



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**TIERRA DE MILAGROS.
5 SIGLOS DE RELIGIOSIDAD EN TOTOLAPAN, MORELOS**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:
JAVIER OTAOLA MONTAGNE

TUTOR PRINCIPAL:
DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. GERARDO LARA CISNEROS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

Y
DR. JORGE TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, AGOSTO DE 2023



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.

*porque Totolapan,
sus moradores,
sus caciques y cabezas
sean en lo venidero
digna ocupación de las históricas tareas
y blanco heroico a las más bien cortadas plumas.*

Manuel González de Paz

Índice

Agradecimientos	V
Introducción	VI
I - Totolapan en el siglo XVI	1
El Señorío de Cuauhtenco	1
De Ocuituco a Totolapan. Problemas con el obispo	10
El juicio	15
Los testigos	18
Un vistazo a través del espejo humeante	21
El penitente y la cruz	27
La iglesia y la casa de la comunidad	33
La disgregación del señorío de Cuauhtenco	38
4 juicios de residencia o la lucha por el poder	43
Entre la derrama y la limosna	53
Dos provincias en pleito	61
2 - La imagen y el santo. Tras las huellas de un culto	
Primer milagro. El Santo Crucifijo de Totolapan	69
Un traslado	69
Las versiones indígenas	74
¿El inicio de una tradición local?	80
Un culto a la Inquisición o el inicio de una tradición urbana	84
Un cristo entre varios	92
Fijando la tradición. Oralidad, texto manuscrito y texto impreso	100
De historias antiguas y milagros parecidos	107
3 - La construcción de una piedad, la defensa de un territorio	
Segundo milagro. El Cristo Renovado de Totolapan	121
La Cruz y el santuario	122
Visitas pastorales	126
Las primeras cofradías	130
El dinero y el culto. Los recursos de las cofradías en Totolapan	134
Las fiestas	138
Los pleitos por la tierra	141
Congregaciones, epidemias y haciendas	144
La división regional del trabajo	151
Golpes en Semana Santa	155
Un nuevo milagro	161

El Cristo Renovado de Totolapan	168
Totolapan como santuario	172
Mal tiempo para milagros	177
4 - Cambios sociales y continuidades religiosas.	
El culto al Cristo Aparecido	
Tercer milagro. El Aljibe	189
El poder local entre jueces y gobernadores	190
La sacrílega profanación de los jagüeyes y aljibes	194
Una cofradía entre dos fuegos	200
El cura y la independencia	204
El regreso del Santo Crucifijo de Totolapan	211
Fortino Hipólito Vera o la construcción de la memoria	216
La mayordomía y los curas I. Tiempo de antagonismos	223
La mayordomía y los curas II. Se profundiza la crisis	227
“Es justicia que imploramos”	235
El milagro del Aljibe	244
5 - La mayordomía del Cristo Aparecido.	
Entre el control eclesiástico y la autonomía	
Cuarto milagro. El sismo	257
La reorganización de la base católica	258
La experiencia local en la primera mitad del siglo XX	262
El control del clero o la consolidación de las mayordomías	265
Nuevos aires en la diócesis	269
La corta vida de la Acción Católica en Totolapan	272
El Consejo de Pastoral Parroquial y las Comunidades Eclesiales de Base	280
La tierra y la fiesta	285
El regreso de los frailes	290
Las mayordomías y la fiesta	298
Notas sobre el sismo de 2017. Un nuevo milagro	310
Conclusiones	325
Bibliografía	335

Agradecimientos

Familia Zamora Ramírez, Sergio Livera y familia, Araceli Martínez y familia, Mario Liévanos y familia, Rolando Garrido y familia, Silvia Nava, Florentino Vergara, Lauro Vivanco, Armando Vergara, Luciano Burgos, Edmundo Gil, Felipe Pérez, Felipe Sosa, Paula Galicia, Leo de la Rosa, David Granados, Néstor Liévanos, Humberto Galicia (padre e hijo), Salomón Saldaña y la gente de “El Campirano”.

A todos los mayordomos. A los peregrinos de Iztapalapa, especialmente a las familias Turcio, Flores y Cabrera. A los frailes franciscanos Noé Chávez, Carlos Lovera, Guillermo Aguilar y Pablo Rosario. A los frailes agustinos: Jorge Luis Sánchez, Héctor Manuel Tapia, Moisés Lomelí, Celestino Collado, Josef Sciberras, Ricardo y Francisco Cervantes. Uriel Gálvez, Leticia Martínez, Hugo Cabrera, Georgina Flores, Laura Aréchiga, Karen Arreaga, María Inés González, Alicia Mayer, Ryan Crewe, María Elvira Buelna Serrano, Igor Cerda, Iván Rivero, Víctor Martínez, Iván Martínez, Jairo Melo y Patricio Betteo.

Archivistas y bibliotecarios, especialmente a: Marco Antonio Pérez Iturbe (Archivo Histórico del Arzobispado de México), Henry Handley (Marian Library, University of Dayton), Nancy Sparrow (Alexander Architectural Archives, University of Texas Libraries), Dylan Joy (Nettie Lee Benson Latin American Collection, TARO), María José Rucio Zamorano (Jefa de Servicio de Manuscritos e Incunables, Biblioteca Nacional de España)

Antonio Rubial, Jorge Traslosheros, Gerardo Lara, Roberto Martínez y Berenise Bravo.

A mi familia y a mis gatos.

Introducción

I

La feria del Quinto Viernes de Cuaresma en honor al Señor Aparecido de Totolapan, en el estado de Morelos, es una de las fiestas religiosas más importantes y concurridas de la región. Convoca a miles de peregrinos y devotos de varias partes del país que lo mismo llegan a pie o a caballo, que en bicicletas, autobuses o autos particulares. La mayordomía de la imagen es la encargada de coordinar a los participantes. Desde principios de año sus integrantes viajan a varios estados del país para invitar a otras mayordomías y grupos de peregrinos. Además se encargan de recaudar la cooperación de los habitantes del pueblo, de recibir a los visitantes durante la fiesta y de llevarlos a las casas donde les darán alojamiento y comida. Los vecinos donan dinero para comprar cohetes y desde el jueves hasta el domingo grupos de veinte o treinta personas de cada barrio son comisionados para prenderlos en punto de las cinco de la mañana. A cada barrio le corresponde un día distinto y existe en esto una velada competencia por ver cuál truena más. Durante el tiempo que dura la fiesta los frailes franciscanos que llegaron a la parroquia en 1993 no paran de celebrar las misas que fueron solicitadas por familias de peregrinos y habitantes del pueblo, hora tras hora, desde las seis de la mañana hasta las diez de la noche, con algunas horas de descanso para que los peregrinos y visitantes puedan pasar a ver a la imagen sin interrumpir. Por su parte el gobierno municipal coopera con dinero, organiza el baile del viernes y dona un castillo que se enciende por la noche en la plaza. De unos años a la fecha, vecinos del barrio de San Sebastián se organizan para quemar un castillo en la cima del cerro de Santa Bárbara¹.

Durante cuatro días el atrio es un hervidero de gente. Distintos grupos de danzantes y músicos locales y fuereños realizan de manera ininterrumpida sus bailes y ceremonias, siendo la más importante la representación de los Doce Pares de Francia, conocida por la gente como *El Reto*, una obra teatral con música y danzas que dura cuatro días y exige de sus participantes mucha concentración y una gran condición física. La plaza y sus alrededores se llenan de puestos de comida y de diversos productos que

¹ A cinco días de la fiesta del 2023 la explosión de un polvorín ilegal en el barrio de Santa Bárbara acabó con la vida de siete personas, dejó a otras tantas hospitalizadas y generó daños materiales a cientos de casas a la redonda. El presidente municipal Sergio Livera Chavarría decidió, en señal de luto, suspender los bailes y la quema de cohetes y castillos que estaban programados para ese año.

son vendidos por gente del pueblo o por comerciantes que vienen de otras partes de Morelos o de otros estados de la República. También abundan los puestos de artículos religiosos con cruces, cuadros de la Virgen de Guadalupe, cirios y veladoras, libros de oración, estampas, escapularios y llaveros. Sin embargo, nadie vende imágenes del Señor Aparecido porque la mayordomía no permite que se lucre con el símbolo que consideran sagrado y que han jurado cuidar y defender. Esta prohibición ha sido celosamente guardada por años.

El domingo por la tarde el Señor Aparecido es sacado en procesión y recorre las calles de los cuatro barrios principales. Los mayordomos se turnan para cargar la imagen que es colocada en un nicho de madera y plástico para protegerla. Los sigue una banda de músicos, detrás de la cual van las otras mayordomías y grupos parroquiales del pueblo, seguidos por los peregrinos, todos con sus estandartes y guardando un riguroso orden que fue anunciado por los religiosos desde antes de salir de la iglesia. Al final quedan el pueblo y los visitantes quienes abarrotan las calles. A lo largo del trayecto algunos vecinos ponen alfombras de aserrín u otros materiales frente a sus casas. Cuando acaba la procesión y la imagen regresa a la iglesia, se echan los últimos cohetes y oficialmente se da por terminada la fiesta. Por la noche o al día siguiente los peregrinos regresan a sus lugares de origen.

Según la tradición esta imagen fue entregada milagrosamente en 1543 al prior del convento, el fraile agustino Antonio de Roa. En aquella época era conocida simplemente como Santo Crucifijo de Totolapan. Cuarenta años después de su aparición fue sustraída del pueblo y llevada a la iglesia de San Agustín en la ciudad de México, donde permaneció y recibió culto por casi tres siglos. Durante su ausencia se desarrollaron en el pueblo otros cultos, cuyas historias se dan a conocer aquí, y se fundaron las primeras cofradías que además de su labor religiosa sirvieron como un medio de expresión política y de defensa comunitaria para los habitantes del lugar. No fue sino hasta 1861, luego de la implementación de las Leyes de Reforma y el consecuente abandono del convento agustino por parte de los frailes, que el Santo Crucifijo regresó a su pueblo gracias a la intervención del párroco y de un vecino. Desde entonces se formó la mayordomía que se ha dado a la tarea de proteger la imagen y de cuidar su memoria. Y fue precisamente en la segunda mitad del siglo XIX, al mismo tiempo que el Estado y la Iglesia disputaban la conformación de una identidad nacional, que la identidad local en Totolapan se articuló al rededor de su propia imagen sagrada.

La religiosidad de los habitantes de Totolapan ha cambiado tanto a lo largo de cinco siglos como lo ha hecho su gente y sus costumbres. Esta investigación pretende hacer la historia de un pueblo y de cómo este se ha adaptado a múltiples devociones, de su relación con ellas y del sentido cambiante que han tenido con el paso del tiempo. Por ello es necesario conocer la historia de sus imágenes, analizarlas por separado y en conjunto, entenderlas no solo como producto de la intencionalidad misional de los frailes, sino como símbolos que son apropiados y resignificados por la gente, que los añade a sus rituales y los usa dentro de un espacio conocido.

II

La religión es un fenómeno que abarca la totalidad de la experiencia humana, incluyendo a las actividades políticas, culturales y económicas que permiten la reproducción de los cuerpos sociales. Acercarnos a lo sagrado, así sea desde las vivencias más íntimas o desde las prácticas más públicas, implica adentrarnos en un cúmulo de emociones, disposiciones, creencias y competencias que no pueden ser aisladas del contexto social que las produjo. Además es necesario reconocer que dicho contexto social es cambiante y que en la producción y reproducción de las prácticas religiosas y de sus significados hay una tensión constante entre la continuidad y el cambio, así como una pugna por definir aquello que se considera sagrado y quiénes deben ser sus legítimos administradores o representantes².

Para entender el devenir de la religiosidad de este pueblo a lo largo de cinco siglos esta investigación toma en cuenta procesos históricos y cambios en la estructura económica y social que tuvieron gran impacto entre las poblaciones del Valle de México y sus alrededores, como lo fueron las epidemias y la caída poblacional, que favorecieron el crecimiento de las haciendas, la concentración de la tierra y la explotación de los recursos naturales, también se consideran las reformas emprendidas en la segunda mitad del siglo XVIII, la guerra de Independencia, la separación de la Iglesia y el Estado, la Revolución agraria y el desarrollo del modelo capitalista en México. De igual forma se presta atención a los procesos sincréticos que iniciaron en la época colonial, a la construcción de las iglesias, al impacto de las imágenes religiosas que dieron pie a la reelaboración de algunos aspectos cosmogónicos, a las políticas de evangelización impulsadas por los órdenes mendicantes así como a las tensiones y conflictos entre estas y el episcopado. El

² Guillermo de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", en *Relaciones*, no. 100, otoño 2004, vol. XXV.

trabajo también analiza la apropiación de los nuevos espacios de organización social dispuestos por la nueva religión, dentro del cual se encuentran las cofradías y mayordomías, y el importante papel que tuvieron en la conformación de nuevas prácticas rituales, muchas de las cuales aún se conservan hoy en día y forman parte de la identidad local. Asimismo se delinearán los soportes de la memoria local, que se ha mantenido y reconstruido constantemente a partir de retazos de cultura oral, de documentos manuscritos e impresos, de la decidida promoción que han hecho algunos personajes clave en la historia del pueblo así como por el mantenimiento de una ritualidad afincada en ciertos referentes geográficos y lugares de culto. Como telón de fondo de todos estos cambios podemos observar la tensión constante entre una institución que lucha por mantener el control de la vida de los creyentes, y un pueblo que ha logrado llevar las riendas de sus propias prácticas religiosas.

También es necesario mostrar la relación entre lo local y lo nacional, así como entre lo nacional y lo global, pues los cambios ocurridos en esos distintos niveles afectaron las creencias y las prácticas rituales de los habitantes del pueblo, modificaron algunas de sus costumbres y dirigieron sus formas particulares de devoción. Lejos de ser meros escenarios donde se realizan cambios que son impulsados desde el exterior, los pueblos son el lugar de las negociaciones, de los conflictos, de las resistencias, de la subsistencia de algunas prácticas y de la resignificación de otras. La Historia que aquí se narra ocurre precisamente en los intersticios entre la continuidad y el cambio, pues es precisamente ahí donde el pueblo de Totolapan ha construido su devoción y su ritualidad en torno a distintas imágenes milagrosas.

En este sentido los milagros y la religión sirven como una ventana para adentrarnos en la historia de un pueblo, mostrando la interacción de los diferentes actores sociales y la manera en la que el pueblo reaccionaba a los cambios que se daban en su entorno inmediato y más allá de él. Si bien el desarrollo de este trabajo sigue un orden cronológico existen algunas categorías de análisis que atraviesan el capitulado de manera transversal, lo que permite cruzar, contrastar y analizar información similar en distintos momentos históricos. El primer capítulo nos ubica en el pueblo, en su geografía, su organización social y sus relaciones económicas y militares con los pueblos circundantes y con el imperio mexica. Además busca dar a conocer las prácticas religiosas del lugar antes de la llegada de los españoles, cuáles eran los dioses que ahí se adoraban y cómo se les rendía culto. También se describe el proceso de evangelización en la zona y el papel que jugaron los frailes agustinos. En otras palabras se busca averiguar qué pasó en

Totolapan durante el siglo XVI, especialmente en los años en los que la imagen estuvo en el pueblo.

El segundo capítulo comienza con el traslado del Santo Crucifijo de Totolapan a la ciudad de México en 1583 y termina con un análisis del impacto que tuvo esta imagen y su historia milagrosa. En este apartado se plantean tres ejes principales: en primer lugar las motivaciones que tuvieron los frailes agustinos para llevar la imagen a la ciudad y las tensiones que esto generó con el arzobispo; en segundo lugar los posibles efectos que la historia milagrosa tuvo entre los habitantes de Totolapan y, por último, se hace un minucioso análisis de la narración de la aparición, de su paso de la oralidad a la escritura, de su posterior asentamiento en libros y de cómo otras imágenes retomaron ese mismo modelo narrativo o aprovecharon que se había fijado la fecha de su aparición para buscar granjearse mayor antigüedad.

El capítulo tercero busca despejar la incógnita sobre lo que pasó en Totolapan durante el tiempo que la imagen del Santo Crucifijo estuvo en la ciudad de México. Aquí se describe en términos generales el devenir histórico del pueblo entre los siglos XVII y XVIII, el impacto de las epidemias y los conflictos por la tierra, el agua y los recursos naturales con los hacendados y los pueblos vecinos. De igual forma se pone especial atención al culto al Señor Renovado, una imagen de Cristo que se habría restaurado milagrosamente a sí misma en el año de 1753 y que generó una importante veneración a nivel local y regional. La historia de esta imagen se encuentra en un manuscrito inédito del agustino fray Manuel González de Paz, devoto del Santo Crucifijo de Totolapan y promotor de la causa de fray Antonio de Roa. Al analizar el desarrollo de la religiosidad local no solo se presta atención al papel que jugaron los religiosos, sino a la activa participación de los habitantes del pueblo que encontraron en las cofradías un importante canal de organización.

El cuarto capítulo aborda los cambios y las continuidades de la religiosidad durante el agitado siglo XIX, cuando se desarticuló el orden colonial y por décadas el caos y las luchas intestinas dificultaron la conducción y la implementación de un proyecto de nación. A pesar de los conflictos el orden local se mantuvo gracias a una dinámica de alianzas y pactos entre los hacendados y comerciantes más poderosos, el clero local y las autoridades del pueblo. Por otro lado, como una consecuencia fortuita de las políticas del gobierno liberal contra la Iglesia Católica, en la segunda mitad del siglo el Santo Crucifijo de Totolapan regresó al pueblo, lo que permitió a sus habitantes asociar su historia y su memoria al destino de esta imagen. Además aquí se menciona un nuevo milagro que

habría ocurrido con el retorno del Crucifijo, y se analiza la relación de este portento con la larga lucha del pueblo por la administración y el uso de sus recursos naturales.

Los siglos XX y XXI son abordados en el quinto y último capítulo. Aquí nos ubicamos entre los continuos intentos del clero por dirigir las prácticas religiosas locales y las respuestas dadas por la población a través de la mayordomía, convertida en un mecanismo eficaz para la organización social y la defensa de las costumbres. Quizás el mejor ejemplo de esto ocurrió a finales del siglo pasado, pocos años después de que la orden franciscana fuera asignada al convento de Totolapan. Los cambios y las innovaciones pastorales propuestas por los frailes desataron un conflicto entre los religiosos y los mayordomos que solo se solucionó tras la intervención del gobernador y el obispo. Finalmente, se cierra con un último milagro que se atribuye al Cristo Aparecido tras el temblor del 19 de septiembre de 2017.

III

Este trabajo se enmarca dentro de los estudios sobre religión, santuarios, imágenes milagrosas y religiosidad en México, mismos que han ido en aumento en los últimos años y se han enriquecido al ser abordados desde perspectivas históricas, antropológicas, sociológicas, arqueológicas, teológicas, o desde disciplinas tales como la arquitectura, la historia del arte, la restauración, la geografía o los estudios regionales.

En México el aparicionismo ha sido un tema ampliamente trabajado, principalmente a partir del caso de la Virgen de Guadalupe, que ha atraído el interés de religiosos, historiadores y otros investigadores nacionales e internacionales desde hace cientos de años. Tal nivel de atención en un caso paradigmático terminó por invisibilizar otros que, a pesar de no ser tan conocidos, también arrojan luces sobre los procesos de cristianización de los pueblos americanos, sobre la configuración de otros cultos y sobre la conformación de regiones devocionales. No obstante, el tema cobró mayor relevancia, especialmente entre los académicos europeos y estadounidenses tras la publicación en 1981 del estudio de William Christian Jr., que vincula a las apariciones con la religiosidad local en España³. Por su parte, el análisis de las historias milagrosas que dan origen a estas imágenes y su conformación en procesos identitarios locales y nacionales debe

³ William A. Christian, *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain, y Local religion in sixteenth century Spain*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1981.

mucho a los trabajos de Jaime Cuadriello⁴, Rodrigo Martínez⁵, Pierre Ragon⁶, Antonio Rubial⁷ y William Taylor⁸. Más recientemente los estudios de Roberto Aceves Ávila⁹ o David Pérez Becerra¹⁰, entre otros, han explorado la continuidad y las transformaciones de devociones barrocas que transitaron de la época colonial al México independiente. En todos estos casos la revisión cuidadosa de las palabras, la búsqueda de indicios y otros detalles aparentemente poco importantes en las narrativas hierofánicas, los elementos que desaparecen y los que se agregan, la manera en que estas imágenes y sus historias van acumulando milagros o van cambiando con el tiempo, permiten entender mejor el porqué una historia milagrosa del siglo XVI puede seguir siendo significativa el día de hoy. Además, la perspectiva de larga duración en estos estudios nos muestra que la permanencia de estos cultos muchas veces ocurre por razones que poco o nada tienen que ver con sus motivaciones originales.

Los santuarios vinculados a algunas de estas imágenes milagrosas también han sido estudiados por los historiadores antes mencionados, así como por antropólogos y sociólogos como Félix Báez-Jorge¹¹, Alicia Barabas¹², Leticia Villalobos¹³, Carlos Garma¹⁴,

⁴ Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala: o la conciencia como imagen sublime*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM - Museo Nacional de Arte, INBA, 2004.

⁵ Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca: orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.

⁶ Ragon Pierre, "Les images miraculeuses du diocèse de Mexico au milieu du XVIIIe siècle", en: *Histoire, économie et société*, 14^e année, n°3, 1995, pp. 445-461.

⁷ Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999; o, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁸ William B. Taylor, *Theater of a Thousand Wonders: A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Berkeley, Cambridge University Press, 2016.

⁹ Roberto Aceves Ávila, "La continuidad de las devociones barrocas coloniales en la Guadalajara del siglo XIX (Zapopan y El Refugio)", en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 68 (diciembre de 2018), pp. 39-76.

¹⁰ David Pérez Becerra, *Religiosidad, representación y prácticas culturales en torno de un modelo hierofánico indiano. El Santo Cristo Renovado: Proceso de una devoción novohispana (1621-1845)*, Tesis doctoral, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.

¹¹ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

¹² Alicia Barabas, coord., *Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Diálogos con el territorio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004.

¹³ Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional. El Cristo Negro dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015.

¹⁴ Carlos Garma Navarro y Robert Shadow, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1994.

Elio Masferrer¹⁵, Carlos Mondragón¹⁶, Robert Shadow¹⁷, Victor Turner¹⁸ o José Velasco Toro¹⁹, por solo mencionar a algunos. El binomio imagen-ermitaño ha sido abordado por Antonio Rubial²⁰, Rigel García²¹ o Ramón Jiménez²², mientras que el binomio santuario-peregrinación ha sido estudiado en su carácter de centro de intercambio económico y cultural, o como espacio geográfico con un magnetismo espiritual; también se ha analizado el flujo humano que generan, las distintas maneras de peregrinar e inclusive la fenomenología del peregrino²³. Más recientemente se ha estudiado la manera en la que los santuarios influyen en la vida cotidiana de quienes habitan en ellos o las distintas percepciones que tienen del lugar quienes ahí viven y quienes los visitan²⁴, así como en las relaciones de intercambio y reciprocidad que se generan en torno a ellos²⁵.

Para el caso específico de Totolapan los estudios sobre la religión se han centrado en el Cristo Aparecido, pasando por alto a otras imágenes a las que también se les rindió culto en el pueblo. Esto reducía a sus habitantes, por lo menos durante la época colonial, a un papel pasivo cuyo mayor logro parecía ser el haber mantenido viva la memoria de la imagen ausente por los casi trescientos años que permaneció en el convento agustino la ciudad de México. Sin embargo, como se verá en estas páginas, la existencia de otros cultos nos obliga a pensar más bien en un pueblo que ha sabido

¹⁵ Elio Masferrer y Paolo Giuriati, *No temas ... yo soy tu madre: un estudio socioantropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México, Centro Ricerche Socio Religiose, Plaza y Valdés Editores, 1998.

¹⁶ Carlos Mondragón, Patricia Fournier García y Walburga Wiesheu Forster, *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012.

¹⁷ Robert Shadow y María de Jesús Rodríguez-Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

¹⁸ Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.

¹⁹ José Velasco Toro, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 2000.

²⁰ Antonio Rubial, "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", en: *Anuario de Estudios Americanos*, 66, núm. 2 (diciembre de 2009), pp. 213-239.

²¹ Rigel García Pérez, *De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios el Santo Entierro del Amaqueme*, Tesis de maestra en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

²² Ramón Jiménez Gómez, *Anacoretas en los yermos indianos. Aproximaciones a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos XVI y XVII*, Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

²³ Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

²⁴ María del Carmen Macías González, *Así en la tierra como en el cielo. Santuario y peregrinaciones del Señor de la Buena Muerte en Texocuiapan, Puebla*, tesis doctoral en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2019.

