México. Puede ser que de ahí venga la costumbre de los peregrinos de pasar tanto por Tenango, como por Juchitepec. [...] (2013: 22).

Por otro lado, la ruta también refleja elementos significativos que conforman el paisaje, como las serranías que despuntan hacia el oriente del recorrido donde el volcán Popocatepetl descuella como si cortejara a los peregrinos. Si alguna vez el Popocatepetl figuró como de los volcanes de mayor importancia para su veneración (Sahagún, *op.cit*, 169), actualmente es el referente simbólico donde los peregrinos, como bien refiere Shadow y Rodríguez sobre el santuario de Chalma (1994: 28), emprenden “un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales, esferas en donde reina lo insólito”. Asimismo, los referentes históricos nos conducen a considerar antiguas rutas de intercambio comercial.

No obstante, dentro de las relaciones de intercambio y reciprocidad sobresalen aquellas que se entretajan a través del alimento a los peregrinos. Como hemos visto son distintos los puntos donde ofrecen a la peregrinación algún tipo de refrigerio o comida con el fin de atenuar el cansancio y conseguir la bendición de las imágenes peregrinas; este vínculo se realiza entre amistades pero también entre personas que solicitan el aposento de las imágenes en su hogar.

Contrariamente, las peregrinaciones que viajan en algún tipo de vehículo, como la del barrio de San Ignacio Iztapalapa y Ocotepc, Morelos, transitan por caminos pavimentados que apresuran la llegada del peregrino al santuario, pero prescinden de los referentes simbólicos que constituyen la ruta sustituida por este tipo de transporte. En este sentido, podríamos aplicar lo referido por

González (1998) cuando señala lo siguiente: “no existe un camino único e inevitable”; sin embargo, para el caso de las peregrinaciones de Totolapan, no es el cambio de residencia, ni de índole económico lo que depende el cambio de ruta, sino las nuevas vías de comunicación.

4.1.5 El alimento en las relaciones de intercambio y reciprocidad

La comida tiene un papel importante en la celebración del Cristo Aparecido y puede ser abordado a través del significado simbólico, como lo abordó Catharine Good con los nahuas de Guerrero (2001), pero también desde el ámbito social por medio de las relaciones de intercambio y reciprocidad equilibrada en el culto a la imagen. Este último aspecto en Totolapan involucra a varios grupos familiares que ofrecen el alimento a las peregrinaciones, a los grupos de música y a las danzas.

El alimento constituye parte importante en la peregrinación. “Comer lo que se ofrezca en el lugar y en la ocasión previstos parece constituir un punto importante del código del peregrino” (Giménez, 1978: 116). Por ello, en el ámbito de la reciprocidad se establece entre los grupos sociales pero originado por la reciprocidad establecida entre el individuo o grupo social y la imagen de Cristo; este vínculo reproduce la reciprocidad de alianza ritual, no obstante del factor económico que se articula a través de la aportación que sufraga los gastos del alimento ofrecido a las personas.

El alimento simboliza la interrelación con lo sagrado, las buenas relaciones, y contrariamente, la reciprocidad negativa. De acuerdo con el registro etnográfico de la fiesta del Quinto viernes de cuaresma, tres momentos caracterizan la reciprocidad religiosa en el alimento:

- 1) A través de la invitación que realizan los mayordomos a los grupos peregrinos para que asistan a la fiesta de la imagen. Esto es, con varios meses de anticipación, la mesa directiva de la mayordomía y otros mayordomos se dirigen a cada una de las localidades a donde pertenecen las peregrinaciones con el fin de invitarlos, a nombre del Cristo Aparecido, a la celebración; a cambio, los representantes de la

peregrinación les ofrecen el alimento agradeciéndoles la atención brindada.

- 2) A través de los mayordomos de la imagen peregrina que constituye la corporación del barrio de San Miguel, como describí líneas atrás; estas personas se encargan de ofrecer el alimento a los peregrinos: desayuno, comida y cena del día jueves; así como el desayuno y comida del Quinto viernes de cuaresma; asimismo, al mayordomo entrante le corresponde ofrecer el alimento el día sábado y domingo. Este acto es una de las diversas maneras de “servir al Señor”, refirió uno de los mayordomos de la imagen (comunicación personal, marzo, 2012).

De manera similar, los mayordomos de la imagen mayor de la peregrinación de San Ignacio ofrece, el mayordomo a cargo, desayuno y cena del día jueves, y desayuno del día viernes; por su parte los mayordomos entrantes brindan la cena del día viernes, desayuno y cena del sábado y domingo, y almuerzo del día lunes (información personal, Señora Felicitas Granados y Señor Pablo González, abril, 2014).

- 3) A través de los 45 o 49 grupos familiares de Totolapan comprometidos, a través de la manda o promesa hacia la imagen, para brindar el alimento a las peregrinaciones, a las danzas y a los músicos; debido a ello los grupos no participan en las cuotas que realiza la mayordomía del Cristo. Los gastos son solventados por el grupo familiar: padres, hermanos, esposas, hijos, cuñadas, cuñados, etcétera. De este vínculo se desprende la reciprocidad de alianza ritual, la cual consiste en los vínculos de amistad o compadrazgo creados entre los grupos corporativos.

Con respecto a este último punto sobresale en Totolapan la participación de los hermanos Celerino y Aldegundo García Martínez y sus esposas Norma Villegas y Concepción Galicia, quienes ofrecen el alimento (el día jueves, antes de la

fiesta) a las aproximadamente seiscientas personas que conforman la peregrinación del barrio de San Miguel Iztapalapa; asimismo (el Quinto viernes de cuaresma) ofrecen la comida a la peregrinación de Tepetlixpa. La comida varía año con año, por ejemplo en el año de 2011 los familiares ofrecieron a los peregrinos tortillas, carne de res, arroz, agua, frijoles, y en otros años han ofrecido mole, mixiote, barbacoa, etc., lo que llega a considerar un gasto aproximado de \$15 000.

Este hecho, refieren los hermanos García Martínez, es tradición desde años atrás cuando vivía su padre, quien inició ofreciendo el alimento a los peregrinos que pasaban caminando desde Iztapalapa, así lo comentó el señor Aldegundo:

Quando comenzó a venir la peregrinación de Iztapalapa venían pocos señores y ellos traían anteriormente su itacate, su comida, entonces, nomás le pidieron aquí el lugarcito el primer año que vinieron... y mi papá les puso un techadito de rábano y ahí empezaron agarrar la costumbre que era el descanso acá; y al siguiente año mi papá les preparó porque le dio tentación de que traían carpas, sus pescados en hojas de maíz y tortillas pero estaba bien frías y aquí mi mamá se las calentaba y luego es donde empezaron a convivir y agarró mi papá de que entonces -de aquí a un año yo los espero con un alimento ya no traigan uds.- y ahí se vino haciendo, se vino haciendo, y mi papá ya falleció pero aquí estamos mi hermano y nosotros... ya tiene bastantes años, pasa de cincuenta años (comunicación personal, marzo, 2011).

Los hermanos García y su familia también ofrecen la comida a los peregrinos de Tepetlixpa; con respecto a ello don Aldegundo García narró lo siguiente:

Yo era mayordomo del cohete y veo a los de Tepe que entran y les dije – ¿de dónde son, ya desayunaron?- y dijeron –no, es que no hay quien nos de comer acá- entonces les contesté –por lo pronto échense un caldito de camarón y para el siguiente año aquí los espero [...]. La de Tepe tiene unos 18, 20 años que vienen. Les brindan el jueves cuando llegan (es el más pesado) y cuando se van también les ofrecen agua porque tienen que atravesar el cerro. Da el que tiene y el que quiere [...]

Para nosotros, como le tenemos mucha fe al Cristo Aparecido y son gente que también viene a cumplir sus promesas al Sr., nosotros sentimos feo de que vienen

caminando pero es que se siente uno bien [...] (comunicación personal, marzo, 2011).

El alimento que ofrecen la familia García Martínez lo realiza “con gusto” refiere el señor Aldegundo García, ya que manifiesta una compensación interna que será gratificada por el Cristo. Y al respecto, continúa: “Sentimos un consuelo para nosotros ofrecerles un taco, [...] no me duele gastar el dinero si yo para rato tengo más, no sé de dónde viene pero tengo; gracias a Dios no me falta que comer, gracias a Dios no me enfermo” (comunicación personal, marzo, 2011).

Brindar el alimento es reconocer y agradecer la visita de los grupos peregrinos, sin embargo, en el ofrecimiento está inmersa la relación de reciprocidad entre los individuos con el Cristo a través de la manda. Ejemplo de ello es el caso del señor Mario Vivanco quien junto con su esposa ofrecen cada año el alimento a los doscientos o trescientos peregrinos del barrio de San Miguel, Iztapalapa. Todo comenzó hace siete años cuando la esposa del señor Vivanco enfermó, entonces ella “hizo como una manda, como aquí le dicen, a pagar una manda;.. Ella es devota del santito de aquí... y tenía una enfermedad y cuando la operaron prometió que si todo salía bien prometía hacer esto...”, y fue así como iniciaron a ofrecer el alimento a los peregrinos. El señor Mario Vivanco y su esposa viven desde hace 30 años en Estados Unidos pero cada año regresan a Totolapan para cumplir con el compromiso al Cristo y a la peregrinación (comunicación personal, marzo, 2013).

De igual manera la señora María de la Luz Zamora Pérez ofrece al almuerzo, a excepción del 2013, a la danza de El Reto (por sus hijas que les gusta la danza) y a la banda, debido a los milagros brindados por el Cristo.

Todo inició “por una promesa, primero yo tuve cáncer y él me alivió y luego mi hija tuvo insuficiencia renal y ya la habían desahuciado, y sus hermanas le iban a donar el riñón pero pues es difícil porque desafortunadamente no hay pláticas sobre la donación aquí, y yo misma cuando me dijeron -trasplante de riñón, yo pregunté qué es eso?...-, y pues venía al Hospital General, iba yo a tomar plática y pues luego mi hija me dijo que ella se lo iba a donar pero le metieron ideas a su esposo y ya no

quiso y así [...], y yo le fui a pedir mucho a él y mírela ahí está y de ahí ha sido mi deseo dar de comer.

Ya tengo muchos años dando almuerzo, cuando no era comida al Reto era almuerzo a la banda, sí yo le prometí al Cristo. Y yo venía a la iglesia y me peleaba con el padre Salvador porque le decía yo: -ud. me dice que crea en él y él no me hace el milagro- y entonces me dijo: -pues vete y peléate con él, dile lo que sientes y fui- pero el padre me dijo -él va a saber el momento en el cual tu hija se va a trasplantar- , pero fueron tres años de andar subiendo y bajando; y es que era mucho dinero, mucho dinero, y pues no; gracias a Dios cuando vino un muchacho y me dijo que le donaba el riñón y yo no le creí, dice: -ahí me da algo-, le digo -es que no tengo dinero ya- y me dice: -lo que pueda- y yo no le creía [...], y por fin que me dice el muchacho que lo donaba y le dije a mi hija no te hagas ilusiones, si tu familia no quiso menos otra persona que no es nada de ti, pero el Cristo me hizo el milagro; cuando yo fui a donde la iban a trasplantar que me dicen: -se trasplanta el primero de mayo, y me acordé del padre Salvador que me dijo -él va a saber cuándo y a qué horas- y cuando yo me dije -estoy firmando algo que no me corresponde- ¿y si mi hija no queda bien? Pero lo mismo vine a la iglesia y le pedí a él y me dio mucha seguridad, y yo le dije -tú me debes de decir si mi hija va a salir bien yo espero tu respuesta- y tocaba ir a Chalma y nos fuimos a Chalma porque tenemos un grupo de chalmeritas de aquí, y cuando el padre dio el sermón dijo -uds. ¿Vienen, todos los peregrinos vienen a visitarlo? Porque traen sus penas, sus enfermedades y angustias- [...] dice- pero él sabe el momento en el cual todo les va a salir bien y yo eso lo tomé como un llamado, una respuesta a lo que yo le había pedido y mi hija se trasplantó y ahí está... y yo le debo mucho al Cristo (comunicación personal, marzo, 2013).

Cuando la señora María de la Luz tuvo cáncer tenía que trasladarse a México para tomar las quimioterapias, sin embargo cierto día fueron eliminadas del tratamiento porque el cáncer había desaparecido; “los doctores me dijeron: - estás curada, no tienes cáncer”- señaló doña María de la Luz.

Otro caso fue el de su yerno.

[...] le entró una bacteria, se paralizó [...] cuando nos lo dieron de alta se vino a la casa pero él no hablaba nomás escribía, y no dijeron que ya no se iba a aliviar, le pedimos tanto al Cristo que mi yerno está bien [...], dijeron que iba a tener secuelas

que iba quedar paralizado, pero no, mi yerno camina...; no hay palabras para agradecerle al Cristo [...] (*Ibíd.*).

Los testimonios anteriores son tan solo algunos ejemplos en los que la manda o promesa originan la interrelación con los grupos peregrinos. Sin embargo, dentro de esta acción social también se llega a manifestar la reciprocidad negativa a través de las calamidades atribuidas al Cristo a causa de su enojo cuando algo les desagrade; tal fue el caso en la fiesta del Quinto viernes del año del 2012 cuando la peregrinación de Ocotepc no recibió el alimento debido a un mal entendido o a una mala coordinación de la mayordomía de la imagen; tal acción (refirió uno de los mayordomos de Cristo Aparecido) enfadó al grupo quienes manifestaron su rechazo y afirmaron corresponderles de la misma manera o peor, hecho que no se concretó (comunicación personal, agosto, 2012). Dicha acción, que también se relacionó con la actitud del sacerdote cuando se negó a mencionar a la peregrinación de San Miguel durante la misa correspondiente, se vinculó con la presencia del mal tiempo cuyo ventarrón que cubrió gran parte de la cabecera municipal se le adjudicó al descontento del Cristo Aparecido. Cuando aminoró el viento, los comentarios de las personas iban dirigidos a las faltas que recayeron sobre los mayordomos, de ahí que se escucharan frases como las siguientes:

-al Cristo no le gustó su fiesta-, -el Cristo se molestó-, o bien, - Cristo está enojado porque los mayordomos, algo, no hicieron bien-

De igual manera la fiesta del 2013 estuvo opacada por el mal tiempo atribuido, en un primer momento, a la decisión de ubicar a la imagen fuera del altar mayor, donde todos los años es colocado para su fiesta. La responsabilidad del mal tiempo en la fiesta recae en el grupo directivo de la mayordomía, a la que culpan por haber realizado mal su función.

Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido se manifiestan de distintas maneras; cuando los grupos familiares proporcionan el alimento a las peregrinaciones, danzas y músicos se establece un convenio de alianza ritual obligado por el vínculo implantado entre los individuos y lo sagrado: la imagen de Cristo. Sin embargo, en esta misma acción social suele manifestarse la reciprocidad negativa en tanto aparecen fenómenos naturales

adjudicados al Cristo. Aunque las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo nacen de manera voluntaria, en el fondo se convierten en acciones obligadas cuando se adquiere el compromiso con la imagen del deber de retribuir a su celebración. Debido a ello, surge el compromiso de devolver la asistencia o la visita porque se pone en riesgo de corromper el acuerdo y por consiguiente la desaparición del culto. Por ello, el alimento hacia los grupos corporativos juega un papel importante porque a través de las asociaciones de peregrinos se constituye el santuario de la imagen. De hecho, refieren alguno de los mayordomos de la imagen: “quieren venir más peregrinaciones pero ya no tenemos gente para ofrecer el alimento” (comunicación personal, agosto, 2012).

4.1.6 La ofrenda a través de los cohetes

Simbólicamente la quema de la salva tiene varios significados, entre ellos, comunicar el inicio de la misa o bien la llegada de alguna peregrinación, no obstante los toritos y los castillos también conforman parte importante en el espectáculo de la fiesta. El estallido del cohete junto con el repique de las campanas y la audición musical forman parte de la serenata ofrecida a Cristo Aparecido, así lo refirió el señor Arnulfo Amaro en la celebración de la imagen (comunicación personal, marzo, 2011), por eso durante los días de fiesta no puede faltar el sonido estremecedor de los cohetes.

Particularmente en los cuatro barrios de Totolapan se integran grupos de vecinos que constituyen los mayordomos del cohete. Cada barrio se integra de diez a quince mayordomos, entre ellos sobresale, debido a su jerarquía, el primero, segundo, tercero y el vocal, después se integran las personas que deseen participar aportando cierta cantidad de dinero para los gastos del cohete; también proporcionan una gruesa de cohete, lo equivalente a 150 cohetes cuyo costo oscila entre \$1,300;¹¹⁶ en total, durante los cuatro días de festejo, los barrios ofrecen al Cristo Aparecido la quema de más de treinta mil cohetes, los que compran, de acuerdo a la información del señor Eduardo Nolasco Flores,

¹¹⁶ Los mayordomos del cohete también cooperan con la mayordomía de la iglesia de Cristo Aparecido así como para el castillo que dona la presidencia municipal, Información Señor Eduardo Nolasco Flores.

“ahí mismo en Totolapan, pero también en Ozumba o en Tepoztlán” (comunicación personal, marzo, 2011); son estos lugares donde encuentran los cohetes conocidos como “especial, ya que los de tamaño estándar son más chicos por lo que no silban y no truenan” (*Ibíd.*).

La quema de la salva está inmersa no sólo en los rituales del Cristo Aparecido, refiere don Eduardo Nolasco, sino también en las celebraciones del santo patrón San Guillermo y la Virgen de Guadalupe (comunicación personal, marzo, 2011). Abre, en la noche de la víspera la primera sección del barrio de San Sebastián cuyos integrantes queman entre 80 gruesas de cohete; colaboran con esta agrupación desde hace treinta cinco años aproximadamente personas de San Andrés Cuautempan, Tlayacapan, quienes ofrecen promesa correspondiendo con cierta cantidad de gruesas; con esta localidad la mayordomía establece una relación de amistad y de reciprocidad el 30 de noviembre, día de su fiesta patronal: “correspondemos con el mismo cohete que nos traen, y ellos nos reciben con la misma cantidad con la que trajeron hoy” (Información personal, Señor Arnulfo Amaro, 2011).

Al día siguiente (Quinto viernes de cuaresma) corresponde el turno (a las 5:00 a.m.) a la segunda sección o barrio de San Agustín. Los integrantes de esta mayordomía se reúnen un día antes por la tarde para acordar sobre las actividades a realizar.

Posteriormente (el día sábado y nuevamente a la 5:00 a.m. y durante varias horas), participa la cuarta sección o barrio la Purísima; en esta mayordomía se integran personas del pueblo de Ahuatlán, con quienes también corresponden con promesa, ofreciendo cohetes en la fiesta patronal del pueblo. Este barrio logró quemar 60 gruesas en el año del 2012 lo equivalente a 9 000 cohetes; dicho acto tienen como finalidad “decirle al señor que nos de prosperidad a nuestros compañeros... es una forma de agradecimiento... es una forma de devoción” (Información personal, Señor Antonio Palacios, marzo, 2011).

Finalmente, el día domingo corresponde participar a la tercera sección o barrio de San Marcos en coordinación con personas de Tepetlixpita, Cuecucuatitla, y San Salvador Atenco cuyos últimos integrantes se

incorporaron en el año de 2011; los tres grupos ofrecen promesa a Totolapan. Retribuyen la participación los habitantes de Totolapan a Tepetlixpa el 28 de agosto y a Cuecucuatitla los días 10, 12 y 13 de enero. Finalmente el total de los cohetes brindados por el barrio es de aproximadamente 30 gruesas.

La participación de las personas provenientes de otras localidades es parte de las peregrinaciones y la promesa generada en torno a la celebración es característico de la mayordomía del cohete. Dicho acto se asemeja, aunque en otro ámbito de acción social, al estudio registrado por Miguel Morayta en Cuautla y Jojutla (1992), donde la fiesta de los toros implica la correspondencia, no necesariamente devolviendo exactamente la ayuda proporcionada, sino mostrando “la actitud de ayudarse mutuamente por los favores recibidos, actitud que refuerzan los lazos de parentesco, de amistad y la práctica repetida” (*Ibíd.*: 18-19).

El acto de corresponder genera nuevas relaciones sociales al interior de los barrios de Totolapan, tanto que surgen compadrazgos y amistad entre los participantes, así lo refirió el señor Arnulfo Amaro en la fiesta de marzo del 2011.

Antecedes la participación de cada mayordomía el traslado en procesión hacia la iglesia; cada integrante o mayordomo lleva consigo una gruesa de cohete.¹¹⁷ La columna entra al atrio del convento y en la puerta de la iglesia los recibe el sacerdote rociándoles agua bendita; la mesa directiva de la mayordomía de Cristo Aparecido también les da la bienvenida. Posteriormente los integrantes de la mayordomía del cohete ingresan a la iglesia y se persignan; después se retiran para dirigirse hacia la huerta del convento donde queman y guardan las gruesas del cohete. Posteriormente, la mayordomía convive unos instantes en la huerta y después se marcha al hogar del mayordomo principal quien ofrece una cena.

A la quema del cohete durante la madrugada se le conoce como “la serenata” ya que este acto ritual se acompaña con el repique de las campanas, música, cohetes, caldo de camarón y aguardiente; los tres primeros elementos se ofrecen de manera simbólica al Cristo Aparecido; el tercero es un convite que

¹¹⁷ Además, cada mayordomo se le encarga una caja de cerveza o de refrescos, vasos, etcétera para su convivio.

mitiga los estragos que los mayordomos adquieren durante la noche y la madrugada bebiendo tequila, zacualpa y cerveza en la celebración de la imagen.



Una de las mayordomías del cohetón

Foto: Alejandro García

La mayor parte de los participantes son de sexo masculino, pero no es una actividad exclusiva porque comienzan a colaborar las mujeres como mayordomas, o bien, como “ayudantas” (las cuales representan al esposo de algún migrante).