²⁵ Laura Aréchiga Jurado, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto al Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*, tesis doctoral en Antropología Social, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

adaptarse y ha podido reconstruir sus prácticas religiosas en torno a imágenes sagradas que fueron cambiando. El pueblo mismo es prueba de este constante cambio, inclusive en su composición social, pues los habitantes de Totolapan que conocieron el crucifijo en el siglo XVI parecieran tener poco en común con los habitantes, en su mayoría mestizos, que lo recuperaron en el siglo XIX o con aquellos que aún mantienen viva su devoción en el XXI. A pesar de que todos ellos se relacionaron con la misma imagen las maneras de ver el mundo son diferentes. En todo este tiempo Totolapan pasó de ser un pueblo indígena a ser un pueblo mestizo, sin dejar de ser en todo momento un pueblo campesino, cuya arraigada relación con la tierra se ha mantenido viva por siglos. Esta investigación no solo pretende dar cuenta de esas diferencias sino hilvanar los acontecimientos y los procesos que dieron pie a estos cambios.

Los primeros libros que abordaron la historia prodigiosa del Cristo Aparecido en Totolapan trataron al pueblo como mera escenografía, destacando la figura de fray Antonio de Roa o exaltando a la imagen milagrosa, sin embargo la devoción que esta imagen pudo haber despertado entre los habitantes del lugar no fue tema de interés ni mucho menos de análisis. La primera obra en narrar la historia del origen de la imagen es la *Crónica* de fray Juan de Grijalva, publicada en 1624²⁶, que se convirtió en el canon a partir del cual han continuado todas las versiones posteriores, incluyendo la del *Suplemento crónico* de José Sicardo²⁷, la del *Escudo de Armas* de Cayetano Cabrera y Quintero²⁸ o las contenidas en los manuscritos de fray Manuel González de Paz²⁹. El prestigio que esta imagen tuvo en la época colonial no pasó desapercibido para

²⁶ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Ioan Ruyz, 1624.

²⁷ José Sicardo, *Suplemento chrónico a la istoria mexicana de la orden de Sant Agustín Nuestro Padre* [Manuscrito], s.f., Biblioteca Nacional de España, Manuscrito 4349.

²⁸ Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-España, y de casi todo el Nuevo Mundo, Maria Santissima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe*, México, Viuda de Josef Bernardo, 1746.

²⁹ Manuel Gonzalez de Paz, *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*, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, no. 893., 1735; *Domicilio primera y solariega casa del Santísimo Dulcísimo Nombre de Jesús. Historia de la Imperial Augusta Religiosa casa de la Orden de los Ermitaños Augustinos de la ciudad de México. Chronica de su establecimiento, erección y continuación, vidas y hechos de sus religiosísimos prelados; y de muchos de sus más singulares hijos, su extensión por las dos Américas Septentrional y Meridional*, Microfilm en AH-BNAH, Serie Morelia, Rollo 4, 3 vols., 1755; *Imagen segunda de Cristo Nuestro Señor Crucificado en Totolapan, Doctrina y administración de los Augustinos de la Provincia del Santísimo y Dulcísimo Nombre de Jesús de la Nueva España. Año de 1755*, Biblioteca Nacional de España, MSS/12062, 1755.

investigadores como Luis Weckmann³⁰ o Serge Gruzinski³¹, quienes lo mencionaron brevemente en sus libros.

No fue sino hasta mediados del siglo XX, con la publicación de la biografía que Lauro López Beltrán hizo del padre Roa, que por primera vez se subrayó la importancia de Totolapan como lugar de origen y se recopilaron varios datos históricos del pueblo, tomados de diversas fuentes. Casi todos los estudios posteriores han reproducido estas mismas noticias sin agregar nada nuevo, prestando poca atención a otros eventos históricos que no están relacionados directamente con la historia del Cristo Aparecido. En el año 2000 se publicó un libro enteramente dedicado al pueblo coordinado por la investigadora María del Rosío García³², que por medio del trabajo de archivo y el rescate de la memoria de los vecinos realizó una síntesis de la historia de Totolapan que incluye un esbozo de la identidad religiosa que se generó en torno a la imagen del Señor Aparecido. Ese mismo año una estudiante de antropología de la UAM presentó una tesis sobre un conflicto que tuvo lugar en 1998 entre la mayordomía y los frailes franciscanos encargados de la parroquia³³. En el año 2008 publiqué un artículo sobre las interpretaciones y reinterpretaciones que tuvo la aparición milagrosa del Cristo de Totolapan³⁴. Un año más tarde Antonio Rubial hizo una comparación entre las historias del Cristo Aparecido y la del Cristo de Ixmiquilpan³⁵ y en el 2010 Jennifer Scheper Hughes publicó su libro *Biography of a mexican crucifix*³⁶, que era, hasta el momento, la versión más completa de la historia de la imagen y de su culto. Desde una perspectiva histórico-antropológica y por momentos teológica, la autora hizo una excelente biografía de un objeto sagrado, pero al centrarse en una sola imagen la perspectiva de la religiosidad del pueblo quedó trunca, particularmente durante los casi tres siglos que la misma estuvo en México. Por otro lado, el corto tiempo dedicado al trabajo de campo no

³⁰ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1984, p. 353.

³¹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 105, 135, 189.

³² María del Rosío García, Angélica Valencia, Mario Liévanos, *Totolapan: raíces y testimonios*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, 2000.

³³ Claudia García Cabrera, *Catolicismo popular y catolicismo oficial, dos formas de vivir una misma fe*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

³⁴ Javier Otaola, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", en: *Estudios de Historia Novohispana* 38 (junio de 2008), pp. 19–38.

³⁵ Antonio Rubial, "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la ciudad de México", en: *Boletín de Monumentos Históricos*, 34, 2017, pp. 29–60.

³⁶ Jennifer Scheper Hughes, *Biography of a mexican crucifix. Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

permitió a Hughes integrar la geografía en sus análisis, tampoco conoció la historia del Cristo que se renovó milagrosamente en el pueblo a mediados del siglo XVIII ni tuvo acceso al Archivo Parroquial, lo que le impidió tener una perspectiva histórica de las cofradías y mayordomías del pueblo, ni problematizar sobre las tensiones al interior de estos grupos o de estos grupos con los religiosos.

Más recientemente, en agosto del año 2014, la antropóloga Laura Amalia Aréchiga Jurado presentó una tesis doctoral sobre *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto al Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*³⁷, que muestra, desde una perspectiva antropológica, cómo el territorio de Totolapan está inmerso en una región donde se dan relaciones sociales de intercambio económico y simbólico con otros pueblos de los Altos de Morelos, Puebla, el Estado de México y la ciudad de México. Se trata además del primer estudio que hace hincapié en la importancia del paisaje ritual del pueblo. De ese trabajo se desprendieron dos artículos de la misma autora³⁸. Desde la etnomusicología Georgina Flores Mercado, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, publicó un libro acerca de los músicos de Totolapan que derivó en dos publicaciones: una sobre la memoria colectiva de la música y otra acerca de la danza de los doce pares de Francia, que se lleva a cabo cada año durante la fiesta del Señor Aparecido³⁹. En el año 2019 Laura Moyers se graduó con un estudio histórico-arquitectónico y urbano sobre el exconvento de San Guillermo Totolapan que incluye varios capítulos históricos⁴⁰.

También se revisó otro tipo de estudios sobre el pueblo y la región que tienen que ver con el agua, su utilización, la organización social en torno a ella, su conservación y el manejo político de este recurso. De igual forma se revisaron trabajos que versaban sobre

³⁷ Laura Aréchiga Jurado, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*, Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014.

³⁸ Laura Aréchiga Jurado, “La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos”, en: Alicia Juárez y Ramiro Gómez, *Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades Indígenas Mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015; y “La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlatlahucan, Morelos, México”, en: *Sociedad y Ambiente*, no. 20, julio de 2019, pp. 207-231.

³⁹ Flores Mercado, Georgina, y Araceli Martínez Vergara, *Músicos y campesinos: memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*, México, Libertad bajo palabra, Programa de Apoyo a las Culturas Populares, Municipales y Comunitarias, 2013. Flores Mercado, Georgina, Lauro Vivanco Vázquez, y Javier Otaola Montagne, *Los doce pares de Francia música y danza tradicional de Totolapan, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013; Flores Mercado, Georgina, “Memoria colectiva, región sociomusical y bandas de viento en Totolapan, Morelos”, en: *Cuicuilco*, núm. 61 (2014).

⁴⁰ Laura Moyers Ruiz, *Totolapan, Mor. Un estudio histórico-arquitectónico y urbano del exconvento de San Guillermo*, Tesis de maestría en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

el desarrollo del campesinado en los Altos de Morelos, la horticultura en la zona y sus mercados, la migración rural o los cambios en la relación entre la sociedad y los recursos agrícolas en el estado. Mención especial merece la obra de Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*⁴¹, por tratarse de la primera interpretación histórica y antropológica de esta región desde finales de la época colonial hasta la segunda mitad del siglo XX. Si bien el autor centra su atención en Tlayacapan su análisis incluye los procesos transformadores en la zona derivados de los cambios en la agricultura y la tenencia de la tierra, destacando el importante papel de las haciendas azucareras en las tierras bajas del Valle de Amilpas y la relación que estas mantuvieron con las tierras altas que proporcionaban la mano de obra y los recursos naturales. Con una amplitud de miras similar la obra de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*⁴², es un referente clave de este trabajo. Con un profundo conocimiento de la región, de sus creencias y tradiciones, el análisis de Sánchez Reséndiz muestra una gran sensibilidad para los temas de carácter cultural y religioso.

La construcción de la memoria y el vínculo entre esta y la geografía se va haciendo más evidente conforme avanza la investigación. Este enfoque debe mucho a la lectura de Pierre Nora quien no solo reconoce que la memoria es cambiante y se reconstruye sucesivamente en el presente, sino que además señaló la cualidad que tienen los lugares para convertirse en portadores de recuerdos. Parte del interés de esta investigación no es solo historiar “los acontecimientos por sí mismos, sino su construcción en el tiempo [...] sus empleos permanentes, sus usos y sus desusos [...] su pregnancia sobre los presentes sucesivos, no la tradición sino la manera en que se construyó y se transmitió.”⁴³ A lo largo de estas páginas se desvela la manera en la que los habitantes de Totolapan han construido su memoria a lo largo de los siglos, vinculando este proceso a varias imágenes sagradas que han sido promovidas por religiosos y en torno a las cuales se ha desplegado una organización social y una ritualidad que es al mismo tiempo cambiante y resistente al cambio.

⁴¹ Guillermo de la Peña, *A Legacy of Promises. Agriculture, Politics and Ritual in the Morelos Highlands of Mexico*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

⁴² Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe: identidad y formación de la conciencia zapatista*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, La rana del sur, FOECA, 2003.

⁴³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Trilce, 2008, p. 114

IV

Este trabajo aspira a encontrar sentido a casi dos décadas de visitas al pueblo y de búsquedas en archivos, ha sido una investigación que se ha cocinado a fuego lento, que se basa en fuentes documentales tanto como en la experiencia, en la observación y en la participación. En palabras de Robert Darnton, pretende ser una “historia con espíritu etnográfico”⁴⁴, que se acerca a los lugares y a sus habitantes, que es sensible a sus ritmos de vida y a su cotidianidad, a su ritualidad y su experiencia, que busca conocer las imágenes y los santos propios de una localidad, y ubica todo esto dentro del ciclo anual de fiestas que se ha construido “a partir de la propia historia sagrada del pueblo”⁴⁵. Para acercarnos a la religiosidad de los totolapenses no basta con conocer las voces de los cronistas, de los frailes o de los sacerdotes, es necesario rastrear aquellos elementos a partir de los cuales los mismos habitantes han articulado su propio lenguaje y construido su visión del mundo y de lo sagrado. A partir de ahí es posible indagar el impacto que los cambios en la estructura tienen sobre la manera de pensar pues inclusive los procesos productivos que permiten la reproducción de las condiciones materiales de vida suelen ser sacralizados. La religiosidad es, ante todo, una vivencia, no una reflexión sobre textos sagrados, es un fenómeno que lo abarca todo y no algo que puede sustraerse de la vida de las personas y analizarse por separado. Lo económico, lo político o lo religioso son categorías que usamos para estudiar la realidad, en cambio, para los habitantes del pueblo, son inseparables y forman parte de la vida cotidiana.

Tras varios años de indagar en archivos nacionales e internacionales y de recopilar información sobre el pueblo, su historia, sus imágenes, sus devociones y sus costumbres, logré reunir una gran cantidad de fuentes que me permiten esbozar cómo ha ido cambiando el pueblo a lo largo de su historia. En las siguientes páginas se halla el resultado de ubicar, paleografiar, transcribir, hacer bases de datos y analizar cientos de documentos y varios miles de fojas que incluyen juicios contra gobernadores, interminables conflictos de tierras con pueblos vecinos o haciendas, manuscritos de frailes, libros de visita pastorales, libros y patentes de cofradías, libros de bautizos y defunciones, informaciones matrimoniales, inventarios parroquiales, expedientes sobre las operaciones de guerra durante la Independencia, circulares sobre las medidas tomadas contra los asaltantes de caminos, cartas de los vecinos al arzobispo de México o a los comandantes zapatistas durante la Revolución, censos poblacionales, informes de

⁴⁴ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 11.

⁴⁵ William A. Christian Jr, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 17.

restauradores, pinturas, fotografías, libros, tesis, artículos, revistas y entrevistas con mayordomos y habitantes del pueblo.

Queda claro que es imposible aplicar una sola herramienta de análisis ante un cuerpo documental tan vasto, por ello la presente investigación debe mucho a varias perspectivas históricas y metodológicas, como la historia de las mentalidades o la historia cultural y, de manera particular, a la confluencia de la microhistoria, la historia local y la historia regional, así como al aporte que cada una de ellas puede ofrecer a la historia nacional, a la historia religiosa o a la historia en general.

El trabajo bien podría enmarcarse dentro de una de las corrientes más reconocidas de la tradición historiográfica mexicana: la microhistoria, entendida como la Historia Universal de un pueblo, poniendo, en este caso, particular atención en aquello que conforma o da sentido a la religiosidad de sus habitantes. Para ello se buscó retomar esa metodología con toda su complejidad, desde su preocupación por la geografía o los modos de producción hasta su interés por los lazos de parentesco y las diversas formas de organización social. Por otro lado, buena parte del análisis se hizo desde el enfoque de la historia local, que estudia las acciones y las relaciones de un colectivo o un grupo humano cuyas características y experiencias de vida suelen diferenciarse de aquellas que se engloban en la narrativa hegemónica nacional por estar circunscritas a un espacio geográfico bien delimitado. Cabe señalar que el alcance de la historia local no es reducido ni reduccionista, por el contrario, lejos de las visiones homogeneizantes de los estudios generales esta perspectiva toma en cuenta la diversidad al interior de los grupos sociales que estudia. Lejos de considerar a los habitantes de Totolapan como un grupo uniforme este trabajo reconoce en todo momento las diferencias y las particularidades de quienes han conformado su población. A pesar de que los gobernantes y los distintos grupos subalternos comparten en términos generales la misma percepción del mundo y de lo sagrado, los espacios de participación en los que se desarrollan los hacen tener experiencias diferentes. Precisamente para dar cabida a todas estas visiones he decidido usar el término religiosidad local antes que religiosidad popular.

El término “popular” ha sido ampliamente utilizado por historiadores y antropólogos para explicar fenómenos y expresiones religiosas que se oponen a posiciones hegemónicas, distinguiendo la condición social de los actores involucrados. En estos casos lo popular suele ser sinónimo de indígena, campesino o pobre, haciendo referencia

a la persistencia de componentes paganos⁴⁶ o a que son producto de una cultura religiosa distinta a la oficial⁴⁷ que no se apega a los cánones institucionales por tener un “escaso cultivo religioso” o por ser una manifestación periférica o “ilegítima” de cristianismo. Para Gramsci el término religión popular se refiere a la posición que asumen las clases subalternas frente a la imposición religiosa de las clases dominantes, mientras que Gilberto Giménez y otros investigadores cercanos a la Teología de la Liberación, definen lo popular como una autonomía respecto a los cánones eclesiásticos⁴⁸. Inclusive hay quienes sostienen “que la religión o es popular o no es nada”⁴⁹, lo que pareciera restar validez al término.

No obstante, el concepto de religiosidad local, usado por el historiador estadounidense William Christian Jr. en su libro *Religiosidad local en la España de Felipe II*, nos permite salvar algunas de las controversias que suscita el uso del término “popular”, para centrar así el análisis en una expresión particular de la religión católica en un contexto sociohistórico y geográfico determinado. Bajo esta lógica la atención no se centra en la dialéctica entre los creyentes y los especialistas religiosos, sino que considera las relaciones entre los distintos grupos sociales y la manera en la que las políticas eclesiásticas se adaptan y son apropiadas por esos mismos grupos en espacios concretos.

Aunado a esto, ni la historia ni la religiosidad del pueblo se desarrollaron en el vacío, sino que son el resultado de la influencia y la interacción constante con otros pueblos de la zona, con los que comparten características geográficas similares y relaciones de vecindad que a la larga generaron vínculos, intercambios y una historia común. A fin de cuentas se trata de la historia de cómo una región y un pueblo en particular se vincularon al mundo global. En este sentido, se busca poner atención a ciertas problemáticas de una región geohistórica en la que convergen temas que nos permiten descubrir el entramado que vincula las historias individuales y colectivas a nivel local con las historias generales, y de cómo la evolución de las fuerzas globales incide en

⁴⁶ Carrasco, Pedro, El catolicismo popular de los tarascos, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, SepSetentas 298.

⁴⁷ Manuel Marzal, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta ; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

⁴⁸ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1978.

⁴⁹ Julia Costilla y Julieta Ruffa, “Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada”, en: María Florencia Contardo y Patricia A. Fogelman (comps.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur*, Buenos Aires, Relig-Ar Ediciones, 2015, p. 329.

los niveles más pequeños. Al igual que la historia local, la historia regional es una respuesta al discurso homogeneizante de la historia nacional, y al encontrarse en un plano intermedio favorece el diálogo entre los grandes procesos históricos y los hechos locales. La metodología, el análisis y la narración se mueven en estas diferentes escalas, jerarquizando la información y buscando las conexiones, oscilando entre lo particular y lo general y viceversa.

Historiar la religiosidad en Totolapan obliga a confrontar las condiciones materiales de vida de los habitantes del lugar y el horizonte de sus creencias, ambos en constante transformación, con los cambios políticos y económicos impulsados por distintos actores a lo largo de cinco siglos. Integrar este cuadro en un marco temporal tan largo no fue tarea fácil, considerando que las fuentes son siempre discontinuas y heterogéneas. Sin embargo, más allá de las corrientes historiográficas y sus metodologías, o de los años de experiencia etnográfica que han ayudado a madurar una intuición que me ha guiado a lo largo de toda la investigación, este trabajo parte del análisis minucioso de documentos, siguiendo siempre la regla básica de interpretar todas las fuentes según su contexto.

V

Toda investigación a la que se le dedican años nos toca de manera personal, sin embargo mi relación con esta historia sobrepasa lo anecdótico, hasta el punto en el que, más que un investigador, me siento como un observador privilegiado y una pieza más del engranaje que le da forma y sentido. No digo esto a la ligera. La cadena de casualidades que se ha ido tejiendo con el tiempo pareciera poco menos que increíble.

Hace ya varios años, cuando cursaba mis estudios de maestría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, conocí la historia del Santo Crucifijo de Totolapan y escribí uno de los capítulos de mi tesis al respecto. Mi tutor, Antonio Rubial, me sugirió mandarlo a la revista *Estudios de Historia Novohispana*, donde fue publicado meses después. El texto fue bien recibido y varios colegas me felicitaron. Lo que parecía un logro en mi carrera como historiador se convirtió en un sentimiento de culpa. A pesar de que Totolapan se encuentra a menos de dos horas de mi casa, nunca me tomé la molestia de conocer el pueblo ni la imagen sobre los cuales había escrito. *Peccata minuta*, dirían algunos, pero eso me llevó a apartarme de la academia sin haber terminado la tesis.

Para ese entonces me había comprado una cámara digital y sin ninguna experiencia hice un reportaje en Nicaragua que se publicó en un suplemento del periódico

La Jornada. Fue entonces que decidí dedicarme a la fotografía y cámara en mano visité Totolapan por primera vez. Por azares del destino conocí a un fotoperiodista que me invitó a formar parte del equipo de fotógrafos del periódico *Excélsior*, donde trabajé hasta mediados del 2010. El periodismo fue una gran escuela y me dio toda la experiencia que no tenía con la cámara pero, al mismo tiempo, me hizo desencantarme del diarismo porque los tiempos de los medios no permiten abordar los temas con la profundidad que uno quisiera o, por lo menos, a la que estaba acostumbrado. Mi gusto por la investigación fue la causa de mi hastío. Estaba cansado de coleccionar fotos de políticos, deportistas y artistas, buscaba un tema al cual dedicarle tiempo, un tema que reflejara mi formación como historiador, así que inicié un proyecto de fotografía documental con la intención de hacer una etnografía visual de Totolapan.

Tras renunciar al periódico trabajé en varios lugares como fotógrafo independiente, lo que me permitió ahorrar dinero y financiar mis viajes al pueblo. Poco a poco fui haciendo amigos, me llevaba bien con los mayordomos, los frailes franciscanos encargados de la parroquia y la gente en general se acostumbraron a verme tomando fotos, platicando, preguntando. Me invitaban a las fiestas, a tomar fotos de las bodas o los bautizos, me avisaban cuando alguien fallecía o cuando iba a haber un evento especial. Varias familias me abrieron las puertas de sus casas. Los acompañé al campo, subimos al cerro, fuimos a los jagüeyes y al Aljibe, nos emborrachamos, reímos, lloramos. Si bien siempre me conduzco con respeto supongo que en más de una ocasión habré sobrepasado los límites del trabajo de campo profesional, pero ¿qué importaba? ni soy antropólogo ni estaba ahí con intenciones académicas. Sin embargo, seguí buscando cualquier documento, libro, nota, folleto, estampa o lo que fuera que tuviera algo que ver con Totolapan. En ese tiempo solicité la digitalización de manuscritos y expedientes a la Biblioteca Nacional de España y al Archivo General de Indias, y transcribí documentos del Archivo General de la Nación. Todo por mi cuenta y con mis recursos.

A principios del 2014 fui invitado por la UNAM a concursar para el registro fotográfico de la intervención y restauración del Antiguo Templo de San Agustín, recinto que en el siglo XIX se convirtió en Biblioteca Nacional. El día de mi cumpleaños recibí una llamada en la que me informaron que había sido seleccionado para el trabajo. Meses después supe que no se debía a ningún mérito personal sino a que mi cotización había sido la más baja de las cuatro que recibieron. Aún así, durante tres años y medio tuve un trabajo de ensueño. Conocí el Convento agustino de arriba a abajo, vi a los albañiles cortar muros, tumbar pisos, poner tensores, inyectar grietas; a los canteros cambiar arcos,

colocar cornisas, sustituir sillares, salvar pilastras, labrar piedras; a los restauradores tapar juntas, patinar muros, rescatar pinturas, limpiar esculturas. Mi curiosidad me llevó de nueva cuenta al Archivo General de la Nación, donde encontré información inédita sobre el inmueble que seguramente hubiera emocionado a Eduardo Baez⁵⁰. En esos años probablemente aprendí más del inmueble de lo que hubiera podido si estuviera inscrito en un seminario de Historia y pude dimensionar lo que implicó la construcción de una iglesia de esas dimensiones 500 o 300 años atrás⁵¹.

A finales del 2014, mientras se retiraban los aplanados de un muro de mampostería, los albañiles encontraron un nicho de ladrillos, al quitarlos descubrieron una fosa con centenares de huesos y cráneos humanos apilados en completo desorden y sin nada que diera alguna noticia sobre ellos. Los antropólogos físicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia que acudieron a observar el hallazgo se mostraron poco interesados y únicamente dieron la instrucción de embolsarlos, restaurar el área y al término de los trabajos regresar los huesos al mismo lugar. Por varios días el sitio se convirtió en el centro de atención de los trabajadores y casi todos, en algún momento u otro, se acercaron movidos por la curiosidad o el morbo. Inclusive un albañil que era santero pidió permiso para hacer una ceremonia con la intención de comunicarle a los muertos que la molestia sería momentánea y pronto volverían a descansar en su lugar. En una ocasión, mientras tomaba fotos de los huesos al interior de aquel espacio tuve una especie de revelación al recordar un manuscrito del fraile agustino Manuel González de Paz, quien narró el frustrado intento por exhumar los restos de fray Antonio de Roa, casi 200 años después de haber sido enterrado en San Agustín. Tras el fracaso para recuperar íntegro el cuerpo del venerable Roa, el fraile relató que sus restos, hechos pedazos, fueron depositados en la fosa común del Convento. Si bien es imposible saber con certeza si alguno de esos huesos correspondía a los del fraile a quien, según la tradición, le fue entregado milagrosamente el Santo Crucifijo que aún hoy en día se venera en Totolapan, lo cierto es que la sola posibilidad de que lo fuera me parecía alucinante.

Durante el último año que trabajé ahí dejé 48 cápsulas del tiempo en complicidad con los canteros. Las coloqué detrás de sillares y cornisas, entre muros, debajo de los pináculos, en la barda perimetral, en las cúpulas o donde se pudiera. Se trataba

⁵⁰ Eduardo Báez Macías, "El Convento De San Agustín De La Ciudad De México. Noticias Sobre La construcción De La Iglesia", en: *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas* 16 (63), 1992, pp. 35-55.

⁵¹ Si bien la Iglesia se terminó de construir a finales del siglo XVI, el 11 de diciembre de 1676 un fuerte incendio que duró tres días afectó tanto al inmueble que fue necesario reconstruirlo. El Santo Crucifijo de Totolapan se encuentra dentro de las reliquias que los frailes lograron rescatar.

básicamente de paquetes con fotos, libros, cartas, dibujos, monedas, billetes, llaveros o lo que tuviera a la mano. Me cautivó la idea de que alguien las pudiera encontrar dentro de 50, 100 o 200 años, y si nadie las encuentra pues ya no estaré yo para lamentarlo. Varias de estas cápsulas hacían referencia al Santo Crucifijo de Totolapan, que tuvo su capilla y se le rindió culto precisamente en esa iglesia.

Mi último contrato terminó en el 2017, meses antes del sismo del 19 de septiembre que azotó al centro y sur del país. Como consecuencia de aquella tragedia la iglesia de Totolapan perdió su cúpula, el campanario y sufrió severos daños en el coro, la nave y el claustro. Por casualidad, la compañía que fue asignada para la restauración del inmueble contrató al mismo equipo de canteros que trabajó en San Agustín. Así las cosas el 27 de diciembre de 2019 recibí una llamada de Hugo Cabrera, el cantero encargado, quien me preguntó si estaba interesado en dejar una cápsula del tiempo en la iglesia de Totolapan porque iban a cerrar el arco que se ubica en el desplante de la cúpula, frente al altar. Al día siguiente llegué al pueblo. Como era de esperarse llevé varias fotos y escribí una pequeña historia del lugar en la que hice referencia a las otras cápsulas que dejé en el templo agustino de la ciudad de México. También colaboraron los mayordomos y algunos vecinos con cartas, cruces y estampas del Cristo Aparecido.

Tras mi salida de San Agustín seguí trabajando como fotógrafo independiente. En mis ratos libres me dediqué a transcribir un manuscrito inédito de fray Manuel González de Paz. Cuando terminé escribí un estudio introductorio y decidí mostrárselo a mi tutor Antonio Rubial, 14 años después de haber abandonado la carrera. Para mi sorpresa el profesor leyó mi texto ese mismo día y me escribió por la noche para decirme que podía titularme de la maestría con ese trabajo. Por si fuera poco me invitó a inscribirme al doctorado para terminar de escribir la historia que se puede leer en las siguientes páginas. Finalmente, luego de varios trámites burocráticos, proyectos, entrevistas y exámenes logré ingresar al doctorado.

Como si haber visto lo que podían ser los restos de fray Antonio de Roa o haber dejado cápsulas del tiempo en las dos iglesias en las que estuvo el Cristo Aparecido no fuera suficiente, en noviembre de 2021 recibí una llamada de Jorge Luis Sánchez Villarreal, Superior de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México, invitándome a participar en la Comisión Histórica para el proceso de beatificación y canonización de fray Antonio de Roa. Como la orden está interesada en impulsar la causa con motivo de los 500 años de su llegada a estas tierras, a celebrarse en el 2033, se buscó conformar una nueva Comisión, pues la anterior se disolvió tras la muerte, unas

semanas atrás, de su encargado, el fraile e historiador Roberto Jaramillo. No es de mi interés extenderme más en señalar las contingencias que debieron ocurrir para que el Provincial de los agustinos me contactara, baste decir que resultan excepcionales, por lo menos así las describiría un ateo como yo. Los creyentes le llaman de otra manera.

El proyecto documental que me propuse realizar hace más de una década se ha enriquecido de formas que jamás hubiera imaginado. Ya no se trata solo de una etnografía visual de Totolapan, sino la posibilidad de contar con imágenes y texto una historia que lleva varios siglos desarrollándose y de la cual he acumulado una enorme cantidad de material y experiencias, como testigo y parte de ella, incluyendo mi participación en el proceso que impulsa la beatificación del padre Roa.

Recapitulando. Han tenido que pasar muchas cosas para que alguien que renunció a la academia regresara a ella años después con el compromiso de contar una historia. Si bien realicé la presente investigación con todo el rigor que se espera de un historiador serio y he tenido el cuidado de separar los asuntos personales de los académicos, confieso que ha sido imposible disimular mi obsesión con el tema. Tocaré a alguien más decidir si lo que he dicho no es más que el producto de una mente fantasiosa o si en verdad hay algo maravilloso en la manera sutil y azarosa en la que se han ido tejiendo todos los acontecimientos antes mencionados. Como sea, aún obviando la imaginación de quien escribe, los lectores de este trabajo se darán cuenta que el devenir de la religiosidad en Totolapan y la historia de sus imágenes es en sí misma es una historia extraordinaria.

Totolapan en el siglo XVI

El estudio de la religiosidad en Totolapan ha sido eclipsado por la imagen del Santo Cristo Aparecido que según la tradición llegó milagrosamente al pueblo en el año de 1543. Sin embargo, esta no ha sido ni la primera ni la única imagen que se ha venerado en el lugar. Para adentrarnos en las creencias religiosas de sus habitantes, en sus costumbres y en su ritualidad es necesario ver más allá de este culto y profundizar en los cambios que ha sufrido el pueblo en los últimos siglos, inclusive aún antes de la llegada de los europeos y de la imposición de una nueva religión. Por más que los frailes agustinos que cristianizaron la zona tuvieran la clara misión de desterrar la idolatría y convertir una tierra dominada por el demonio en un espacio sagrado, para los habitantes de Totolapan este proceso significó un cambio drástico en sus prácticas religiosas, que habían sido configuradas históricamente y que estaban en consonancia con los ciclos agrícolas y con su visión del mundo. La manera en la que las primeras generaciones de indígenas recibieron el cristianismo estuvo condicionada por todo ese bagaje cultural. Este primer capítulo busca precisamente desenmarañar los orígenes de este complejo asunto y contestar las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de religión se practicaba en Totolapan antes de la llegada de los españoles? ¿Cuáles eran los dioses que ahí se adoraban y cómo se les rendía culto? ¿Qué cambios sufrieron las estructuras políticas y religiosas prehispánicas en el siglo XVI? ¿Cómo fue el proceso de evangelización en la zona? ¿Qué papel jugaron los frailes agustinos antes y después de la aparición milagrosa del crucifijo? y ¿Qué pasó en Totolapan durante los 40 años que la imagen estuvo en el pueblo?

El señorío de Cuauhtenco

Poco sabemos de los primeros grupos humanos que poblaron el espacio geográfico que hoy conocemos como Totolapan. Su cultura material, así como sus creencias y costumbres son para nosotros una incógnita. Los únicos restos arqueológicos encontrados en la zona se reducen a algunas piezas de cerámica y piedras talladas con figuras zoo y antropomorfas, puntas de flecha de pedernal, vasijas, malacates y otras piezas que muy probablemente no fueron hechas por aquellos primeros pobladores sino

por grupos que llegaron después¹. La ausencia total de vestigios de espacios construidos, ya sean casas habitación, centros ceremoniales o pirámides, no solo ha contribuido al saqueo de estas piezas, que en el mejor de los casos han terminado en las colecciones



¹ Existe en Totolapan la idea de que el pueblo originalmente se encontraba ubicado 1.5 kms. al sureste, entre el cerro de Santa Bárbara y el Cerro Partido, en una zona conocida como Limatlán. Actualmente en el lugar existen tierras de arado en las que muchos pobladores han encontrado pequeños restos arqueológicos. Antes del año 2000 un grupo de arqueólogos del INAH ubicó un lote de unos 80m² con cuatro montículos a los costados que consideraron que pudo haber sido una plaza central. Sin embargo nunca se hicieron trabajos de exploración y hoy en día se están construyendo dos casas en ese terreno. Marcela Tostado Gutiérrez, ed., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. Patrimonio cultural de Morelos.*, vol. 9, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, pp. 588–589; Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera, eds., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. De los señoríos al orden novohispano.*, vol. 3, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, p. 253.

particulares de algunos pobladores, sino que al mismo tiempo nos condena a los terrenos nebulosos de la especulación y la incertidumbre sobre el pasado más remoto del lugar. Lo poco que sabemos proviene de fuentes indirectas, algunas prehispánicas y otras coloniales.

Los primeros grupos que se extendieron por la zona noreste del actual estado de Morelos y suroeste del Estado de México fueron de filiación cultural olmeca². Las estructuras y concentraciones más antiguas en Totolapan datan del preclásico medio y tardío (800 a. C.)³. El correr de los siglos trajo otras oleadas de migración humana. Tras el derrumbe del Señorío Tolteca, los nonoalcas llegaron al actual estado de Morelos en el siglo XII, también lo hicieron grupos nahuas como los xochimilcas y los tlahuicas. La expansión sucesiva de los *altepeme* (plural de *altepetl*) cercanos más importantes, como Chalco, Xochimilco y México-Tenochtitlan, obligó a los habitantes originarios de Totolapan a adaptarse cada cierto tiempo a nuevas relaciones político-tributarias, así como a la expansión de su panteón y de sus celebraciones religiosas. Durante el tiempo que fueron sujetos a Xochimilco la integridad sociopolítica y las relaciones de grupo se fortalecieron por medio de alianzas matrimoniales que permitieron la creación de redes político-familiares sobre vastas áreas de territorio⁴.

A mediados del siglo XII varios pueblos que se encuentran en las faldas de las montañas al sur de la sierra del Chichinautzin, en el sureste del Valle de México, como Totolapan, Tlayacapan, Atlatlahucan y Npopualco, conformaron el Señorío de Cuauhtenco. Ubicado en una suave pendiente de piso basáltico formada en el pleistoceno cuaternario y bañada por la cuenca hidrológica del Río Yautepec⁵, el señorío se asienta en un piso ecológico intermedio entre las tierras frías y templadas del norte y las tierras calientes del sur, creando un amplio pasillo natural por el que se intercambiaban productos entre el Valle de México o la cuenca de Texcoco con las costas del sur de México, e inclusive con Veracruz y Tabasco⁶.

² Carlos Martínez Marín, *Tetela del Volcán: su historia y su convento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, pp. 23–24.

³ Información proporcionada por la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

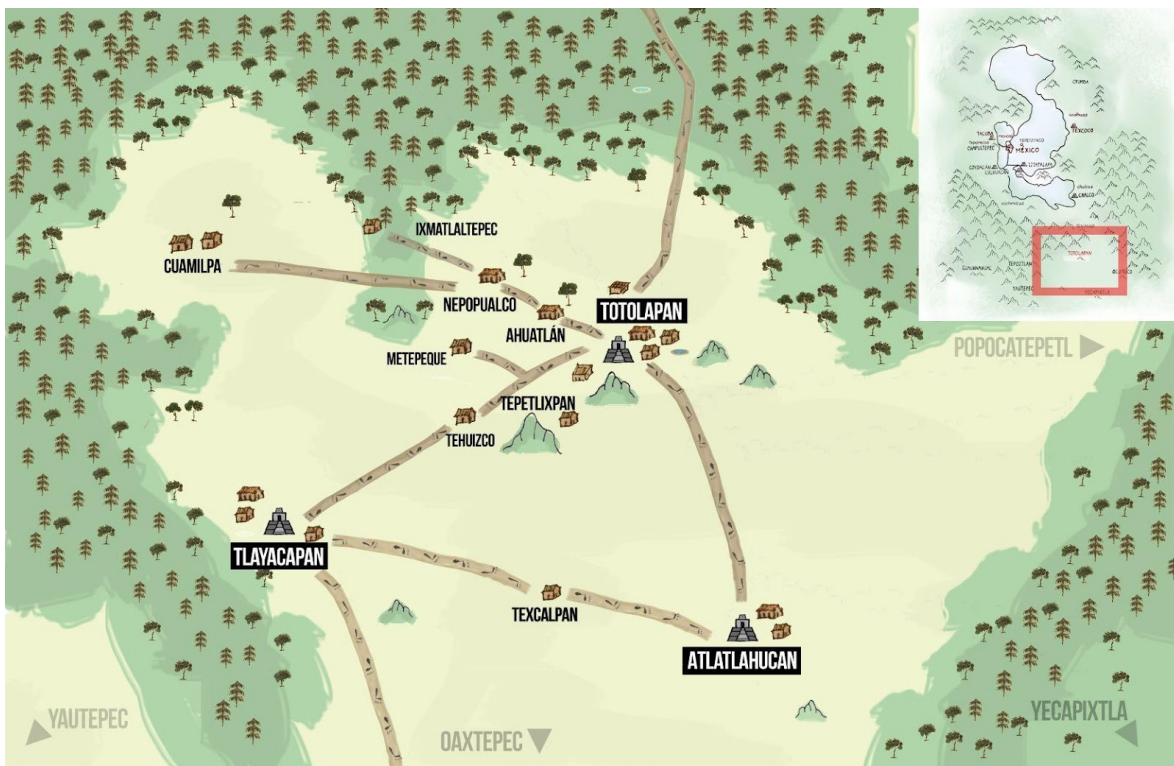
⁴ Como señala Charles Gibson “se sabe que los xochimilcas estaban relacionados genealógica o políticamente con los habitantes de Ocuituco, Tlayacapan, Totolapan y otros pueblos del moderno estado de Morelos.” Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo Veintiuno, 1984, p. 17. Como se verá más adelante estas estrategias de alianzas matrimoniales continuaron en Totolapan hasta bien entrado el siglo XVI.

⁵ María del Rocío García Rodríguez, Alma Angelica Campos Valencia y Mario Lievano Ramos, *Totolapan: raíces y testimonios*, México, CONACULTA, 2000, pp. 17–19.

⁶ Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera, vol 3, *op cit*, p. 19

Totolapan se ubica a 1,900 metros sobre el nivel del mar. Su clima es templado, apto para la producción de maíz, frijol, chíca, haba, garbanzo y maguey, del cual extraían pulque, sacaban miel, hacían agujas gruesas e hilo con el que fabricaban mantas y zapatos. También se daban árboles de aguacate, zapote, capulín, guayaba y tejocote. Su nombre deriva de las raíces *totolin*, que significa guajolote, y *apan*, agua. De acuerdo con la *Relación geográfica de Totolapan y su partido* escrita en 1579 por el corregidor Andrés Curiel, se dice que “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 montés de la tierra bebiendo, que en la dicha lengua se dice TOTOL: de las cuales dos dicciones, llamaron al dicho pueblo Totolapan.”⁷

La vestimenta típica consistía en una camisa y una manta de algodón amarrada de los hombros o del pecho al tobillo y un calzado hecho de fibras de maguey conocido como cotara. Siendo que la tierra del lugar no es apta para el cultivo de algodón este se conseguía a través del comercio con otros señoríos de las tierras calientes del sur. Por si fuera poco con el algodón también estofaban unas cotas conocidas como *ichcahuipilli*, jubones acolchados que usaban para pelear. Cuando iban a la guerra usaban macanas



⁷ René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 160.

de roble o encino coronadas con pedernales, avanzaban ordenadamente al sonido de un tambor y una flauta y mantenían una formación que podían cambiar cuando la disposición del terreno lo demandaba. Los pueblos con los que peleaban por tierras eran Chalco, Huejotzingo, Tlaxcala y Cholula, pero su ubicación geográfica condicionó en gran medida el papel que jugaron dentro de las empresas bélicas de los señores mexicas. Como señala Enrique Anzures, “la región que circundaba a la capital de la Triple Alianza por el lago sur de Xochimilco estaba rodeada por una fuerte presencia de guerreros que de alguna manera salvaguardaban su integridad.”⁸ A lo largo de la provincia de Cuauhtenco y hasta las regiones de Chalco, Acapixtla y Atlixco, se desarrollaron a la par la guerra y el comercio, conformándose un enclave de mercados-santuarios donde la deidad principal era Tezcatlipoca⁹.

Cuando en 1452 Moctezuma Ilhuicamina consiguió someter a los pueblos del sur del Valle, los mexicas buscaron disgregar al señorío de Cuauhtenco reconociendo a cada uno de los *altepeme* que lo conformaban como cabeceras independientes que pagaban tributo en Guastepeque. En la Matrícula de Tributos¹⁰, por ejemplo, se muestran por separado los glifos de cada *altepetl*. Pocos años después, durante el segundo año del reinado de Ahuizotl en 1487, siete cabeceras, entre ellas Tlayacapan y Totolapan, “estaban sujetas al mando del señor de Atlatlahucan”¹¹, lo que nos hace suponer que en el señorío de Cuauhtenco pudo haber existido un equilibrio rotativo entre los *altepeme* que lo conformaban, apuntando a una relación más compleja que la sola relación cabecera-sujeto. Sin embargo, al momento de la conquista, la predominancia de Totolapan dentro de esta confederación de pueblos era evidente, tanto como el fracaso de los gobernantes mexicas por desarticular el señorío. Al parecer los cambios en la manera de tributar no afectaron demasiado la lógica del poder al interior del señorío, por lo que las relaciones entre los *altepeme* que lo conformaban seguían funcionando bajo sus propias reglas y según su propia lógica. En 1604 Atlatlahucan volvió a ser “la cabecera del

⁸ Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera, vol 3, *op cit*, p. 471

⁹ Israel Lazcarro Salgado, “Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre | Dimensión Antropológica”, en: *Dimensión Antropológica* 59 (diciembre de 2013), p. 77.

¹⁰ Este código fue realizado entre 1520 y 1530 por *tlacuilos* que probablemente lo copiaron de un original mexica. En él se muestra una lista de pueblos así como los tributos que pagaban a México-Tenochtitlan al momento de la conquista. El original se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

¹¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España: e islas de la tierra firme*, vol. 2, México, Porrúa, 1967, p. 334.

corregimiento integrado también por Totolapan y Tlayacapan”¹² demostrando que la larga tradición del señorío aún se mantenía viva.

En Mesoamérica la entidad política y territorial de la época prehispánica era el *altepetl*, que consistía en un estado étnico extendido a lo largo de un territorio específico, que era gobernado por un linaje y contaba con una deidad tutelar. Los gobernantes estaban representados en la cabecera por un *tecpan* o *tecpancalli* (casa de gobierno) mientras que los dioses contaban con un *teocalli* (casa de Dios). Por lo general ambos se ubicaban en una plaza central que incluía también el *tianquiztli* (mercado), lo que favorecía la formación de un asentamiento humano de mayor tamaño.

Los *altepeme* contaban a su vez con subunidades bien definidas que eran conocidas como *calpollis* (“casa grande”), que los españoles interpretaron como barrios y que la mayoría de las veces se correspondían con los cuatro puntos cardinales. Los *calpollis* tenían su propia deidad tutelar, sus propias tierras y sus propias autoridades, si bien estaban sometidos a la voluntad del gobernante principal o *tlatoani* (“el que habla”). A su vez este gobernante podía ser subordinado a otro señor más poderoso a quien debía pagar tributo. Cuando alguna de estas entidades constitutivas del *altepetl* se convertía en un núcleo de mayores dimensiones los europeos pensaron que se trataba de una ciudad, a la que denominaron cabecera, mientras que el resto de los *calpollis* que también formaban parte del *altepetl*, sobre todo los más alejados o dispersos, se convirtieron en sus sujetos.

Totolapan contaba con un *calpixque* o señor local¹³, así como con *tequitlatos*, que se encargaban de la administración de los barrios, cada uno del suyo, cobraban el tributo, repartían los impuestos y ordenaban el trabajo para las obras públicas. También recogían dinero, gallinas o tamales cuando había alguna festividad. Además los *tequitlatos* daban cuenta de todo lo que sucedía a cuatro jueces supremos que resolvían con el señor los asuntos de justicia. Estos jueces “conocían de todo género de causas, determinándolas y

¹² Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera, vol 3, *op cit*, p. 387

¹³ La *Relación geográfica de Totolapan y su partido* utiliza el término nahuatl *calpixque* que de acuerdo con James Lockhart hace referencia a funcionarios medios que recaudaban tributo. El término, también traducido como mayordomo, era el nombre que se dio a los funcionarios nombrados por Moctezuma como los encargados de cobrar el tributo que se enviaba, en un primer momento, a los gobernantes de México y después a la Corona española. Algunas veces ni siquiera se trataba de personajes nativos sino de nobles designados desde fuera para cumplir con la labor de juntar el tributo y gobernar. En otras palabras la utilización del término *calpixque* implicaba el sometimiento de una autoridad local al gran tlatoani de México.

ejecutando sus sentencias.”¹⁴ Aún así la última palabra la tenía el señor, quien podía apelar y determinar una causa según le pareciera.

En tiempos de Ahuizotl (1486-1502) fue *calpixque* un indio principal llamado Temimilo y en tiempos de Moctezuma Xocoyotzin (1502-1520) “era *calpixque* del dicho pueblo un indio principal que se decía Umile”¹⁵. Tras la muerte de Moctezuma en 1520 varios señoríos mantuvieron su fidelidad a México-Tenochtitlan. Tal fue el caso de Acapixtla, Totolapan, Tlayacapan y Tepoztlán, estos dos últimos se habían hecho fuertes en los peñascos, pero sucumbieron ante el fuego español. Un ejército de chalcas liderado por Hernán Cortés venció poco a poco a los rebeldes. Lo acompañaba el franciscano fray Jerónimo Melgarejo quien estuvo, crucifijo en mano, presente en las jornadas contra los indios de Totolapan, Guastepeque y Cuauhnahuac.¹⁶

Buena parte de la organización político-territorial de la época prehispánica subsistió durante el siglo XVI, si bien sufrió algunas transformaciones. Lo mucho o poco que los españoles entendieron de la organización nativa fue utilizada por ellos para reafirmar su dominio y para movilizar a la población de acuerdo a sus propios fines. La mayoría de los cargos se mantuvieron o se fueron acomodando al nuevo orden novohispano. Sin embargo, en un principio “la escasa presencia de españoles permitió que los cacicazgos subsistieran.”¹⁷

Tras la conquista Hernán Cortés repartió pueblos entre sus soldados como recompensa por los servicios prestados durante las campañas de conquista y pacificación de estas tierras. A su vez, en 1529 la Corona reconoció los servicios de Hernán Cortés nombrándolo Marqués del Valle y dándole por merced una amplia zona que abarcaba desde Oaxaca hasta la ciudad de México e incluía, entre muchas otras, las cabeceras de Cuauhnahuac, Acapixtla y Guastepeque, en el actual estado de Morelos. Como el pueblo de Totolapan pagaba su tributo en Guastepeque, Cortés lo incluyó como parte del Marquesado y se sirvió de él por unos años.

Durante un viaje que hizo a España, el Marqués dio en encomienda los pueblos de Totolapan, Atlatlahucan y Acapixtla¹⁸ a Diego de Holguín y Francisco de Solís, sin

¹⁴ René Acuña, vol. 3, *op cit.*, p. 162.

¹⁵ Julio Jiménez Rueda, *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés: 1547-1947*. México, Archivo General de la Nación, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, p. 169.

¹⁶ José Sicardo, *Suplemento Crónico a La Historia Mexicana de La Orden de Sant Agustín Nuestro Padre* [Manuscrito], 1715, p. 55f.

¹⁷ Margarita Menegus Bornemann, “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo”, en: *Revista de Indias* 59, núm. 217 (30 de diciembre de 1999), p. 611.

¹⁸ El pueblo actualmente conocido como Yecapixtla aparece en todos los documentos de la época con su nombre original de Acapixtla, mismo que utilizaré en las referencias subsecuentes.

embargo, al poco tiempo los indígenas de Totolapan se enemistaron con el joven soldado Holguín, sirviéndole mal y de mala gana, por lo que Francisco de Solís se hizo cargo del pueblo hasta que regresó Cortés y recuperó los pueblos en 1531. Un año más tarde la Audiencia tomó el pueblo para sí y nombró a Martín de Berrio como corregidor de Totolapan y Atlatlahucan, dando pie a un litigio con Hernán Cortés, quien acusó airadamente al presidente y a los oidores de haberlo despojado de los pueblos que eran de su propiedad. Entre mayo y septiembre del año siguiente los oidores recabaron los testimonios de algunos españoles y principales indígenas de la ciudad de México, de Guastepeque y de Totolapan. El pleito se resolvió en favor de la Audiencia, por lo que Totolapan fue reconocida como cabecera por sí, separada de Acapixtla y de Guastepeque, y por lo tanto dejaba de ser parte del Marquesado. Esta resolución, sin embargo, no significó que Totolapan dejara de pagar tributo a Hernán Cortés. “Entre 1536 y 1547 Cortés recibió de Totolapan 975 pesos de oro común anuales aproximadamente, que durante el periodo de once años acumularon cerca de 10,725 pesos de oro común”¹⁹.