Si bien la quema del cohete se maneja de acuerdo a la tradición del pueblo y en coordinación con el grupo, en ocasiones la acción social está determinada por una promesa, tal es el caso de la ayuda proporcionada por Tepetlixpa, así lo señaló don Jorge Negrete Muñoz en la fiesta:

La promesa “es de que se unen todos los pueblos y nos compartimos, cuando a ellos les toca su fiesta, nosotros les llevamos la promesa y ellos también nos traen [...] me lleva yo le tengo que corresponder también [...]; si no quiere cohetes y ud. me trae arreglos pu’s yo también, porque hay partes que no quieren quemar cohete y se les lleva otra cosa. Es una promesa que viene de años.

Yo junto a mi gente y paso a pedir la cooperación pero primero voy con el cohetero a ver en cuanto me sale la gruesa y luego paso con el pueblo, incluye arreglos, refrescos y unas botellitas para darle a ellos mismos [...]; cuando uno lleva algo sin corresponder es solo devoción al santito.

Caso similar es el de don Eduardo Nolasco Flores, quien participó en el año del 2011 a través de la promesa realizada por la protección de los hijos que viven en Estados Unidos (comunicación personal, marzo, 2011).

Sin embargo, la quema del cohete también conlleva a rivalidades entre barrios en el sentido de presenciar quién ofrece más cohetes al santito; debido a ello el estallido suele prolongarse por varias horas consecutivas. De acuerdo con información de don Antonio Palacios, entre los cuatro barrios se queman miles de cohetes, los cuales son ofrecidos a la imagen (comunicación personal, marzo, 2011).

El carácter de los cohetes como ofrenda envuelve dos aspectos importantes, el primero manifiesta las relaciones de reciprocidad con el Cristo, una forma de entablar un vínculo de comunicación con lo sagrado; y el segundo implica la alianza ritual entre localidades a través de la promesa cuya reciprocidad equilibrada se manifiesta a través de las comunidades que ofrendan la salva; por su parte los mayordomos principales participan ofreciendo una cena a todas las personas que contribuyeron en la quema del cohete; dicho vínculo es una manera de generar relaciones de amistad, de compadrazgo, de solidaridad, pero a través del referente sagrado.

4.1.7 La mayordomía de Cristo Aparecido y la reciprocidad

Dentro de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido sobresalen los cargos sociales manifiestos a través de las mayordomías cuyas funciones constituyen parte importante en el sistema de cargos de la localidad. Sin adentrarnos en las características políticas y religiosas que definen a este tipo de institución me he de referir básicamente al intercambio equilibrado en el culto a Cristo Aparecido con la imagen de Cristo.

La organización social de las mayordomías es un tema que constituye parte fundamental en el sustento de la celebración religiosa a Cristo porque, de manera similar se constituyen como agrupaciones tanto a nivel interno de la localidad (la mayordomía de Cristo Aparecido), como externo (a través de las peregrinaciones). Aunque cada una de las peregrinaciones difiere en su forma de organización, las funciones del mayordomo son semejantes en cuanto existen medios compartidos de comunicación con la imagen.

El intercambio equilibrado a través de las mayordomías se manifiesta por medio del cargo que asume un miembro de la familia con el fin de ofrecer su servicio para la imagen sagrada; en algunos casos, aceptar el compromiso conlleva una petición o demanda hacia el santo patrono.

En el ámbito local, la fiesta del Quinto viernes se sustenta por la mayordomía de Cristo Aparecido, la cual se conforma por una mesa directiva y aproximadamente 200 personas a (generalmente padres de familia) originarios de los cuatro barrios de Totolapan cuyo objetivo es sufragar la mayor parte de los gastos de la celebración; además de ello, son los responsables de la logística de la fiesta, no obstante de la contribución ofrecida por el Ayuntamiento. Cada mayordomo aporta al año cierta cantidad de dinero para la fiesta por lo que la corporación se divide en enteros, medios y de ayuda; los primeros cooperan con \$ 2,000 pesos al año, los segundos con \$1,000 o \$1,500 pesos, y los terceros con \$ 700 u \$ 800 pesos para sufragar los gastos de la fiesta (Señor Florentino Vergara, comunicación personal, marzo, 2011). También colaboran la mayor parte de los habitantes de la cabecera municipal, quienes proporcionan cierta cantidad de dinero para la celebración festiva, la presidencia municipal y voluntarios, manifestándose así la reciprocidad generalizada en la localidad. Sin embargo, la aportación económica tiene implicaciones en el rol que desempeñan dentro de la agrupación; los que colaboran como enteros asumen un rol más activo en la definición de tareas y en reciprocidad se les permite opinar y ser parte en la toma de decisiones. Las relaciones de solidaridad en el grupo son importantes para que se ejerza la reciprocidad equilibrada, misma que implica la ayuda mutua del grupo para la realización de la fiesta del Cristo.

La mayordomía se constituye de una mesa directiva a quien se le asigna responsabilidades específicas: el primer mayordomo o presidente asume la interlocución directa con el sacerdote y se le reconoce colectivamente el liderazgo de la asociación; el secretario y tesorero administran los recursos económicos que ingresan por las aportaciones de los integrantes, las limosnas del pueblo en general y las contribuciones de los peregrinos. El mayordomo principal, la mesa directiva y el sacerdote tienen la responsabilidad de recibir a las peregrinaciones y a las danzas en el atrio del convento, asimismo organizan la distribución de la comida, etcétera, por ello muchas veces quien permanece como primer mayordomo tiene que solicitar vacaciones en su trabajo debido a la inversión de gran parte de su tiempo en honor al Cristo. Los días de fiesta son de los más agitados porque casi no descansan, así lo refirió en ese entonces el mayordomo Juan Martínez quien tuvo que dormir (los días de fiesta) a los pies de la imagen para cuidarla; la gratificación vale la pena porque “el compromiso es con el Cristo” (Comunicación personal, abril, 2013).

Los mayordomos se convierten en anfitriones de la imagen porque son los responsables de acudir a las localidades de cada una de las peregrinaciones para invitarlas a la celebración; según el señor Edmundo Gil, a nombre del Cristo se realiza la invitación a las peregrinaciones (comunicación personal, marzo, 2011, 2013); este acto destaca la importancia del cargo de mayordomo, quien se convierte en intermediario de la imagen ante los invitados.

De acuerdo con información de don Florentino Vergara, otros mayordomos se encargan de custodiar a la imagen y de otras actividades en el exterior, es decir, tocan las campanas, colocan los arreglos florales, queman los cohetes, barren el atrio, reciben a las peregrinaciones, las acompañan al lugar donde les ofrecen el alimento, limpian los baños, despencan el ocomozote (20 personas), vigilan que no haya ventas dentro del atrio, cobran a los comerciantes, realizan apoyo de diversa índole (Comunicación personal marzo, 2011).

Cualquier persona puede ser mayordomo, ya sea de manera voluntaria o por invitación y puede permanecer en el grupo durante años si así lo desea; tal es el caso del señor Florentino Vergara quien es una de las personas con más

años en la organización, por ello su opinión es tomada en cuenta por los demás integrantes. Sin embargo, la elección de los principales se da por votación en una asamblea y su cargo perdura durante un año. Para los mayordomos principales de la imagen, el compromiso de recibir y terminar la función de mayordomo tiene el reconocimiento de la comunidad, el cual se establece en la cima del cerro de Santa Bárbara en la celebración de la Ascensión del Señor como veremos en el siguiente capítulo.

Los mayordomos son el elemento básico de cohesión social en un nivel local, su participación funciona en coordinación con la organización eclesial oficial, sin embargo, las decisiones obtenidas se realizan en asamblea, ya sea para rechazar o aceptar las iniciativas tomadas por la iglesia. Sin embargo, se puede observar la injerencia de la iglesia con algunas actitudes de rechazo manifiestos en los actos festivos, lo que ocasiona la ruptura de las tradiciones y por consiguiente el quebranto de la acción recíproca involucrada en la ofrenda.¹¹⁸

Si bien los sacerdotes asumen la celebración de Cristo Aparecido debido a su aparición, este suceso lo modifican de acuerdo a las normas conciliares de la iglesia vinculado con los misterios bíblicos de la institución. De igual manera, la alusión de la imagen de Cristo Aparecido es despojada de su esencia sagrada cuando sustituyen la referencia de Cristo por la del Señor Aparecido, pero estas líneas podrían ser abordadas en otro estudio.

Con respecto a los actos de reciprocidad la mayordomía de Cristo Aparecido adquiere compromisos de corresponder a las invitaciones hechas por otras localidades, tal y como sucedió en el año del 2012 con don Simeón García (antes de su fallecimiento), en Acatzingo, Puebla, a donde acudieron para asistir a la fiesta del barrio donde se venera a Jesús de las Maravillas; al respecto relató Lino García, hijo de don Simeón:

A él [el señor García] le dio mucho gusto que fueran en cuestión de agradecimiento a todo el pueblo de Totolapan, los conocidos de mi papá, compadres y ahora los

¹¹⁸ En el año del 2012, los sacerdotes de la iglesia comenzaron a difundir, a través de su discurso evangelizador, que por orden del Obispo el dinero recaudado para la fiesta se recolectaría a través de las asociaciones religiosas de la iglesia, decisión a la que se han opuesto los mayordomos.

mayordomos fueron para allá a agradecerle, más que nada en cuestión de agradecimiento de lo que había hecho él [...]; a él le dio muchísimo gusto, anduvo trayendo el estandarte de Cristo Aparecido [...] incluso [...] estuvimos conviviendo con todos los de Totolapan (comunicación personal, marzo, 2013).

La correspondencia de las invitaciones en un nivel regional reproduce las relaciones de intercambio y reciprocidad, mismas que se manifiestan a través del culto a Cristo Aparecido y por medio de las relaciones de amistad que se generan.

4.1.8 El don selectivo de Cristo Aparecido

El “don” entendido como una manera de adquirir, a través de una señal o indicio (adjudicado a lo sagrado) el compromiso de asumir y ejercer un cargo social con el fin de transmitir la consagración a la imagen, manifiesta la interrelación contractual (de manera simbólica) entre el individuo y la imagen. Aunque este tipo de acción social manifiesta la característica del don como lo plantea Godelier (1998) y Barabas (2006) en el sentido de asumir una actitud voluntaria para aceptar la obligación de retribuir para librarse de las sanciones sociales a las que está expuesto el individuo (*Ibíd.*: 152), la obtención del cargo social está exenta. En este sentido el *don selectivo* refleja una relación social de intercambio y reciprocidad cuya obligación moral está asumida bajo la elección simbólica de lo sagrado bajo dos formas:

La primera se refiere al mayor número de años que voluntariamente permanece una persona frente al grupo. Es el caso del señor Ascencio Pérez¹¹⁹ de la peregrinación de Tepetlixpa, quien señaló que “para formar parte de la peregrinación y para fungir como mayordomo debe ser un gusto personal o un don, [el cual] depende de los años que aguante o usted quiera” (comunicación personal, marzo, 2011). Don Ascencio, encargado de la peregrinación, tiene sesenta años trasladándose a Totolapan y señaló lo siguiente:

¹¹⁹ El Señor Ascencio hace referencia de don Julio Ávila y Pablo Martínez, quienes caminaban con el grupo de peregrinos.

[...] llevo treinta años sirviéndole a la imagen, treinta años de mayordomo; y así como voy sirviendo, así voy buscando más compañeros porque no aguantan todos [...]; yo no le sirvo a la persona ni le sirvo a otra, como le digo yo, lo que le estoy sirviendo es a una imagen, entre más le sirvo más me da [...] (comunicación personal, marzo, 2013).

La segunda se relaciona con una señal o indicio vinculado con el sufrimiento que experimenta una persona por la muerte de algún familiar. Tal es el caso del señor Armando Cabrera, quien como representante de la peregrinación del barrio de San Ignacio, Iztapalapa, relató varios sucesos lamentables de su vida que determinaron la posesión del cargo; éste le fue otorgado por el Señor Granados, fundador de la peregrinación. En este ámbito del sufrimiento, los símbolos sagrados producen en el individuo una aureola de protección y consuelo en tanto ayudan a soportar o a tolerar cualquier situación complicada en la salud, en el trabajo o incluso la muerte.

El señor Armando Cabrera refiere que tiempo atrás sus padres acudían cada año a la fiesta de Totolapan para visitar a la imagen de Cristo Aparecido por lo que invertían tiempo y dinero para la peregrinación, de ahí las diferencias de Armando, quien siempre se mantuvo al margen del grupo. Sin embargo, cierto día su progenitor enfermó y no pudo asistir a la celebración de la imagen; debido a ello el señor Cabrera decidió visitar el santuario para pedirle al Cristo por la salud de su padre, a cambio, participaría en la mayordomía de don Claudio Granados, quien insistía en su incorporación al grupo. Pese a ello, el padre de Armando murió en Iztapalapa el día de la celebración del Cristo Aparecido por lo que tuvieron que regresar a la ciudad de México para su sepultura. Después de este suceso, Armando regresó nuevamente a Totolapan para expresar a la imagen el arrepentimiento que sentía por haberse negado a servir a la imagen.

Posteriormente, refiere el señor Cabrera, la imagen le puso otra prueba en el santuario de Chalma, donde murió su hermano. Las muertes de sus seres queridos son dos pruebas adjudicadas al Cristo e implantadas, una en Totolapan y la otra en Chalma por no querer aceptar el cargo de principal ofrecido por don Claudio. Como respuesta y mediante la reflexión, aceptó su deber, reconoció el “don” ofrecido por la imagen y la obligación de ejercer la responsabilidad de la peregrinación del barrio de San Ignacio Iztapalapa y “trasmitir a los peregrinos y

a los jóvenes la fe a la imagen” (Señor Armando Cabrera, comunicación personal, febrero, 2011; marzo, 2013).

En este sentido tenemos a una persona que tras experimentar el sufrimiento a través de la muerte de su padre y después de su hermano, adquiere el compromiso con la imagen de Cristo Aparecido, con quien además de establecer una relación sentimental también establece una relación de reciprocidad, es decir, por medio del cargo de mayordomo que acepta después del sufrimiento se representa ante los cientos de peregrinos como uno de los principales para consagrar a la imagen.

Las investigaciones etnográficas que en la antropología abordan el modo en que un individuo reciba el “don” están relacionadas con las cuestiones mágico-religiosas que se manifiestan a través de los especialistas rituales en cuya “categoría entran infinidad de oficios: curanderos, sanadores, rezanderos, brujos, hechiceros, etc.” (Juárez, 2010: 92), cuyas atribuciones y funciones rituales difieren entre sí.¹²⁰

En algunas poblaciones del Estado de Morelos, refiere Alicia Juárez, el “don” se encuentra asociado con diferentes términos adjudicados al golpe del rayo sobre alguna persona que trabaja con el temporal (Juárez 2010: 95; Morayta, 2003; Paulo, 2003; González, 2003; Bonfil, 1968). El “golpe del rayo”, refiere Juárez, se relaciona con el significado cultural que “data de tiempos muy antiguos, específicamente nacida en la región de Mesoamérica, en donde los dioses (Juárez, 2010; Paulo, 2003) o los “seres sobrenaturales que gobiernan el tiempo”,¹²¹ como señala Bonfil (1968) solían llamar a los hombres a su servicio por este medio, lo que permitía una comunicación más plena. Este hecho en la actualidad, señala la autora: [...] sobrevive en las comunidades campesinas, en donde los individuos que pasan por el trance, tienen un compromiso social, manejado de una forma peculiar, dejando de lado las alteraciones y complicaciones biológicas. [...]” (*Ibid.*: 105-106).

¹²⁰ Para más información consultar la tesis doctoral de Alicia Juárez Becerril: *El oficio de observar y controlar el tiempo: especialistas meteorológicos en el altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de doctorado, FFyL-IIA, UNAM, 2010.

¹²¹ La llamada que reciben los graniceros es a través de los seres sobrenaturales que se constituyen de los dueños del agua, los granizos, el torito, el culebrín del aire, el rayo, la centella, la cruz, los cuatro vientos, los santos y los niños (Bonfil, 1968: 113-114).

En este contexto, Miguel Morayta (2003a) refiere en su estudio realizado en Ocoatepec, quien era golpeado por un rayo “recibía un don, ya fuera para curar, o para manejar las cosechas y la presencia e intensidad de las lluvias”; este cargo se manifestaba a través de los sueños, sin embargo, si la persona no era aludida, entonces se le golpeaba con el rayo. “Era, entonces, cuando se le daba a escoger sobre qué y cómo deberían de utilizar el don que se les otorgaba”.

El golpe de rayo no solo es el único llamado de elección recibido por el individuo para obtener el don de los seres sobrenaturales; también a través del sueño o la enfermedad la persona recibe el don para convertirse en especialista ritual.

Ahora bien, aunque la imagen de Cristo Aparecido no está vinculado propiamente con el especialista ritual, mantiene algunos elementos semejantes en la elección del individuo para que reciba el don. La designación del don como encargado social, como así lo defino, se realiza a través de la enfermedad y posteriormente de la defunción, como le sucedió al padre y hermano del señor Armando. Si para el especialista ritual la elección del cargo es producto de la enfermedad que pudo sanar,¹²² para el “encargado social” la elección se manifiesta con la persistencia de años dentro de la corporación como es el caso del señor Ascencio Pérez de la peregrinación de Tepetlixpa, o bien, con el padecimiento de algún familiar que se agravó hasta el desenlace fatal como le sucedió al señor Armando Cabrera de la peregrinación del barrio de San Ignacio de Iztapalapa.

Si el especialista ritual es el encargado del manejo del temporal, el “encargado social” es el responsable de coordinar a una corporación para venera a la imagen cristiana. No obstante de estas diferencias, en ocasiones ambos fungen como intermediarios de las imágenes cristianas; ejemplo de ello son los claclasqui que cuando se trasladan a los cerros para pedir por el temporal nombran a los Señores de Chalma, Amecameca y Tepalcingo (Paulo, 2003:

¹²² Alicia Juárez refiere que “el hecho de tener una enfermedad, que aparentemente es mortal, se convierte en un atributo especial para establecer un vínculo de reciprocidad: la salud, (por ende, la vida), a cambio de una relación permanente que se mantiene en curso mediante sueños, ofrendas y oraciones, elementos que son utilizados para pronosticar, propiciar y controlar el temporal” (Juárez, 2010: 106).

278).¹²³ Cabe resaltar la importancia de estos tres Cristos que constituyen parte importante de los santuarios establecidos durante la Cuaresma como he referido líneas atrás.

En este contexto tenemos una acción social producto, entre otros elementos, de un proceso histórico con elementos sincretizados dentro de la religión católica que han sido reformulados de acuerdo al contexto social en el que se integran.

4.1.9 La procesión de la imagen de Cristo

Un elemento relevante en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma es la procesión, la que involucra algunas peregrinaciones y a la mayordomía de Cristo Aparecido como a los habitantes de la cabecera municipal. Esta práctica manifiesta la reciprocidad equilibrada, en el sentido de que todos juntos, el día domingo, participan acompañando a la imagen por las principales calles de la cabecera municipal de Totolapan, donde se manifiestan, como diría Barabas, fuertes sentimientos de hermandad (2006).

La procesión es el camino que recorren los devotos dentro del espacio de la localidad; parte de un sitio y regresan a él ostentando las imágenes de los santos o divinidades a los que se ofrece el recorrido (Barba de Piña Chán, 1998: 22). Para Barabas, la procesión se manifiesta “entre pueblos vecinos que se reconocen afines [en lo simbólico], en tanto que esta parte de la comunidad – con o sin santo-, realiza un trayecto por diferentes espacios y territorios simbolizados [...] (2003b: 27). Sin embargo, la procesión también funciona como un acto de penitencia, como refiere Cano (1989), porque a través del camino se consolida y testimonia el compromiso con lo santo, con la divinidad; por ello, la actividad cotidiana se suspende para acompañar a la imagen santa, o bien para contemplarla por los lugares donde se reafirma el territorio, el espacio y el lugar de la imagen, pero sobre todo, se reafirman las relaciones de intercambio y reciprocidad con la imagen sagrada.

¹²³ Para más información consultar a Paulo Maya (2003) y Alicia Juárez (2010).

Durante la Colonia, las procesiones fueron el complemento de los divinos oficios ejercidos por frailes en los días de fiesta, intensificándose en ciertos periodos litúrgicos como en la Cuaresma, prolongándose hasta la Pascua (Ricard, *op. cit.*: 287-289). Al respecto, siguiendo con Robert Ricard:

[...] las procesiones se realizaban casi todos los domingos y los días festivos en los que se incorporaba la música y los cantos, además se adornaban los caminos con flores y ramas olorosas, arcos del triunfo hechos de flores también. Las procesiones se fueron multiplicando durante el ciclo anual, sin embargo las más coloridas fueron las que se realizaban durante la Pascua. Los estandartes fueron otro elemento importante que se utilizó durante las procesiones, lo que hacía, juntos con la música de la orquesta una representación grandiosa y brillante (*Ibíd.*: 287-288). Las procesiones mostraban la devoción y piedad del pueblo.

La difusión de dichas características impuestas por los agustinos en la entidad de Morelos aún continúan reproduciéndose en Totolapan en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma, en cuya celebración podemos observar el adorno hecho de papel atado con colores brillantes que colocan en lo alto de los hogares (como un techado) por donde pasará el Cristo. En los últimos años, el color de los adornos ha sido sustituido por el blanco y el morado, los cuales representan el duelo de la iglesia en el periodo de la Cuaresma, lo que atenúa el ambiente festivo de la localidad. Sin embargo, los tonos alegres aún permanecen, desde hace doce años, en los tapetes hechos principalmente de aserrín pintado por donde trasladan a la imagen del Cristo, pero también en los arcos que distinguen los límites barriales de la cabecera municipal. Los arcos hechos de semillas secas, aserrín o globos señalan el límite barrial de Santa Bárbara, San Marcos, San Agustín o San Sebastián y son instalados en la colindancia de cada uno de los barrios; estas portadas marcan el espacio liminal del barrio que identifica simbólicamente al territorio. En este sentido, podemos afirmar, como refiere Barabas, que los rituales en la procesión son de “reconstitución comunitaria”, ya que a través del camino se rememora y confirman “centros, márgenes, límites y fronteras inferiores (domésticas, barriales, mitades comunitarias), [...] Debido a ello, los “rituales de reconstitución comunitaria” reafirman las relaciones sociales y son “recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares sagrados, que se renuevan y remarcan (cruces, mojoneras, etc.)

periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos” (2003b: 27).