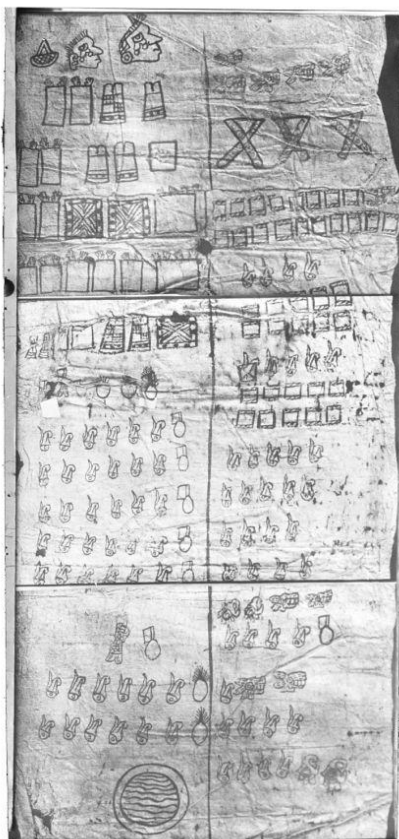
Mientras ocurrían estas disputas jurídicas entre españoles, los caciques y principales de Totolapan siguieron defendiendo a su *altepetl* por todos los medios a su alcance. Durante el pleito entre la Audiencia y el Marqués del Valle, un vecino del pueblo llamado Andrés Tecatecatl acudió a dar su testimonio y a defender la independencia de su *altepetl* al declarar que “Totolapa ha sido siempre cabecera por sí y no sujeta a Guastepeque ni Acapixtla”²⁰. En otra ocasión las autoridades resguardaron sus límites territoriales en la frontera con Chalco generando un alboroto en una mojonera, lo que obligó a la Audiencia a intervenir y mandar a una persona para investigar y castigar a los culpables²¹. Este conflicto no era nuevo, la *Relación geográfica de Totolapan y su partido* menciona a Chalco como una de las provincias con las cuales Totolapan traía guerra “sobre sus tierras”. Conflictos como este no desaparecieron con la llegada de los españoles, antes bien cualquier desequilibrio en las relaciones de poder ayudó para que se manifestaran, algunas veces de manera violenta.

Al poco tiempo el corregidor Martín de Berrio comenzó a tener problemas con los habitantes del pueblo. Ya la Audiencia había escrito al rey para sugerirle que los corregidores no estuvieran tanto tiempo en sus haciendas y granjerías, pues su constante

¹⁹ Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera, vol 3, *op cit*, p. 662

²⁰ Julio Jiménez Rueda, *op cit*, p. 146.

²¹ Biblioteca Digital Hispánica, *Prouisiones, cédulas, instrucciones de su magestad, ordenanças de difuntos y audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gouernación de esta Neua España, y para el buen tratamiento y conseruación de los indios desde el año de 1525 hasta presente de 63, 1563*, p. 297.



presencia molestaba a los naturales y causaba conflictos. Querían permitirles que vivieran en la ciudad de México y que solo fueran a sus corregimientos “cuando a vosotros pareciere que convenga”.²² Para 1534, tan solo dos años después de haber sido nombrado por la Audiencia, el corregidor fue removido de su cargo tras un pleito con los indios de Totolapan y Atlatlahucan, quienes denunciaron la fuerte carga tributaria que les imponía y los abusos a los que los sometía²³. Al parecer la gota que derramó el vaso fue cuando el corregidor de Berrio acusó al cacique de Atlatlahucan y lo mandó colocar de cabeza en el cepo, en venganza porque una esclava se había escapado. Para ser liberado el cacique tuvo que pagar una bolsa de cuero llena de oro. Los indios de ambos pueblos se quejaron y a los pocos días el corregidor fue removido del cargo.

A unos años de instaurada la nueva autoridad del rey de España en estas tierras, los habitantes de Totolapan habían conseguido cambiar al encomendero Diego de Holguín y quitar al corregidor Martín de Berrio. No sabemos cómo pudieron ser interpretados estos hechos desde la perspectiva indígena, lo cierto es que en conflictos posteriores siguieron haciendo uso de los canales legales para arreglar asuntos y dirimir pleitos. A pesar de que los resultados no siempre les fueran favorables, la recepción de las instituciones jurídicas de la monarquía fue muy temprana y su utilización muy socorrida a lo largo de todo el periodo colonial.

A de Berrio lo siguió como corregidor Alonso de Contreras, con un salario de \$200 al año²⁴. Después el contador Rodrigo de Albornoz recibió en encomienda privada el

²² *Ibid.*, p. 296.

²³ Existe en el fondo Louis Capitan del Collège de France una tira de papel de fibra de maguey de 75 x 26 cms., que contiene en una de sus caras un manuscrito con una relación del caso que incluye la sentencia y en la otra una relación pictográfica con dibujos de dos cabezas humanas, una bolsa, huipiles de varios tipos y cabezas de distintos de animales. *Fonds Louis Capitan*, Paris, Service archives du Collège de France, 2014.

²⁴ Guillermo Porras Muñoz, *Personas y lugares de la ciudad de México: siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 266.

pueblo de Totolapan, de 1538 a 1544²⁵. Para 1579 el corregimiento todavía conservaba las mismas tres cabeceras, comprobando una vez más la fortaleza que aún para esas fechas conservaba el señorío de Cuauhtenco.

De Ocuituco a Totolapan. Problemas con el obispo

El primer monasterio que se construyó al sur de los volcanes del Valle de México fue el convento de la Asunción, en Cuauhnahuac, perteneciente a la orden franciscana y fundado en 1525. En su construcción participaron indios de los pueblos de Guastepeque, Acapixtla, Totolapan, Tepoztlán, Yautepec, Nepopualco, Atlatlahucan y Tlayacapan, entre otros. Ese mismo año llegaron a Totolapan frailes franciscanos que enseñaron la doctrina cristiana y bautizaron a cientos de nativos, entre ellos a un niño de unos cinco años llamado *Ce Écatl* a quien le fue puesto el nombre cristiano de Pedro. Pedro era hijo del cacique don Melchor y tenía un hermano de nombre Antonio. Como el poder se heredaba de acuerdo al linaje, quince años después Pedro ya era cacique y su hermano alguacil.

El segundo monasterio franciscano fue levantado en Acapixtla y en 1528 los dominicos hicieron el suyo en Guastepeque, desde donde visitaban Totolapan, Tlayacapan, Atlatlahucan y otros pueblos. Tal como ocurrió en Cuauhnahuac, muchos indios fueron enviados de lugares cercanos para ayudar en la obra. La falta de un monasterio hizo que durante años no hubiera en Totolapan quien confesara y doctrinara a los indígenas, por lo que debían asistir a Acapixtla para oír misa y recibir instrucción religiosa o debían esperar la ocasional visita de un fraile dominico.

Aprovechando su posición privilegiada el cacique don Melchor mantuvo a sus hijos alejados de las enseñanzas de los frailes. Mientras él vivió los ocultó de los religiosos y no permitió que fueran a la doctrina cristiana ni que fueran instruidos en cosas de la nueva fe. Por el contrario guardó para ellos el conocimiento de los antiguos dioses, de sus ritos y ceremonias. De pequeños Pedro y Antonio vieron a su padre ofrecer copal, papel y rosas a sus dioses, inclusive el cacique continuó haciéndolo después de haber sido bautizado

²⁵ Según Peter Gerhard la encomienda también incluía a Tlayacapan y Atlatlahucan. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 105. En la *Colección de documentos para la historia de México* publicada por Joaquín García Icazbalceta se menciona que al contador Albornoz le cambiaron a los indios que tenía en encomienda en el pueblo de Guaspaltepeque, por “el pueblo de Totolapa y la mitad del pueblo de Tabaliloque”. Esto no agradó al susodicho, quien solicitó que le dieran “indios de más valor y calidad”. Por esta razón se decía que Albornoz y su sobrino eran enemigos del virrey don Antonio de Mendoza. Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. 2, México, Antigua Librería, 1866, pp. 123 y 129.

ya que guardaba en su casa tres dioses hechos de piedra tallada, dos eran de piedra verde chalchihuitl y uno más de piedra blanca. El mayor era Tezcatlipoca, señor del espejo humeante, a quien además de copal y sangre le ofrecían piedras que representaban corazones.

Días antes de morir el cacique llamó a su hijo Pedro y le dijo “mira hijo que el campo en tal parte donde siembran los maíces [...] está allí en aquel lugar donde solían llegar nuestros dioses. Allí irás tú y esos otros y ofrecereis vuestros copales y papeles y rosas”²⁶. Su hermano Antonio identificó ese lugar como el *cerrillo* que estaba detrás de unos maizales, a dos tiros de ballesta de casa de don Pedro. Una mañana de 1530 asistieron precisamente a ese lugar Pedro, Antonio y tres indios más llamados Juan Cecoatl, Ixtlixochil y Goacoatl, con la misión de enterrar una olla con los dioses tallados en piedra. El grupo salió muy temprano. Juan Cecoatl fue primero para cerciorarse que nadie los viera. Cuando cavaron el hoyo Goacoatl “que era el más viejo, tomó la dicha olla y metió los dichos ídolos en ella”, luego la taparon, la colocaron en el hueco y la cubrieron con tierra. Ixtlixochil y Goacoatl murieron dos años después. No conocemos sus nombres cristianos y el hecho de que carezcan de ellos nos hace pensar, como señala Eric Roulet, que pudo haberse tratado de sacerdotes de la antigua religión que tenían el cargo de proteger o custodiar a los ídolos²⁷. Algunas veces Pedro y Antonio fueron en persona al lugar para realizar algún tipo de ceremonia. En otras ocasiones encargaron a otro vecino de nombre Pedro Cuautle para que fuera a realizar los ofertorios y sacrificios. Juan Cecoatl recuerda que al año siguiente de que enterraron la olla don Pedro le ordenó colocar secretamente dos ramilletes de flores o *suchiles* en el lugar.

Lo esporádico de las visitas de los frailes al pueblo permitió que durante unos años permanecieran, de manera bastante pública, muchas fiestas y otros elementos de culto de la religión prehispánica. Pero cuando la presencia y la supervisión de los religiosos se fue haciendo cada vez más frecuente estas actividades dejaron de realizarse públicamente y tuvieron que cesar por completo o fueron condenadas a la clandestinidad cuando llegaron los agustinos a residir Totolapan.

²⁶ AGN, *Proceso contra Pedro, indio casique del pueblo de Totolapa y contra Antonio, su hermano, por estar amancebados con una mujer que fue manceba de su padre, y con una tía suya, por tener ídolos escondidos e idolatrizar*, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 40f.

²⁷ Eric Roulet, “L’idolâtrie des pères, la dévotion des fils. La permanence des rituels indigènes à Totolapa à l’époque coloniale (nouvelle-espagne, milieu du xvie siècle)”, en *Conquistadores, Négriers Et Inquisiteurs - Trois Figures Majeures Du Monde Colonial Américain Xvie-Xviiiè Siècles - Hommages À Bernard Grunberg*, Recherches Amériques latines (Paris: L’Harmattan, 2018), p. 286.

Los primeros frailes de la orden de San Agustín que arribaron a la Nueva España desembarcaron en Veracruz en mayo de 1533. Al poco tiempo se les otorgó licencia para establecerse en Ocuituco, pueblo que en 1535 se le dio en encomienda al obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Desde ahí los agustinos establecieron un sistema de visitas sobre un área que incluía a los pueblos que conformaban el Señorío de Cuauhtenco y llegaba hasta Zacualpa, Xantetelco, Jonacatepec, Xumiltepec, Tetela, Hueyapan y Acapixtla. También ahí celebraron en 1534 su primer capítulo americano, en una “pobre cabaña” construida expresamente para el encuentro.

Los frailes Jorge de Ávila y Jerónimo Jiménez de San Esteban fueron los encargados de la zona, siendo la construcción de iglesias una de sus tareas más apremiantes. Hacia 1534 fray Jorge llegó a Totolapan para “hacer un monasterio de su orden”. Ahí conoció a don Pedro que en ese entonces “era mozo de poca edad y hombre que entendía ni sabía casi nada de las cosas de nuestra fe, ni estaba doctrinado y apenas y sabía el Ave María”²⁸. Supo que esto había sido así porque su padre lo había mantenido escondido de los religiosos. Fue entonces que Alonso de Contreras ordenó que llevaran a don Pedro y a su hermano a Ocuituco para aprender la doctrina.

La primera iglesia que construyeron los agustinos fue precisamente la de Ocuituco. La suntuosidad del edificio conventual fue tal que los oidores de la Audiencia debieron condonar una parte de los tributos que pagaban los indios. Aún así la construcción del edificio significó duros trabajos y muchos abusos para la población nativa, que sufrió azotes, vejaciones y encierros. Fray Juan de Zumárraga, en su calidad de encomendero, pidió a los agustinos que derribaran las dos cárceles que habían hecho, “en que ponían en prisión muchos indios, porque no venían tan presto como ellos querían a hacer el monasterio”²⁹, y pidió también que dieran prioridad a la construcción de la iglesia antes que al convento. Los agustinos, que se hospedaban cómodamente en las casas del corregimiento, hicieron caso omiso a las peticiones de Zumárraga y continuaron construyendo el convento, hasta que entre 1538 y 1539, el obispo mandó derribar las dichas cárceles, amonestó a la orden de San Agustín y le retiró el derecho de administración eclesiástica del pueblo, quedando a cargo de un cura secular llamado Diego Díaz, quien al poco tiempo inició un juicio contra el cacique de Ocuituco y su

²⁸ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 51v.

²⁹ Antonio Rubial García, “Santiago de Ocuituco: La organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI.”, en: *Estudios de Historia Novohispana* 7 (1981), p. 149.

hermano, acusándolos de idolatría³⁰. Los agustinos abandonaron la iglesia y se llevaron todo lo que pudieron, desde la campana y los ornamentos, hasta las cerraduras, los naranjos y las plantas al pueblo de Totolapan.

Desde que los hermanos Pedro y Antonio fueron enviados a Ocuituco para aprender la doctrina cristiana, fray Jorge de Ávila se dio a la tarea de instruirlos personalmente. Una vez en Totolapan y durante el tiempo que fue prior de ese convento el fraile escudriñó la vida y las costumbres de ambos sin encontrar rastros de idolatría, tampoco los vio emborracharse ni involucrarse en otras “bellaquerías notables que entre los naturales suele haber”³¹. Por más que lo procuró no encontró nada, antes bien parecían vivir como buenos cristianos, haciendo buenas obras, yendo a misa, a los oficios divinos y a las fiestas.

Sin embargo, cuando en 1539 el obispo Zumárraga reunió en Ocuituco a los caciques de la región para recibir el sacramento de la confirmación, ni Pedro ni Antonio asistieron a pesar de tener la obligación de hacerlo. El primero confesó que simplemente no tuvo voluntad de ir “y que nadie se lo estorbó que no fuese”³². La ausencia del cacique de Totolapan pudo haber sido entendida por el obispo como un desaire o como una afrenta. No quedaba claro si el cacique había actuado solo o si contaba con el respaldo de los agustinos. Daba lo mismo, los primeros en pagar las consecuencias fueron los frailes pues Zumárraga los removió temporalmente y nombró a Cristóbal García como cura vicario para el pueblo de Totolapan³³ y, al igual que en Ocuituco, los siguientes en pagar fueron el cacique y su hermano.

El 20 de enero de 1540 el cura Cristóbal García levantó una probanza con los testimonios de siete personas que denunciaron al cacique don Pedro y a su hermano don

³⁰ Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos: huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2014. Este es el mejor estudio sobre el conflicto que se presentó en Ocuituco en el siglo XVI, en él se entretajan de manera hábil el papel del obispo Zumárraga, el de los indios del pueblo y el que jugó un personaje por demás peculiar, astuto y malicioso, el sacerdote Diego Díaz.

³¹ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 51f.

³² *Ibid.*, p. 41v.

³³ Existen noticias en el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de un clérigo y capellán de Veracruz llamado Cristóbal García, que fue nombrado racionero en diciembre de 1539 y que fue sustituido por el bachiller Calderón a principios de 1540. Según Éric Roulet la presencia de sacerdotes seculares en Ocuituco y Totolapan “parecía indicar que Zumárraga quería controlar directamente esta región al sur de la Ciudad de México para defender sus intereses contra los agustinos.” Éric Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique: Impact et réalité de la conquête spirituelle (xvie siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 122; y Jesús Alfaro Cruz, *Cristóbal de Campaya, primer procurador y primer secretario del Cabildo Catedral Metropolitano (1536-1545)*, Tesis de licenciatura, México, UNAM-FFYL, 2013, p. 102.

Antonio por estar amancebados con una india llamada Cecilia, que antes había sido esclava y manceba de su padre don Melchor. Tras la muerte del padre la mujer fue tomada por don Pedro hasta que éste se casó con una hija del cacique de Guastepeque, y más adelante fue tomada por don Antonio, quien también la dejó para casarse con la hija del Señor de Tenango. A los ojos de los religiosos, aún más grave que el caso de Cecilia fue la relación incestuosa que don Antonio mantuvo con su tía Ana Xocoche, quien había sufrido dos abortos y con quien tenía una niña de dos meses.

Mientras se hacían estas diligencias llegó a oídos del padre García que don Pedro escondía ídolos en su casa, por lo que decidió realizar una búsqueda en el lugar. Ahí encontró dos figurillas, una vestida de negro y otra “figura prieta” de un hombre sentado, que don Pedro llamó *negro encobado* y dijo que era un candelero y no un ídolo. El cacique dijo también “que tenía otra figura de negro con un sayo”³⁴ en uno de los pasillos de su casa pero que dos muchachos se lo quebraron y fueron a tirar los pedazos a un muladar. La investigación del religioso y los interrogatorios fueron arrojando cada vez más luz hasta que dieron con la olla que había sido enterrada años atrás y con los dioses de piedra que se habían mantenido ocultos. El cacique don Pedro y su hermano Antonio fueron apresados y trasladados a la ciudad de México para enfrentar al Inquisidor Apostólico fray Juan de Zumárraga³⁵, quien un año antes había juzgado y sentenciado al cacique Carlos de Texcoco por ocultar ídolos.

Tras el arresto de don Pedro se hizo un inventario de sus bienes. Cabe resaltar que además de los ídolos encontrados el cacique también tenía tres imágenes religiosas católicas: una de Nuestra Señora, otra de San Ignacio³⁶ y “otra imagen de unos santos”³⁷. Desconocemos si en la mente de don Pedro la posesión de estas imágenes invalidaba por sí misma cualquier error doctrinal que pudiera estar cometiendo o si se trataba de un ejemplo más de la costumbre indígena de aceptar y acumular deidades de los pueblos que los conquistaban. También existe la posibilidad, como sostiene Serge Gruzinski para otros casos similares, que el cacique se haya mostrado al mismo tiempo “interesado en captar la influencia de potencias suplementarias y de engañar a los curas o a los indios de

³⁴ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 39v.

³⁵ El Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España no funcionó como una institución episcopal sino hasta el año de 1571. Antes de eso correspondía a cada obispo ejercer facultades inquisitoriales en el área de su jurisdicción como juez eclesiástico ordinario. Sonia Corcuera, *op cit.*, pp. 23-24.

³⁶ Probablemente se trate de San Ignacio de Antioquía, uno de los padres de la Iglesia, quien murió a principios del siglo II de nuestra era.

³⁷ AGN, *Inventario de los bienes secuestrados a don Pedro, cacique de Totolapa por orden de Fray Juan de Zumárraga*, Indiferente Virreinal, Exp. 5596-058, 1540.

iglesia que visitaban su casa”.³⁸ No sabemos cómo fue que las obtuvo en una época tan temprana³⁹, si las compró aprovechando su posición privilegiada o si le fueron obsequiadas por los frailes que lo educaron. Ignoramos también si las imágenes eran objeto de algún tipo de culto doméstico o si eran mostradas en público.

El resto de sus pertenencias incluía mantas de distintos tamaños, algunas pintadas, varias camisas, colchas, mástiles, algunos objetos de latón, cuatro “pájaros de colores pintados” y tres docenas de plumas. De acuerdo con el testimonio del macehual Ambrosio, la “madre de don Pedro había llevado a México muchas joyas de oro en una petaquilla”. Probablemente buscaba evitar que le fueran confiscadas a su hijo, además de que servirían para solventar los gastos del juicio. Fue así que el 27 de enero Don Pedro y don Antonio nombraron a Vicencio de Riverol como su defensor, pues ellos se consideraban “ignorantes para alegar las cosas que nos conviene”⁴⁰.

El juicio

Luego de recabar las pruebas el fiscal y nuncio Cristóbal de Caniego presentó las acusaciones contra el cacique y su hermano por amancebamiento e idolatría. A Pedro se le acusaba además de “tener ídolos y adoratorios de demonios donde iba el susodicho a sacrificar y a ofrecer copal y a hacer otros muchos sacrificios, idolatrías y herejías”, por lo cual el fiscal sentenció que debía “ser castigado grave y atrozmente como idólatra y sacrificador y guardador de ídolos y encubridor de demonios y sacrificios.”⁴¹ La experiencia de Caniego en este tipo de casos estaba plenamente acreditada pues ya se había desempeñado como fiscal en otros juicios similares, como el del cacique Carlos Ometochtzin de Texcoco, quien fue condenado por hereje y murió en la hoguera en 1539 en el zócalo de la ciudad de México. Por su parte el abogado que representó a los hermanos Pedro y Antonio fue Vicencio de Riverol, quien también había defendido a otros

³⁸ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 244.

³⁹ James Lockhart ubica la expansión del culto a los santos entre los indígenas en el último tercio del siglo XVI, encontrando menciones a estos personajes en testamentos, títulos, decretos o anales, e inclusive señalando la fabricación de incensarios con formas de santos por parte de artesanos indígenas. La referencia más temprana la sitúa el 29 de mayo de 1564 en la construcción de un altar doméstico “en donde está una imagen”. Sin embargo el caso del cacique don Pedro data de 1540. James Lockhart, *Los Nahuas Después de La Conquista: Historia Social y Cultural de Los Indios Del México Central, Del Siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 342.

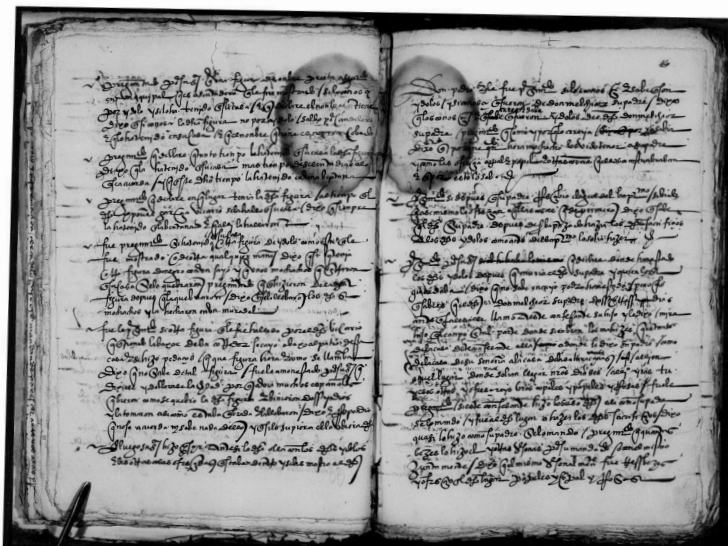
⁴⁰ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 42f.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46f.

caciques por acusaciones similares, entre ellos al de Texcoco. Abogados como Caniego, Riverol y otros más después de ellos sirvieron como mediadores o puentes culturales en aquellos contextos donde la monarquía española ampliaba su influencia y propagaba el orden católico.

Siguiendo las instrucciones de su abogado los acusados presentaron su declaración por escrito. La estrategia de defensa de Riverol fue la misma que en los otros casos: descalificar las acusaciones denunciando que fueron hechas por sus enemigos⁴² e invalidar el juicio señalando errores de procedimiento, pues argumentaron que el juez que los aprendió no tenía jurisdicción para ello y había sido impuesto por el encomendero de Totolapan, Rodrigo de Albornoz, quien perseguía e intimidaba a las autoridades del pueblo cuando estas no hacían lo que él quería⁴³. En términos generales los hermanos no negaron los hechos, tan solo reconocieron que habían obedecido a su padre, quien había sido responsable de mantenerlos alejados de los frailes y quien les dio instrucciones para ocultar a sus antiguos dioses enterrándolos en un terreno cercano. Don Melchor no fue el primero ni el único gobernante que mostró desconfianza hacia los frailes, caciques de otros pueblos también prohibieron a sus hijos ir a la Iglesia o los escondieron para no ser instruidos en la doctrina cristiana.

Para el caso de Totolapan, el empeño por mostrarse como buenos cristianos convirtió a Pedro y a Antonio en los principales aliados de los frailes en su lucha por desterrar la idolatría. Según los testimonios de los acusados así como de los tres



agustinos que declararon a su favor, el cacique y su hermano siempre dieron muestras públicas de ser cristianos ejemplares que acudían a la doctrina, iban a misa, daban limosna y participaban en las fiestas. También llamaron a los principales y macehuales a destruir los ídolos que guardaban y denunciaron la

⁴² No solo Vicencio de Riverol fue el defensor del cacique Carlos y de Puxtécatl, sino que en ambos juicios Cristóbal de Caniego también fungió como fiscal. Las estrategias de defensa fueron las mismas en los tres casos.

⁴³ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 47f.

realización de fiestas ocultas. Fray Gil de Santiago reconoció que en 1537 don Pedro lo buscó en Acapixtla para decirle que un día después de la celebración de San Agustín, el 28 de agosto, “se hacía entre ellos una fiesta del demonio de los muertos que llaman Huey Micahui.”⁴⁴ El fraile remató su testimonio diciendo que “para indio no ha visto este testigo mejor cristiano en la tierra” que el cacique don Pedro. Los otros dos frailes que declararon fueron fray Antonio de Aguilar y fray Jorge de Ávila, quien para ese entonces se desempeñaba como prior en la ciudad de México.

A pesar de los constantes llamados que los frailes hacían en sus sermones para desterrar la idolatría y de saber que era pecado grave tener, encubrir, adorar y reverenciar ídolos, don Pedro nunca se atrevió a denunciar la existencia de la olla y su contenido. “Pensó entre sí que si los frailes lo supiesen le castigarían”⁴⁵ y se convenció que lo mejor sería no revelar el lugar donde habían guardado los dioses que le dejó su padre. El temor al castigo lo hizo guardar silencio o, por lo menos, eso fue lo que dijo al intérprete Tomás de Rijoles.

Nada de esto pareció importar mucho a los tres frailes que declararon. Aún a pesar de cierto desdén que los hermanos mostraron para las cosas de la nueva religión, los religiosos minimizaron sus faltas y declararon siempre a su favor. Los hermanos fueron presentados como ejemplo de vida cristiana y se buscó dirigir la responsabilidad de sus errores hacia la figura de su padre, don Melchor. Para los agustinos reconocer que habían sido engañados por don Pedro y don Antonio era una manera de aceptar que su labor evangelizadora en la zona había sido deficiente y eso no era algo que estuvieran dispuestos a conceder. Mucho menos ante el obispo fray Juan de Zumárraga, que los había removido de Ocuituco y Totolapan. Es por eso que se buscó desplazar la responsabilidad de todo hacia el pasado. De esta manera, la culpa de los hijos pasaría al padre, y las omisiones en la labor evangelizadora no serían imputables enteramente a los agustinos sino que tendrían su origen en los primeros franciscanos que llegaron a Totolapan⁴⁶. La defensa que los tres frailes agustinos hicieron del cacique y su hermano era, en el fondo, la defensa de la labor evangelizadora emprendida por su orden religiosa y una manera de pugnar por su regreso al pueblo.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 53f.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40v.

⁴⁶ Don Pedro admite en su testimonio que “si hice lo que por mí está confesado sería no por ofender a Dios sino por hacer y obedecer los mandamientos de mi padre y porque no estaba tan indoctrinado en las cosas de nuestra Santa fé católica como ahora estoy”. *Ibid.*, p. 67f.

No olvidemos que los años en los que don Pedro fue el cacique de Totolapan fueron precisamente los años en los que se empezó a construir la iglesia del pueblo. Este proceso requería de un señor con la suficiente autoridad para proveer de manera constante la cantidad de trabajadores y materiales requeridos para la obra. Como los habitantes de Totolapan no bastaban para abastecer la demanda de mano de obra y como no todos los materiales se conseguían localmente era necesario coordinarse con otros pueblos. Además era necesario acarrear piedra, traer cal y quemarla, excavar, cortar madera, fabricar sogas. Estas no eran labores que los frailes pudieran organizar a voluntad, antes bien necesitaban la cooperación de las autoridades nativas. Los asuntos concernientes con la fábrica de la iglesia se trataron entre fray Jorge de Ávila y don Pedro, y siendo que el fraile había sido el mentor religioso del joven cacique, podemos suponer cierta cercanía entre ellos o, inclusive, una abierta alianza. Sin embargo este equilibrio se vino abajo cuando Zumárraga nombró a Cristóbal García como cura vicario, precisamente en los años en los que el contador don Rodrigo de Albornoz tuvo en encomienda el pueblo de Totolapan.

Los testigos

¿Quiénes declararon en contra del cacique y su hermano? En primer lugar Cecilia y Ana, las dos mujeres referidas en las acusaciones como mancebas. También declaró el cuñado de Cecilia llamado Miguel Tehucatl, dos personas cercanas al cacique de nombre Pedro Cuautle y Martín Tuactecatl, y dos naturales más llamados Antón Nayoconcle y Pedro Tezcacuani. De Cecilia sabemos que era una “india esclava” que les hacía tortillas y les servía de comer, que don Melchor “tuvo parte con ella y la hubo virgen y porque ella no le quería la metió en el cepo y allí la desvirgó”⁴⁷. Según algunos se “veía que la quería bien y la trataba mejor que a otras”⁴⁸ mancebas, y a la muerte del cacique se hizo manceba de don Pedro, con quien tuvo dos hijos que el joven cacique le hizo abortar con bebedizos porque decía que no eran suyos. Por algunos testimonios nos enteramos que en el pueblo era público que uno de esos hijos era en realidad de su hermano Antonio. Cuando don Pedro se casó con la hija del gobernador de Guastepeque, don Antonio la tomó por manceba hasta que este, a su vez, se casó con la hija del señor de Tenango. Cecilia se

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34v.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 30v.

quejó muchas veces por los malos tratos que sufría y había amenazado con denunciar al cacique ante los frailes.

Por su parte Pedro Cuautle era cercano a don Pedro desde hacía años. Según su testimonio el cacique lo mandó a dejar dos arreglos florales al lugar donde habían ocultado la olla con ídolos, un año después de haberla enterrado. Es probable que al igual que con Pedro Cuautle otras denuncias hayan salido del círculo de personas cercanas al cacique. Cuando Martín Tuactecatl acusó a don Pedro y su hermano de tener mancebas, defendió la veracidad de su testimonio diciendo que él “lo vio muchas veces a causa que estaba en su casa del dicho don Pedro,” y de otras cosas se enteró porque las oyó decir “a dos viejos que estaban en casa del dicho don Melchor” o porque “se lo dijo un indio que se llama Tapia, criado de don Pedro.”⁴⁹ En estos casos la cercanía con el cacique era evidente.

A diferencia del caso de Cecilia, no quedan claras las razones por las cuales Pedro Cuautle y Martín Tuactecatl testificaron en contra del cacique. La documentación del caso no nos permite saber si lo hicieron por temor a ser castigados, si había en ellos algún tipo de animadversión hacia el gobernante o si se trataba de una lucha interna por el poder. Ya fray Gil de Santiago había mencionado un pleito entre don Pedro y “otro indio de su pueblo, sobre un calpul o barrio”⁵⁰, y recordemos además la afrenta a la autoridad del cacique y los principales que representó el nombramiento de un juez por parte del encomendero Rodrigo de Albornoz. Como señala Margarita Menegus, los nombramientos de jueces o alcaldes indios “a quienes se les otorgaba la vara de justicia para determinar y resolver un conflicto entre naturales” fue uno de los primeros mecanismos utilizados por las autoridades coloniales “para mermar la capacidad de los señores en esta materia”⁵¹.

El juicio siguió su curso. El 30 de abril Vicencio de Riverol solicitó la publicación de las pruebas argumentando que ya se había cumplido el tiempo para presentarlas. El 11 de mayo fray Juan de Zumárraga dio por concluido el término y el 14 del mismo mes dictó las sentencias. Los argumentos del defensor no parecieron haber convencido al Inquisidor Apostólico. Don Pedro fue condenado a 50 azotes y a ser trasquilado públicamente un día de fiesta. También sería desterrado de Totolapan y de todos sus términos y sujetos por espacio de cinco años. En caso de quebrantarse la disposición se doblaría la cantidad de azotes y el tiempo del destierro. Y si la volvía a quebrantar se le declararía por relapso impenitente y sería relajado al brazo seglar. Por su parte don Antonio también fue

⁴⁹ *Ibid.*, p. 33f.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53f.

⁵¹ Margarita Menegus Bornemann, *op cit.*, pp. 604-605.

condenado a ser trasquilado públicamente un día de fiesta, pero para él la cantidad de azotes y el tiempo de destierro fue el doble que para don Pedro, cien azotes y diez años apartado del pueblo. Esta diferencia probablemente se deba a la relación incestuosa con su tía Ana. En ambos casos se facultó al vicario clérigo que residía en Totolapan para que absolviera a los dos hermanos de la excomunión en que incurrieron “por sus delitos y excesos contenidos en este proceso”.⁵²

Cinco días después de dictada la sentencia el fiscal Cristóbal de Caniego apeló la resolución argumentando que era injusta por la benevolencia del castigo. Para él don Pedro y su hermano eran idólatras por haber continuado practicando ritos antiguos y ocultado ídolos después de haber sido bautizados, por lo que pidió condenarlos con todo rigor, despojándolos “de todos sus bienes, tierras, pueblos y señoríos”. También pidió que fueran entregados al brazo seglar para hacer justicia. Por su parte la defensa a cargo de Vicencio de Riverol presentó el 21 de mayo dos escritos apelando la sentencia y solicitando protección y amparo al Inquisidor General, señor cardenal de Toledo. Ambos escritos fueron admitidos por Zumárraga, quien seguramente se mostraba menos inclinado a la aplicación de castigos muy severos, como la sentencia que él mismo dictó en noviembre de 1539 contra el cacique de Texcoco⁵³. Meses después y cansados por el tiempo que llevaban presos, don Pedro y don Antonio decidieron desistir del recurso de apelación. Lo mismo hizo el fiscal Caniego. A principios de noviembre el encomendero Rodrigo de Albornoz fue aceptado como fiador y carcelero de don Pedro y se comprometió a presentar al cacique personalmente ante el Inquisidor Apostólico dentro de un plazo de diez días cada vez que fuera requerido por el Santo Oficio. La misma persona que se encargó de mermar la autoridad del cacique con el nombramiento de un juez, fungía ahora como su fiador y carcelero.

La documentación del caso termina aquí. Suponemos que don Pedro y don Antonio terminaron de cumplir sus sentencias porque para 1540 ambos apenas rebasaban los 20 años de edad. Existe además una carta del virrey don Antonio de Mendoza fechada en 20 de agosto de 1547 donde mandaba “a los principales y naturales del dicho pueblo de Totolapa y sus sujetos que tengan y obedezcan al dicho don Pedro por tal gobernador y cumplan sus mandamientos”. Si bien esa carta nos confirma que don

⁵² AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 77v.

⁵³ Esta es una mera suposición pues la fuerte censura que recibió del Rey y la reprensión por parte del Inquisidor General no fueron de su conocimiento sino hasta después de que fue dictada la sentencia contra el cacique de Totolapan y su hermano. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, México, Andrade y Morales, 1881, p. 149.

Pedro regresó a su cargo como cacique de Totolapan luego de su destierro, una carta posterior escrita en 1551 por el virrey don Luis de Velasco nos hace saber que don Pedro, ya había fallecido y fue sucedido por don Martín, quien también debía ser “tenido y obedecido por tal gobernador.”⁵⁴

Un vistazo a través del espejo humeante

El caso contra el cacique don Pedro y la *Relación de Totolapan y su partido* son de las pocas ventanas que nos permiten asomarnos a la religiosidad prehispánica en el pueblo de Totolapan. A sabiendas de que ninguna de estas fuentes fue producida directamente por indígenas es necesario hacer uso de otras fuentes documentales indirectas. Para acercarnos a estos difusos terrenos con la mayor certeza posible, evitando así la vana especulación, centraremos nuestra atención en otros casos de inquisición similares⁵⁵, así como en las *Relaciones geográficas* de otros pueblos de la zona, aquellos con los que hubo mayor cercanía o afinidad ritual e ideológica. También haremos uso de algunas crónicas escritas por frailes así como del Códice Tovar⁵⁶.

Recordemos que en agosto de 1537 don Pedro acudió a Acapixtla para hacer una confesión a fray Gil de Santiago. El cacique reveló que un día después de la celebración de la fiesta de San Agustín “se hacía entre ellos una fiesta del demonio de los muertos que llamaban *Huey Micahuí*”. Luego de escuchar este testimonio los frailes agustinos enviaron muchachos de Acapixtla para investigar la denuncia y algunos de ellos encontraron rastros de sacrificios⁵⁷. La fiesta del *Huey Miccailhuitl* era dedicada a Xocotl, dios del fuego y las estrellas, y se celebraba a comienzos del décimo mes. Cronistas y religiosos como fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán y Jacinto de la Serna escribieron sobre estas y otras celebraciones prehispánicas. De acuerdo con Durán, quien

⁵⁴ Silvio Zavala, *Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España: (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, México, Archivo General de la Nación, 1982, p. 364.

⁵⁵ Agradezco a la doctora Buelna Serrano por su gentileza al proporcionarme las transcripciones completas que hizo de estos casos para su tesis doctoral, publicada en el año 2009. María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco, 2009.

⁵⁶ Este manuscrito fue encargado por el virrey Martín Enríquez de Almansa al jesuita mexicano Juan de Tovar, quien lo habría realizado alrededor del año de 1585. Basado en la historia del dominico fray Diego Durán el manuscrito está acompañado por 51 pinturas en acuarela. El original se encuentra en la Biblioteca John Carter Brown, en Rhode Island y una versión digital puede ser consultada en la Biblioteca Digital Mundial en la siguiente dirección: <https://www.wdl.org/es/item/6759/>.

⁵⁷ AGN, Inquisición, Vol. 212, Exp. 7, 1540, p. 53f.

hizo una relación de estos rituales en la zona de Ocuituco y Hueyapan, la fiesta se celebraba el 27 de agosto y se llamaba “de los muertos” por la gran cantidad de esclavos que se solían sacrificar⁵⁸. Era una fiesta de gran solemnidad a la que acudía todo el pueblo, aunque algunos solo eran espectadores. La gente se reunía ante un palo ceremonial que tenía en la punta un ídolo de masa. En la víspera grupos de hombres y mujeres jóvenes, bien vestidos y adornados con plumas y brazaletes, hacían una rueda y bailaban. Los guiaba un indio “que iba vestido al mismo modo que este ídolo, vestido como pájaro o como murciélago, con sus alas y cresta de ricas y grandes plumas. En las gargantas de los pies y en las muñecas de la manos traían unos cascabeles de oro. Llevaban en ambas manos unas sonajas a su usanza.”⁵⁹ Poco antes de anochecer se terminaba el baile, los participantes se quitaban las plumas y otros aderezos e intentaban subir por el palo para alcanzar el ídolo de masa.

Es muy poco probable que la celebración del *Huey Miccailhuitl* que tuvo lugar en Totolapan en 1537 haya tenido el mismo esplendor que la fiesta descrita por el cronista dominico. La suntuosidad de las celebraciones originales se perdió por completo para las generaciones que nacieron después de la llegada de los españoles. Sin los sacerdotes indios para dirigir estas ceremonias y en un contexto en el que se perseguían estas prácticas, seguramente quienes participaron en esta u otras fiestas tuvieron que guardar la mayor secrecía y sigilo, dejándose de reunir en centros ceremoniales o plazas públicas, para ocultarse en barrancas, cuevas, bosques o cerros cercanos.

Por la revelación de don Pedro y el testimonio de fray Gil tenemos la certeza de que en Totolapan se celebraba el *Huey Miccailhuitl*, sin embargo para otras fiestas solo podemos hacer algunas conjeturas. Es sabido que todo altepetl contaba con un dios tutelar y Totolapan no era la excepción. Sabemos también que don Melchor practicaba una serie de rituales ante sus dioses, uno de los cuales era precisamente Tezcatlipoca. Sobre este punto la *Relación geográfica* del pueblo no entra en mayores detalles, tan solo dice que “adoraban al Demonio, el cual tomaba muchas *formas y figuras*”. El franciscano fray Juan de Torquemada también registró esa cualidad cambiante y elusiva diciendo “que

⁵⁸ Como lo ha señalado Patrick Johansson, las fiestas del Huey Miccailhuitl (fiesta de los muertos) y la del Miccailhuitontli (fiesta de los muertos pequeños), se articularon con las fiestas católicas de Todos Santos y de Fieles difuntos una vez que los españoles prescribieron las primeras e integraron las segundas al calendario litúrgico. Además se movieron las fechas de agosto a noviembre para hacerlas coincidir. Patrick Johansson, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 34, diciembre, pp. 167-203.

⁵⁹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España: e islas de la tierra firme*, vol. 1, México, Porrúa, 1967, p. 121.

el demonio Tezcatlipoca muchas veces se transformaba en particular *forma y figura*⁶⁰. En términos muy generales la *Relación de Totolapan* menciona que para adorarlo “sacrificábanle ofreciéndole Copal y cortándose las orejas y pasándose, con la punta de un maguey, el pellejo de una de las dos piernas, abajo de la rodilla, y ofrecíanle la sangre que les salía de las orejas.”⁶¹ Esto mismo ocurría en Acapixtla donde “se sacrificaban las lenguas y las orejas, y brazos y piernas, arpiándose con navajas de piedra.”⁶²

Juan Gutiérrez de Liébana, corregidor de Acapixtla, da más detalles sobre el culto a Tezcatlipoca en ese *altepetl*, ubicado a unos 10 kms. de Totolapan. En la *Relación geográfica de Acapixtla* se registró que el demonio al que adoraban en el lugar era llamado *Yaotzin Tiltlacahuan*, que es otro nombre con el que se conocía a esa deidad, porque así como cambiaba de formas, “aquel demonio que se llamaba Tezcatlipoca tenía muchos nombres.”⁶³ A este dios le pedían agua y lluvia, para lo cual subían a los cerros y le sacrificaban muchachos vivos, en su mayoría presos de guerra, a los que les sacaban el corazón para ofrecerlo al demonio.

La gran fiesta en honor a Tezcatlipoca era el *Tóxcatl*, que significa “sequedad”. La festividad estaba vinculada a las peticiones de lluvia y se celebraba durante la quinta veintena, entre los meses de abril y mayo, “porque por entonces estaban en gran deseo del agua”⁶⁴. En 1535, en una ocasión que fray Jorge de Ávila regresó al pueblo de Acapixtla a confesar y decir misa, encontró la iglesia vacía y sin barrer. Según narra el cronista Grijalva, fray Jorge:

oyó un gran mitote, que es un baile entre los indios, con que celebran sus pascuas y mayores regocijos; fuese adonde oyó el ruido y encontró entre otros con un sacristán de los suyos y preguntando la causa de aquel baile y de no haber aderezado la iglesia aquel día respondió que estaba todo el pueblo haciendo la fiesta del ídolo Texcatl, porque ya no quería el principal que fuesen cristianos, ni que acudiesen a la iglesia, ni siguiesen en la Doctrina de los frailes.⁶⁵

⁶⁰ Juan de Torquemada, *Segunda parte de los veinte i un libros rituales i monarchia indiana: con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista ... distribuydos en tres tomos*, Madrid, Nicolas Rodriguez Franco, 1724, p. 578.

⁶¹ René Acuña, vol. 3, *op cit.*, p. 161.

⁶² René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 217.

⁶³ AGN, *Proceso inquisitorial contra Mixcoatl y Papalotl, indios. Acusados por hechicería*, Inquisición, Vol. 38, Exp. 7, 1537, p. 184f. Paleografía: María Elvira Buena Serrano.

⁶⁴ Juan de Tovar, “Tóxcatl, la sequía, el quinto mes del calendario solar azteca”, 1585, <https://www.wdl.org/es/item/6736/>.

⁶⁵ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Augustin en las provincias de la Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Ioan Ruyz, 1624, p. 23v.

Fray Jorge pudo constatar de primera mano cómo el “demonio rabioso” acechaba y conminaba a los principales de la región para que abandonaran el cristianismo y continuaran con las prácticas religiosas “en que ellos habían nacido y muerto sus mayores”. Era evidente que el diablo aprovechaba cualquier oportunidad, como lo eran las ausencias de los frailes, muchas veces prolongadas, para recuperar el terreno perdido. Sí todavía en 1535 el fraile vio la celebración de una de esas fiestas en Acapixtla y dos años después en Totolapan se celebró la fiesta del *Huey Miccailhuítl*, queda claro que los indios recién bautizados todavía estaban lejos de haberse convertido al cristianismo y de haber abrazado la nueva fe, como sostuvieron con optimismo muchos cronistas religiosos en la segunda mitad del siglo XVI. Es cierto que las fiestas ya no se podían hacer con el boato original y, al no contar con la dirección de una clase sacerdotal, es muy probable que estos festejos fueran deslucidos y tuvieran muchos cambios. Por más que esa primera y segunda generación de indios que vivieron durante los inicios del dominio español hayan podido ocultar, y evidentemente ocultaron mucho más de lo que los frailes pudieron discernir, es casi un hecho que fueron los últimos en presenciar esas fiestas.

Pero regresemos a las celebraciones del *Tóxcatl*, según Guilhem Olivier en esta fiesta “se reactualizaba el mito de origen de la música”.⁶⁶ Las danzas y los cantos también eran parte importante de la misma. Cuando el sacerdote que representaba a la deidad recorría las calles tocando la flauta, se hacía acompañar de cuatro capitanes y cuatro maestros de jóvenes. La gente que lo veía “se inclinaba ante él y comía tierra en señal de



respeto”⁶⁷. En algunos lugares la fiesta duraba días y se sacaba una imagen del dios en procesión. Los sacerdotes abrían la marcha con incensarios, algunos seguidores del cortejo se autoflagelaban con espinas y fibras de maguey, mientras otros asistentes realizaban

⁶⁶ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 342.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 342-343.

ofrendas y ofrecían flores que los sacerdotes colocaban al interior del templo del dios.

Cabe resaltar el papel de esta jerarquía sacerdotal, los *tlamacazque*, cuya misión era custodiar a los dioses. Este cargo solía recaer en los miembros de las casas gobernantes de linaje noble. La mayoría de los principales “desempeñaban en el pueblo las funciones de *papa*, ofrecían copal, contaban las fiestas y se resistían a abandonar sus creencias”⁶⁸. Algunas veces los cargos políticos y religiosos se podían alternar y en otras ocasiones estaban amalgamados.

Según el corregidor de Acapixtla los indios “tenían muchos sacerdotes que tenían cuidado de echar el copal y otros sahumerios, los cuales no podían ser casados, y, si alguno era tomado con alguna mujer, lo mataban y quemaban.”⁶⁹ Bernal Díaz del Castillo recuerda que la primera vez que vieron al dios Tezcatlipoca en Veracruz, “estaban allí cuatro indios con mantas prietas y muy largas, con capillas como traen los dominicos o canónigos o querían parecer a ellos”.⁷⁰ El Códice Tovar muestra una representación de Tezcatlipoca en su templo, con los elementos que lo representan como son la lanza, el escudo con las cinco direcciones del espacio y las tres flechas. Encima del dibujo y escrito en español se muestra el título de la ilustración que dice *Tezcatlipuca, ídolo de la penitencia y su templo*. Si los sacerdotes tenían que personificar las características de su dios, para el caso de los sacerdotes de Tezcatlipoca la penitencia tenía que ser una de las más importantes. De acuerdo con Guilhem Olivier ellos debían:

echar copal a su estatua cuatro veces al día. [...] A medianoche, se reunían en una gran sala, donde se extraían sangre de las pantorrillas con ayuda de espinas de agave. La sangre se utilizaba para untarse las sienes y las espinas ensangrentadas se fijaban en pelotillas de paja que se colocaban entre las almenas del recinto del templo. Esas espinas se conservaron y Durán nos hace saber que los franciscanos quemaron grandes cantidades de ellas después de la Conquista. [...] Los sacerdotes ayunaban antes de las fiestas y se abstendían de todo contacto sexual. Para evitar las tentaciones de la carne algunos “se hendían por medio los miembros viriles, y se hacían mil cosas para volverse impotentes por no ofender a sus dioses”. No bebían pulque, dormían poco, realizaban ofrendas en las montañas, enterraban o quemaban a los muertos y celebraban los matrimonios y los bautismos. Esos sacerdotes eran asistidos por sirvientes encargados de barrer el templo y sus alrededores y de llevar leña a la hoguera divina que jamás debía apagarse.”⁷¹

⁶⁸ Sonia Corcuera de Mancera, *op cit.*, p. 145-147.

⁶⁹ René Acuña, vol. 1, *op cit.*, p. 217.

⁷⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa Calpe, 1968, p. 48.

⁷¹ Guilhem Olivier, *op cit.*, p. 328.

En 1543 llegó al convento de Totolapan un nuevo prior agustino llamado fray Antonio de Roa, famoso por sus penitencias, quien al poco tiempo de su muerte ya era considerado como santo por frailes de varias órdenes religiosas. Mucho se ha escrito sobre la sustitución de cultos en el proceso de evangelización en la Nueva España. En el pasado algunos investigadores llegaron a proponer la idea de una aculturación dirigida por eclesiásticos que de manera calculada promovieron santos que compartían atributos con las divinidades locales. Otros dan un mayor peso al papel de los nativos y sostienen que para la elección de los santos es probable que las autoridades del *altepetl* o los ayudantes de los religiosos “hayan elegido un santo cuya fiesta cayera cerca de la de su dios étnico”⁷². Hoy en día pocos sostienen explicaciones como la primera porque soslaya la agencia de los indios. De igual forma es poco probable que procesos complejos como estos hayan sido el resultado de decisiones calculadas y plenamente conscientes. En palabras de James Lockhart “si un concepto, práctica o modo de organización español era demasiado diferente de los equivalentes indígenas en un momento dado, los nahuas no lo entenderían ni apreciarían su utilidad y, en ese sentido, lo “resistirían”.⁷³ ¿Pero qué pasaba cuando las diferencias no eran tan grandes?