La mayor parte del tapete es colocado sobre el pavimento desde la entrada de la iglesia, recorre las principales calles a la redonda de la cabecera municipal hasta llegar al convento. Según información de los señores Jesús Jurado y Maricruz Turcio, uno de los iniciadores del adorno fue don Cruz Turcio Hernández quien a través de una manda al Cristo colocó, en un segmento del atrio, el adorno del tapete (Información personal, abril, 2014); posteriormente se fue ampliando la decoración ofrecida a la imagen.



Tapete hecho de aserrín en el atrio de la iglesia, marzo, 2013.
Foto: Laura Aréchiga.

Sobresale por sus llamativas figuras de flores, animales y muestras de afecto al Cristo, similar a los tapetes de Tlayacapan (Gómez Arzápalo, 2009: 125) y del barrio de los Reyes en Coyoacán, en el Distrito Federal. Estos adornos además de reflejar límites barriales también constituyen parte importante en la

reciprocidad religiosa porque son adornos ofrecidos en el culto a la imagen de Cristo.

Antes de salir en procesión se reúnen en la iglesia, aproximadamente a las tres de la tarde, los mayordomos de Cristo Aparecido y el sacerdote para bajar a la imagen del altar improvisado donde se encuentra; posteriormente lo colocan (con su nuevo cendal y cabello donado por los peregrinos) en una grande y pesada urna hecha de caoba y vidrio para la ocasión.¹²⁴

Afuera de la iglesia se congregan los mayordomos de las imágenes peregrinas, las corporaciones religiosas y también todas las personas que deseen acompañar a la imagen en procesión. Cada uno de los representantes de las corporaciones porta el estandarte que los identifica como asociación religiosa¹²⁵ como barrio o como peregrinación. Los mayordomos de las imágenes peregrinas cubren su dorso con una manta exclusiva para la ocasión y llevan en su regazo el nicho de la imagen peregrina, una pequeña réplica del Cristo Aparecido que también es considerada como milagrosa.

Encabezan la columna los mayordomos de Cristo Aparecido, quienes cargan la urna de la imagen; junto a ellos otros mayordomos caminan cargando una mampara (solo en el atrio de la iglesia) para cubrir a la imagen de los rayos solares que pudieran dañarla; otros llevan floreros con gladiolas de color rojo. Detrás caminan los sacerdotes y frailes de la iglesia, después la banda de música; posteriormente los acompañan los mayordomos de las peregrinaciones y los representantes de las asociaciones religiosas; los primero cargan las imágenes peregrinas y los segundos llevan sus estandartes que los escoltan; al último caminan los peregrinos que asisten a la celebración. En los costados de las columnas marchan personas de la comunidad, entre ellos, la danza de los

¹²⁴ "Hacia los años veinte del siglo XX se comienza a introducir las urnas de vidrio como dispositivo de protección de las imágenes de bulto en las capillas de los pueblos, como es el caso de Tetela del Volcán y tantos otros. Tres décadas más tarde se implantaría el uso de las pinturas de esmalte. En estas nuevas prácticas que subyacen de manera inconsciente, se nota el peso de esa controvertida matriz higienista moderna de deodorizar espacios y cuerpos (muebles, inmuebles y humanos). Los aromas de las maderas, pastas y resinas distintivas de cada santo, con la introducción de las urnas, pueden ser identificados casi exclusivamente por los mayordomos" (Morayta; 2003b: 319).

¹²⁵ Entre los grupos religiosos se distinguen: los Guadalupanos, San Isidro Labrador, Vela Perpetua, Adoración Nocturna, San Guillermo, Sagrado Corazón, Mercedarias, Inmaculada Concepción, Santa Cecilia, Encuentros conyugales (sin imágenes), Migrantes, Catequistas.

Doce pares de Francia y algunos mayordomos que forman una valla para abrir el camino de la procesión.

Los aspectos simbólicos que constituyen la manifestación religiosa expresan fronteras y límites barriales así como territorios cúlticos expresados a través de los arcos que dividen los barrios por dónde camina la procesión. Cada barrio recibe a la imagen, en su capilla correspondiente, con el repique de las campanas y la quema de los cohetes. Asimismo, a través de los altares improvisados e instalados en cada barrio, descansa la imagen de Cristo Aparecido; este acto establece el vínculo entre el barrio y la imagen, el cual se refrenda con el rezo y las plegarias oficiadas por el sacerdote al “Señor Aparecido” como nombra al Cristo.

Cabe resaltar la importancia adquirida de uno de los descansos improvisados que se ubica en la calle Morelos del barrio de San Agustín donde se lleva a cabo el cambio de mayordomía de las peregrinaciones de Iztapalapa. En este lugar los mayordomos encargados de las imágenes peregrinas terminan su función y suceden a los nuevos mayordomos el compromiso (de manera simbólica) a través del intercambio de la manta y de la imagen peregrina. Este acto es anunciado por el sacerdote de la iglesia quien notifica los nombres de cada una de las personas que entregan y quienes reciben para después realizar algunas oraciones y ofrecer palabras a la procesión. Este acto ritual de los mayordomos de las imágenes peregrinas señala el compromiso adquirido por el individuo con la imagen, el cual es ratificado con las palabras del sacerdote y posteriormente en Iztapalapa.



Procesión de Cristo Aparecido

Foto: Alejandro García

El camino por donde avanza la urna con el Cristo Aparecido adquiere un aspecto liminal por lo que muchos de los habitantes de Totolapan esperan con anhelo el recorrido de la imagen por su localidad, por ello, muchas personas salen de sus casas y colocan sillas afuera del zaguán o en lo alto de las azoteas; otros expectantes, se asoman detrás de las ventanas o buscan una cima para apreciar de cerca el paso de la imagen. Aunado a ello los sentimientos se manifiestan entre la alegría, el llanto, la incredulidad, la esperanza, la tranquilidad, etcétera; es como si la imagen dejara una esencia de protección, de amparo a todos los habitantes que la contemplan. Los estados de ánimo generados por las personas son determinantes para el estilo de vida, como refiere Geertz (1997), por ello los símbolos sagrados que se hallan inmersos en la religión, orientan y dirigen la vida de los individuos ya que través de ella se comprende la vida con más claridad.

La procesión al Cristo finaliza en el interior de la iglesia donde es nuevamente colocado en su altar. El sacerdote dirige algunas palabras de agradecimiento a los peregrinos que acompañaron a “Jesús Aparecido” en la procesión. Algunas peregrinaciones se despiden y regresan a sus hogares, otras en cambio esperan al siguiente día lunes para partir.

Visitar el santuario de Totolapan es estar más cerca de la presencia del Cristo; por eso algunos peregrinos se despiden cantando con melancolía, así lo

manifestaron algunas personas de la peregrinación de Santa Rosa Xochiac en el año de 2010:

... adiós cristo milagroso hasta el año venidero, adiós lindas crucecitas hechas de madera fina.

Adiós cristo milagroso hasta el año venidero, adiós fuente cristalina, otra vez venir espero.

Adiós cristo milagroso hasta el año venidero, adiós imagen divina, hasta el año venidero...

Como hemos observado, la procesión es un acto donde se manifiestan distintos elementos simbólicos relacionados con el territorio, sin embargo, si consideramos otros factores inmersos en la práctica social tendríamos una noción vinculada con el ritual. A través de la mayordomía a cargo, el Cristo Aparecido abandona el espacio sacro donde reside para integrarlo a la comunidad por medio de su traslado al espacio habitual donde moran quienes lo veneran; en su recorrido la imagen proporciona una aureola de protección, pero también recibe el agradecimiento correspondido a través de los distintos estados de ánimo expresados por las personas.

Si anteriormente las procesiones desempeñaron un papel importante para consolidar la religión cristiana, la aprehensión simbólica de la imagen sincretizada dio como resultado un significado distinto en este recorrido realizado en las calles de la localidad, donde tan solo la presencia de la imagen fuera del recinto sagrado, produce esperanzas de efectividad.

Según las referencias de Jennifer Scheper (2010), tres momentos integraban las procesiones del Cristo por las calles del pueblo, sin embargo no especifica estos periodos. No obstante, don Carmen Pérez Huesca refirió uno de estos periodos vinculados con la demora de las lluvias, y al respecto refirió: “se obligaba uno a salir cuando se veía que no se podía llover y se hacía alguna petición al cristo [...], se hacía una procesión en el pueblo y salía mucha gente [...]; como agradecimiento se le hacía su procesión, su paseo en el pueblo” (comunicación personal, mayo, 2013). Asimismo, don Florentino Vergara refirió que anteriormente la imagen la llevaban cargando por las calles del pueblo, pero también por el campo y por la milpa; asimismo lo subían al cerro de Santa Bárbara el día de la Ascensión del Señor y el 28 de diciembre; sin embargo

debido al deterioro de la imagen y a las restauraciones que ha tenido han preferido mantenerlo dentro del templo, y sólo se desplaza con el acuerdo entre la mayordomía del Cristo Aparecido y los sacerdotes (Información personal, mayo, 2014).

De acuerdo con Hughes las procesiones fueron suprimidas por decisión de los sacerdotes (en alianza con el INAH) con el fin de preservar el patrimonio de la nación cultural. Sin embargo, la procesión del Quinto viernes aún condensa el complejo simbólico adjudicado al Cristo, el cual también se enlaza con aspectos geográficos, mismos que se articulan con los ciclos climáticos de la región.

CAPÍTULO 5

EL PAISAJE RITUAL DE TOTOLAPAN

En este capítulo presento diversas manifestaciones religiosas que se realizan en la dimensión local del paisaje ritual de Totolapan: el convento de Santa Bárbara, el Aljibe y el cerro de Santa Bárbara. Son tres ámbitos espaciales articulados con la imagen de Cristo Aparecido cuyas ceremonias religiosas, a pesar de formar parte del catolicismo, expresan ciertas diferencias con la institución.

Para entender las variaciones de las relaciones de intercambio y reciprocidad en los distintos espacios donde se realiza la acción social en relación con la imagen de Cristo es necesario explicar la dimensión espacial y temporal de las celebraciones cuyas fechas de su celebración se vinculan con el paisaje ritual, con fenómenos atmosféricos y con el calendario agrícola de temporal. Aunque cada una de las celebraciones forma parte del calendario cristiano, manifiestan elementos sincréticos a través de las relaciones de intercambio y reciprocidad vinculadas durante las ceremonias en torno al culto de Cristo Aparecido.

5.1. EL PAISAJE EN LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD EN EL CULTO A CRISTO APARECIDO

En la antropología el paisaje ritual ha sido considerado para explicar las distintas expresiones religiosas realizadas en diferentes espacios que conforman el entorno geográfico; se trata de rituales llevados a cabo en cerros, cuevas, manantiales o desfiladeros, entre otros espacios, producto de un proceso histórico sincretizado.

De acuerdo con Santos Milton (2000), las formas de las que se compone el paisaje, “completan, *en el momento actual, una función actual*, como respuesta a las necesidades actuales de la sociedad. Tales formas han nacido bajo diferentes necesidades, han emanado de sociedades sucesivas, pero sólo las formas más recientes corresponden a terminaciones de la sociedad actual.”

Categorías como paisaje ritual (Broda, 1996, 2001, 2004), geografía cultural (Maldonado, 2001, 2005), o paisaje sagrado (Morayta, et. al., 2003), han sido utilizadas para estudiar diversos cultos relacionados con el entorno geográfico, cuyos elementos naturales que lo conforman (manantial, tierra, cerro, entre otros), muchas veces se conciben como elementos donde se aloja lo sagrado; debido a ello he preferido utilizar el término de paisaje ritual.

De acuerdo con Johanna Broda, con base en sus estudios relacionados con el culto mexica y con los rituales efectuados en la cuenca de México (1996, 2001, 2004), el paisaje ritual es un “paisaje culturalmente transformado a través de la historia” que “conectaba los centros políticos, caracterizados por sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios de menor categoría; estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto a los cerros, las cuevas y el lago” (2001: 296). Hoy en día, el paisaje ritual de Totolapan se constituye por esa percepción del espacio culturalmente transformado a través de la historia y por ese vínculo tripartito establecido entre el convento de San Guillermo, el Aljibe y el cerro de Santa Bárbara en relación con el Cristo Aparecido y articulado a los fenómenos naturales que los constituyen.

Hoy en día los estudios sobre el paisaje ritual se diversifican para explicar aquellos cultos acontecidos en cerros, barrancas, cuevas, ríos y manantiales, entre otros, donde manifiestan la relación con el ciclo agrícola en la ceremonia del 3 de mayo, día de la Santa Cruz (Villela, 2001; Good, 2001; Sánchez, 2001; Barrientos, 2004; Gómez, 2004; Fierro, 2004; Broda y Robles, 2004). Otras contribuciones refieren a las ceremonias ligadas a los aires y a la petición de lluvias (Juárez, 2010; Maldonado, 2001; Morayta, 2003). Aunque autores como Druzo Maldonado y Miguel Morayta se valen de otra categoría (geografía cultural o paisaje sagrado) para el estudio de fenómenos o entes sagrados articulados al

paisaje, destacan los aspectos físicos y simbólicos del paisaje percibido y correlacionado con la práctica ritual.

El paisaje ritual como bien refiere Barabas (2003b: 21), se constituye por su temporalidad sagrada, es decir, es cuando “los fieles reactualizan en determinadas ocasiones durante el año, y rememoran principalmente la relación entre los seres sagrados protectores de la comunidad y sus miembros”, sin embargo, habría que puntualizar que dichos espacios se reactualizan por las relaciones de intercambio y reciprocidad que se manifiestan a través de un fin específico, generalmente relacionado con las necesidades de la población.

De acuerdo con los estudios de Johanna Broda (2001: 168), las evidencias geográficas del paisaje, continúan manifestándose en varias comunidades indígenas y campesinas; son aspectos tradicionales de la cosmovisión que aún siguen vigentes en la actualidad debido a que siguen correspondiendo las mismas condiciones materiales de existencia.

La percepción del paisaje ritual en Totolapan manifiesta una cosmovisión producto de un proceso de sincretismo religioso que si bien se manifiesta en el ámbito de la religión católica se articula al contexto histórico, económico y social que lo conforma; esto es, el espacio que constituye el paisaje ritual vinculado con la imagen de Cristo Aparecido manifiesta concepciones vinculadas con el entorno y con el medio ambiente en el que viven; tales concepciones están condicionadas, en última instancia, por las relaciones sociales y económicas de la población. Si bien la imagen de Cristo mantiene un estrecho vínculo con el convento donde se manifiestan no solo las peticiones de salud y de trabajo, entre otros, el aljibe y el cerro de Santa Bárbara expresan significados simbólicos relacionados con el agua, elemento vital de los pobladores de Totolapan.

La connotación sagrada del paisaje, confiere al espacio de un referente vinculado con lo sobrenatural reproducido este mismo por la diversidad de acciones sociales manifiestas a través del ritual, en este caso, por medio de las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo. Debido a ello, como refiere Alicia Juárez (2010), la apropiación del espacio no solo “tiene un carácter instrumental –utilitario y funcional- sino también simbólico expresivo,” (Juárez, 2010), no obstante de la dimensión social que lo conforma.

El convento de San Guillermo constituye parte de este paisaje ritual en tanto las manifestaciones religiosas en el culto a Cristo se diversifican en cada uno de los espacios que lo conforman. Asimismo, el Aljibe y el cerro de Santa Bárbara expresan una connotación sagrada adjudicada al Cristo Aparecido pero relacionada con el símbolo de la cruz cristiana y con el agua del manantial y de las lluvias.

El incienso en el convento identifica el tiempo sacramental y el sonido de las campanas comunica los distintos periodos del culto. Por su parte en el Aljibe y en el cerro de Santa Bárbara se presenta el olor del campo, de la vegetación, y en ocasiones, de la hierba marchita ocasionada por el periodo de las secas; en este último espacio se percibe el sonido de las chicharras que se articulan al paisaje de Totolapan y al ciclo agrícola de temporal.

El convento de San Guillermo, el Aljibe y el cerro de Santa Bárbara son espacios valorizados y utilizados culturalmente en relación con la imagen del Cristo Aparecido, por ello se caracterizan como parte del paisaje sagrado, sin embargo los tres espacios adquieren significados diferentes de acuerdo al uso proporcionado a cada fracción del paisaje.

Tanto el convento como el aljibe y el cerro son espacios producto de un proceso histórico cuyo desarrollo, sólo mantiene “fragmentos materiales de un pasado” (Santos, *op.cit.* 89, cita a Bloch; 1974) posibles de retomar con la historia; pero también son espacios reactualizados por las acciones sociales que le confirieren al espacio un dinamismo y una funcionalidad, como las relaciones de intercambio y reciprocidad manifiestas en el culto a Cristo Aparecido por ejemplo. Se puede reconstruir la historia del paisaje, refiere Santos Milton, pero “la función del paisaje actual nos vendrá dada por su confrontación con la sociedad actual” (*Ibíd.*: 89).

5.1.1 El convento de San Guillermo como parte del paisaje ritual

El convento de San Guillermo Totolapan constituye parte de ese paisaje ritual a donde se venera a las imágenes católicas como el Cristo Aparecido. La ceremonia principal de Cristo, como hemos visto en el capítulo anterior, se

realiza en el convento de San Guillermo cuya estructura arquitectónica refleja elementos propios de los evangelizadores agustinos, no obstante, la festividad expresa diferentes manifestaciones religiosas diversificadas en cada uno de los espacios que lo conforman.

Entre los distintos espacios que conforman la edificación monacal sobresale la iglesia en cuyo interior los sacerdotes, a través de las peticiones realizadas por los peregrinos, realizan las diversas manifestaciones ofrecidas a la imagen de Cristo.

En el interior del templo, sobre ambos extremos de los muros, dos lienzos de Francisco Vallejo (1722-1785)¹²⁶ se distinguen; uno muestra el milagro de la aparición de la imagen a Fray Antonio de la Roa,¹²⁷ y el otro presenta al fraile caminando sobre las llamas de una hoguera como resultado de las penitencias realizadas ante los indígenas en el proceso de evangelización.¹²⁸ Los lienzos incluyen un texto que explica los acontecimientos referidos.

¹²⁶ Otaola (2008: 29).

¹²⁷ "Fue tan fervoroso en la Oración que por ella mereció que Nuestro Señor le diera milagrosamente en el año de 1543 el Santísimo Cristo que en el Convento grande en México, se venera hasta hoy de esta manera. Hallábase de Prior en este muchas veces dicho Convento de Totolapan, y en repetida Oración pedía un Cristo, ante quien hacerla, y con quién regalarse y confortar su espíritu hasta que llegado el viernes de Lázaro; llegó su petición al Cielo, y el portero de este convento fue a su celda notificándole que un indio le traía un Crucifijo a vender; bajó corriendo, el santo Religioso y luego que en la Portería le encuentra le besa y abraza, y le dan el para bien; los que admirando la hermosura de la Santísima Imagen le preguntan cómo y por dónde le habían venido. Dijo que un indio lo había traído sin saber quién era, ni de dónde. Buscan al indio (que más que indio era un Ángel aparecido) y ni en la portería ni en el convento, ni en el Pueblo, ni en los caminos se encontró, ni alguno que de él razón alguna diera".

¹²⁸ El V. Siervo de Dios y Apóstol de la tierra alta Fr. Antonio de Roa. Prior que fue de este convento de Totolapan. Fue tan penitente que de un convento a otro llevaban tirando de una soga a la garganta hasta hacerse caer muchas veces en llegando a una de las muchas cruces que por todos los caminos había; arrodillado la besaba con tierno suspiros y lágrimas; y hacia le escupieran el rostro, le dieran bofetadas y 50 azotes en cada una de ellas. Empleaba el día en predicar y administrar a los indios de aquel pueblo y para seguir con otro, otro día del propio modo. En llegando la noche llegaba la Disciplina general (en la que también los indios le azotaban). *Saliendo después desnudo de medio cuerpo arriba. Cargando una pesada cruz a el hombro por las calles públicas que ya estaban sembradas de vivo fuego el que iba pisando con sus desnudos pies, y apagando con su viva sangre.* Por último lo curaban, bañando su llagado cuerpo con una caldera de agua hirviendo. Si no era con resina que de ocotes encendidos, destilaban por todo su cuerpo, abrazándole de pies a cabeza (Anónimo).



La llegada de Cristo Aparecido al convento de San Guillermo Foto. Laura Aréchiga



Pintura de Fray Antonio de Roa en el convento San Guillermo

En la cotidianidad al monasterio lo envuelve un ambiente tranquilo y fresco, pero en los días de fiesta la estabilidad se trastoca por las plegarias, por las súplicas, por el culto, pero también por la algarabía manifiesta a través de las personas que asisten cada año a venerar al Cristo Aparecido. El atrio de la iglesia, anteriormente señalado por la cruz atrial que antecedió la entrada de la iglesia,¹²⁹ adquiere el carácter festivo de la celebración durante el Quinto viernes de cuaresma.

En la entrada principal del convento los sacerdotes y mayordomos reciben a cada una de las peregrinaciones y danzas que asisten al festejo; los estandartes de ambos grupos se encuentran a manera de saludo en este lugar donde se efectúa la fusión del tiempo ordinario con el sagrado y donde se sella el recibimiento de los representantes de la imagen en este momento liminal (Turner, 1980). Los mayordomos y el sacerdote ofrecen la bienvenida a los peregrinos, los primeros acogen a los asistentes con unas palabras y el segundo los recibe con el rocío del agua bendita, santificando su llegada. Cada grupo se identifica como localidad o como asociación religiosa a través del estandarte que portan (en ocasiones) acompañado de una imagen de Cristo en pequeñas dimensiones; ambos son colocados al interior del templo.