Para el caso de Totolapan podemos pensar que las penitencias que practicaba el fraile agustino Antonio de Roa pudieron haber sido vistas por la población nativa con cierta naturalidad, como una característica propia del cargo, pues eran, de alguna forma, semejantes a las que realizaban los sacerdotes indígenas. No pretendo hacer una generalización pues el caso del padre Roa, como se verá, es a todas luces atípico. Su violento ascetismo rara vez fue imitado y algunas veces inclusive llegó a ser criticado. Pero si comparamos las penitencias de los sacerdotes de Tezcatlipoca con aquellas que hicieron famoso al fraile agustino encontraremos pocas diferencias. Antonio Rubial ha estudiado otros casos en los que este cruce de funciones permitió a algunos ermitaños con fama de taumaturgos atraer a los indios a un culto que más tarde fue controlado por la Iglesia, como ocurrió con fray Bartolomé de Jesús María, el “chamán cristiano” que impulsó el santuario de Chalma.⁷⁴

⁷² James Lockhart, *op cit.*, p. 354.

⁷³ *Ibid.*, p. 626.

⁷⁴ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999 y Antonio Rubial García, “Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos* 66, núm. 2 (diciembre de 2009), pp. 213-239.

El penitente y la cruz

Dos años después del juicio a don Pedro la doctrina de Totolapan regresó a manos de los agustinos con el nombramiento de fray Juan de la Cruz como nuevo prior. Pocos meses después, ya en 1543, fray Juan fue sustituido por fray Antonio de Roa, cuyo nombre de pila era Hernando Álvarez de la Puebla y López. Originario de la Villa de Roa, provincia de Burgos, en Castilla la vieja, Hernando fue canónigo en el convento de su ciudad natal y posteriormente se trasladó a San Agustín de Burgos, “donde está el Santo Crucifijo cuya viva imagen fijó altamente este bendito varón en su alma y cuerpo”⁷⁵. En 1528 recibió el hábito y cambió su nombre por el de Antonio, debido a la devoción que le tenía a San Antonio Abad, y Roa por su pueblo natal.

Fray Francisco de la Cruz, conocido como “El Venerable”, era el superior del primer grupo de siete agustinos que viajó a la Nueva España y que fue recibido y hospedado temporalmente en la ciudad de México por los dominicos, encabezados por fray Domingo de Betanzos. Los padres de la Cruz y Juan de Oseguera se quedaron en la ciudad a cargo del noviciado, mientras que el resto de los frailes se repartió entre los pueblos de Santa Fe, Tlapa, Chilapa y Ocuituco. Luego de celebrar su primer concilio en este último pueblo y de realizar una segunda reunión en la capital, a la que asistieron miembros de la Real Audiencia, acordaron que Francisco de la Cruz viajara a España con la intención de reclutar más religiosos para la evangelización de estas tierras.

Fray Antonio de Roa llegó a la Nueva España en junio de 1536, con un grupo de 12 religiosos que conformaron la tercera barcada de frailes agustinos, entre los que se encontraba también fray Juan de Sevilla. El primer encargo para ambos fue la conversión de los indios que vivían dispersos en la inaccesible Sierra Alta, que empieza en la vega de Metztlán y corre por Actopan, Atotonilco, Molango y Huejutla, hasta los accidentados terrenos de Tlanchinol, donde se habían “encastillado el Demonio y sus sacerdotes como el lugar más seguro”⁷⁶. En lo alto de un peñasco el padre Roa encontró una cruz labrada como un tablero de ajedrez, con unos cuadros del color blanco y azul. Al igual que él, otros religiosos también encontraron cruces que formaban parte de los símbolos sagrados de los indios e interpretaron estos hallazgos como prueba de que en un pasado muy remoto pudieron haber llegado a estas tierras noticias del Evangelio. Creció entonces en

⁷⁵ Antonio de San Román, *Consuelo de penitentes, ò Mesa franca de spirituales manjares*, 2a. ed., Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585, p. 431f.

⁷⁶ Juan de Grijalva, *op cit.*, p. 99v.

él el ánimo para “predicarles con el divino valor la sabiduría que está encerrada en el misterio de la cruz.”⁷⁷

La importancia que guardaba este símbolo para las religiones nativas era clara. Basta con recordar que según don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, cronista descendiente de los gobernantes de Texcoco, fue el propio Quetzalcóatl quien instruyó a los indios en el ayuno y quien colocó la cruz que ellos llamaban *Tonacaquahuitl*⁷⁸. Más adelante, al narrar el recibimiento de Hernán Cortés en Tlaxcala, don Fernando mencionó que luego de persuadir a los indios para que dejaran la idolatría los españoles procedieron a levantar dos cruces con mucha solemnidad, una en el sitio donde fueron recibidos por los señores locales y otra en el oratorio principal de Xicoténcatl, donde se dijo misa todos los días durante el tiempo que estuvieron ahí. De acuerdo con el cronista “estaban muy admirados los tlaxcaltecas, viendo que los cristianos adoraban al dios que ellos llamaron *Tonacaquahuitl*, que significa árbol del sustento”⁷⁹, que se relacionaba con las cosechas y las lluvias. En las culturas mesoamericanas las representaciones más comunes del cosmos mostraban al mundo dividido en cuatro segmentos, de acuerdo a su orientación en los puntos cardinales, y al centro crecía un “árbol de la vida”, el *axis mundi*, que vinculaba distintos niveles de la existencia y conectaba el cielo con el inframundo, como una especie de cordón umbilical que unía el mundo de los vivos con el de los antepasados y los espíritus, delimitando y dando forma al orden cósmico.

Por su parte para los católicos la cruz representaba el símbolo universal de Cristo y el cristianismo, y estaba presente en casi todos los ámbitos de la vida. Se recurría a ella como fuente de protección colectiva y también se le invocaba de manera individual ante cualquier adversidad o para consuelo de pecadores y enfermos. Era un símbolo litúrgico presente en las misas y en las procesiones. La gente se santiguaba o se encomendaba a ella lo mismo cuando había nacimientos que cuando se enterraba a los difuntos. En los juicios los testimonios se juraban ante una cruz y en las guerras de reconquista contra los moros en el sur de España, este símbolo se mostró en estandartes y escudos. Recordemos que el fraile franciscano Jerónimo Melgarejo, quien acompañó a Hernán Cortés durante las guerras de conquista y pacificación, fue el primer religioso en llegar a los pueblos que formaban parte del Señorío de Cuauhtenco. Con una cruz en la mano, como si se tratara de un arma de guerra, el fraile estuvo presente en todas las batallas.

⁷⁷ Antonio de San Román, *op cit.*, p. 432v.

⁷⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, ed. Alfredo Chavero, vol. II, México, Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1891, pp. 23–24.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 369.

Las similitudes entre la cruz y el *Tonacaquahuítl* no parecen ser forzadas, antes bien, como señala William B. Taylor “a nivel simbólico parece justo decir que hubo una superposición e inteligibilidad mutua.”⁸⁰

A pesar de lo anterior, luego de un año de muchos esfuerzos y pocos resultados en la Sierra Alta, fray Antonio de Roa regresó desmoralizado a la capital y solicitó a sus superiores licencia para viajar a Castilla. Entre 1537 y 1538, mientras esperaba que saliera un nuevo barco se retiró al convento de Totolapan, donde aprendió nahuatl. “Halló allí el número de los fieles muy crecido, la fe de los indios muy viva y por esto los religiosos muy alegres”⁸¹. El lugar contaba con una iglesia recién construida que ayudó a darle al pueblo preeminencia en la zona. El trato con los habitantes del lugar, ya bautizados e instruidos en los principios de la nueva fe, lo animó a regresar a la Sierra Alta donde, según fray Juan de Grijalva, por fin logró catequizar y bautizar a multitudes de indios, a la vez que levantó iglesias y fundó conventos.

Quiso imitar la pobreza de los indios que andaban descalzos y dormían en el suelo, por lo que dejó el calzado, usó un hábito áspero y se acostumbró a dormir en una tabla o a descansar brevemente de rodillas o sentado en algún rincón. También se privó por varios años de comer carne, pan y vino, “su comer era unos huevos y unas yerbas y unas tortillas, y esto tres días de la semana porque los otros tres veían que no comía cosa alguna.”⁸² Durante sus largos recorridos fray Antonio ponía cruces en los lugares que frecuentaban los demonios para exorcizarlos, lo mismo en cuevas y cavernas, que en montes y caminos. Por considerar que los indios hacían poco caso a las palabras solas ofreció su propio cuerpo como ejemplo y “siempre que se encontraba con alguna cruz se desnudaba del medio cuerpo arriba y recibía muy largo rato muy fieros azotes y mandaba le diesen bofetadas y escupiesen en el rostro y dijese muchas afrentas diciéndoles que aquello había padecido Dios por los pecadores y para enseñar a sus hijos el respeto que se debe a la cruz y el por qué se le hace reverencia.”⁸³ Cuando se trataba de predicar acerca de los horrores del infierno el padre “empezaba otro admirable espectáculo” y, por la noche, salía de la iglesia con el torso desnudo y una soga al cuello. Los indios que lo acompañaban colocaban brasas encendidas por donde él caminaba descalzo y llegando

⁸⁰ William B. Taylor, “Placing the cross in colonial Mexico”, en: *The Americas* 69, núm. 2 (2012), pp. 152-54.

⁸¹ Juan de Grijalva, *op cit.*, p. 38v.

⁸² AGN, *Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapan y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban*, Inquisición, Vol. 133, Exp. 23, 1583, p. 233f.

⁸³ Antonio de San Román, *op cit.*, p. 433f.

a la iglesia predicaba un sermón acerca de las penas que sufrían los pecadores condenados al sufrimiento eterno, al término del cual le bañaban el cuerpo con agua hirviendo. Cuatro indios de Totolapan que ayudaban al fraile⁸⁴ recuerdan que estaban encargados de abofetear al padre Roa antes y después de decir misa, también lo azotaban mientras unos cantaban la *Magnífica* y por las noches “todo lo que duraba el salmo de Miserere”⁸⁵. A veces le ataban las manos a una argolla y lo colgaban del suelo, una vez suspendido lo flagelaban hasta el cansancio con ortigas, con juncos de madera o con púas muy espinosas. En otras ocasiones en su habitación le amarraban los pies y las manos a un banco y le echaban cinco gotas de copal o de tea derretida en las ingles y otras treinta en los muslos. “En especial la fiesta de todos santos cada uno le daba cien azotes de manera que por maíces contaban entre ellos cuatrocientos azotes, los cuales el dicho padre fray Antonio decía ofrecía a la fiestas [...] por ser pobre y no tener qué ofrecer”⁸⁶. Por si fuera poco siempre llevaba debajo del hábito una cadena y un cilicio ceñidos al cuerpo.

En ocasiones las prácticas de este penitente llegaron a intimidar a su mismo grupo de ayudantes quienes recibían reprimendas si no lo golpeaban tan fuerte como él quería. Para algunos las mortificaciones del padre Roa resultaban excesivas e imprudentes y debían ser condenadas como vanagloria, pero para otros eran una clara muestra de la santidad de este personaje. Más allá de estas opiniones muchas religiones han considerado a la penitencia como el medio ideal para quienes buscan la purificación. La Iglesia entiende la muerte de Jesús en la cruz como la mayor de las mortificaciones y ha enseñado a los cristianos que el camino hacia la salvación es un camino de carencias, tribulaciones y padecimientos. Muchos santos han recurrido a los ayunos prolongados y a las largas horas de oración como un medio de llegar al éxtasis místico que les permita entrar en contacto con Dios. En Mesoamérica los sacerdotes y los chamanes también hacían ayunos y en ocasiones ingerían alucinógenos para comunicarse con sus deidades o para contenerlas. Además eran frecuentes los autosacrificios que, como mencionamos anteriormente, consistían en atravesarse distintas partes del cuerpo con espinas de maguey o sangrarse las orejas o el pene. En ambas culturas la capacidad de sobrellevar el dolor era una clara muestra de cercanía con lo sagrado. Las mortificaciones que

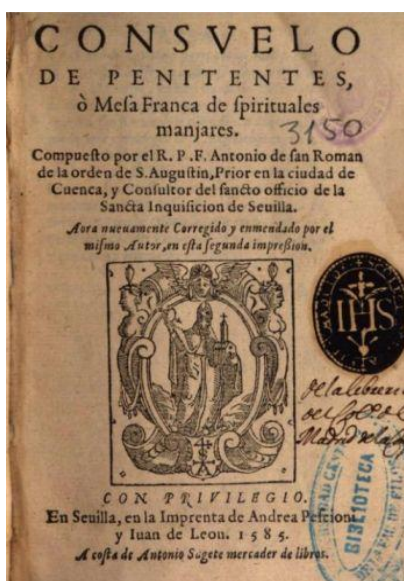
⁸⁴ El padre Roa se hizo acompañar siempre de cuatro ayudantes no solo en Totolapan sino también en el priorato de Molango. Esto nos recuerda al número de ayudantes que auxiliaban a los sacerdotes de Tezcatlipoca.

⁸⁵ AGN, Inquisición, Vol. 133, Exp. 23, 1583, pp. 232v y 237f.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 236f.

soportaba fray Antonio de Roa eran una evidencia de que el fraile había sido elegido para cosas especiales y es por ello que los milagros se multiplicaban en torno a su persona. Inclusive desde que estaba en el vientre de su madre dio muestras de ser escogido y el desinterés que mostró de pequeño por el entretenimiento y las liviandades propias de su edad le valieron el mote del “niño santo”.

La mayoría de los datos sobre la vida de este personaje provienen de sus hagiógrafos, quienes entremezclaron datos reales con noticias fabulosas y sucesos sobrenaturales, cuya finalidad era servir de ejemplo y enaltecer la figura del fraile. Apenas 20 años después de su muerte el padre Antonio de San Román publicó en su libro *Consuelo de penitentes o mesa franca de espirituales manjares*, las primeras noticias



biográficas del padre Roa, así como de otros ocho frailes que llegaron a la Nueva España en el siglo XVI. Para 1596 Juan Marieta retomó casi literalmente la narración de San Román en el libro IV de su *Historia eclesiástica de España*⁸⁷ y en 1611 el dominico Alonso Fernández hizo lo mismo en su obra *Historia eclesiástica de nuestros tiempos*⁸⁸. Por esos mismos años fray Juan de Grijalva escribió la *Historia de la orden de N. P. S. Agustín en la Provincia de Nueva España*, que no sería publicada sino hasta 1624 y que incorporó varios otros datos que no fueron incluidos por los dos autores antes mencionados.

La capacidad del padre Roa para obrar milagros era presentada como evidencia de su santidad. Tanto Antonio de San Román como Juan Marieta y Alonso Fernández consignan seis hechos milagrosos en la vida adulta del fraile agustino. Los tres primeros consistieron en la sanación de enfermos que se encontraban convalecientes y en peligro de muerte. Uno de ellos era un clérigo de nombre Blas Guillén, otro era un niño y la última una pariente suya. Los otros tres milagros tienen que ver con intervenciones divinas en situaciones de carencia o desesperación. En el primero de ellos un niño con una vasija de

⁸⁷ Juan Marieta, *Quarta parte de la Historia eclesiástica de todos los santos de España: que trata de algunos Santos de las Órdenes de San Benito, San Agustín y Cartuxos: Santas vírgenes, Concilios y Doctores de España*, Cuenca, Casa de Pedro del Valle: a costa de Christiano Bernabé, mercader de libros, 1596.

⁸⁸ Alonso Fernández, *Historia eclesiástica de nuestros tiempos que es compendio de los excelentes frutos que en ellos el estado eclesiastico y sagradas religiones han hecho*, Toledo, Viuda de Pedro Rodríguez, 1611.

agua socorrió al fraile y a un grupo de personas que lo acompañaban mientras estaban en un páramo estéril y desecado. En otra ocasión que el religioso visitó un pueblo de indios para bautizarlos, luego de horas de camino, cansado y sin qué comer, se acercó un mozo con un cesto de pan recién hecho que según el padre le habían enviado de Totolapan, ubicado a unas setenta leguas de donde se encontraba. Por último, estando en el pueblo de Pánuco, fray Antonio de Roa donó el vino que necesitaba para las misas a un enfermo que se lo había pedido, tras lo cual entró un indio “con una bota de más de media arroba, diciendo que venía de Totolapa. Y espantados de semejante caso y queriéndole preguntar quién le había dado el vino, no hallaron al portador y así quedaron más certificados del milagro.”⁸⁹ También podemos considerar como prodigioso el hecho de que no mostrara heridas después de sus duras penitencias, pues “ni los mismos indios que le desnudaban hallaban rastro de las ampollas que el fuego había levantado”.⁹⁰

Por su parte Grijalva registró nueve milagros, cinco de ellos mencionados por los autores anteriores, sobre los que aporta nueva información, y cuatro nuevos⁹¹. Acerca del niño que fue sanado el cronista agustino afirma que se llamaba Baltasar y que era hijo de Pedro de Trejo y doña Catalina Mejía, originarios de Oxitipan a unos 70 kms. al norte de Xilitla. El milagro del pan habría ocurrido en el pueblo de Nejapan, también en la Huasteca. Ahí un conquistador de nombre Navarrete invitó al fraile a comer un poco de carne pues se encontraba flaco y desfigurado después de andar por los caminos, a lo que el religioso se negó y fue entonces que llegó aquel indio con una canasta de pan fresco que le enviaban de Totolapan.

Los nuevos milagros iban desde conseguir que una pareja que no podía tener hijos lograra concebir uno, hasta atravesar a pie y sin mojarse el río Tuzapan, en la Huasteca, haciendo solo la señal de la cruz. En otra ocasión sus rezos hicieron que “intempestivamente florecieran los naranjos del convento”⁹² con lo que una mujer que estaba enferma del corazón pudo beber agua de flor de azahar. Pero para fray Juan de Grijalva el milagro más importante de todos fue la aparición del Santo Crucifijo de Totolapan en 1543, cuando Roa era prior de aquel convento. Al igual que otros milagros relacionados con este fraile, esta imagen también fue entregada por un indio que nadie conocía y que después nadie volvió a ver. Con ella dio inicio una tradición y una devoción que perdura hasta nuestros días y sobre la cual hablaremos un poco más adelante.

⁸⁹ Antonio de San Román, *op cit.*, p. 436v.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 434v-435f.

⁹¹ El único caso que omite Grijalva es el que tiene que ver con una pariente del padre Roa.

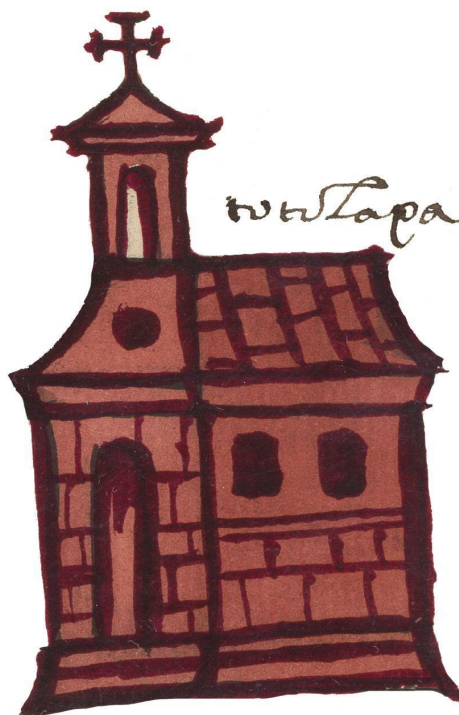
⁹² Juan de Grijalva, *op cit.*, p. 105v.

La iglesia y la casa de la comunidad

La construcción de la iglesia y monasterio de Totolapan se inició, como se mencionó líneas arriba, hacia 1534 con la llegada de fray Jorge de Ávila. La primera construcción seguramente era una capilla abierta de paja, adobe y madera que se habría usado para los servicios más básicos que daban los frailes en la zona: bautizar, dar misa, enseñar la doctrina, casar y confesar a los indios. Al poco tiempo comenzaron a levantar una iglesia de piedra. Según el testimonio de Andrés Tequepanecatli, natural de Mixquic:

Fray Jorge de Ávila [...] quería hacer un monasterio en este dicho pueblo [y pidió al gobernador don Pedro] que hiciese llamar a todos sus sujetos para que se hiciese con toda brevedad [...] Vinieron a este dicho pueblo todos los principales y tequitlatos de los dichos pueblos [...] y estando juntos les dijo el dicho fray Jorge y el dicho gobernador cómo querían hacer el dicho monasterio y que den recaudo de gente y materiales para hacerlos y todos de conformidad dijeron que estaba muy bien que se hiciese y que ellos contentos que se hiciese en este dicho pueblo de Totolapa pues era su cabecera. [...] Fray Jorge trazó el dicho monasterio en presencia de todos ellos y después de trazado el dicho don Pedro gobernador repartió la dicha obra entre los naturales de los dichos pueblos, barrios y estancias. [...] Abrieron los cimientos del dicho monasterio y trabajaron en la dicha obra hasta acabar el dicho monasterio, asimismo trajeron mucha cantidad de piedra, cal, madera, tablas y otros materiales. [...] Este testigo estuvo en el dicho pueblo con el dicho fray Jorge tiempo de tres años poco más o menos y a esta causa vio trazar la dicha obra y abrir los cimientos y hacerla hasta acabarla⁹³

Es difícil fechar con precisión las distintas etapas constructivas, pero para 1540 no solo existía una iglesia sino también un monasterio. El 17 de abril de ese año el fraile Antonio de Aguilar declaró que había vivido en el monasterio de Totolapan por cerca de nueve o diez meses, por lo que este ya existía hacia principios o mediados de 1539. Sin embargo, lejos de estar terminada, la fábrica material de la iglesia y del monasterio se siguió ampliando. Un documento de la Real Audiencia señala que en 1552 se dieron al provincial de la orden de San Agustín \$800 para



⁹³ AGI, *El gobernador y principales del pueblo de Totolapa con los gobernadores, concejos e indios vecinos, sobre pago de tributos*, Justicia, 156, 1556, f. 124-125.

distribuir “en las obras y monasterios que están comenzados a hacer en los pueblos de Meztitlán, Tlapa, Molango y Totolapa.”⁹⁴ Sabemos también que tan pronto terminaban algo ya se requerían reparaciones urgentes. En 1556 fue necesario cambiar algunas vigas del techo que estaban podridas y a punto de caerse. Los religiosos presionaron para que se restaurara la iglesia y amenazaron con irse del pueblo “en vista que la dicha iglesia se les cae y que no les quieren sustentar y dar lo necesario”⁹⁵.

La construcción de la iglesia y monasterio de Totolapan recayó sobre los macehuales del pueblo y sus estancias. La movilización de una extensa fuerza de trabajo y de materiales que algunas veces debían ser comprados y acarreados desde varios kilómetros de distancia eran producto de complejas negociaciones tanto al interior como al exterior del *altepetl*⁹⁶. Si bien la piedra y la arena se consiguen fácilmente en la zona, y los extensos bosques ubicados en la sierra del Chichinautzin, al norte del pueblo, proporcionaban maderas de pino, roble y encino, la cal que se utilizó como mortero para la construcción de la iglesia y para la pintura de sus muros debía traerse desde Guastepeque.

Las iglesias se convirtieron desde muy temprano en el núcleo de la vida política y religiosa de las comunidades. Para la generación que vivió la construcción de las iglesias es muy probable que estos espacios hayan asumido un rol similar al que tuvo el *teocalli* en el mundo prehispánico. Este traslape de conceptos hizo que en varios lugares los términos *teocalli* e iglesia fueran utilizados como sinónimo. Tanto el cabildo de Tlaxcala como los ancianos de la comunidad de Cohuatlayauhcan se refirieron a las iglesias como *teocallis*⁹⁷.

Los antiguos templos reafirmaban la soberanía indígena sobre el territorio y a la vez proclamaba la autonomía política del *altepetl* y su preeminencia frente a quienes lo rodeaban. Cuando estos fueron destruidos todo el entramado de relaciones sociales, económicas, espirituales y de poder se reconstruyó en buena medida en torno a las

⁹⁴ “Documents pertaining to cases heard in the Real Audiencia of Mexico: Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library)”, México, 1560, p. 192f, http://collections.carli.illinois.edu/cdm/ref/collection/nby_eeayer/id/39157.

⁹⁵ AGN, *op cit.*, Justicia, 156, 1556, f. 50.