¹²⁹ La cruz atrial y otras piezas de la entidad fueron objeto de saqueo realizado por varios visitantes nacionales e internacionales en la década de los 30's.

El sonido de las campanas adquiere un valor simbólico en tanto expresan gran variedad de significado: el repique recibe a las peregrinaciones y también llama a misa a los pobladores; en cambio el de rogación indica el inicio de la fiesta pero se utiliza para despedir a los peregrinos que llegan a visitar a la imagen (Información personal, Señor Florentino Vergara, marzo, 2011).

El atrio del convento donde antiguamente recibían la doctrina cristiana los indígenas (León-Portilla, 1994: 20), aún continúa siendo el lugar donde las danzas se presentan para bailarle a Cristo: los Doce Pares de Francia, los Arrieros y la Danza Azteca, principalmente; cada una de ellas tienen su lugar y días asignados para el baile. Sin embargo, cada año son invitadas otros grupos como Las Pastoras de San Salvador Atenco, Las Negras de Guerrero o los Viejitos de Ocoatepec que con gusto acuden a la fiesta a bailar.

En tiempos de la colonia:

Los atrios fueron recintos para la predicación, la enseñanza, la administración de sacramentos y la celebración de fiestas y procesiones. Las capillas destinadas exclusivamente a la celebración de la misa, sólo albergaba un sitio para el altar y algún pequeño anexo donde guardar los objetos que, según las reglas del culto, debían ser consagrados [...]; también solían tener un espacio para los músicos. Tal conjunto, cuyos elementos se fueron agrandando y sofisticando a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, fue una creación novohispana, adaptada a las necesidades de la conquista y sin precedente en las iglesias españolas ((García, 2014: 47).

Hoy en día en el atrio del convento de Totolapan aún permanecen dos de las cuatro capillas posas que constituían las esquinas del atrio donde aún descansan al santísimo cuando lo llevan en procesión; asimismo se utilizan para reposar alguna de las imágenes católicas o la inmensa cruz que carga sobre su hombro la persona (que así lo desee) durante la Semana Santa.

De acuerdo con información de Ricard (2004: 268) y Rubial (1989: 154), antiguamente, cada barrio tenía a su cargo el cuidado de una de estas capillas en donde se podía enterrar algún cacique o principal, sin embargo desconocemos si fue así para Totolapan. “También podrían ser utilizadas como capillas de indios donde los naturales eran contados por los misioneros para el

pago del tributo destinado al mantenimiento del culto [...]” (García y Salas, 2013: 22).

En el atrio del convento se vive el ambiente festivo a través de los diferentes tipos de música: mariachis, bandas tradicionales y bandas de música grupera. Sin embargo, el espacio no deja de ser sagrado y por eso se tiene prohibido bailar y tomar bebidas alcohólicas, para ello el baile popular se dispone en la plaza de la cabecera municipal, donde también se quema el castillo de luces y los cientos de cohetes que iluminan el cielo durante la noche del Quinto viernes de cuaresma; este espectáculo difícilmente pasa desapercibido por los pobladores y por las personas que acuden al festejo de la imagen.

El claustro bajo del convento se convierte en albergue durante los días de festejo cuando los peregrinos del barrio de San Ignacio, Iztapalapa se alojan en los pasillos y en las galerías del claustro, donde también duermen y cocinan sus alimentos; por eso las personas llevan consigo cobijas, cartones e incluso colchones inflables para pernoctar, así como tanque de gas, ollas y utensilios para cocinar.

Es de señalar que en ocasiones, como fue en el año del 2012, la danza azteca de Santa Rosa Xochiac tuvo que hacer uso del espacio donde se encuentra la capilla abierta con el fin de descansar; recordemos que antiguamente en este espacio se recibía a los peregrinos y se repartían raciones, pero además se adaptó para el ritual cristiano en las ceremonias públicas (León-Portilla, 1994: 20). En este espacio, refiere Roberto Meli (2011: 127) “se oficiaba la misa y se guardaba la eucaristía, mientras que la feligresía, en un principio numerosísima, atendía oficios al descubierto según las ceremonias religiosas prehispánicas”.

El lado posterior del monasterio lo constituye la huerta,¹³⁰ un amplio jardín donde se encienden los miles de cohetes que expresan junto con la música y el sonido de las campanas, la fe de las personas, así lo refirió don Florentino Vergara (comunicación personal, marzo, 2011), o bien, la serenata a la imagen de Cristo, así lo señaló el señor Arnulfo Amaro (comunicación personal, marzo,

¹³⁰ Uno de los extremos de la huerta se destinó para el servicio de regaderas y sanitarios a los peregrinos y visitantes, el cual es administrado por la mayordomía de la imagen.

2011). Debido a ello, a muy temprana hora de la madrugada comienza el estallido cuya sonoridad se prolonga por más de dos horas consecutivas.

Los diferentes elementos que establecen la estructura religiosa de este paisaje ritual-festivo involucra un tiempo religioso articulado con la iglesia, un tiempo histórico relacionado con la tradición y también actos de devoción que comprenden, como refiere Ana Portal (1994: 144): “un doble sentido: para ser protegidos por el santo de los males reales y simbólicos que pueden venir durante el año, tanto individuales como a la comunidad; y por la alegría de dar para agradecer. El santo patrón es visto al mismo tiempo como una fuerza castigadora y como un abogado protector” (*Ídem*).

Los días de fiesta, como bien refiere Giménez (1978: 160), expresan la ruptura con el tiempo cotidiano porque además de recordar el tiempo pasado, lo recupera renovándolo y reactualizándolo. A través de la fiesta, continúa el autor, también se establece el intercambio simbólico, social, económico y, podríamos agregar, la reproducción de este paisaje ritual-festivo.

5.1.2 El Cristo Aparecido y su relación con el aljibe¹³¹ en la ceremonia del 3 de mayo

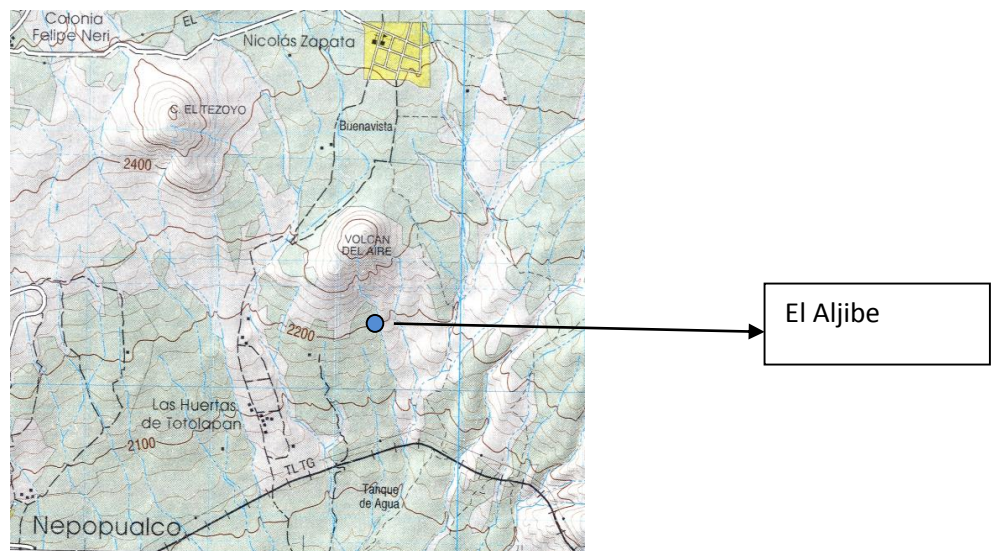
Al noroeste de la cabecera municipal de Totolapan y cercano al volcán del Aire, se localiza el Aljibe, un manantial que brota en el fondo de lo que fue una barranca y de lo que es actualmente una oquedad. El origen de este lugar es atribuido a la imagen de Cristo Aparecido pero mantiene un vínculo con la ceremonia de la Santa Cruz el 3 de mayo.

¹³¹ “El sustantivo aljibe proviene del árabe *alchileb* que significa pozo. En términos hidráulicos, hace referencia a un recipiente rectangular elaborado de piedra y recubierto con un fuerte enlucido de cal que sirve para almacenar agua.

En algunos conventos el aljibe es un depósito subterráneo que recoge el agua llovediza, en cuyo caso se ubica en el claustro, por lo que al centro se halla la tapa o una bomba o grifo que permitía sacar el agua.

En otros conventos los aljibes se sitúan fuera de los claustros, sobre una plataforma hecha expresamente para soportar al aljibe o bien en el sitio más prominente de la huerta. En todos los casos, los aljibes se llenaban con el agua de lluvia, dado que eran los reservorios para la época de estiaje” (Ledesma, 2009: 56). En Totolapan, el aljibe también se le denomina a un pozo de agua natural.

El entorno que nos conduce al Aljibe se caracteriza por un entorno donde sobresale un camino de terracería que conduce al lugar; cercano a ello despunta el volcán del Aire (cuyo apelativo se debe a las corrientes de aire producidas en este lugar) así como algunas barrancas cuyo caudal muestra la sequía del lugar; asimismo, podemos observar en el paisaje alguno de los terrenos de sembradío donde las personas cultivan maíz, jitomate, nopal, frijol, pepino y avena forrajera. En el camino también divisamos el puente y las vías del tren cuya ruta Chalco-Amecameca fue de las principales para trasladar a gran número de pasajeros y excesivas cargas hacia el sur de la República Mexicana (Peña, 1980: 59).



Fuente: carta topográfica del INEGI.

Particularmente el Aljibe se localiza en una planicie cercada de vegetación; el lugar corresponde a una cavidad cuya apariencia es atribuida a los frailes agustinos, quienes al construir una bóveda de cañón, proyectaron el aspecto de una cueva oscura iluminada por la luz solar que atraviesa, por varios minutos, por una de sus aberturas. Al interior de la oquedad se encuentran dos cruces (una de aproximadamente un metro de altura y otra de poco más de 70 cm.), las cuales otorgan la sacralidad al espacio. No obstante, en el exterior de la cueva se encuentran dos crucifijos más (uno hecho de cerámica de aproximadamente

un metro de altura, y el otro elaborado de madera de casi tres metros de altura), ambos fueron donados por los peregrinos de San Miguel Iztapalapa con el fin de recordar el lugar de procedencia del Cristo Aparecido.

Como hemos visto en el capítulo tres, la historia del Cristo Aparecido se entreteje con sucesos políticos y sociales ocurridos durante el siglo XVIII y XIX articulados a la capital de la ciudad de México, en particular al convento de San Agustín, donde permaneció la imagen por más de doscientos años. Sin embargo, como parte de la política de nacionalización de los bienes eclesiásticos, la orden agustina tuvo que abandonar el convento agustino de la ciudad de México y sus bienes fueron trasladados a otros lugares como el Colegio de San Carlos y la Catedral de México. Con respecto al Cristo Aparecido se consiguió que regresara a Totolapan.

De acuerdo con la tradición oral, el regreso de la imagen suscitó la aparición del Aljibe.

Según la crónica del P. Lauro López Beltrán:

[...] habiéndose traído la santa Imagen cargando desde México en 1861, cansados de la caminata sus portadores, descansaron en una pequeña gruta que se encuentra a unos tres kilómetros de la población, donde fatigados y sedientos buscaron agua, que brotó maravillosamente bajo la presión del dulce peso de la santa imagen que allí descargaron; los cargadores sintieron de aquella agua un sabor muy agradable cual nunca lo habían sentido. Desde entonces, los fieles de Totolapan tienen devoción de ir a traer agua a esa gruta maravillosa. De ahí acarrear el agua para el Sábado de Gloria.¹³²

El Sr. Pbro. D. Elpidio Olvera, que fue por muchos años Párroco de Totolapan, gran devoto del P. Roa y apóstol del Santo Cristo de Totolapan, llevó una excursión-peregrinación a dicho lugar. Colocó a la entrada de la gruta una cruz y celebró la

¹³² Caso similar sucedió en la sierra de Hidalgo, así lo relata López Beltrán (1969) cuando refiere a la caminata realizada por fray Antonio de Roa y cuatro indios, quienes tras haber buscado agua durante varias horas quedaron asombrados por un hecho sorprendente:

Alzó los ojos al cielo, ofreciendo a Dios su vida, si era aquella su santa voluntad: 'Pero Señor, exclamaba con la voz mojada en llanto, si es posible, no perezcan estos pobres indios, muera yo que lo tengo bien merecido, y socorred a estos pobres indios que os sirven con sencilla voluntad'. Acabando esta oración, se le apareció un mancebo de gallarda presencia vestido al estilo de los indios, trayendo en sus manos una vasija de agua bien fría, pura y cristalina, de la cual bebieron todos, dando infinitas gracias a Dios (1969: 112-113).

santa Misa a la que asistieron en masa todos los hijos de la Parroquia (López, 1969: 81-82).

Por su parte el señor Florentino Turcio refiere:

La gente que traía al Cristo cargando hizo tres descansos y cuando llegaron cerca de Totolapan (como a dos km. de distancia) realizaron el último descanso (en una barranca) porque la gente venía sedienta lo que los obligó a bajar a buscar agua; dejaron al Cristo un momento, pero cuál fue su sorpresa de la gente que cuando regresaron se halló un pocito, el que sirvió para tomar agua. Esta agua se repartía en sábado de gloria y el domingo. Este lugar actualmente es conocido como el Aljibe” (comunicación personal, 2011).

El contexto del traslado de la imagen hacia Totolapan nos conduce a considerar la cruz de Cristo y el Cristo Aparecido, dos símbolos unificados pero apartados y celebrados en su particularidad.

5.1.3 La Santa Cruz como símbolo legitimador del Aljibe

Como es relatado en las crónicas religiosas, el traslado de la imagen a la ciudad de México se realizó en 1583 previo convenio celebrado por frailes agustinos y los vecinos de Totolapan; éstos últimos permanecerían con la cruz del Cristo; como resultado se fundó la cofradía de la Santa Cruz (Vera, 1981: 78), misma que fue extinguida en 1779 (Maldonado, 2009: 158).¹³³ La organización religiosa de la cruz del Aljibe continúa hoy en día a través de la mayordomía a cargo.

El símbolo de la cruz fue uno de los elementos esenciales en las estrategias evangelizadoras de las órdenes mendicantes quienes las colocaron en lugares que continuaban siendo receptáculos de fuerzas bienhechoras para el culto indígena. Para los agustinos, la devoción a la Cruz fue de los símbolos más venerados, por ello, fue implantada en diversos lugares: en el cruce y división de los caminos, en los montes, en los valles, en los árboles, en los patios de las

¹³³ Otras cofradías figuraron en la parroquia de Totolapan a finales de la Colonia, como la del Santísimo, Ánimas Benditas y Concepción de Nuestra Señora (Maldonado, 2009: 158).

casas, etc. (Grijalva, 1985: 164). La implantación de la cruz tuvo como objetivo finalizar con el culto prehispánico y sustituirlo por el cristiano.

El origen de esta devoción sería la continua predicación y doctrina que aquellos sus primeros maestros les daban de la muerte y pasión del Hijo de Dios en el madero de la cruz y el ejemplo que por obra les enseñaban con su vida, que toda era cruz y penitencia. Y en especial viéndolos poner muchas veces en la oración en cruz, en casa y por los caminos, y que en las necesidades y trabajos que se ofrecían (como era en tiempo de pestilencias o faltas de agua), se iban disciplinando hasta algún humilladero, donde estaba levantada la cruz [...]. (Mendieta, Libro tercero, 2002: 473-474).

La consigna de implantar una cruz en todo lugar donde se realizaban fiestas o ceremonias a los antiguos dioses prehispánicos tenían como finalidad “ahuyentar al demonio” (López Beltrán, 1969), destruir estas imágenes que serían substituidas por el símbolo cristiano por medio de la cruz (Sánchez; 2001).

Fray Antonio de la Roa “empezó a poner cruces en algunos lugares más frecuentados por el demonio para desviarlo de allí y quedarse señor de la plaza. Sucedió como el santo lo esperaba, porque apenas tremolaban las victoriosas banderas de la Cruz, cuando volvían los demonios las espaldas y desamparaban aquellos lugares” (Grijalva, 1985: 90). El misionero predicaba la celebración de la misa o la administración de los sacramentos en los lugares donde estaban las cruces; en cada una de ellas de la Roa se arrodillaba con profundo dolor y sentimiento y rezaba una oración (*Ibid.*: 222). En este contexto, el surgimiento del pozo de agua vinculado con el Cristo Aparecido es un acontecimiento que alude a una sustitución de culto que remplazó lo antiguo y aparentemente extraño (a los ojos del evangelizador) de la devoción indígena, lo que benefició el proceso de conversión religiosa.

El testimonio más antiguo del culto a la cruz en Totolapan corresponde al manuscrito de 1741, publicado por Teresa Rojas (1980) en “Una relación inédita de Tlayacapan Morelos, en el siglo XVIII (1743)”. Este documento fue escrito por quien fuera alcalde mayor de Chalco que vivía en Tlayacapan Joseph Manuel de Castro y Sotomayor; de acuerdo a la información de este personaje un día 3 y 4

de mayo de 1728, tembló una cruz de piedra que se encontraba en la encrucijada de una calle, a la que se le veneraba en su día festivo.

[...] y habiéndose dado cuenta la justicia y reverendo padre cura ministro de esta doctrina, vio el concurso todos los admirables, portentosos movimientos que hacía la santa cruz, de oriente a poniente y de norte a sur. Dicho reverendo padre dio cuenta por carta al señor provisor y vicario general de este arzobispado, y su señoría dio comisión al bachiller don Francisco Fernández de Corona, presbítero, para que por ante notario que nombrase formase autos (f.285v) que verificasen lo sucedido (1980: 60). Debido a ello, la cruz se declaró como milagrosa.

Sobre el manuscrito, Teresa Rojas refiere que pareciera que la cruz de piedra fue trasladada al altar de la iglesia de Totolapan, en donde la veneraban sus habitantes “para el remedio de sus enfermedades y defensa de las tempestades”, así lo interpretó también Ricardo Melgar (2002: 165). A pesar de no encontrar referencias en la tradición oral que testifiquen la presencia de dicha cruz, en la actualidad son varias cruces a las que celebran sus pobladores, las cuales se encuentran ubicadas en los cerros, en los puentes, en los jagüeyes y en el Aljibe.



La Santa Cruz al interior del Aljibe

Foto: Alejandro García

En la víspera del 3 de mayo, todas las cruces son adornadas por las personas que fungirán como padrinos de los crucifijos, quienes se encargan de adornarlas con flores de papel de diferentes colores para su celebración. Ya ataviadas las cruces son llevadas a la iglesia y colocadas frente al altar principal para recibir al siguiente día (a las 7:00 a.m.), junto con las cruces de los caminos, de los puentes, de las cimas y de los jagüeyes, la bendición del sacerdote. Este acontecimiento al interior del templo revela escasa participación de los habitantes de Totolapan de tal manera que el sacerdote expresa públicamente su molestia. Contrariamente, la asistencia a cada uno de los lugares donde colocan a las cruces es, sino cuantiosa, sí representativa por el ambiente festivo generado a través de los padrinos de los crucifijos quienes se encargan de brindar a los invitados un sabroso banquete por más sencillo que éste sea.

El Aljibe es uno de los espacios donde más congregados manifiesta; asisten al evento la mayordomía a cargo, habitantes de Totolapan y últimamente, peregrinos de Iztapalapa;¹³⁴ estos últimos rememoran el lugar de donde provenía, hace años, el Cristo Aparecido. Familiares, y amigos llegan al evento trasladándose en camionetas y camiones de redilas e incluso caminando. También asisten los frailes y el sacerdote de la iglesia para officiar la misa en este lugar, quien aprovecha la ocasión para referir sobre la fecha exacta (del calendario católico) para celebrar a la Santa Cruz, la cual debe corresponder al mes de septiembre; asimismo refiere que la ceremonia debe “recordar a Jesús muerto en la cruz y no debe verse de manera supersticiosa”. Finalmente el sacerdote bendice las cruces, no sin advertir a los asistentes la moderación en su forma de beber durante el festejo.

¹³⁴ En el año del 2010 las cruces del Aljibe fueron llevadas en procesión, de manera conjunta, por los padrinos de la cruz del Aljibe y por los peregrinos de Iztapalapa; los acompañó una banda de música. Sin embargo cada año la celebración varía de acuerdo a las decisiones tomadas por la mayordomía de Cristo Aparecido.



El sacerdote Ramón oficiando la misa en el Aljibe

Foto: Alejandro García Rueda

Posteriormente los mayordomos del Aljibe, en coordinación con la mayordomía de Cristo Aparecido, ofrecen la comida a los asistentes y brindan agua de sabor, refrescos, cerveza, tequila y zacualpa.¹³⁵ Por último, los mayordomos de la cruz del Aljibe convocan a una sesión para nombrar a los nuevos integrantes de la mayordomía, quienes fungirán como encargados de las cruces para el siguiente año. Se nombra a cada una de las personas que aportó dinero para solventar los gastos del festejo y se agradece a cada uno de los invitados; también se hace una lista de aquellos que se comprometen ayudar en la próxima celebración.

Las personas que asisten al festejo manifiestan una relación de intercambio y reciprocidad generalizada en tanto contribuyen con una aportación económica para solventar los gastos del festejo a la Santa Cruz. A cambio, las relaciones sociales se refuerzan a través del compadrazgo y la amistad.

Terminado el festejo las personas comienzan a retirarse para asistir con los amigos, compadres, o bien, con los familiares en aquellos lugares a donde también se establecen las relaciones de reciprocidad en el culto a la Santa Cruz: en los jagüeyes, en el cruce de caminos, en los puentes, en los terrenos, entre

¹³⁵ Aguardiente de Zacualpan, Estado de México que consumen en las festividades en Totolapan.

otros, donde también se manifiestan las relaciones de amistad y de convivencia familiar.