⁹⁶ El sistema de trabajo que permitía coordinar y movilizar a los macehuales lo mismo para la construcción de iglesias que para el trabajo en obras públicas de la comunidad era conocido como *coatequitl*. Ryan Crewe en su libro *The mexican mission*, hace una historia social de la construcción de las iglesias en el siglo XVI en la Nueva España, alejado de los enfoques clásicos de la Historia del Arte o la Arquitectura desde los que se habían abordado estos temas. Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, New York, Cambridge University Press, 2019.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 504, James Lockhart, *op cit.*, p. 341 y lo referente a los ancianos de la comunidad de Cohuatlayauhcan en Gran Diccionario Náhuatl: <http://www.gdn.unam.mx/teocalli>



iglesias, en parte porque algunas veces fueron construidas con los mismos materiales o en los mismos lugares que sus antiguos templos, considerados sagrados por sus habitantes, y en parte también porque muchos caciques vieron en ellas una manera de reconstruir su sistema de poder.

Debido a la importancia que tenían estos nuevos edificios para los pueblos indios, su construcción rara vez estuvo exenta de conflictos. Como ocurrió en el pasado cuando la nobleza indígena y los sacerdotes legitimaban su poder mandando a los macehuales a construir y dar mantenimiento al *teocalli*, con las iglesias pasó algo similar, por ello el principal problema fue que muchos pueblos sujetos y estancias fueron obligados a proveer de mano de obra a sus cabeceras. Algunos gobernantes indios, plenamente conscientes de que contar con una iglesia y con frailes “podía cambiar la percepción que los oficiales españoles tenían de sus jurisdicciones”⁹⁸, se opusieron a que sus sujetos construyeran iglesias pues esto amenazaba con la fragmentación de sus cabeceras. También existieron casos en los que la construcción de la iglesia ayudó a negociar acuerdos entre grupos que compartían un mismo cabildo, como ocurrió en Tlaxcala, Tlalnepantla, Actopan o Ixmiquilpan. Sin embargo el caso de Totolapan presenta particularidades. Recordemos que si bien en la época del señorío de Cuauhtenco existía un aparente predominio de este *altepetl*, tenemos noticias de que por lo menos en dos ocasiones Atlatlahucan fungió como cabecera, por lo que suponemos que esta confederación de pueblos había logrado un equilibrio rotativo entre sus partes. Por ello es

⁹⁸ Ryan Dominic Crewe, *op cit.*, p. 508.

probable que tanto Atlatlahucan como Tlayacapan⁹⁹ hayan visto con recelo que los señores de Totolapan se apresuraran a recibir a los frailes agustinos y que estos hayan comenzado a construir ahí su iglesia¹⁰⁰. La gota que derramó el vaso fue la construcción de la *calpixca* o casa de la comunidad alrededor de 1549.

Cuando don Pedro regresó de su destierro luego del juicio en su contra continuó en el poder por unos años más. Sin embargo las cosas no fueron nada fáciles para él. Aproximadamente en 1549, en tiempos del virrey Mendoza, mandó a construir una *calpixca* con cárcel, que sirviera para que los alcaldes hicieran sus audiencias y que funcionara como aposento “donde se acojan los españoles que fueren por el pueblo.” No solo el virrey apoyó la construcción sino que cuando el oidor Quesada vio la casa “le pareció ser conveniente y necesaria.”¹⁰¹ Sin embargo desde entonces el cacique se enfrentó a la negativa de algunos de sus principales y naturales, así como de sus sujetos, quienes se negaron a acudir a trabajar en las obras de la cabecera.

Ese mismo año el propio virrey nombró alcaldes para Tlayacapan y Atlatlahucan. Hasta ese momento en Totolapan se tenía por costumbre nombrar cada año a dos alcaldes, uno que atendía los asuntos de la cabecera y otro que atendía los asuntos de los pueblos y estancias sujetas. Cuando “se ofrecían algunos casos en que se hubiese de administrar justicia, se traían a los delincuentes a la cabecera y allí se ejecutaba”. Desde la perspectiva de Totolapan el nombramiento de alcaldes en Tlayacapan y Atlatlahucan “había sido en perjuicio de la cabecera y contra la costumbre que se tenía”. No obstante, desde la perspectiva de Atlatlahucan y Tlayacapan, los intentos de Totolapan por centralizar la justicia afectaban el equilibrio de poder en la zona, pues corrían el riesgo de convertirse en sujetos y verse forzados a aceptar una situación de sometimiento. El virrey justificaba la medida argumentando que ambos pueblos eran “de calidad y de mucha gente, por lo cual conviene que en cada uno haya un alcalde”¹⁰². Aún así, para no afectar

⁹⁹ En 1549 Tlayacapan tuvo problemas entre sus principales por el reparto de unas tierras que le habían sido adjudicadas a su pueblo luego de un pleito por una mojonera con el vecino pueblo de Yautepec. Fue necesaria la intervención del corregidor de Malinalco para resolver la disputa. Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 137.

¹⁰⁰ Según fray Juan de Grijalva cuando los agustinos llegaron a Totolapan “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 hubiera ejercitado en aquel ministerio apostólico.” Juan de Grijalva, *op cit.*, p. 12v.

¹⁰¹ Silvio Zavala, *op cit.*, p. 359.

¹⁰² Silvio Zavala, *op cit.*, p. 360. Según la “Relación de los pueblos indios que los religiosos de la orden de nuestro padre San Agustín tienen en esta Nueva España”, adjudicada al provincial Juan Adriano y fechada tentativamente entre los años de 1590 y 1593, Totolapan contaba con unos 4,000 tributarios, mientras que Tlayacapan tenía solo 1,500. Ver: Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la*

demasiado, mandó a los alcaldes de Tlayacapan y Atlatlahucan a que “reconozcan por cabecera al pueblo de Totolapa y vayan a él a ejecutar la justicia en los negocios y casos que se ofrecieren y fueren de calidad”.¹⁰³

En adelante se sucedieron otras órdenes del virrey para que los pueblos sujetos acudieran a Totolapan pero esto ya no ocurrió, pues en la práctica era la misma autoridad virreinal la que le estaba quitando poder a la cabecera. El caso de los nuevos alcaldes no solo ponía en evidencia el problema, sino que se sumaba a la lista de medidas que terminaron por disminuir la autoridad del cacique indígena. Don Pedro sabía muy bien lo que esto implicaba pues desde que el encomendero Rodrigo de Albornoz nombró un juez a quien se le dio vara de justicia, el principal afectado fue él al ver limitadas sus atribuciones y mermado su prestigio. Para 1551 don Pedro había fallecido y fue sucedido por el cacique don Martín¹⁰⁴.

En 1550 se comisionó al corregidor del pueblo y provincia de Chalco, Luis de Moscoso, para servir como justicia en Totolapan, Xumiltepeque, Ocuituco, Tomoaque, Zacualpa y Tlacotepeque. Dos años después, en agosto de 1552, se dio licencia a Bartolomé, principal de Xochimilco, para ser juez en Totolapan con un sueldo de dos reales de plata diarios, que debía tomar de las sobras de tributos. Sin embargo, a los pocos meses la Audiencia de México inició una investigación por la gran cantidad de quejas que se acumulaban en su contra. Se le pidió que tomara la cuenta a los mayordomos del pueblo y que averiguara “sobre un pleito entre don Martín y los principales y naturales de Totolapa, tocante a tierras, tributos y otras cosas, haciendo justicia sumaria en las diferencias de poca calidad y cantidad”¹⁰⁵.

Don Martín tuvo las mismas dificultades que su predecesor para ser obedecido por sus sujetos. En 1553 fue removido de su cargo en lo que se resolvía un juicio de residencia en su contra. Desconocemos los motivos por los cuales se inició dicho juicio, sin embargo mientras este se resolvía el virrey don Luis de Velasco nombró como juez y gobernador de Totolapan a un principal de Cholula llamado Nicolás. Esta decisión no debió haber sido del agrado de los habitantes del pueblo, particularmente de sus principales que vieron truncados sus deseos de llegar al poder. Por si fuera poco Cholula

Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México, vol. II, México, Editorial Porrúa, 1984, pp. 254-255. Una relación anterior mandada a hacer por el provincial Juan de San Román en 1571 cuenta 3,262 tributarios en Totolapan y un total de 8,500 confesantes “sumando los casados y sus mujeres doncellas y mozas solteras de doce años arriba”. AGN, *Relación de pueblos de Nueva España cuya doctrina está a cargo de la Orden de San Agustín*, Indiferente, 1521, N. 6., 1571.

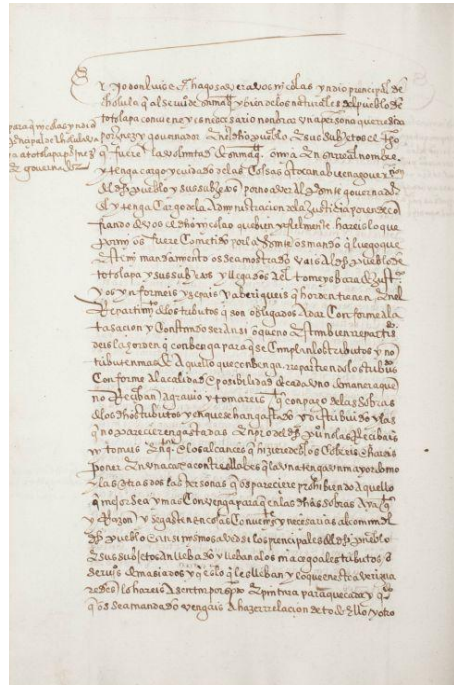
¹⁰³ Silvio Zavala, *op cit.*, p. 361.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 359.

¹⁰⁵ Peter Gerhard, *op cit.*, 1992, p. 147.

era uno de los *altepeme* contra los que Totolapan estaba en guerra, lo que daba a la medida un toque humillante.

Las instrucciones a don Nicolás fueron claras. Al llegar a Totolapan tomaría la vara de justicia con la cual debía ser obedecido por todos, lo mismo indios que españoles, sin impedimentos de personas ni de justicias. Tenía que indagar las causas de las diferencias entre la cabecera y sus sujetos, y ver que los servicios personales y los tributos que se pagaban por tasación no fueran excesivos. Sobre “lo que en esto averiguaredes lo haces asentar por escrito o pintura para que cada y cuando que os sea mandado vengais a hacer relación de todo ello.”¹⁰⁶ Y, como



correspondía a todo gobernante, tenía la obligación de ver que todos los naturales a su cargo fueran a misa y aprendieran la doctrina cristiana, además de prohibir que se hicieran “borracheras, sacrificios ni otras idolatrías”. Don Nicolás gobernó Totolapan poco tiempo hasta que fue sustituido por don Guillermo de Santa María, hermano del cacique don Pedro. Las diferencias continuaron con los pueblos de Atlatlahucan y Tlayacapan, quienes siguieron negándose a acudir a la cabecera para trabajar en las obras públicas, lo que generó un largo pleito que tardó más de dos décadas en resolverse en tribunales de España y la Nueva España.

La disgregación del señorío de Cuauhtenco

El 4 de marzo de 1556 el virrey Luis de Velasco mandó a los pueblos sujetos de Totolapan a acudir a reparar la iglesia de la cabecera pues varias de las vigas de madera de su techo estaban podridas y amenazaban con caerse. A pesar de ello ninguno de los pueblos acudió al llamado. Dos meses después el virrey envió al corregidor Juan de Altamirano a averiguar, sin hacer novedad ni dar lugar a pleitos, por qué razón los pueblos y estancias sujetas a Totolapan habían dejado de acudir a las obras públicas, deteniendo por completo la reparación de su iglesia y monasterio. De igual forma habían dejado de dar la comida que solían dar a los religiosos que vivían en la cabecera y ya no iban a misa

¹⁰⁶ “Documents pertaining to cases heard in the Real Audiencia of Mexico: Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library)”, *op cit.*, p. 242v.

los domingos ni en las fiestas. Los de Tlayacapan argumentaron que ya tenían su propio monasterio y pidieron que se formara una averiguación sobre el asunto. Al corregidor se le pidió indagar si esto era cierto y si los frailes que estaban ahí eran súbditos de Totolapan.

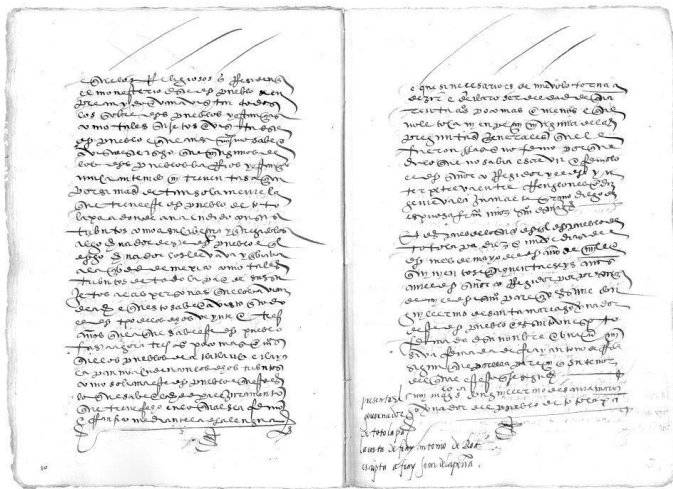
Juan de Altamirano dio un plazo de 3 días a las partes para que acudieran con él y le llevaran la información que probara sus afirmaciones. Si bien se notificó al gobernador y principales de Totolapan, los gobernadores, principales y *tequitlatos* de los otros *altepeme* no asistieron. Ante este desaire el corregidor Altamirano les ordenó presentarse a Totolapan para pagar su tributo, asistir a misa los domingos y fiestas de guardar, aprender la doctrina cristiana, recibir los sacramentos y, muy importante, ayudar en las obras públicas.

Juan de Salazar, representante legal ante la Audiencia de los pueblos en rebeldía, acusó al corregidor de no haberlos escuchado. Sus clientes reclamaban ser cabecera y pueblo de por sí, y para demostrarlo utilizaron la tasación de Moctezuma según la cual todos los pueblos involucrados aparecían como cabeceras tributarias separadas. Al mismo tiempo el gobernador indígena de Totolapan, Guillermo de Santa María¹⁰⁷, acompañado de los principales Miguel Cortés, Andrés de Santa María, Miguel García, Antón de la Cruz y Pedro de Tolentino presentaron ante el corregidor cierta información “de cómo los dichos pueblos de Tlayacapan, Atlatlahucan, Nepopualco, Ahuatlán y las dichas sujetas estancias de Metepeque, Cuilotepeque, Talpan, Atentesuyaco, Chalchutepeque y Quamilpa, con todo y sus barrios, siempre habían sido y eran sujetos al dicho pueblo de Totolapa” y que como tales “han tenido costumbre de acudir a las obras públicas del dicho pueblo así a las del monasterio y *calpixca*”¹⁰⁸. Según don Guillermo estos pueblos también estaban obligados a llevar comida para el sustento de los religiosos que se encontraban en la Iglesia de Totolapan. De acuerdo con su testimonio en ninguno de estos pueblos o estancias había iglesia y, por si fuera poco, siempre habían llevado sus tributos a Totolapan como su cabecera, por lo menos así había ocurrido durante los últimos 20 años¹⁰⁹, pero “de poco tiempo a esta parte” ya no querían ayudar a terminar la *calpixca*, ni ir a reparar el monasterio, ni llevar comida a los religiosos, ni ir a aprender doctrina cristiana, ni a oír los divinos oficios, ni a llevar los tributos como estaban obligados. Entre otras pruebas se mostró una carta de fray Antonio de Roa en la que el

¹⁰⁷ AGI, Patronato, 284, N.2, R.116, 1558. El documento dice erróneamente Gerónimo de Santa María. El nombre correcto era Guillermo de Santa María

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 116v. Calpixcalli - casa de los intendentes o mayordomos - según el Gran Diccionario Náhuatl. <http://www.gdn.unam.mx/>

¹⁰⁹ Probablemente se hacía referencia al juicio contra el Marqués del Valle.



fraile reconoció la sujeción de dichos pueblos a Totolapan durante el tiempo que fue prior en aquel lugar¹¹⁰.

Antes de que hubiera iglesia en Totolapan los naturales de los otros pueblos iban a misa a Cuauhnahuac, a Guastepeque o a Acapixtla. Lo mismo hicieron los de Totolapan cuando iban a otros monasterios antes de tener el

suyo. Sin embargo cuando se comenzó a construir la iglesia los habitantes de los pueblos cercanos acudieron a la obra “sin tener obligación para ello y porque los indios del dicho Totolapa les habían prometido que cuando se hiciese el monasterio en Tlayacapan les ayudarían a ello”¹¹¹. Pero no fue así.

Los pueblos quejosos argumentaron que si alguna vez habían llevado su tributo a Totolapan fue porque ahí había monasterio y religiosos, mas no porque fueran sus sujetos. De acuerdo con Juan de Salazar “así había acontecido en muchos [pueblos] que eran cabecera de por sí, que no teniendo monasterios ni religiosos, los indios iban a misa a donde la había y ayudaban a la comida y obra de su voluntad, lo cual no hacían después que tenían monasterio y religiosos”¹¹². Haber sido el primer pueblo del señorío de Cuauhtenco en el que se construyó una iglesia dio a Totolapan una ventaja política frente a los demás pueblos, pues en la práctica se generaba una relación de subordinación en términos que antes no existían. Por eso cada pueblo buscó rápidamente construir su propio templo como una manera de reafirmar su autonomía y declarar su independencia de la cabecera.

Tlayacapan enfrentó una fuerte oposición de Totolapan cuando comenzó a construir su iglesia a mediados del siglo XVI. Esta se hizo por órdenes del virrey y con limosna de sus habitantes. Según ellos era “cosa justa que ayudasen con mantenimiento a los religiosos del monasterio donde iban a misa, [pero] ahora que tenían monasterio y

¹¹⁰ AGI, Justicia, 156, 1556, p. 122v.

¹¹¹ AGI, Patronato, 284, N.2, R.116, 1558, p. 122v. Siguiendo a Robert Haskett, Ryan Crewe señala que algunas veces también se trabajaba en la construcción de las iglesias de la cabecera a cambio de que fueran reconocidos los linajes o las tierras de los pueblos que ayudaban. Ryan Dominic Crewe, *op cit.*, p. 518.

¹¹² AGI, Patronato, 284, N.2, R.116, 1558, p. 124f.

religiosos la perfecta orden y caridad era a sí mismos y a su iglesia”¹¹³, dando así por terminada su obligación hacia la cabecera y sus frailes.

El mismo fray Diego de Vertavillo, quien fuera provincial de los agustinos de 1554 a 1557, habló de lo mucho que fue importunado por los principales de Tlayacapan para que les mandara dos religiosos que celebraran las misas y les administraran los sacramentos, a lo que finalmente accedió, no sin antes advertirles que Totolapan seguiría siendo su cabecera y a ella debían asistir en las tres fiestas de Pascua así como el día de San Guillermo. Por si fuera poco el provincial también advirtió a los frailes agustinos que residían en Tlayacapan que tenían prohibido tomar partido por dicho pueblo en los conflictos con Totolapan, so pena de ser excomulgados. Uno de estos frailes, Diego de Morales, dijo que los naturales de Tlayacapan “eran muy malos y andan revueltos y enemistados y conviene que en casos de desacato de la justicia sean muy severamente castigados porque son muy desobedientes”.¹¹⁴

Las autoridades de Totolapan no estaban dispuestas a perder prestigio, tributos, mano de obra y dinero. De acuerdo con la ejecutoria real del pleito sabemos que “la dicha causa excedía de más de seis mil y seiscientos pesos”¹¹⁵, por lo que, cansados de los excesivos gastos que implicaban estos juicios, demandaron que fuera confirmado el auto del corregidor que obligaba a los pueblos rebeldes a reconocer a Totolapan como cabecera. Además el gobernador indígena don Guillermo de Santa María presentó una petición para que no fueran “molestados por tantas vías ni con tantos pleitos pues la dicha causa estaba determinada en vista y revista”.¹¹⁶ A manera de advertencia don Guillermo dijo a las autoridades españolas que si permitían la separación de Tlayacapan, Atlatlahucan y Npopualco, “sería causa que todas las estancias y sujetos de la Nueva España se alterasen y levantasen contra sus cabeceras de lo cual reanudaría muchos pleitos y vejaciones entre los naturales de la tierra.”¹¹⁷ Fue así que el 16 de junio de 1556 el Presidente y los Oidores de la Audiencia Real ratificaron el auto que reconocía a Totolapan como la cabecera y por lo tanto los demás pueblos debían llevar ahí el tributo,

¹¹³ *Ibid.*, p. 123v.

¹¹⁴ AGI, *El gobernador y principales indios del pueblo de Totolapa con los indios de los pueblos de Atlatlauca y Tlayacapa, sobre el deseo de éstos de sergarse de su jurisdicción y declarar pueblos de cabeceras*, Justicia, 176, 1564-1572. Actualmente el expediente está fuera de circulación. Las citas provienen de las notas que tomó el historiador Ryan Crewe y que muy amablemente me proporcionó. Si bien estos apuntes contienen largas citas textuales no incluyen las fojas de las que fueron tomadas por lo que las notas al pie solo harán referencia al expediente en general.

¹¹⁵ Sin duda alguna un jugoso negocio para jueces, abogados, notarios o intérpretes, pero una pesada carga para los pueblos indios, en especial para los macehuales. *Ibid.*, p. 126v.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 124v.

acudir a la obra pública y a la del monasterio “según como hasta aquí lo han acostumbrado a hacer”¹¹⁸. Cuando el auto fue notificado a las partes los pueblos inçonformes buscaron nuevamente revocarlo diciendo que la sentencia era “injusta y muy agravada con las dichas sus partes”¹¹⁹, porque se les hacía sujetos y se les mandaba a trabajar sin obligación alguna. Aún así el 3 de julio de 1556 la Audiencia, lo ratificó. Juan de Salazar presentó una segunda súplica, misma que fue rechazada. Ante cada rechazo los gobernadores y los indios de estos pueblos volvían a presentar nuevas informaciones y se le volvía a dar cabida a sus demandas. Cuatro meses después los gobernadores, principales y caciques de los pueblos en rebeldía buscaron llevar su caso directamente ante el Rey y los señores del Real Consejo de Indias para presentarles el pleito que tenían con Totolapan. Para ello dieron poder al conquistador Sebastián Rodríguez, quien tras recibir y revisar la petición culpó al corregidor Altamirano de haber generado el problema¹²⁰.

Rodríguez manifestó sentirse agraviado por la injusta sentencia y pidió que se reabriera el pleito. Según él aún no se había probado de manera concluyente que en tiempos de Moctezuma los otros pueblos llevaran su tributo a Totolapan y aunque así fuera, “no era obligatorio en tiempo de cristianos” que esa práctica continuara. Lo mismo ocurría con la obra del monasterio “porque acerca de ello no había costumbre”¹²¹, ni era una tradición inmemorial y se había hecho de manera voluntaria. El Real Consejo de Indias, habiendo visto y analizado el proceso, decidió el 18 de septiembre no dar ningún valor y efecto a los autos del corregidor Juan Altamirano, así como del presidente y oidores de la Real Audiencia, “y pusiéronlo todo en el punto y estado que estaba antes”¹²². Lejos de ayudar a resolver la disputa el fallo la dejaba en un punto muerto. Mientras tanto las partes en conflicto siguieron presionando de muchas maneras para conseguir sus objetivos, unos defendiendo su autonomía y otros reclamando su autoridad como cabecera, unos resistiendo la subyugación y otros evitando la disgregación de lo que consideraban su *altepetl*.

El conflicto llegó al punto más álgido cuando el corregidor Luis Ramírez de Vargas, don Pedro (¿de Tolentino?) y el prior del convento de Totolapan, fueron al pueblo de Tlayacapan con unas tenazas para abrir la caja de la comunidad y sacar \$400 que se

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 125f.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 126f.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 129v-130v.

¹²¹ *Ibid.*, p. 130f.

¹²² *Ibid.*, p. 131f.

debían a la cabecera por unas tierras que habían sido adjudicadas a unos principales. Por si fuera poco la comitiva apresó a unos principales entre los que se encontraba don Baltasar de Ávila, del barrio de Tepetenchi, quien según el fraile Francisco Curiel, era un “indio revoltoso y mañoso” que seguido viajaba a la ciudad de México para resolver los pleitos que tenía en su contra. Según el agustino no sería posible alcanzar la paz y quietud en los pueblos mientras Baltasar estuviera libre pues “impone a los macehuales muchas mentiras y falsedades por lo cual todo el pueblo está alborotado”¹²³.

Estas acciones generaron un enorme malestar entre los habitantes del lugar por lo que, meses después, cuando una nueva comitiva encabezada por el alcalde de Totolapan, Juan de Santa María, llegó a Tlayacapan con la intención de hacer nuevos arrestos, una multitud enardecida los recibió a pedradas y los persiguió hasta la iglesia del pueblo, donde se encontraban en ese momento el vicario de aquel convento, fray Antonio Cordero, el fiscal de Tlayacapan, Miguel de Santa María, y Pedro Enríquez, natural de Flandes. Los tres vieron entrar al alcalde de Totolapan, quien en medio de la turbación y el desespero les dijo “que los macehuales de Tlayacapa le querían matar” y que dos integrantes de su comitiva habían sido alcanzados por los proyectiles por lo que urgía traerlos “antes que los enterrasen los macehuales en otra parte”.