5.1.4 La importancia del agua en el Aljibe

Un aspecto relevante en la celebración del Aljibe es la importancia del agua que las personas le atribuyen a este manantial, como elemento necesario que cubrió las necesidades vitales de la población, ya que el regreso del Cristo:

[...] sirvió para fortalecer a una comunidad amenazada por una legislación que atacaba la propiedad comunal y favorecía el acaparamiento de grandes extensiones de tierra en manos de unos cuantos latifundistas y hacendados. A la vez, el milagro del agua ayudó a paliar las necesidades del líquido entre los totolapenses, quienes en 1801 habían comenzado un litigio que duró varios años en contra de los dueños de la hacienda Buenavista, acusados de despojo de aguas pertenecientes al pueblo. Por si fuera poco, en 1854, los Anales del Ministerio de Fomento reconocieron que la producción de Totolapan era muy escasa 'por carecer de aguas.' (Otaola, 2013: 19-20).

En este sentido destaca la importancia del agua que le atribuyen al Aljibe algunos visitantes en el alivio de la enfermedad; este último aspecto lo vemos reflejado en el testimonio de una persona originaria de Iztapalapa que comenzó a perder la vista:

fue con médicos y curanderos y ninguno pudo decirle que hacer para recuperar la vista ni porqué la pérdida de la misma y es entonces cuando ella muy segura de su fe le pide a otra persona que venía en peregrinación a Totolapan a venerar a la santa imagen que le llevara agua del aljibe, [...] a lo cual la persona accede y le lleva unas botellas llenas con el agua y la señora al tener el agua comienza a lavarse los ojos y al mismo tiempo tomar parte del agua y ante la incredulidad y asombros de propios y extraños comienza a recuperar la vista (Peralta, 2008: 6)

Hoy en día en el Aljibe, algunas personas aprovechan la ocasión para introducirse al interior de la cueva y llevarse del manantial agua en los envases que cargan, porque dicen que es curativa. Doña Margarita Martínez refiere sobre el dolor de espalda de su hija, el cual desapareció con el agua que bebió. Asimismo, Lucina Sánchez le dio de beber el agua "a un caballito que estaba

malo de la panza” y también a un niño que no pronunciaba ninguna palabra, pero que con el agua “comienza hablar” (comunicación personal, marzo, 2012, 2013).

Por su parte don Crescencio Castro relató lo siguiente: “había una señora que venía de Iztapalapa estaba perdiendo la vista y le llevaron de esa agüita... dicen que esa señora se echó mucha agua en la vista y comenzó a ver... (Comunicación personal, mayo, 2012).

Años atrás, refirió don Florentino Vergara, el agua del Aljibe era llevada, en sábado de gloria, a la cabecera municipal, donde se repartía a los pobladores para el uso doméstico y de riego; la gente se llevaba el agua a sus hogares y la utilizaba “para que no se acercara el enemigo” (Información personal, mayo 2014).

La asignación milagrosa del Aljibe nos conduce a considerar el entorno geográfico conformado por barrancas y cimas que se articulan a otros elementos naturales; es el caso de “la piedra colgada” que se localizaba a escasos metros del lugar cuyo apelativo se debe a la posición de una piedra que estuvo sujeta, durante años, entre los peñascos de una barranca:

Es una barranca muy profunda, muy honda que si usted la ve pues está en una piedra y si usted la ve de abajo es como si estuviera colgada esa piedra de esa barranca [...]; de las personas que tienen la fe, de las personas que son ya mayores de edad que han tenido esa confianza de ir cada año, como todo, haya una fe, hay algo que brindan a ese lugar pidiendo que esté bien la salud, que esté bien la familia y se les ha concedido... le llevan flores, ofrenda y más que nada el decir, el hablar en ese lugar... esos lugares los reconozco como encantos, los reconozco como fe que ha ayudado a mucha gente (comunicación personal, Señor Arnulfo Amaro, 2011).

De acuerdo con información del señor Juan Giménez, en la década de los 70`s, él mismo junto con el Señor Mauro Castro y el Señor Rafael Vázquez, acudían el 3 de mayo juntos para dejar “una crucecita chiquita y beber zacualpa” en lo que anteriormente se conocía como la “piedra colgada”, donde había también mucha agua. Después pasaban al Aljibe para beber el agua fría del pozo, la envasaban y luego la acarreaban sobre los animales para llevarla a los hogares de la comunidad; el agua la guardaba para luego ocuparla el sábado de gloria (comunicación personal, mayo, 2012).



Barranca donde se encontraba la Piedra Colgada

Foto: Laura Aréchiga

Asimismo, don Julio Martínez refiere:

Me acuerdo que de chamaco veía una piedra que le decíamos la piedra del sapo, porque tenía bien labrada una cabeza de sapo, era una piedra grande, todavía me tocó ver que le llevaban ofrendas, le ponían collares de flores, le llevaban comida. Ahora ya no está esa piedra, le cortaron la cabeza y se la llevaron, no sé ni a donde, dicen que fue un tráiler, pero de eso ya tiene mucho tiempo (citado por García, *et al.*, 2000: 105).

El cerro del Aire, cercano al Aljibe, es otro de los elementos que conforman parte de este paisaje; probablemente la asignación de esta cima se deba a las corrientes de aire ahí producidas, sin embargo desconocemos la presencia de creencias en torno a estas entidades sagradas que se manifiestan en varias localidades del Estado de Morelos, donde dichas creencias convergen con cuevas, rayos, barrancas, lluvia y enfermedades (Morayta. *et. al.*, 2003).

La creencia de los aires en el Estado de Morelos ha sido tema de estudio de Miguel Morayta en Ocoatepec (1997, 2003a), Alicia Juárez (2010) y Huicochea (1997) en San Andrés de la Cal, Druzo Maldonado en Coatetelco (2001, 2005),

Broda y Robles (2004) en Tepoztlán, entre otros, quienes señalan el vínculo entre la creencias relacionadas con los aires y el manejo de la naturaleza; este conocimiento “y algunas representaciones míticas sobre los aires siguen siendo recurrentes entre los nahuas de Morelos” (Melgar, 2002: 159). De acuerdo con información de Miguel Morayta, hay aires “de lluvia, del rayo, de los manantiales, de las tormentas, del granizo, de la milpa’, entre otros. [Pero también] están los que tienen que ver con la salud y el comportamiento humano” (Morayta, 2003: 222). Los aires “pueden cumplir funciones protectoras asociadas con los santos patrones, los cerros y las cuevas más en tiempo de sequía que de lluvias” (Melgar, *op. cit.*), pero también están relacionados con los graniceros quienes los veneran para atraer la lluvia, costumbre arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos (Juárez, 2013a: 141).



El cerro del Aire visto desde uno de los pastizales de Totolapan

Foto: Laura Aréchiga

No obstante los fenómenos atmosféricos articulados al entorno geográfico también suelen relacionarse con la imagen de Cristo, tal es el caso del Cristo negro de Alotepec que se encuentra relacionado simbólicamente con el rayo. De acuerdo a la información de Gustavo Flores, la fundación de Alotepec y el origen del Cristo se relaciona con una gran tormenta y la caída de un rayo, lo que

ocasionó la construcción de la iglesia, sin embargo no profundiza en el proceso mismo de “encapsulación” como prefiere llamar a este fenómeno de sincretismo que adquirió el símbolo cristiano.

[...] en algunos relatos narrados por los propios mixes encontramos al rayo como un personaje humanizado dueño de grandes riquezas y, sobre todos, dueño de los animales a los que guarda en un corral mítico. El ‘ritual del cazador’ revela la clara asociación entre Jesús Nazareno y este personaje en el instante en que el cazador se dirige a la iglesia y deja sus ofrendas como si lo hiciera en el mismo campo. Quizá así se explique que la fiesta del 3 de mayo tenga en Alotepec a Jesús de Nazareno como santo patrón, al cual se le ofrece la fiesta y no a la Santa Cruz (Flores, 2003: 321).

Por su parte el estudio realizado por Kathryn Josserand y Nicholas Hopkins, (2007), en Tila, al norte de Chiapas, evidencian el vínculo entre el Señor de la Tierra y el Cristo de Esquipulas. Los autores destacan la importancia de las cuevas como espacios significativos para las peregrinaciones cuyo culto se liga con el señor de la Tierra, antigua deidad mesoamericana que converge con el Señor de Esquipulas, el que también recibe peregrinaciones. “Los especialistas rituales interceden por los peregrinos a través de sus oraciones y la presentación de ofrendas al Señor de Tila ya sea en la iglesia o en las cuevas cercanas” (2007: 106). Esta relación entre ambas entidades sobrenaturales debe su correspondencia a antiguas creencias de origen mesoamericano que se combinaron con las creencias y prácticas religiosas. De hecho los autores aprecian que:

[...] en esta síntesis de religión precolombina y cristiana parece haberse fusionado la imagen de Cristo con la figura del Dueño de la Tierra, señor de las almas, poseedor de las llaves de la riqueza y la salud. Esta tradición del culto a un dios de la cueva se originó sin duda alguna en la época precolombina y es, a la vez, genuinamente cristiana, lo que no supone ninguna contradicción para el creyente (91).

En el caso de Totolapan, el contexto significativo del paisaje articulado al Aljibe y al Cristo Aparecido nos conduce a considerar un espacio sagrado resignificado donde antiguas concepciones sobre barrancas, manantiales, cerros y entidades sagradas vinculadas con el aire y la salud, tendieron puentes entre sí con la concepción cristiana, bajo el símbolo fusionado con el Cristo y con la cruz de

Cristo; por ello, de sus múltiples atribuciones del Cristo Aparecido sobresalen aquellas relacionadas con la salud (ya que tiene la capacidad de curar la enfermedad) y con el agua de la lluvia (porque propicia el temporal).

5.1.5 Cristo Aparecido y el vínculo con el cerro de Santa Bárbara en la ceremonia de Rogación

Dentro del paisaje ritual también figura el cerro de Santa Bárbara en cuya cima se establecen las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a la imagen de Cristo Aparecido y las peticiones de lluvia que serán necesarias para la siembra. Esta celebración coincide con la temporada de secas próximas a finalizar durante el mes de mayo y con el inicio de las siembras, aproximadamente en el mes de junio.

El cerro de Santa Bárbara se localiza al sur de la cabecera municipal y se caracteriza por la cruz que descuella en su cima orientándose hacia la localidad, pero también por la ceremonia que se realiza conocida como de “rogación”, o bien (de acuerdo al calendario católico), de la Ascensión del Señor. En la liturgia cristiana, la Ascensión del Señor representa la resurrección de Cristo y el encuentro con Dios Padre en el cielo, es decir, cuando Cristo asciende de forma física al cielo en presencia de sus Apóstoles, donde está sentado a la derecha del Padre. Esta celebración corresponde a los cuarenta días después del domingo de resurrección por lo que forma parte del Misterio de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús.

Sin embargo, para los pobladores de Totolapan la Ascensión del Señor se reconoce a través de la ceremonia de “rogación” cuyo objetivo es la petición de las lluvias, las que son necesarias para la siembra. La cima del cerro de Santa Bárbara está representado por dos símbolos unificados en su complementariedad y en su dimensión espacial pero apartados en sus prácticas ceremoniales.



El cerro de santa Bárbara al sur de la cabecera municipal de Totolapan
Foto: Laura Aréchiga

La ceremonia de "rogación" muestra el vínculo entre la cima del cerro y la imagen de Cristo Aparecido, santo patrono de Totolapan cuya discontinuidad temporal en la que se inserta, marca el tránsito de las secas a las lluvias y por consiguiente el inicio de la actividad agrícola de temporal.

Aunque no hay referencias sobre antiguas ceremonias propiciatorias en el cerro de Santa Bárbara para la petición del buen temporal, hoy en día se considera como una ceremonia que si bien manifiesta expresiones religiosas inmersas en el catolicismo muestra características propias de una cosmovisión antigua, en un contexto de intensas relaciones de intercambio y reciprocidad que la conforman.

En "Los Encantos de Totolapan" Aida Heras documenta (a través de la entrevista realizada al señor Cándido Velasco) el porqué del nombre del cerro:

Cuentan que adentro, en el centro del cerro está la virgen, ¡y eso es un encanto!, porque no la vemos, y tiene su entrada y no la vemos, solamente son gente privilegiada que llegan a verlo; más antes, en aquel tiempo en el que mandaban los hacendados, la gente de poder; hubo aquí un señor de Tepetlixpa que tenía un rebaño de borregos y era muy malo; a sus bueyeros que tenía, si perdían borregos los castigaba feo, y hasta le tenían miedo.

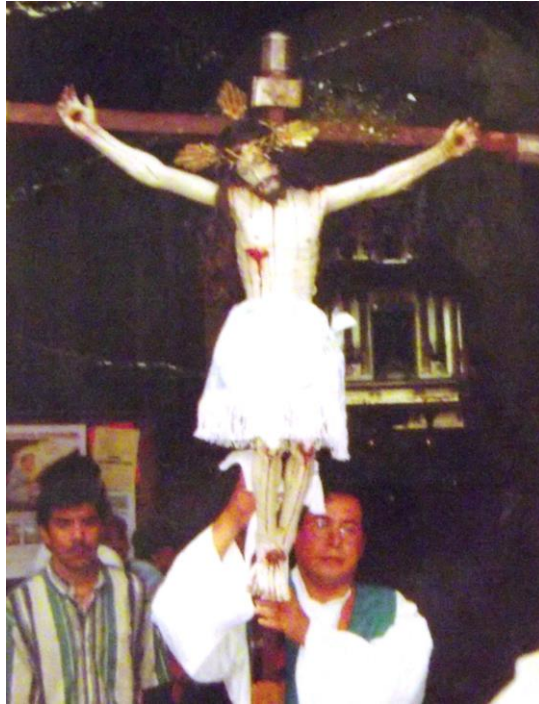
Cierta vez que andaba uno con el rebaño, andaba caminando por ahí, por las faldas del cerro, y cuando se dio cuenta ya le faltaban borregos, y pues se espantó y se

puso a buscarlas, y dijo por aquí van, vio donde se apartaron y se fue, se fue siguiéndolas. Y él platicó todo esto y nadie ha vuelto a ver, él lo platicó y es lo único que se sabe, y se le cree por lo que sucedió.

Entonces él se fue siguiendo los borregos y vio una entrada, como una cueva en el cerro y se metió porque ahí se veía que habían entrado; se metió, y dice que llegó donde había uno como parquecito y un jagüeycito, en la orilla había flores, había pasto, y dice que él vio que era una casa, y era una señora que estaba ahí sentada, pero era la Virgen de Santa Bárbara [...] (Heras, 2005).

Si bien el cerro de Santa Bárbara alude a una de las diversas advocaciones de la Virgen de Guadalupe, también mantiene un vínculo estrecho con la imagen del Cristo Aparecido en el momento en el que, la cima, se convierte en el espacio donde se establece el convenio entre la mayordomía de Cristo Aparecido y la imagen para, uno, pedir por el temporal, y dos, adquirir el compromiso de consagrar al Cristo en lo alto del cerro, frente a las personas que integran la mayordomía y bajo el compromiso de la ceremonia religiosa ofrecida por el sacerdote.

Actualmente, la celebración comienza a las seis de la mañana, cuando los cohetes anuncian la congregación de las personas en la iglesia, desde donde caminan en procesión hacia la cima del cerro. Encabeza la columna los mayordomos principales de la mayordomía de Cristo Aparecido, quienes carga a la imagen resguardada en su nicho; detrás caminan los representantes (portando su estandarte de cada asociación religiosa), los sacerdotes y los frailes de la iglesia. Asimismo, hombres (entre cincuenta personas de los doscientos que constituyen la mayordomía), mujeres y niños los acompañan por el camino hacia el cerro.



El Padre Paulino cargando la imagen de Cristo Aparecido
Foto: tarjeta de la Feria del Quinto Viernes de cuaresma, marzo, 2010.

Doce años atrás el sacerdote de la iglesia era el encargado de llevar la imagen hasta la cima del cerro, sin embargo debido al deterioro de la escultura decidió no moverla del altar principal; fue así que el estandarte sustituyó el traslado del Cristo durante varios años. Sin embargo, en el año del 2013 y por decisión de la mayordomía, el Cristo Aparecido volvió a salir nuevamente de la iglesia para ser trasladado, dentro de su urna, al lugar donde las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo se manifiestan vinculados principalmente con la petición de las lluvias.

En este contexto coincido con Broda cuando señala:

[...] es sobre el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas el que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia desde hace siglos para el campesino indígena (Broda, 2001: 169).

El camino hacia el cerro sobresale por un entorno donde el sonido y los colores complementan el paisaje natural. Particularmente, el canto de las chicharras o

cigarras,¹³⁶ producido principalmente por los machos con el fin de atraer a las hembras, se convierte en una señal o indicio para los habitantes en tanto anuncian la llegada de las lluvias; el comportamiento de estos insectos vinculados con las lluvias también se manifiesta en Ocotepéc, Morelos (Morayta, 2003: 228) y Alpuyeca, Atlacholoaya y Xoxocotla al sur de la entidad (Saldaña, 2010, 67). Contrariamente el sonido se extingue al llegar el temporal y vuelve a resurgir cuando las aguas han finalizado, alrededor del mes de octubre.

Antiguamente, la conducta y el canto de algunas aves acuáticas se interpretaban como señalan premonitoria de la lluvia porque pronosticaba una buena o mala temporada de lluvias para la actividad agrícola, no obstante “implicaba una compleja relación con fuerzas de distintos orden” (Espinosa, 1994:18). Actualmente, el simbolismo de las aves mantiene una continuidad que puede observarse en la fiesta del Señor del Calvario en Tlacotepec, Puebla, donde las aves mantienen un vínculo estrecho con la fiesta del Cristo Negro debido a las propiedades que le adjudican a este tipo de plumíferas. “La captura de aves hecha por los campesinos está mediada por su relación con la naturaleza y sus creencias, así como en atributos intrínsecos de los pájaros y su papel anunciador de lluvia, calamidades y buenos presagios [...]” (Villalobos, 2014: 189).

En Totolapan, el canto de las chicharras establece un vínculo entre las creencias, la naturaleza, el tiempo y la agricultura, elementos que se manifiestan a través de la cosmovisión de los pobladores. Asimismo, escuchamos las campanas de la capilla de Santa Bárbara y el sonido de los cohetes que le brindan la bienvenida al Cristo.

¹³⁶ Este tipo de insectos de la familia de los cicádidos vive sobre vegetales y se alimenta de la savia de los árboles.



El Cristo Aparecido es llevado, nuevamente, hacia la cima del cerro de Santa Bárbara en la ceremonia de Rogación. Foto: Laura Aréchiga

Al llegar a la cumbre las personas se congregan alrededor de un altar improvisado donde el sacerdote oficia la misa y donde solicita, a petición de los mayordomos, el temporal necesario para las siembras, la cual se realiza después de las primeras lluvias, es decir, a finales del mes de mayo o principios del mes de junio; también solicita el amparo de las adversidades para los campesinos para que se lleve a cabo la buena cosecha. El Cristo Aparecido recibe simbólicamente las demandas que el sacerdote solicita a nombre de los campesinos.

Cuentan los pobladores que anteriormente cuando se retrasaban las lluvias o cuando había sequía, la imagen era llevada en procesión por la mayordomía la cual recorría las calles del pueblo; de igual manera se trasladaba en tiempo de cosecha, en el mes de diciembre (Información persona, Don Florentino Vergara, 2014). Hoy en día, como he referido líneas atrás, la imagen volvió a salir de la iglesia en el año del 2013 y suplió el estandarte que lo representó durante doce años consecutivos.

Aunada a la celebración también se realiza el cambio de mayordomía de Cristo Aparecido en cuya actividad vuelve a sobresalir la participación del

sacerdote, quien al terminar la ceremonia religiosa, recibe la lista de los más de doscientos mayordomos a quienes nombrará para agradecerles su colaboración. Después los mayordomos salientes de la asociación entregan el informe de los gastos que realizaron en la fiesta del Quinto Viernes de cuaresma así como de otras celebraciones religiosas y apoyos económicos efectuados durante el año. Posteriormente, el párroco de la iglesia llama a cada uno de los cinco o seis mayordomos entrantes, quienes fungirán como los responsables de la mayordomía a través de un acto solemne que les confiere la responsabilidad del cargo y principalmente, el compromiso con la imagen de Cristo.



La mayordomía del 2010 entregando el informe del año de su función
Foto: Alejandro García

Aceptar el cargo de mayordomo implica adquirir el compromiso de consagrar a la imagen para el próximo año en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma, y como tal se estipula en lo alto del cerro, frente a los integrantes de la mayordomía, habitantes de Totolapan, representantes de algunas peregrinaciones, y con la ceremonia religiosa ofrecida por el sacerdote. Este acto es un reconocimiento público realizado por los mayordomos a través del sacerdote quien media para establecer la reciprocidad equilibrada.



En la cima del cerro de Santa Bárbara el sacerdote con la nueva mayordomía del 2013. Atrás el Cristo Aparecido
Foto: Alejandro García

Posterior a la celebración, los nuevos mayordomos regresan hacia la iglesia, donde colocan nuevamente a la imagen de Cristo en el altar principal; a las asociaciones religiosas que portan el estandarte se les agradece su visita. Posteriormente, en el exterior del templo, los mayordomos principales se presentan con los representantes de las peregrinaciones; de esta manera afianzan el compromiso con los grupos asistentes. Después, los más de doscientos integrantes que conforman la mayordomía se reúnen con los nuevos integrantes para acordar la manera de trabajar para la siguiente fiesta del Cristo.

5.2. CRISTO, EL ENTORNO NATURAL Y LAS LLUVIAS

La Ascensión del Señor constituye una de las ceremonias del santoral católico, cuyas expresiones religiosas se realizan en coordinación con la iglesia católica pero distante en relación con el espacio donde se efectúa. Estos cultos devocionales se consolidan en el seno de la comunidad, donde se manifiestan formas particulares de identidad a través de sus antecedentes históricos y de ciertos elementos que constituyen el paisaje de Totolapan.

El Cristo es el que intercede para propiciar el temporal esencial para la siembra, y el sacerdote es el intermediario entre lo sagrado (Cristo) y la población. La concepción del espacio y del tiempo reflejado en esta ceremonia de petición de lluvia, muestra una cosmovisión forjada a través de la observación del medio ambiente circundante y la relación que adquiere éste con las fuerzas productivas que utiliza. Aunque el paisaje parece inalterable con el paso del tiempo, el espacio se transforma simbólicamente a través de la reproducción de las creencias y de las relaciones sociales de reciprocidad en el culto a Cristo.

El simbolismo de esta celebración se identifica en otras partes de la entidad de Morelos; es el caso de los pobladores de San Bartolomé Atlacholoaya, Alpuyeca y Xococotla quienes tienen como punto de encuentro la Cueva de Coatepec en cuyo interior se encuentra un manantial donde celebran el día de la Ascensión de Cristo (Saldaña, 2010). “Se trata de una petición de lluvia, pues ‘los aires se enojarían si no recibieran ofrendas’ y se cree que no enviarían la lluvia al campo. También se trata de un ritual oracular en el que se pronostican las condiciones de la llegada de la lluvia para el temporal por venir” (*Ibid.*, 105). Sin embargo, esta celebración se lleva a cabo como organización civil por medio de un grupo de agricultores de temporal. Otro de los aspectos relevantes del culto son las botellas de agua que llenan cada año para colocarlas en los altares familiares. “Se cree que el agua puede tener propiedades medicinales y si no llueve las botellas se entierran en medio de las milpas, para que atraigan la humedad” (Fierro, 2004: 344).

Para muchas personas de Morelos celebrar la Ascensión significa una forma de asegurar la lluvia que dará vida, aunque no eterna, a las plantas, como el maíz, básicas para la alimentación; y que fuera de alguna otra contrariedad, aseguran la vida por un tiempo definido, por un ciclo agrícola (Saldaña, *Ibid.*, 15).

La concepción de los aires nuevamente en esta ceremonia la vemos reflejada en otras partes del Estado de Morelos, donde la “veneración a los *aires* para atraer la lluvia por parte de los graniceros es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos” (Juárez, 2013a: 141). Estos especialistas rituales están asociados con los volcanes, como los de la región de Amecameca cuyas ceremonias se realizan el 3 de mayo, día de la Santa Cruz en la cueva de Alcalica en las faldas del Iztaccíhuatl (Christensen, 1962: 87-95).

En la cosmovisión mesoamericana las montañas y los aires tuvieron un papel fundamental en los ritos vinculados con la agricultura, ya que se creían como portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia¹³⁷ y los cultos, en las secas, propiciarían la liberación de las lluvias que garantizaba el desarrollo de la productividad agrícola. “Durante la época prehispánica, la noción de la naturaleza,¹³⁸ entre ellos, los aspectos geográficos y el clima, fueron factores importantes que influyeron en la cosmovisión de las sociedades indígenas mesoamericanas, ya que “orientaban las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente” (Broda, 1991).

Sin embargo en Totolapan, el paso del tiempo, y a través de la continuidad histórica, se manifiesta una reelaboración simbólica de la concepción del espacio sustentada por las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo cuya imagen es la que media para propiciar la lluvia necesaria para la siembra, sustento de las poblaciones campesinas.

Si bien la Ascensión del Señor manifiesta particularidades propias vinculadas con la lluvia y relacionadas con la actividad agrícola, se debe considerar la articulación de otras celebraciones religiosas correlacionadas con el ciclo agrícola de temporal.

Tal es el caso de la ceremonia a San Isidro Labrador, el 15 de mayo, la cual se realiza en alguno de los terrenos de cultivo para, nuevamente, pedir por las lluvias; al lugar acude la mayor parte de los campesinos con yuntas y tractores adornados con la planta de la milpa; algunos de ellos llevan granos de maíz y semillas de frijol principalmente, así como algunos frutos de jitomate, nopal y pepino; al lugar también acude el sacerdote para officiar la misa y bendecir las semillas, los frutos, las yuntas y los tractores; es como si del agua esparcida emanara la fuerza que protege, cuida y propicia la cosecha.

¹³⁷ Las montañas también “...contenían el fuego en su interior- Huehuateotl, el dios más antiguo de Mesoamérica-, así como las piedras que eran consideradas una materia con vida que provenían del corazón mismo de la tierra” (Broda y Robles, 2004: 275).

¹³⁸ La astronomía, la medicina, la botánica, etcétera, también fueron factores que influyeron en la cosmovisión de las sociedades mesoamericanas (Broda, 1991).

Asimismo, el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel sobresalen las flores de pericón, las cuales son bendecidas y colocadas en las puertas del hogar con el fin de ahuyentar las tempestades y los granizos que dañan o acaban con las siembras; en ocasiones la flor se quema para alejar la tormenta.

El 18 de octubre, día de San Lucas se lleva a cabo la San Luqueada para celebrar las primicias del maíz. “Los caminos que se dirigen al campo son recorridos constantemente. La diferencia es que en este día las personas no se dirigen a trabajar, sino a ‘sanluquear’. [...] sinónimo de diversión, de pintas escolares, de convivencia familiar. Es un día en que hay que ir a comer elotes asados al campo, o hervidos o exquites” (García, *et al.*, 2000: 161). Igualmente en diciembre se lleva a cabo el carnaval, fecha que coincide con la cosecha; y el 28 del mismo mes se realiza la misa de acción de gracias por el resultado del buen temporal. Cada una de estas celebraciones merece una reflexión propia y comparativa para comprender los elementos comunes en la ritualidad agrícola.

Por otro lado, la correlación simbólica manifiesta entre la imagen de Cristo Aparecido y el entorno de la naturaleza se extiende y se identifica en otras partes de la entidad, aunque con distinta representación simbólica. Es el caso del vínculo entre Cristo y la cruz y Cristo y las advocaciones marianas que como refiere Melgar, son dos campos de “tensión simbólica que ha persistido con ciertos matices a lo largo de medio milenio” (2002: 161). La Virgen María de la Natividad en Tepoztlán “aparece en una compleja relación simbólica con el Tepozteco, dándole su fuerza divina al lado de la que emerge de los cerros, de los aires y del propio teponaztle. Esta virgen media su relación con el Tepozteco a través de la denominada ‘Cruz del Bautisterio’, frente a la cual recibió el bautizo en su día (8 de septiembre) en un paraje de inconfundible anudamiento con el agua y la fertilidad” (2002: 163).

Por su parte, Angélica Galicia destaca en Orizabita, en la región de Ixmiquilpan, al Cristo de Jalpan como uno de los principales encargados del “orden natural, el bienestar y la subsistencia de los otomíes” (2002: 73). Con esta imagen “confluyen las fuerzas cósmicas del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra”, por eso tiene incidencias en los fenómenos de la naturaleza; para mantener el equilibrio natural y la salud es necesario cuidar del temperamento de

la imagen y tenerlo contento (*Ibid.*: 74). El festejo de este Cristo se relaciona con la cosecha del maíz, por lo que es posible considerarlo “el Señor del temporal, del cierre del año” (Galicia, 2012: 297). Por su parte el Cristo de las Maravillas, de El Arenal, se relaciona con la salud y el Señor de la Magdalena de Atocpan, Hidalgo, se le vincula con el agua de la lluvia (*Ibid.*: 297).

Ahí mismo en el Estado de Hidalgo podemos advertir la relación simbólica entre la imagen de Cristo y el temporal, así lo refiere Rosalba Ponce para el Señor del Colateral cuya fiesta patronal que se realiza del 2 al 12 de mayo se vincula con la petición de las lluvias (2007: 172). Caso similar fue el Cristo de Ixmiquilpan (que trasladaron a la iglesia de San José del convento de las carmelitas descalzas) cuya renovación en 1621, proveyó de lluvia a sus feligreses, así lo refiere la crónica de Alonso Velasco, (1951):

Condescendió a los clamores e instancias el vicario, y lo sacó en procesión, que se hizo con muchas lágrimas y devoción, yendo él en ella descalzo de pie y pierna, y a su imitación todos los otros, y por eso, y ser el camino que llevaron áspero y agrio, por pedregoso y espinoso, como tierra de minas, tan mortificados, que iban derramando sangre por las roturas que en los pies se les hacían. Y siendo así que cuando salieron eran las nueve de la mañana, el sol tan ardiente que abrasaba, y no había señal de agua, ni la más pequeña nube en todo el cielo, antes de llegar al medio camino, comenzó a entoldarse el cielo de luto con grandes y densas nubes. Y habiéndose hecho solamente oraciones en la iglesia a donde fueron [...], al volver la procesión de ella para la del Santo Cristo, comenzó a llover de tal manera y tan digna de admirar, que hubo peligro de no poderse decir misa: [...] circunstancias que declaran bastantemente deberse a la devoción con la santa imagen, semejante beneficio, y reconociéndolo así todos, dieron a Dios debidas gracias (Velasco; 1951: 11).

El proceso de renovación del Cristo de Ixmiquilpan fortaleció los atributos milagrosos de la imagen relacionados también con la salud, mismos que se manifestaron con la cura de una infanta lisiada y con la vista de un hombre ciego; otros milagros suscitados no fueron atendidos por atender la renovación de la imagen (Velasco, 1951: 30-31). Las propiedades de la salud también la vemos reflejada en varias de las imágenes de San Martín Hidalgo, Jalisco, lugar donde se realiza el Tendido de los cristos durante la Semana Santa (Zepeda, 2002).

Con respecto a los cristos relacionados con la lluvia sobresale en los estudios de Leticia Villalobos en Tlacotepec, Puebla, la Preciosa Sangre de Cristo que hace llover “en fechas últimas para sembrar maíz y frijol” (2014: 214). De igual manera el Señor de la Expiración, en Monterrey, también se vinculó con la petición de lluvias y con el agradecimiento del temporal, así lo refirió el cronista Israel Cavazos cuando llevaban la imagen en procesión: “El pueblo ha sacada también [a la imagen] en alguna calamidad pública, particularmente la falta de lluvias; por haber sido Guadalupe, hasta hace muy pocos años, un pueblo esencialmente agrícola” (Cavazos, 1973: 97).

Por su parte Luis Jiménez presenta al Señor de la Paz de San Pablo Anicano, Puebla, como Dador de Agua; esta característica se relaciona con dos aspectos articulados entre sí, el primero ligado a los conflictos suscitados en la mixteca poblana por límites de tierras y abastecimiento de agua, y el segundo conectado con elementos de la naturaleza como ojos de agua, cerro y laderas. (Jiménez, 2004: 73). En este último punto sobresale la interpretación intercomunitaria que se expresa a través del mito de origen que alude a los Señores del agua, del Monte y de todos los dueños:

Todos se reunían cada que vez que el sol nacía para pedirle que juntara a las nubes y las lluvias fueran abundantes; el dueño del río Tizaac, hermano menor del Atoyac que proveía de agua a estas tierras, se enemistó con su hermano y le dejó de proveer agua, pasaron los años y el dueño del cerro colorado habló con el santo Negro. El Cristo llegó a convivir con los dueños para que entre los dos apoyaran a todos los pueblos que estaban muriendo (*Ibíd.*: 91).

Las versiones que involucran al Cristo como Dador de agua evidencian:

[...] la creencia en la metamorfosis de los espíritus guardianes comunitarios; los cuales tienen como labor: el control de la lluvia, la preservación de la naturaleza, la protección de la comunidad frente a las acciones negativas de la naturaleza, y el cuidado de las cosas de los *antiguos*. Sin embargo, podemos también delimitar las constantes más significativas de estos atributos como son: el resguardo protector y el control social” (*Ibíd.*: 101).

De igual manera sobresale en Taxco el Santo Entierro al “que se le atribuye ciertas características y cualidades que inciden sobre los recursos naturales, las plantaciones y demás necesidades concretas de supervivencia” (Juárez, 2013b).

De acuerdo con Alicia Juárez, a esta imagen se le atribuye características relacionadas con la agricultura. El sexto viernes de cuaresma el Santo Entierro recibe una peregrinación por parte de los habitantes de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, Guerrero; “este acto ritual engarza una práctica agrícola, puesto que se presentan las semillas de maíz, frijol y calabaza a la imagen del Santo Entierro, y posteriormente éstas serán sembradas en los meses de abril y mayo”. La visita al Santo Entierro se vincula con la petición del temporal y “es una continuidad de las celebraciones en torno al ciclo agrícola que estimulan la fertilidad en la agricultura de manera particular”. (*Ibíd.*).

Estamos ante la presencia de una imagen vinculada con el agua, el maíz y la salud; dichos atributos son similares al que manifiesta el Cristo Aparecido de Totolapan en su relación con el Aljibe y con el cerro de Santa Bárbara, espacios vinculados con el agua y con la cosmovisión generada entre los miembros de la comunidad.

Como hemos observado, el Cristo Aparecido además de representar simbólicamente la figura del sacrificio del Dios redentor y la garantía de su propia salvación también tiene roles y funciones en las prácticas religiosas populares, por eso los atributos adjudicados a la imagen se apegan a las necesidades de la población: procura salud, trabajo, protección, pero también propicia el temporal. La concepción forjada en torno al Cristo Aparecido como muchas otras, son el resultado de la vida social e histórica, con la que los individuos y grupos sociales ejercen una relación de dependencia y por consiguiente de intercambio y reciprocidad, similar a las relaciones sociales ejercidas con sus semejantes donde la conducta moral está signada por normas o reglas que permiten entablar los tres factores de la relación social: dar, recibir y devolver.

CONCLUSIONES GENERALES

Las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad son acciones cuya conducta se manifiesta en distintos ámbitos de la vida social, incluso en el religioso, así lo hemos visto en los precedentes capítulos. En el ámbito de la religión católica, este tipo de relación social se caracteriza por la relación directa que establecen los individuos con la imagen de Cristo Aparecido cuyo vínculo se caracteriza por el dar, recibir y devolver; se trata de un acto voluntario inmerso en un proceso histórico dotado de propósitos concretos, resultado de las necesidades existenciales del individuo: salud, trabajo, lluvias, fertilidad, protección, etc. Dicha relación se encuentra regida por una moral que obliga a corresponder lo recibido, es decir, el comportamiento que asumen los individuos y grupos sociales ante la imagen está signado por normas o reglas obligadas que eluden las sanciones sociales, emocionales que se manifiestan a través del desprestigio o el descrédito con la comunidad, o bien, por medio de la culpa o el arrepentimiento; no obstante de las sanciones atribuidas al Cristo Aparecido. Por ello, la conducta muchas veces se convierte en obligatoria.

Este compromiso incluye un amplio ámbito ritual que se manifiesta individual y colectivamente a través de la ofrenda, la cual comprende, tanto objetos materiales, como acciones rituales y/o de servicio manifiestas por medio de promesas o mandas, las cuales se exteriorizan a través de peregrinaciones, danzas, alimento, etcétera; dichas prácticas incluyen una activa participación solidaria y de trabajo colectivo; ambas particularidades mantiene un papel predominante en el desarrollo de la vida ritual y ceremonial en el culto a Cristo Aparecido.

Si bien entre las distintas formas que caracterizan el intercambio y la reciprocidad se encuentran la generalizada, equilibrada, y negativa, desarrolladas por Alicia Barabas, se alcanza a incorporar un tipo de intercambio de alianza ritual que, una vez integrado, reproducen no solo la devoción a la

imagen, sino también las relaciones sociales entre individuos y grupos sociales. Debido a ello concluyo que las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad en el ámbito del catolicismo, son un factor determinante para el sustento y desarrollo del culto, así como para la consolidación de los grupos sociales, no obstante de las relaciones comerciales y políticas que las conforman.

Las diferentes expresiones religiosas comprendidas en este tipo de convenio establecido entre individuos y la imagen sagrada, aparecen discordantes con la religión oficial debido a la manera en que se asume lo sagrado; el Cristo Aparecido como ser sobrenatural es capaz de actuar en aquellos ámbitos donde el ser humano es difícil de penetrar, principalmente alivia la enfermedad y propicia el temporal para la cosecha; de esta manera se le adjudica a la imagen su intervención y correspondencia en las peticiones solicitadas. Dichas discrepancias forman parte de la religión popular pero mantienen una relación directa con la religión oficial correspondiéndose mutuamente por medio de la imagen de Cristo y por las diferentes celebraciones religiosas de las que forma parte. La religión popular planteada por Báez-Jorge comprende distintas expresiones religiosas que son resultado de un largo y doloroso proceso de dominación que da inicio en la Colonia y continúa hasta nuestros días (1998).

Estamos ante una percepción compartida y unificada cuyos ámbitos espaciales donde se manifiestan las expresiones religiosas comprenden elementos propios de una cosmovisión; una cosmovisión que inscrita en el decurso de la larga duración incluye elementos ancestrales y agrícolas inmersos, en la actualidad en el significado y en la diferencia que se tiene con respecto a la imagen de Cristo así como en la percepción que se forma en relación con al paisaje, la lluvia, la enfermedad, el ciclo agrícola, todos ellos articulados en las celebraciones de Cristo Aparecido.

En un nivel local la escases de agua en el municipio fue de los factores que impactó en las creencias relacionadas con el Cristo y por consiguiente en la reproducción de las relaciones de intercambio y reciprocidad como producto histórico. De igual manera, en un nivel regional, el santuario temporal de Totolapan es el resultado del proceso histórico unificador de los grupos sociales. En la época prehispánica, Totolapan figuró como cabecera tributaria donde se concentraban los diversos productos para pagar el tributo, pero también se

distinguió como centro económico donde se intercambiaban los productos de tierra caliente por los del Valle de México (Gerhard,1970: 37); no obstante de la importancia que tuvo como centro religioso. Aunque la llegada de los españoles reajustó la estructura territorial y social de la población mesoamericana el culto a los santos continuaría como pieza clave para la concentración poblacional en la cabecera de Totolapan donde se constituyó el santuario temporal del Cristo Aparecido, el cual aún continúa manifestando la concentración de diversos grupos peregrinos pero readaptados al nuevo orden social.

Hoy en día el santuario conserva su importancia a través de la región devocional conformada por diversas peregrinaciones provenientes del noroeste y noreste de la entidad, las cuales se trasladan cada Quinto viernes de cuaresma para venerar a la imagen de Cristo Aparecido. La ruta proveniente, principalmente, de la peregrinación de San Miguel Iztapalapa, reproduce antiguas rutas de camino significativas en el aspecto comercial y religioso; no obstante, fueron reconfiguradas, aunque con algunas variaciones, por los agustinos en el flujo de su evangelización con el fin de interconectar los aposentos religiosos de la ciudad de México con el Estado de Morelos.

Los fenómenos de sincretismo fueron explicados a partir de una visión espacial y temporal, donde los referentes simbólicos, por ejemplo, del paisaje constituido por cimas, manantiales y desfiladeros quedaron amalgamados en la región cristocéntrica del norte de Morelos de la cual forma parte el santuario de Totolapan; las distintas imágenes de Cristo en su diferente advocación son venerados en la región durante el Ciclo pascual, es decir, durante los cinco viernes que constituyen el periodo litúrgico de la cuaresma, incluso en la víspera de Pentecostés.

El culto a Cristo Aparecido se crea a partir de un mito de origen impuesto por la orden de los agustinos en 1543; lo anterior dio por resultado un producto sincrético inmerso en las relaciones de intercambio y reciprocidad vinculadas con los elementos agrícolas y curativos atribuidos a la imagen.

La celebración del Aljibe muestra un lugar de culto religioso ambivalente por medio de la cruz que lo identifica; este símbolo cristiano unificado a Cristo se complementa pero en su dimensión espacial se separa debido a sus prácticas ceremoniales. Si bien el regreso de Cristo Aparecido a Totolapan legitimó las prácticas cristianas, la Santa cruz sustituyó antiguas prácticas religiosas

vinculadas con el agua y con la enfermedad; ambos elementos se sincretizaron en los atributos adjudicados a la imagen de Cristo Aparecido. La importancia del agua quedó registrada en la fundación del pueblo, pero también, a través del imaginario colectivo, en la adjudicación que le atribuyen a Cristo como fundador del Aljibe, y segundo, en la petición de las lluvias durante la ceremonia de Rogación; esta última ceremonia marca el tránsito de la época de secas a la de lluvias, las cuales son necesarias para fertilizar las tierras de temporal. El sacerdote de la iglesia es el intermediario entre las peticiones de los individuos hacia la imagen. De esta manera se condensan los símbolos Cristo-agua, Cristo-lluvia, identificados en el ciclo del maíz en gran parte del Estado de Morelos (Melgar, 2002); este vínculo se consolida y se reproduce por medio del compromiso ejercido por los mayordomos ante el Cristo Aparecido.

Las evidencias del vínculo simbólico de Cristo con el sol en distintos grupos indígenas evidencian la reinterpretación simbólica predominante de acuerdo con el contexto histórico y social de cada comunidad; sin embargo, los datos etnográficos de este estudio presentan a Cristo como propiciador del temporal y como protector de la salud, de ahí su creciente devoción; no obstante, se manifiesta un vínculo con el cerro, el manantial, el agua, las barrancas, antiguos elementos cuyas huellas nos remiten al antiguo sustrato de origen mesoamericano amalgamados a la imagen de Cristo Aparecido y al paisaje ritual.

El principio femenino de la cosmovisión prehispánica en la cual predominó la parte fría y oscura del inframundo (López-Austin, 1996: 306) se sigue manifestando a través de la cueva vinculada a la barranca y a la tierra en la ceremonia del 3 de mayo; en cambio la cima del cerro nos remite a lo luminoso y lo caliente que caracteriza lo masculino; ambos espacios se corresponden a través del agua; el primero vinculado con el manantial, el cual abasteció, durante décadas, las necesidades vitales de la población, incluyendo el alivio de la enfermedad; y el segundo relacionado con la lluvia, la cual es necesaria para la producción agrícola. El convento es la parte mediadora de lo profundo y de lo ascendente donde la imagen de Cristo Aparecido incorpora las atribuciones simbólicas relacionadas con el agua, el sol, la salud, etc.

En su particularidad, los atributos denotados de la imagen se consolidaron por la influencia de los agustinos, quienes, al encubrir los intereses políticos,

determinaron el traslado del Cristo a la ciudad de México para fines curativos; asimismo, el regreso de la imagen a Totolapan sustituiría así las peticiones de salud que aún se realizaban en el Aljibe, donde posiblemente persistían antiguas prácticas relacionaban con los aires, los que provocan la enfermedad. Las peticiones de salud aún continúan efectuándose y reproduciéndose a través de los grupos peregrinos que año con año acuden al santuario de la imagen en la fiesta del Quinto viernes de cuaresma.

En su dimensión temporal las tres ceremonias forman parte del Ciclo pascual de la iglesia periodo que exalta la hegemonía colonial, pero también presentan una concepción del tiempo y un sincretismo religioso regido por el ciclo agrícola de temporal articulado al periodo de las secas y la llegada de las lluvias. Antiguamente en este lapso predominaban las peticiones de la lluvia a los dioses del agua y la fertilidad en espacios del entorno natural. Hoy en día, aún continúan los referentes simbólicos del espacio vinculados con la imagen de Cristo cuyas atribuciones también se sincretizaron con los atributos de alguna deidad prehispánica.

En su ámbito local, las tres celebraciones religiosas de la liturgia cristiana que involucran a la imagen de Cristo: Quinto viernes de cuaresma, 3 de mayo y la Ascensión del Señor, son fechas que si bien constituyen parte importante del calendario litúrgico, involucran en la devoción, referentes simbólicos vinculados con el agua, la lluvia, la tierra, la salud, así como diversos elementos fundamentales para la vida, es decir, son concepciones relacionadas con la vida misma de los campesinos, comerciantes, obreros y profesionistas, en fin, de todo individuo y grupos social que establece la relación de intercambio y reciprocidad con la divinidad o lo sagrado.

En su dimensión social y religiosa el intercambio y la reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido regulan no solo el flujo de peregrinos y de ofrendas, sino también sustentan y reproducen la festividad religiosa, el entorno donde se efectúan las celebraciones y el significado del Cristo Aparecido. El intercambio y la reciprocidad representan un elemento fundamental en la religiosidad de las personas, misma que proviene desde tiempos muy antiguos, aunque transformada de acuerdo a su contexto histórico y social, persiste hoy en día reformulada y regulada bajo distintos niveles según su relación.

La reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa establecen la correspondencia directa entre los individuos y grupos sociales y la imagen de Cristo Aparecido con fines propiciatorios; no obstante, la relación de alianza ritual generada a partir del vínculo también directo con la imagen, suscita una relación social entre individuos o grupos sociales, como fue el caso de las mayordomías del cohetón y el alimento ofrecido por los grupos familiares a las peregrinaciones, danzas y músicos, por ejemplo; asimismo, el vínculo que media para que se efectúe la reciprocidad equilibrada se manifiesta a través de la invitación que la mayordomía de Cristo Aparecido hace a cada uno de los representantes de cada corporación peregrina. Incluso, mismo en las mayordomías se manifiesta la reciprocidad equilibrada porque entre sus integrantes se establecen ayudas mutuas y muestras de solidaridad para que los rituales se efectúen.

Las relaciones de intercambio y reciprocidad como elemento clave manifiesto a través de la religiosidad popular han persistido a pesar de los embates a los que se enfrenta con la religión oficial. Dicha acción social es el sostén ante las necesidades de los individuos, pero también es el mecanismo de unión y defensa en las decisiones tanto del ámbito religioso, como del social y político de los habitantes de este lugar. El estudio de las relaciones de intercambio y reciprocidad es una guía a seguir para las distintas investigaciones donde se concentra la diversidad de manifestaciones religiosas. No obstante de los elementos entrelazados vinculados con la cosmovisión y el paisaje.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Benítez, Salvador. (1999). *Ecología del Estado de Morelos. Un enfoque geográfico*. México: Editorial Praxis e Instituto de Documentación de Morelos.
- Aguirre, Salvador, Javier Cervantes, Brian Connaughton, Iván Escamilla, Enrique González, Pilar Martínez, Óscar Mazín, Leticia Pérez, Antonio Rubial, Gabriel Torres. (2013). "Capítulo III. Los años de autonomía (1640-1750)". En Antonio Rubial (coord.). *La iglesia en el México colonial*. México: IIH-UNAM, ISCHu-BUAP.
- Aké Espadas, Yamil Guadalupe. "Peregrinación dedicada al Santo Cristo de la Zona arqueológica de las Ruinas de Aké en Cacalchén, Yucatán". (2013). Ponencia presentada en el I Congreso de etnografía de la religión: Santuarios y peregrinaciones. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando. (1949). *Crónica Mexicayotl*. México: UNAM- INSTITUTO DE HISTORIA-INAH.
- Amador Marrero, Pablo F. "...Luego llovió. Las imágenes de Cristo como intercesoras de rogativas y milagros". Congreso de Etnografía de la religión: Santuario y peregrinaciones, 13 al 15 de noviembre, (paper).
- Andrade Marín, Guillermo. (1971). *Chalma. Un santuario tradicional*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arana Monroy, Raúl Carlos. (2001). "Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca". En Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 245- 255). México: CONACULTA/INAH/UNAM.
- Aréchiga Jurado, Laura Amalia. (2008). *Las celebraciones patronales en el Ajusco a través del ciclo agrícola: un estudio de religiosidad popular*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: FFyL, UNAM.
- _____ y Alejandro García. (2001). *Santiago Zapotitlán: Identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo cuicahuaca*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.
- Arroyo Mosqueda, Artemio. (1991). *La fiesta al "Señor de la Cueva" en el pueblo de Iztapalapa D.F. como ejemplo de expresión popular de la religión católica*. Tesis de licenciatura en etnología. México: ENAH.
- Attolini León, Amalia. (2013). "Los placeres del paladar. Los caminos de las mercaderías entre los mayas prehispánicos". En *Arqueología Mexicana*. (Vol. XXI), Núm.122, Julio-Agosto. México.
- Ávila López Raúl/Ludwing Beutelspacher. (1989). *Investigaciones arqueológicas en mexicaltzingo*, D.F.: INAH.
- Ávila Sánchez, Héctor. (2002). *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*. México: UNAM.
- Báez-Jorge, Félix. (1995). "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad". En *La palabra y el hombre* (pp. 45-56). No. 96. México: Universidad Veracruzana.

- _____. (1998). *Entre los nagueles y los santos*. México: Universidad Veracruzana.
- _____. (2000). *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana. México: 2000.
- _____. (2009). "En torno a lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana". En Johanna Borda y Alejandra Gámez (coords.). *Ritualidad agrícola* (pp. 25-43). México: BUAP.
- Ballesteros García, Víctor Manuel. (1991). *La Orden de San Agustín en Nueva España: expansión septentrional en el siglo XVI, pensamiento y expresión*. Tesis de maestría en Historia. FFyL, UNAM.
- Barabas, Alicia. (1995). "El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad". En Ana Bella Pérez Castro, (coord.). *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos* (pp. 29-41). México: IIA-UNAM.
- _____. (2003^a). "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. I, pp. 37-124). México: INAH.
- _____. (2003^b), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II, pp. 13-36). México: INAH,
- _____. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.
- Barba de Piña Chán, Beatriz. (1998). "Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano". En Beatriz Barabas de Piña Chán (coord.). *Camino terrestres a cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero* (pp.17-39). Serie Antropología Social. México: INAH.
- Barrientos López, Guadalupe. (2004). "El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca". En Broda y Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 351-372). México: INAH-UNAM.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1968). "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la a Nevada, México". En *Anales de Antropología*. (Vol. V, pp.99-128). México: UNAM.
- _____. (1971). "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México". En *Anales de Antropología*. (Vol. 8, pp. 167-202). México: IIA/UNAM.
- _____. (1989). "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica". En Ernesto Vargas (editor). *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*" (pp. 35-51). México: UNAM.
- Braudel, Fernand. (1999). *La historia y las ciencias sociales*. México: ed. Alianza.
- Bravo Marentes. (2003). "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México". En Beatriz Albores, Johanna Borda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp.359-377). México: El Colegio Mexiquense-UNAM.
- Broda, Johanna. (1971). "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. En *Revista Española de Antropología Americana*. (Vol. 6, pp. 245-327). Madrid.
- _____. (1980). "Intercambio y reciprocidad en el ritual mexicana". *Rutas de Intercambio en Mesoamérica y el norte de México* (81-97). XVI Reunión de Mesa Redonda. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

- _____. (1989). "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica". En Ernesto Vargas (Editor). *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*. México: UNAM.
- _____. (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica". En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: UNAM-IIH.
- _____. (1996). "Paisajes rituales del Altiplano Central". En *Arqueología Mexicana*. (Vol. IV, pp.40-49). Núm. 20. México.
- _____. (1997). "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México". En Rueda, Salvador, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.). *Códices y documentos sobre México 2º Simposio*. (Vol. II, pp. 129-162). Colección Científica. México: INAH.
- _____. (2001). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (165-238). México: FCE.
- _____. (2003). "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros". En Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología de Mesoamérica* (pp. 49-90). México: El Colegio Mexiquense. A.C., UNAM.
- _____. (2004^a). "Introducción". En Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología de Mesoamérica* (pp. 15-32). México: El Colegio Mexiquense. A.C., UNAM.
- _____. (2004^b). "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica". En Johanna Broda y Catherine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia" (pp.35-60). México: UNAM.
- _____. (2004^c). "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual". En Johanna Broda y Catherine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 61-81). México: INAH-UNAM.
- _____. (2007^a). "Historia y Antropología". En Virginia Guedea (coord.). *El historiador frente a la historia* (pp. 177-199). México: IIH-UNAM.
- _____. (2007^b). "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días". En *Diario de Campo* (pp. 68-77). No. 93. Julio-Agosto. México: INAH-CONACULTA.
- _____. (2009). "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena". En Johanna Borda y Alejandra Gámez (coords.). *Ritualidad agrícola* (pp. 45-66). México: BUAP.
- _____. (2013). "Ofrenda mesoamericanas en una perspectiva comparativa". En Johanna Borda (coord.). *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas* (pp. 639-702). México: CONACULTA-IVEC.
- Broda, Johanna y Alejandro Robles. (2004). "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán". En Broda y Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 271-288). México: INAH-UNAM.
- Cabrera y Quintero, Cayetano. (1981). *Escudo de Armas de México*. Ed. Facsimilar. México: IMSS.

- Canabal Cristiani, Beatriz. (2010). "El agua en los Altos de Morelos: disputa espacial". En Canabal y Pizzonia (coordinadoras). *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos* (pp. 11-31). México: UAM-Xochimilco.
- Cano Herrera, Mercedes. (1989). "Exvotos y promesas en Castilla y León". En Álvarez Santaló Carlos, María Jesús Buxo y Rey Salvador Rodríguez Becerra (coords.). *La religiosidad popular, Tomo III, Hermandades, romerías y santuarios* (pp. 391-402). Barcelona: Anthropos.
- Canto Aguilar, Giselle, Eréndira Cruz Alegría, Laura Ledesma Gallegos, Ana Emma Peña Rodríguez. (2000). *Rescate arqueológico L.T. Yautepec P.E. Tecali-Topilejo. Informe 1: Excavación*. (Nov-dic.).
- Carrasco, Pedro. (1996). *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*. México: COMEX-Fideicomiso Historia de las Américas-FCE.
- Castro, Joseph Manuel de. (1980). "Una relación inédita de Tlayacapan Morelos, en el Siglo XVIII (1743). *Cuicuilco*. Año 1, Numero 2.
- Cavazos Garza, Israel. (1973). *El Señor de la Expiración del Pueblo de Guadalupe*. Monterrey: Comité Pro-Construcción del Templo de Ntra. Sra. De Guadalupe.
- Códice Mendocino o Colección Mendoza*. (1979). Manuscrito Mexicano del siglo XVI que se conserva en la biblioteca Bodleiana de Oxford. Editado por José Ignacio Echegaray. Prefacio de Ernesto de la Torre Villar de la Academia Mexicana, correspondiente de la real de Madrid. México.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. (1945). Traducción directa del náhuatl por el Lic. Don Primo Feliciano Velázquez. México: UNAM/Instituto de Historia.
- Códice Ramírez*. (1944). Manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias. Examen de la obra, con un anexo de cronología mexicana por el Lic. Manuel Orozco y Berra. México: Leyenda.
- Córdova Ugalde, María Cristina. (2013). *El rostro de cristo. Especialistas meteorológicos y pentecostalismo en el municipio de Lerma, Estado de México*. Ponencia presentada en el I Congreso de etnografía de la religión: Santuarios y peregrinaciones. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Cruz de Amenábar, Isabel. (1995). *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Chile: Universidad Católica de Chile.
- Chanfón Olmos, Carlos. *Conventos coloniales de Morelos*. (1994). Prólogo de Miguel León-Portilla. Instituto de Cultura de Morelos. México: Porrúa.
- Charbonneau-Lassay L. (1997). *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. (Vol. I.). Traducción de Francesc Gutiérrez, 2ª. Barcelona: Olañeta.
- Chimalpáhin, Domingo. (2003). *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Tomo II, séptima relación. México: Cien de México.
- Christensen, Bodil. (1962). "Los graniceros". En *Revista mexicana de estudios antropológicos*. (Vol. 18, pp. 87-95). Tomo XVIII. México: Sociedad mexicana de antropología.
- De la Peña, Guillermo. (1980). *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. Ediciones de la casa chata.
- Díez Taboada, Juan María. (1989). "La significación de los santuarios" en Álvarez Santaló, María Jesús Buxo y Rey Salvador Rodríguez Becerra

- (coords.), *La religiosidad popular*, Tomo III (pp. 268-281). Barcelona: Anthropos.
- Dow, James W. *Santos y supervivencias*. (1990). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Durán, Fray Diego. (2002). *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Tomo I y II. México: editorial Cien de México.
- Espinosa Pineda, Gabriel. (1994). "Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos". En *Ciencias* pp. 17-22. Número 34, abril-junio. Revista de difusión de la facultad de Ciencias-UNAM,
- Estrada Jasso, Andrés. (1996). *Imágenes en caña de maíz*. Universidad Autónoma de Potosí México. 1996.
- "Expediente sobre el Santo Cristo de Totolapan y milagros que los frailes de San Agustín del colegio de San Pablo con indiscreción publicaron (1583)". Grupo: Inquisición. Vol. 133. Exp. 23. México: Archivo General de la Nación (AGN).
- Favier Orendáin, Claudio. (1998). *Ruinas de utopía. San Juan Tlayacapan. Espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas*. Gobierno del Estado de Morelos. México: IIE-UNAM/FCE.
- Ferrer León. (1997). "El contexto calendárico del Ciclo de Pascua". En *Alteridades*. (Vol. 7, pp.85-87). No. 13. México: UAM-I.
- Fierro Alonso, Ulises. (2004). "Culto en cueva santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)". En Broda y Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 339-349). México: INAH-UNAM.
- Flores Cisneros, Gustavo. (2003). *Měj Xëëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. Fiesta de los pueblos indígenas. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Flores Mercado, Georgina. (2011). "Antes se tocaba papel, se estudiaba con un maestro. Remembranzas de la educación musical rural en Totolapan, Morelos". En *Alteridades* (pp. 149-163). No. 21, (42). México: UAM-I
- Flores Mercado, Georgina, Javier Otaola Montagne y Lauro Vivanco Vázquez. (2013). *Los Doce Pares de Francia. Música y danza tradicional de Totolapan, Morelos* No. 58. México: INAH.
- Flores Mercado Georgina y Araceli Martínez Vergara. (2013). *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*. México: CONACULTA-PACMyC.
- Fuente, Julio de la. (1977). *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Galicia Gordillo Angélica. (2002). *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo*. Tesis de doctorado. México: ENAH
- _____. (2004b). "Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo". En Johanna Broda y Catherine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp.373-386). México: INAH-UNAM.
- _____. (2007). "Dos santuarios representativos del estado de Hidalgo: Nuestra Señora de los Ángeles, Tulancingo, y El Señor de las Maravillas, Actopan". En Sergio Sánchez Vázquez (coord.). *Tulancingo, pasado y presente* (pp. 139-167). México: UAEH.

- _____. (2009). "Fiestas principales y fiestas patronales en tres municipios del Centro de México: Ecatepec, Tecamac y Tizayuca". En Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.). *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 297-312). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. (2012). "Tres cristos representativos en el Valle del Mezquital". En Lourdes Báez, Gabriela Garret, David Pérez, Beatriz Moreno, Ulises Fierro y Milton Hernández (coords.). *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. Gobierno del Estado de Hidalgo-INAH.
- _____. (2013). *Los andares del señor: Cristos, fuerzas y jerarquías en los valles de México y el Mezquital*. Ponencia presentada en el I Congreso de etnografía de la religión: Santuarios y peregrinaciones. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-FFyL-UNAM-IIA.
- García Martínez, Bernardo. (2014). "La implantación eclesiástica en Nueva España". En *Arqueología Mexicana*. (Vol. XXI pp. 43-53). Núm. 127 México: INAH.
- García Mendoza, Jaime. (2010). "Las congregaciones en el Morelos colonial". En García Mendoza y Guillermo Nájera (Coord.) *Historia de Morelos. Tierra, gente tiempos del Sur. De los señoríos indios al orden novohispano*. (Vol. 3, pp. 355-407). México: Gobierno del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Instituto de Cultura de Morelos.
- García Mendoza, Jaime y Guillermo A. Nájera Nájera. "Introducción". En *Historia de Morelos. Tierra, gente tiempos del Sur. De los señoríos indios al orden novohispano*. (Vol. 3, pp. 355-407). México: Gobierno del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Instituto de Cultura de Morelos.
- García Moll, Roberto y Marcela Salas Cuestas. (2013). "Arquitectura y vida interna en los conventos novohispanos del siglo XVI". En *Arqueología Mexicana*. (Vol. XXI, pp.18-25). Núm. 124. México: INAH.
- García Rodríguez, María del Rocío, Alma Angélica Campos Valencia, Mario Liévano Ramos. (2000). *Totolapan. Raíces y testimonios*. Universidad del Estado de Morelos.
- Garma Navarro, Carlos. "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac". (1994). En Carlos Garma y Robert Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. (pp. 65-80). México: UAM-I.
- Gerhard, Peter. (1970). "A method of reconstructing pre-Columbian political boundaries in central México". En *Journal de la Societé des Américanistes*. (Vol. 59, pp. 27-41).
- Geertz, Clifford. (1997). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Gedisa.
- Gibson, Charles. (1981). *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo XXI.
- Giménez, Gilberto. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- _____. (1996). "Territorio y cultura". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. (Vol. II, pp. 9-30). Núm. 4, Diciembre. México: Universidad de Colima.

- _____. (1999). "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. (Vol. V, pp.25-57). Época II. Núm. 9.
- _____. (2001). "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas". En *Alteridades* (pp. 5-14). 11 (22).
- _____. (2007). "Territorio, paisaje e identidades. La región sociocultural". En *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (115-147). México: CNCA/ITESO.
- Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gómez Arzápalo Dorantes, Ramiro Alfonso. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- González de Cardenal, Olegario. (2008). *Cristología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- González de la Paz Manuel. (1735). *Monstruo de la penitencia: Parto feliz del monstruo de la Gracia Portentosa, inimitable, cruel Vida del Venerable, Austero, Rigidísimo, Penitente Varón Fray Antonio de Roa*. Manuscrito. Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua. No. 893. Capítulo Décimo Séptimo.
- _____. (1755). *Imagen segunda de Christo Nuestro Señor crucificado en Totolapan*. Manuscrito. Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de España.
- González, José Luis. (1992). "Cristo. El centro de la fe popular". En Frans Damen y Esteban Judd Zanon (Eds.). *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la Religión Popular* (pp. 83-97). Ecuador: Instituto de Pastoral Andina.
- González Leyva, Alejandra. (1991). *Chalma: una advocación agustina*. México: UAEM.
- Gómez Martínez, Arturo. (2004). "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana. En Broda y Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 197-214). México: INAH-UNAM.
- González Martínez, Joaquín R. (1998). "Peregrinaciones de abril y mayo a través del Papaloapan". Aproximación geoetnográfica al culto del Cristo Negro. En Beatriz Barba de Piña Chan (coord.). *Caminos terrestres al cielo. Contribuciones al estudio del fenómeno romero* (pp.109-182). Serie de Antropología Social. México: INAH.
- González Montes, Soledad. (2003). "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca". En Beatriz Albores, Johanna Borda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 314-358). México: El Colegio Mexiquense/UNAM.
- Good Eshelman, Catharine. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura; ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En Johanna Broda y Félix Báez (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (239-297). México: CNCA-FCE.
- _____. (2004^a). "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: entre los nahuas de Guerrero". En Johanna Broda y Catherine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 127-149). México: INAH-UNAM.

- _____. (2004b). "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En Johanna Broda y Catherine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp.153-176). México: INAH-UNAM.
- _____. (2004c). "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua". En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 305-320). México: INAH-UNAM.
- _____. (2004d). "Reflexiones finales". En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 439-454). México: INAH-UNAM
- _____. (2007). "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en *Etnografía de los confines Andanzas de Anne Chapman* (pp. 81-98). Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.). INAH-CEMCA/UNAM-IIA.
- _____. (2013). "El estudio antropológico de ofrendas y depósitos rituales". En Johanna Broda (coord.). *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas* (pp.43-81). México: CONACULTA-IVEC
- Gossen, Gary H. (1979). *Los chamulas en el mundo del Sol*. México: INI.
- Gramsci, Antonio. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México. Juan Pablos editor.
- Grijalva Juan de. (1985). *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Gruzinski, Serge. (1995). *La guerra de los imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez Martínez, Daniel. (2010). "Introducción". En *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 9-44). México: El Colegio mexicano, A.C.
- Gutiérrez, Rafael, Ricardo Melgar, Miguel Morayta. (2003). "Morelos. Imágenes y miradas 1900-1940". En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II). México: CONACULTA-INAH.
- Guzmán Gómez, Elsa y Arturo León López. (2008). *Campesinos jitomateros. Especialización diversificada en los Altos de Morelos*. Facultad de ciencias agropecuarias. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Guzmán Puente, María Alicia de los Ángeles, Jacinta Palerm Viqueira. (2005). "Los jagüeyes en la región de los altos centrales de Morelos". Boletín Archivo Histórico del Agua (pp. 21-26). Año 10. Núm. 29. Enero-abril. México: Nueva Época.
- Hassig, Ross. (1990). *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*. Versión española de Juan José Utrilla. México: Alianza.
- Heras Medina, Aída. (2005). "Los encantos de Totolapan". En *Tlahui-Medic*. No. 20, II. http://www.tlahui.com/medic/medic20/totol_aida.htm.
- Hernández Chavelas, Ángel. (2010). "Totolapan". En Canabal y Pizzonia (coords.). *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos* (pp. 173-196). UAM-Xochimilco
- Heyden Doris. (1991). "La matriz de la tierra". En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 500-515). México: UNAM,

- Hunt, Eva. (1977). *The Transformations of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem* (pp. 131-151). Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2008). *Anuario Estadístico Morelos*. Tomo I. México: Gobierno del Estado de Morelos.
- _____. (2010). II Censo de Población y Vivienda. México. En <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default>.
- _____. <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mor/territorio/relieve.aspx?tema=me&e=17>
- Jalpa Flores, Tomás. (2009). *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*. Capítulo 1. México: INAH
- Jiménez Medina, Arturo. (2000). *Grupos parroquiales e identidad en una parroquia de la ciudad de México: el caso de la parroquia del Sto. Cristo de la agonía*, Tesis de maestría. México: ENAH.
- Jiménez Moreno, Wigberto. (1958). *Estudios de historia colonial*. México: INAH.
- Josserand, J. Kathryn y Nicholas A. Hopkins. (2007). "Tila y su Cristo Negro: Historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México". En *Mesoamérica* (pp. 82-112). Núm. 49. México.
- Juárez Becerril, Alicia María. (2010). *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- _____. (2013a). "De los santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas". En Ramiro Gómez Arzápalo (comp.). *Los divinos entre los humanos* (pp.127-155). México: Artificio Editores.
- _____. (2013b). "Presentación de semillas al Santo Entierro. Una expresión ritual y agrícola del poblado de Ameyaltepec en Taxco, Guerrero. Ponencia presentada en el IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. (2013c). *La imagen del santo entierro de Taxco: relación meteorológica entre dos pueblos*. Ponencia presentada en el I Congreso de etnografía de la religión: Santuarios y peregrinaciones. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Konstantinov, F.V. (1963). *El materialismo histórico*. México: Grijalbo.
- Kubler, George. (1948). *Mexican architecture of the sixteenth century*. Tomo II. U.S.A, Yale: University Press.
- Kubler, George. (1982). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: F.C.E.
- Lara Astudillo, Laura Cecilia. (2006). *Análisis de las etapas constructivas del convento de San Guillermo del siglo XVI en Totolapan, Morelos*. Tesina. México: UAEM.
- Lara, Jaime. (1999). "Cristo-Helios americano: La inculturación del culto al sol en el arte y arquitectura de los virreinos de la Nueva España y del Perú". En *Anales del instituto de investigaciones estéticas* (pp. 29-49). Núm. 74-75. México: UNAM.
- Ledesma Gallegos, Laura. (2009). *Tradición y expresión de los patios en los claustros novohispanos. Cuatro estudios de caso*. México: INAH.
- León-Portilla, Miguel. (1994). "Prólogo". *Conventos coloniales de Morelos*. México: Instituto de Cultura de Morelos, Grupo Financiero GBM Atlántico, ed. Porrúa.
- López-Austin, Alfredo. (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- _____. (1996). *Cuerpo humano e ideología*. Tomo 1. México: UNAM,

- _____. (1997^a). “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”. En *De hombres y dioses* (pp. 229-254). México: El colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense.
- _____. (1997b.) “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”. En *De hombres y dioses* (pp.208-227). El colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense.
- _____. (1998). *Hombre-Dios y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.
- _____. (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* (págs. 47-65). México: CNCA-FCE.
- López Beltrán, Lauro. (1969). *Fray Antonio de Roa. Taumaturgo Penitente*. México: Jus.
- López González, Valentín, *Historia de la integración y consolidación territorial del Estado de Morelos*; Universidad de Morelos, 1958.
- Lupo, Alessandro. (2001). “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 335-389). México: CNCA-FCE.
- Maduro, Otto. (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de estudios ecuménicos, México.
- Malinowski, Bronislaw. (1975). *Los argonautas del pacífico occidental*. México: ediciones Península.
- Maldonado Jiménez, Druzo. (1990). *Cuauhnahuac y Huaxtepec*. México: Universidad Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- _____. (2000). *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*. México: UNAM-IIA.
- _____. (2001). “Cerro y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”. En Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 395-417). México: CONACULTA-INAH/UNAM.
- _____. (2005). *Religiosidad indígena Historia y etnografía. Coatetelco, Morelos*. México: INAH.
- _____. (2009). “Cofradía, hermandades y obras pías en el Arzobispado de México: El caso de las parroquias, curatos y ‘Pueblos de visita’ del Morelos Colonial, (1794)”. En Enrique Anzures Carrillo (coord.). *El Municipio de Ayala. Apuntes desde su historia* (pp. 141-164). México: CONACULTA, INAH-Morelos.
- _____. (2010). “Mercados locales e intercambio en el Morelos prehispánico”. En Jaime García y Guillermo Nájera (coords.). *De los señoríos de indios al orden novohispano*. (Vol. 3, pp. 163-175). México: Congreso del Estado de Morelos
- Marrero Amador, Pablo F. (2002). *Traza española, ropaje indiano. El Cristo de Telde y la imaginería en caña de maíz*. Ed. Ayuntamiento de Telde.
- Martínez Marín, Carlos. (1972). “Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico”. En *Religión en Mesoamérica* (pp.161-178). XII Mesa Redonda, México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Marzal, Manuel. (1988). *El sincretismo americano* (pp. 29-74). Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú.

- Masferrer Kan, Elio (coord.). Lourdes Báez, Elizabeth Brenis, Norma Barranco, Mariam Salazar, Tobías García, Gabriela Montoya, Leopoldo Trejo e Iván Pérez. (2003). "Espacios, territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II, pp. 37-100). México: INAH.
- Matrícula de tributos o Códice de Moctezuma*. Facsimilar. (1997). Introducción y explicación Luis Reyes García. México: FCE.
- Mauss, Marcel. (1979). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Medina Hernández, Andrés. (2001). "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 67-163). México: CNCA-FCE.
- _____. (2007). "Presentación". *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. En Andrés Medina (coord.). México: UNAM-IIA-UACM.
- Melgar Bao, Ricardo. (2002). "Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos". En *Convergencia* (pp. 155-180). Mayo-agosto. Año 9. Núm. 29. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____. "Cristocentrismo: una constelación veneracional en Morelos".
- Meli, Roberto. (2011). *Los conventos mexicanos del siglo XVI. Construcción, ingeniería estructural y conservación*. UNAM-Instituto de Ingeniería. México: Porrúa.
- Mendizábal Othón de. (1946). "El santuario del Sacromonte". En *Obras Completas* (pp. 521-527). Tomo II. México: Talleres Grafico de la Nación.
- Mendieta, Gerónimo Fray. (2002). *Historia eclesiástica indiana*. Tomo I. México: Cien de México.
- Mendoza Rico, Mirza y Alejandro Vásquez Estrada. (2003). "El divino Salvador, integrador de territorio". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II, pp. 235-249). México: INAH.
- Millán, Saúl. (1993). *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México: INI.
- Mohar Betancourt, Luz Ma. (1987). *El tributo mexicana en el siglo XVI: análisis de dos fuentes pictográficas*. Cuadernos de la casa Chata. México: CIESAS.
- Monroy Valverde, Fabiola Patricia. (2004). *Tila, Santuario de un Cristo Negro en Chiapas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Montúfar López, Aurora. (2009). "Rituales de apertura y cierre del temporal en Temalcatingo, Guerrero". En Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.). *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 373-388). México: BUAP.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel. (1997). "La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepc". En Beatriz Albores/Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 217-232). El Colegio Mexiquense. México: IIH-UNAM.
- _____. (1992). *Los toros. Una tradición de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*. México. INAH.

- _____. (2003). "La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc. Beatriz Albores, Johanna Borda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 217-232). México: El Colegio Mexiquense-UNAM.
- _____. (2010). "Conflictos y soluciones entre pueblos de tradición nahua de Morelos: una ruta por la costumbre, la ley y la diversidad religiosa". En F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. (Vol. II, pp.356-369). México: INAH.
- _____. (coord.), Catharine Good Eschelman, Ricardo Melgar Bao, Alfredo Paulo Maya y María Cristina Saldaña Fernández. (2003). "Chichahualistle, "La fuerza" en el paisaje sagrado de Morelos". En Barabas, Alicia (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. II pp.307-396.). Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos. México: INAH.
- Moreno Negrete, Sarbelio. (2004). *Esplendor de la arquitectura novohispana: Templos y conventos Tomo III (Los Agustinos en México D.F. y los Estado de Hidalgo, Michoacán, México, Guanajuato, San Luis Potosí y Querétaro)*. México.
- Moyssén Echeverría, Xavier. 1967. "Texto". En Roziere, Sonia de la. *México, Angustia de sus cristos*. Fotografía de Sonia de la Roziere. Texto de Xavier Moyssen. Traducción de Colin White; diseño Jorge Gurría Lacroix. México: INAH.
- Navarrete Cáceres, Carlos. (2006). *Las rimas del peregrino: poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas, Guatemala*. Centro de Estudios Folklóricos. USAC.
- _____. (2013). "Introducción". En Carlos Navarrete (ed.). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*. México: UNAM-IIA.
- Nebel Richard. (1992). "El rostro mexicano de Cristo". En Frans Damen y Esteban Judd Zanon (Eds.). *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la Religión Popular* (pp. 59-82). Ecuador: Instituto de Pastoral Andina.
- Neff, Françoise. (1994). *El rayo y el arcoíris*. INI.
- _____. (2013). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*. México: UNAM-IIA.
- Orozco Gómez, Fernando y Samuel Vilella Flores. (2003b). "Geografía sagrada en la montaña de Guerrero". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II, pp.127-191). México: INAH.
- Ortiz, Renato. (1996). "Otro territorio" En *Antropología: Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* (pp.5-21). No. 12. Madrid.
- Otaola Montagne, Javier. (2008). *El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro*. En *Estudios de historia novohispana*. (Vol. 38, pp. 19-38). México: IIH-UNAM.
- _____. (2013). *Nueva y breve relación de lo acaecido en el pueblo de Totolapan en 1543, escrita 470 años después, con la intención de aportar a la memoria de esta tradición*. México.
- Parker, Cristian. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Chile: FCE.

- Padrón Herrera, María Elena, "Peticiones de lluvia en el Mazatépétl, San Bernabé Ocoatepec" (2009). En Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.). *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 313-330). México: BUAP.
- Paulo Maya, Alfredo. (2003). "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos". En Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 255- 287). México. El colegio Mexiquense-UNAM.
- Pellón Caballero, Esperanza Marcela. (1987). *Índice del Archivo Parroquial de San Guillermo Totolapan*. Tesis de licenciatura en Historia. México: Universidad Iberoamericana.
- Peña Virichez, Rosa de la, Vladimir Palma Linares. (2010). "Desarrollo histórico del altépétl Ocuilan. En *Estudios de cultura Otopame*, Num. 7. México: IIA-UNAM.
- Peñafiel, Antonio. (1885). *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de los nombres del lugar pertenecientes al idioma "náhuatl". Estudio jeroglífico de la matrícula de los tributos del Códice Mendocino*. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Peralta Áviles, Fernando. (2008). *Revista Altos de Morelos. Expresión*. Año 1, Núm 6. Septiembre.
- Ponce Riveros, Rosalba Francisca. (2007). "Muéveme tu cuerpo tan herido... Una aproximación a la iconografía de los crucificados. Imágenes de devoción popular de Acaxochitlán, Hidalgo. En Sergio Sánchez Vázquez (coord.). *Tulancingo, pasado y presente* (pp. 169-198). México: UAEH.
- Portal Ariosa, María Ana. (1994). "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas". En Garma Navarro y Robert Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa.
- _____. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*. México: UNAM-I, Culturas Populares.
- Portelli, Hugues. (1995). *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*. España: Antrhropos.
- Pozas Arciniega, Ricardo. (1987). *Chamula*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Prat i Carós, Joan. (1989). "Los santuario marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía". En "La significación de los santuarios" en Álvarez Santaló, María Jesús Buxo y Rey Salvador Rodríguez Becerra (coords.). *La religiosidad popular*, Tomo III (pp. 211-252). Barcelona: Anthrosos.
- Prieto Hernández, Diego (coord.). Beatriz Utrilla, Óscar Banda, Luis Ferro, Mirza Mendoza, Alejandro Vázquez, Eduardo Solorio. (2003). "Mahets'i jar hai (el cielo en la tierra). Los territorios de lo sagrado entre los ñänho de Querétaro". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Vol. II, pp.221-306). México: INAH.
- Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. (2009). *Totolapan, Morelos*. México: INEGI.
- Rappaport Roy A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

- Réau Louis. (2000). *Iconografía del arte cristiano. Iconografía del arte cristiano-Nuevo Testamento*. (Tomo 1/Vol. 2). España: Serbal.
- "Relación de Totolapan y su partido". (1986). En René Acuña (Ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Tomo III (pp155-165). México: IIA-UNAM.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. (1986). René Acuña (Ed.). Tomo III (pp155-165). México: IIA-UNAM.
- Reyes García, Luis. (1961). *Pasión y muerte del Cristo Sol*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras 9. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- _____. (1977). "Introducción". En *Matrícula de tributos o Códice de Moctezuma*. Facsimilar. México: FCE.
- Reyes Martínez, Marisol. (2005). *Estudio etnográfico de la fiesta del Señor de la Salud del pueblo de San Lorenzo Tezonco, en el periodo 2004-2005*. Tesis de licenciatura. México: ENAH.
- Ricard, Robert. (2004). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robelo, Cecilio. (1897). *Nombres geográficos indígenas del Estado de Morelos*. Estudio crítico de varias obras de toponomatología nahoa. Segunda edición. Luis G. Miranda impresor.
- Robles, Antonio de y Antonio Castro Leal. (1972). *Diario de sucesos notables (1665-1703)*. Tomo II. México: Porrúa.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Roberto D. Shadow. (2002). *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rojas Rabiela, Teresa. (1980). "Una relación inédita de Tlayacapan, Morelos, en el siglo XVIII (1743)". *Cuicuilco* (pp.59-62). Año 1. No. 2. México: ENAH.
- Romero Flores, Jesús. (1940). *Iconografía Colonial*. México: SEP-INAH.
- Ross Crumrine, N. (1986). "Drama folklórico en Latino América: Estructura y significado del ritual y simbolismo de Cuaresma y de la Semana Santa" en *Folklore Americano*. No. 41/42. Guatemala: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Roziere, Sonia de la, Xavier Moysén. (1967). *México: Angustia de sus cristos*. Fotografías de Sonia de la Roziere. Texto de Xavier Moysén. Traducción de Colín White; diseño de Jorge Gurría Lacroix. México: INAH.
- Rubial García, Antonio. (1981). "Santiago de Ocuituco: La organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI". En *Estudios de Historia Novohispana*. (Vol. VII). México: UNAM-IIH.
- _____. (1989). *El Convento Agustino y la Sociedad Novohispana (1533-1630)*. México: UNAM.
- _____. (1990). *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVIII)*. México: CNCA.
- _____. (1998). "Cristianismo-paganismo. La Iglesia ante la religiosidad popular en la Edad Media y el Renacimiento". En Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde (coords.). *Teoría e historia de las religiones* (pp. 207-222). México: FFyL-UNAM.
- _____. (1999). *La santidad controvertida*. México: UNAM. FCE.
- _____. (2013). (coordinador). *La Iglesia en el México colonial*. Capítulo III. México: IIH-UNAM, ICSyH-BUAP, Ediciones de Educación y cultura.

- Ruiz Jaramillo, Naín Alejandro. (2011). *El santo entierro y sepulco de Cristo en una cueva del cerro de la Estrella. Reflexiones, discusión y estudio en torno a la escultura fundacional del Señor de la Cuevita de Iztapalapa*. Tesis de maestría en Historia del Arte. México: FFyL-UNAM.
- Ruiz Zavala, Alipio [fray]. (1984). *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México*. Tomo II. México: Porrúa.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (2002). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomo I, Tomo II y Tomo III. Cien de México,
- Sahlins, Marshall. (1983). *Economía de la edad de piedra*. 2ª edición. Madrid: Akal.
- Saldaña Fernández, María Cristina. (2010). *Ritual agrícola en el suroeste de Morelos: la fiesta de la Ascensión*. Plaza y Valdés. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Centro de Estudios Ambientales e Investigación de la sierra de Huautla.
- Salinas Miguel. (1924). "La sierra de Tepoztlán". En Miguel Salinas. *Historias y paisajes morelenses (Primera Parte)*, (pp.120-158).México: Tlalpan, D.F.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo. (2006). *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*. Instituto de Cultura de Morelos.
- Sánchez Vázquez, Sergio. (2001). "La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan". En *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 441-453). México: CONACULTA-INAH, UNAM.
- Santos, Milton. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel
- _____. (2005). "O retorno do territorio". En OSAL: *Observatorio Social de América Latina* (pp.255-261). Año 6 no. 16, enero-abril. Buenos Aires.
- Sardó, Joaquín. (1979). *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecido en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma*. Edición facsimilar de 1810. México: Biblioteca enciclopédica del Estado de México.
- Séjourné, Laurette. (2006). *De Xochimilco a Amecameca*. México: Siglo XXI.
- Scheper Hughes, Jennifer. (2010). *Biography of a Mexican Crucifix. Lived religion and local faith from the conquest to the present*. Oxford University Press.
- Schneider, Luis Mario. (1995). *Cristo, santos y vírgenes. Santuarios y devociones de México* México: Planeta
- Shadow, Robert y María Rodríguez Shadow. (1994). "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma". En Garma Navarro y Robert Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (pp. 81-140). México: UAM-Iztapalapa.
- Sierra Carrillo, Dora. (2000). *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. México: Facultad de Filosofía y Letras.
- Secretaría de Programación y Presupuesto-CGSNEGI. (1981). *Síntesis geográfica de Morelos*. México.
- Stresser-Péan, Guy. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. Fondo de Cultura Económica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Taboada, Juan María. (1989). "La significación de los santuarios" en Álvarez Santaló, María Jesús Buxo y Rey Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Tomo III (pp. 268-281). Barcelona: Anthropos.
- Taylor William, B. (1999). *Ministros de lo sagrado*. Traducción Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey. (Vol. I). México: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México.
- Toussaint Alfonso. (2003). *Convento en Morelos*. México: Gobierno del Estado de Morelos.
- Toussaint, Manuel. (1990). *Pintura Colonial en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas. Edición de Xavier Moyssén. México: UNAM.
- Turner, Víctor. (1980). *La selva de los símbolos*. 4ª. Ed. México: Siglo XXI.
- Vázquez Martínez, Ana Laura. (2013). "Ni blanco ni negro pero moreno es": El ciclo de Cuaresma y el culto al Señor de Las Peñas en Etlá, Oaxaca". Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones, 13 al 15 de noviembre, (paper).
- Villalobos Sampayo, Leticia. (2014). *Una propuesta de región devocional desde la etnografía: El santuario del Señor de Tlacotepec y simbolismos del agua*. Tesis de doctorado en Antropología. México: FFyL, UNAM
- Vázquez Martínez, Ana Laura. (2013). "Ni blanco ni negro pero moreno es". *El ciclo de Cuaresma y el culto al Señor de Las Peñas en Etlá, Oaxaca*. Ponencia presentada en el I Congreso de etnografía de la religión: Santuarios y peregrinaciones. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Vázquez, Vázquez, Elena. (1965). *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, Siglo XVI*. México: Instituto de Geografía, UNAM.
- Velasco, Alonso. (1951). *Historia de la Milagrosa Renovación de la soberana imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en la iglesia del Convento de Santa Teresa la Antigua*.
- Velasco Toro, José. (1997) "Introducción". En *Santuario y Región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán* (pp. 25-46). México: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales/Universidad de Veracruz.
- _____. (1999). "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", en *Boletín* 2 (pp. 1-8). Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. Núm. 2. Primavera-verano.
- _____. (2000). *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. México: Instituto Veracruzano de Cultura.
- Vera Fortino, Hipólito. (1981). *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio de. (2005). *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. Nueva Biblioteca Mexicana. UNAM.
- Villela, Samuel L. (2001). "El culto a los cerros en la montaña de Guerrero; Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 331-351). México: CONACULTA-INAH.
- Warman, Arturo. (1972). *La Danza de Moros y Cristianos*. México: SEP.
- Weckmann, Luis. (1996). *La herencia medieval de México*. México: COLMEX-FCE.

Zepeda Navarro, Sergio. (2002). *El tendido de los cristos Una tradición de San Miguel Hidalgo*. México: Asociados Numerarios de el Colegio de Jalisco.