Entre los líderes del motín se encontraba un macehual llamado Marcos, quien dio instrucciones de rodear la iglesia y esperar a que saliera el alcalde “para matarle”. Al escuchar esto fray Diego de Morales y fray Francisco Curiel subieron a la azotea del monasterio desde donde observaron que una muchedumbre se había reunido en los patios de la iglesia. Ambos frailes les dijeron que se fueran “y los dichos indios respondían que no se querían ir porque estaban en su casa y ellos la habían hecho”, tras lo cual varios macehuales se quedaron a hacer guardia. El alcalde y los alguaciles de Totolapan tuvieron que pasar la noche en el monasterio y al día siguiente fray Diego salió con ellos para que pudieran regresar seguros a su pueblo.

4 juicios de residencia o la lucha por el poder

El domingo 9 de enero de 1564, después de la misa, los habitantes de Totolapan que estaban en la plaza pública y en el tianguis se congregaron ante un grupo de personas que acababa de llegar. Al frente del grupo se encontraba Jorge Cerón Carvajal, Alcalde Mayor en la provincia de Chalco y Juez de residencia en el pueblo de Totolapan. En la

¹²³ AGI, *op cit.*, Justicia, 176. Ver nota 114.

comitiva venía un pregonero llamado Pedro, originario de Tlayacapan, quien repitió varias veces en nahuatl el aviso que el alcalde dio en español. A partir del lunes daría inicio un juicio de residencia contra el gobernador Guillermo de Santa María y otros principales de Totolapan y Tlayacapan. Quienes quisieran denunciar cualquier abuso o vejación tenían treinta días para hacerlo.

Desde entonces dio inicio el primero de cuatro juicios de residencia en contra del gobernador don Guillermo, que se hicieron “a suplicación de los indios de los pueblos de Nepopualco, Atlatlahuca y Tlayacapa”¹²⁴. El primero de ellos fue el más corto y a su vez el más voluminoso por la cantidad de acusados y de testigos que declararon. Un total de 44 personas, entre el gobernador, alcaldes, principales, *tequitlatos* y mandones fueron acusados y 63 testigos ofrecieron su testimonio tanto a favor como en contra de los indiciados. En este grupo hubo dos mujeres, frailes, mayordomos, escribanos y macehuales. Los cargos incluían vejaciones y encarcelamiento de opositores, parcialidad en los juicios, obligación para que los macehuales labraran sementeras, sacar a los indios de la iglesia y forzarlos a prestar un servicio personal sin recibir pago alguno, realizar derramas que no se contemplaban en la tasación del pueblo, tomar dinero de la comunidad o apropiarse de mantas, huipiles y otros bienes que se tributaban, pedir dinero en nombre de los religiosos, repartir solares y robar tierras, estar amancebados, participar en borracheras y consultar hechiceros. Como podemos ver se trataba de una lista bastante grande de agravios.

La sentencia fue dictada el 6 de marzo¹²⁵. A mayor nivel de responsabilidad, mayor el número de cargos en contra. Sin embargo, contrario a lo que se pudiera pensar, quien acumuló más acusaciones y tuvo una sentencia más severa no fue el gobernador sino un principal llamado Pedro de Tolentino, de quien hablaremos en el siguiente capítulo. Mientras que don Guillermo de Santa María fue absuelto de la mayoría de los cargos y tan solo se le condenó a pagar \$20 pesos para el salario del juez y a un destierro de 4 meses, don Pedro, además de pagar la misma cantidad de dinero al juez y de ser desterrado por el mismo tiempo, tuvo que pagar \$12 a Pedro Necoamtl del barrio de Tenantitlán, \$18 por haber hecho más derramas de las que se permitía por tasación y fue inhabilitado para

¹²⁴ AGN, *Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno*, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 7f.

¹²⁵ Las sentencias fueron apeladas al día siguiente. Los alcaldes Juan de Santa María, de Totolapan, y Martín de Salas, de Nepopualco, se constituyeron en depositarios de las mismas, pero para el 8 de marzo todos los imputados renunciaron voluntariamente a su apelación y aceptaron sus condenas.

ocupar cargos de justicia por dos años. El resto de los acusados fueron en su mayoría absueltos de los delitos menos graves o fueron obligados a pagar multas que lo mismo eran destinadas para el salario del juez, que para la comunidad o para los pobres de algún barrio.

El 27 de noviembre, 4 meses después de que se cumpliera el tiempo del destierro, un grupo de macehuales y naturales pidió que se realizara un nuevo juicio de residencia que dio inicio en marzo de 1565. Las acusaciones se multiplicaron rápidamente solo que en esta ocasión el único acusado fue el gobernador. Los inconformes se quejaron de que don Guillermo era un advenedizo, pues su padre era originario de Tenango, en la provincia de Chalco, a quien el Marqués del Valle había hecho mayordomo de Totolapan por ser un “indio bullicioso y entrometido”. Fue acusado de abusar de una niña de 8 años llamada Lucía, quien murió tras la violación, y de embarazar a dos mujeres más, una de las cuales murió antes de parir. También lo inculparon por haber tomado cal de la iglesia para su casa y dinero para pagar a los *tesosonques* (peones), encaladores y carpinteros que le trabajaron en sus obras y edificios, así como de venderle a un compadre suyo de Xochimilco la cal que no usó por \$15. Era evidente que el gobernador buscaba hacerse de dinero por cualquier medio para sufragar los gastos de los juicios en su contra así como los pleitos con los pueblos de Tlayacapan y Atlatlahucan. Por ello hizo una reunión con principales y *tequitlatos* para que lo ayudaran a hacer una nueva derrama y amenazó con meter en prisión a quienes no cooperaran. Mandó a alguaciles y *tepixques* a cobrar a los que vendían en el tianguis y recogió de los barrios y estancias la cantidad de \$360 para destruir “a los macehuales que con él pleiteaban”¹²⁶. De acuerdo con los ofendidos en esos meses fueron “grandes y excesivos los robos y derramas y agravios y malos tratamientos”¹²⁷.

Don Guillermo de Santa María fue implacable con sus adversarios, principalmente con quienes solicitaron el juicio en su contra. En venganza impuso multas para algunos mientras que a otros los obligó a servir unos meses en la iglesia o en las sementeras de la comunidad, o “los hizo azotar atados a las colas de unos caballos que los llevaban arrastrando”¹²⁸. Otros más fueron apresados sin cargos y obligados a vender sus pertenencias para poder comer, mientras que a sus mujeres las tenía en el cepo. Después “los hizo sacar al tianguis y allí les hizo dar muchos azotes y trasquilar [...] y de los crueles azotes que les dieron muchos de ellos desmayaron y los llevaron a sus casas muy

¹²⁶ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 382f.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 380f.

¹²⁸ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 378v.

malos”¹²⁹. El caso más grave fue el de don Fernando de Luna, cuñado del propio don Guillermo, quien además de desempeñar los cargos de fiscal y mayordomo del pueblo de Nepopualco, también fungió como diputado por el cabildo. Por declarar contra el gobernador de Luna fue encarcelado durante el tiempo que duró la residencia, al término de la cual fue sacado al tianguis, donde le dieron “doscientos azotes tan crueles que de ellos murió.”¹³⁰ El gobernador se defendió diciendo que quien lo mandó a encerrar y azotar no había sido él sino el juez de residencia don Jorge Cerón Carvajal. Además dijo que era falso que su cuñado muriera como consecuencia de los azotes porque “después estuvo bueno” y que más bien había muerto de sarampión. Otro testigo señaló que junto a don Fernando también “su padre y madre y suegra fallecieron de sarampión [porque] estaban todos en una casa y todos fallecieron.”¹³¹

La epidemia tuvo lugar a finales de 1564 o principios de 1565. Felipe Tenenpoloatl y Ana Tlaco, naturales de Totolapan y vecinos del barrio de Tenantitlán, dijeron que ellos habían criado como *chichigua* a una sobrina de don Guillermo, hija de su hermano don Pedro¹³². La niña fue bautizada como Malgarita y vivió con ellos durante unos quince años hasta que se casó con un indio del pueblo llamado Gabriel. Trístemente el matrimonio solo duró dos años porque Gabriel murió, quedando ella viuda y con un hijo. Impulsada por la necesidad de sacar adelante a su familia y cubrir la demanda de tributos que se exigía a los macehuales Malgarita encontró trabajo en la pizca de algodón en las tierras bajas de Olintepec, a unos 9 kms. al sur de Cuautla. La acompañaban su abuela y su hijo. En aquella ocasión llevaba 15 días en los campos algodoneros cuando empezó a tener fiebres y malestares y decidió regresar a Totolapan antes de lo previsto. Ya en el pueblo cayó enferma y el virus se empezó a extender. La primera en morir fue su abuela, después el niño y por último ella¹³³. Seguramente otras personas que iban a trabajar a Olintepec también habrían resultado contagiadas, lo que agravaba la situación. Sabemos

¹²⁹ *Ibid.*, p. 383v.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 383f.

¹³¹ *Ibid.*, p. 455f.

¹³² Los testimonios de Felipe y Ana (*Ibid.*, p. 462v-463v) no especifican que don Pedro sea el cacique que fue juzgado en 1540, sin embargo el uso del término honorífico “don”, que los nahuas tomaron de los españoles y estaba reservado para los nobles y gobernantes, nos hace pensar que puede tratarse de la misma persona. Existen además otras evidencias (ver nota: 159) que parecen confirmar la sospecha de que don Guillermo de Santa María era parte del linaje que había gobernado en Totolapan desde tiempos del cacique don Melchor. Cabe entonces preguntarnos si Malgarita pudo haber sido una hija no reconocida de aquel cacique. La incógnita queda en el aire y seguramente nunca sabremos la respuesta.

¹³³ *Ibid.*, pp. 446v y 463f.

por otros testimonios que el sarampión, esa “enfermedad que Dios fue servido de darle”¹³⁴ a los habitantes del pueblo, cobró la vida de muchos niños, jóvenes y adultos por igual.

La historia de Margarita nos muestra brevemente otra cara de Totolapan de la que sabemos muy poco, la de sus mujeres, en este caso particular la de una niña que había sido criada por una pareja de indígenas que no eran sus padres, que fue amamantada por una nodriza, y que a la muerte de su esposo debió buscar el sustento de su familia fuera del pueblo. Las mujeres entonces no solo eran madres, esposas o mancebas y hacían más cosas que solo criar a sus hijos, cocinar y preparar tamales para las fiestas, ellas también eran una fuerza de trabajo. Margarita era pobre y a sus 17 años se había convertido en una madre soltera. Seguramente intentó vender algo en el mercado o trabajar en una sementera pero su condición de desposeída jugó en su contra y la obligó a migrar y a aprender un oficio que no conocía, porque las tierras templadas de Totolapan no eran aptas para el cultivo del algodón. Y ese participar de una serie de intercambios de trabajo, mercancías y experiencias la hicieron vulnerable al sarampión.

No queda claro cuál fue la dimensión real de la caída poblacional. Los documentos no hablan precisamente de una experiencia traumática, antes bien las preocupaciones más apremiantes, por lo menos para las autoridades del pueblo, parecían seguir siendo el cumplir con la demanda de tributo que exigía la Corona. En 1565 don Guillermo hizo algo que nunca se había hecho antes y que no se contemplaba en la tasación: primero realizó “una derrama entre los muchachos y muchachas del dicho pueblo y sus sujetos”, y más adelante hizo otra “entre los mozos y mozas que estaban debajo del poderío paternal de sus padres”, amenazándolos con meterlos a la cárcel si no pagaban¹³⁵. La inconformidad en el pueblo por estas acciones fue muy grande, pero el gobernador se justificó diciendo que lo hizo “por haberse muerto algunos indios y otros estar algo y muy viejos que no pueden tributar”. El dinero se recogió en presencia Juan Carlos de Bonilla, corregidor del pueblo, “para acabar de cumplir el tributo de su majestad”.¹³⁶

A estas alturas don Guillermo llevaba ya 15 años como gobernador y los naturales que se oponían a él aprovecharon la coyuntura abierta por la epidemia para denunciar que Totolapan se estaba despoblando y que muchos macehuales huían debido a las crueldades, los robos y las constantes derramas. El pueblo, decían, “anda alborotado y descontento y destruido” por lo que reclamaron el cambio del gobernador y la realización

¹³⁴ *Ibid.*, p. 419f.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 482f.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 418f.

de elecciones¹³⁷. Estas peticiones, muchas veces impulsadas por macehuales o por otros nobles que no eran parte del linaje gobernante, rompían con la tradición indígena según la cual el poder se heredaba¹³⁸.

Si bien la Corona intentó incidir en los procesos de elección de gobernadores, como hizo al introducir la elección anual en Texcoco (1564) y en Xilotzingo (1569)¹³⁹, la legitimidad del poder en Totolapan todavía tenía profundas raíces prehispánicas. Según José Pedro de Santa María quienes acusaron a don Guillermo “le pretenden quitar la gobernación y por esto le han movido este pleito, porque querían ellos gozar de los cargos de la república”. Reconoció que el poder le correspondía a don Guillermo por ser “señor natural” y que “le viene de derecho el señorío y gobernación de este pueblo por lo haber tenido y gozado sus antepasados”¹⁴⁰. Diego de San Martín dijo que esas personas le tenían mala voluntad al gobernador y consideró que “no se le puede quitar el dicho gobierno porque es señor natural” y su “señorío y gobernación” es consecuencia de que “sus padres y antepasados así lo han sido”¹⁴¹. Gabriel de Guzmán, principal de Tlayacapan, también admitió que a don Guillermo le correspondía el cargo “por haber sido sus padres y antepasados los señores que tuvieron la gobernación de este dicho pueblo”.¹⁴² El mismo don Guillermo se presentaba a sí mismo como “indio cacique y señor natural del pueblo de Totolapa”¹⁴³. Pero a quince años de su gobierno y motivados por el desgaste producido por años de luchas internas y pleitos contra los pueblos de Tlayacapan y Atlatlahucan, poco a poco se comenzaron a escuchar con más firmeza las voces de quienes buscaban que los cargos fueran rotativos, eligiendo al gobernador cada uno o dos años para que así “ande la rueda por todos lo que son suficientes para ello.”¹⁴⁴ En esta propuesta seguramente resonaba el eco del equilibrio que alguna vez se alcanzó entre los *altepeme* que conformaron el señorío de Cuauhtenco.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 380f.

¹³⁸ Es probable que solo el cargo de gobernador fuera hereditario. En 1551 el corregidor de Totolapan, Juan de Nájera, tuvo que asistir con el gobernador indio del mismo pueblo en aquel entonces, don Martín, a presidir la elección del principal del barrio de Olac, uno de los barrios de Tlayacapan, “puesto que ha muerto el principal gobernante anterior de ese barrio, don Andrés y el dicho cargo sucede por elección y no por herencia.” De acuerdo con el mandamiento emitido el 21 de abril “los principales y personas del barrio de Olaque que suelen y acostumbran entender en semejantes elecciones se junten y en su presencia elijan y nombren la persona que les pareciere ser conveniente, hábil y suficiente para el dicho cargo de principal del dicho barrio.” Silvio Zavala, *op cit.*, p. 359.

¹³⁹ Margarita Menegus Bornemann, *op cit.*, p. 605.

¹⁴⁰ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 462f.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 460v.

¹⁴² *Ibid.*, p. 455v.

¹⁴³ *Ibid.*, p. s/n.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 384f.

Es cierto que los testimonios describen a una persona iracunda, llena de codicia, sin ningún tipo de piso moral, capaz de lograr su cometido así eso implicara desconocer las leyes o eliminar físicamente a sus adversarios. Pero debemos sobreponernos a la tentación de ubicar a este personaje en la dicotomía simplista de buenos contra malos, y entender que se trataba de un juicio y que quienes declararon llevaban años buscando quitarse de encima el dominio de Totolapan. A estas alturas cabe preguntarnos si la imagen que presentaron del gobernador iba acorde con la realidad o si más bien había sido distorsionada con la esperanza de que eso ayudara a su causa.

Más allá de pretender aclarar si las graves acusaciones fueron ciertas o no, en el fondo encontramos a un hábil gobernante que supo armar una red de lealtades y complicidades que iba más allá del mundo indígena y que probó ser bastante eficaz pues logró mantenerse en el poder por más tiempo que todos sus antecesores. El juez encargado de la residencia don Jorge Cerón Carvajal, quien había sido mayordomo de Hernán Cortés, fue señalado por impedir la justicia debido a que era “íntimo amigo del dicho gobernador”¹⁴⁵. También lo apoyaban los religiosos agustinos porque nunca los desamparó en sus proyectos para reparar o ampliar la iglesia y el corregidor Francisco García y Osorio lo absolvió por considerarlo buen cristiano y persona de buen juicio, desestimando los cargos en su contra por juzgar que eran motivados por malicia. Don Guillermo se ganó el favor de varios principales prometiéndoles hacerlos alcaldes y regidores, mientras que a los macehuales “les prometía darles cargos de tepixques y alguaciles y mandones”. A sus amigos “aunque les ve borrachos o amancebados o que maltratan a algún natural, nunca por ello les ha castigado”¹⁴⁶.

Don Guillermo de Santa María negó las acusaciones y culpó a sus enemigos de estar detrás de ellas. Todos los testigos que presentó para su defensa dijeron lo mismo. Pedro Ximénez, de Atlatlahucan, sostuvo que “de muchos años a esta parte” estas personas eran enemigas del gobernador porque “les ha hecho azotar y castigar por delitos y cosas que han hecho mal y porque no iban a misa”. Marcos Cihuatespantecatli los llamó revoltosos que causaban pleitos pues hacían derramas para después culpar al gobernador, lo que traía “levantado y alborotado el dicho pueblo.”¹⁴⁷ Por esta razón, como recordó el principal de Tehuizco Fabián Ticonahuacatl, desde “el púlpito los religiosos han predicado a todos que no echen derrama y el señor corregidor lo ha hecho pregonar en el

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 377f

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 532f-532v.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 474f-474v.

tianguis”¹⁴⁸. Jusepe Aculnahuacal, de Nepopualco, dijo que los adversarios del cacique “se han levantado contra él y levantaron todo el pueblo y alborotándole con parcialidades contra el dicho don Guillermo”, porque querían “hacerse señores y gobernar y mandar”¹⁴⁹. Fray Antonio de Mendoza, prior de Totolapan en 1565, repitió una y otra vez en su declaración del 4 de septiembre que le constaba que todo lo que se expuso contra don Guillermo “es contra verdad y consta notoriamente que es levantamiento”¹⁵⁰.

Para el gobernador no era casual que varias acusaciones provinieran de principales de Tlayacapan, contra quienes había tratado “bravos pleitos hasta que los sujetó por ejecutoria real al pueblo de Totolapa”. Sostuvo que algunos de los principales de ese pueblo “fueron dadivados y sobornados [...] además de ser indios que continuamente se suelen emborrachar”. Según él se trataba de “personas de tan baja calidad que por poca cosa que les diesen dirían lo que les impusiesen”¹⁵¹. También acusó a otro principal de aquel pueblo, don Gabriel de Guzmán, de querer poner gobernador en Atlatlahucan. Sin embargo no todos los pleitos que tuvo que enfrentar derivaron de los intentos de estos pueblos por separarse de su cabecera, también existieron otros casos que nos muestran una violenta lucha por el poder al interior de Totolapan. El más notorio fue el de los hermanos Andrés de Santa María y Francisco de la Cruz¹⁵², principales del barrio de Tecpan y acérrimos enemigos del gobernador, quienes habían hecho público su interés por destruirlo.

Años atrás don Andrés fue uno de los principales que, junto con el gobernador don Guillermo, defendieron a Totolapan de las intenciones de Tlayacapan, Atlatlahucan y Nepopualco por independizarse. Sin embargo, luego de la ejecutoria real de 1558 y por razones que desconocemos, el cacique metió a don Andrés en la cárcel y éste juró matarlo en venganza. Fueron varios años de conspirar por parte de estos hermanos, quienes no tuvieron ningún empacho en reunirse con sus antiguos enemigos de Tlayacapan para arrebatárle el cargo a don Guillermo. Julián Tello, abogado defensor del gobernador en los dos últimos juicios de residencia, afirmó que los hermanos “se han confederado con las partes contrarias para le hacer mucho mal y destruir y se han juntado todos para este efecto en casa del dicho don Andrés, de pretender su interés el dicho don

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 439f.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 474v-475f.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 425f.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 546f-546v.

¹⁵² El expediente indica que Francisco de la Cruz se llamaba originalmente Francisco Vázquez, sin embargo no da pistas de por qué cambió su nombre. Podemos conjeturar que la causa pudo haber sido una importancia cada vez mayor del símbolo de la cruz en Totolapan, probablemente derivado del Santo Crucifijo aparecido al padre Roa. *Ibid.*, p. 546f.

Andrés para ser gobernador.”¹⁵³ Fueron ellos dos quienes esparcieron el rumor de que don Guillermo era advenedizo. Don Francisco de la Cruz dijo que era público y notorio que el padre de don Guillermo no había nacido en Totolapan y en una ocasión que estuvo en el pueblo de Tenango “oyó decir a los naturales de él que unas casas que estaban allí eran de don Melchor, padre del dicho don Guillermo”¹⁵⁴. Otros testigos, todos de Tlayacapan, dijeron haber conocido también a Iztacayotl, padre de Melchor y abuelo de don Guillermo y afirmaron que eran naturales del pueblo de Tenango, donde tenían tierras, casas y mujeres¹⁵⁵. Por si fuera poco don Andrés y don Francisco manifestaron que en una ocasión se escabulleron en la casa del gobernador y lo vieron reunirse en un aposento oscuro con dos hechiceros, a quienes consultaba regularmente sobre el desenlace del pleito que trataba con los macehuales. Sus nombres eran Pedro Caltocal y Pedro Huauxpoyahualca, ambos naturales de Totolapan, quienes eran “habidos y tenidos en el dicho pueblo por hechiceros públicos [que] entienden de las estrellas”.¹⁵⁶ También Juan Quimichi y Andrés Tecpanecatl, de Atlatlahucan, fueron señalados por aconsejar al gobernador¹⁵⁷. En el pueblo se decía que Quimichi podía hablar con el diablo y sabía “ciertas palabras para hacerle venir y que venido le dice lo que quiere que se haga y que el diablo lo hace”. Por su parte Andrés Tecpanecatl aseguraba que sabía “lo que está por venir a cada uno midiéndole lo que tiene desde el codo de su brazo derecho hasta la mano y echando en una jícara que está llena de agua cuatro granos de maíz.”¹⁵⁸

No sabemos hasta qué punto los testimonios de Andrés y Francisco eran ciertos o si eran movidos por su sed de poder. Quienes apoyaban a don Guillermo decían que era buen alcalde y un buen cristiano, que hacía respetar la doctrina, vivía apartado de los

¹⁵³ *Ibid.*, p. 546f.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 533f.

¹⁵⁵ Estas aseveraciones, junto con los testimonios mencionados líneas arriba que aseguraban que a don Guillermo le correspondía el cargo por haber sido sus antepasados los señores que tuvieron la gobernación del pueblo, podrían revelar el parentesco del gobernador con el cacique don Pedro, hijo de don Melchor.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 532f.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 540f.

¹⁵⁸ Sobre esta práctica que Gonzalo Aguirre Beltrán denomina “divinación por simbolización”, que tuvo también una variante española que utilizaba habas y una variante africana que usaba huesecillos. Ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Veracruzana, 1992; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los Indios naturales desta Nueva España*, México, Anales del Museo Nacional de México, 1892. AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, pp. 384f-384v.

vicios y castigaba a quienes cometían delitos públicos. Así declararon principales de varios pueblos y los seis frailes agustinos que dieron su testimonio en el juicio¹⁵⁹.

En el segundo juicio de residencia la sentencia contra don Guillermo de Santa María fue dictada el 11 de agosto de 1565. Se le privó del cargo de gobernador, se le dio la ciudad de México por cárcel y fue obligado a restituir las derramas y todo aquello que despojó a los macehuales, tomándolo de su persona y sus bienes. No olvidemos que en la Nueva España la justicia civil tenía un carácter ejemplarizante, orientado al ejercicio del perdón y a la reconciliación entre las partes¹⁶⁰, por ello la sentencia buscaba que “a él sea castigo y a otros ejemplo y pública justicia”¹⁶¹. A partir del 21 de agosto se levantaron más denuncias y dio inicio un tercer juicio que concluyó en enero de 1567. Una vez más se le suspendió del cargo de gobernador, esta vez por espacio de cinco años. Si bien desde la segunda sentencia se le había desterrado y se encontraba en la ciudad de México, don Guillermo había regresado al pueblo desde febrero de 1566 argumentando tener problemas de salud y solicitando permiso para acudir a las fiestas de Pascua. Una vez en Totolapan, pidió que le ampliaran la licencia para estar con su mujer e hijos que estaban enfermos.

El último juicio de residencia comenzó en febrero de 1567 y para 1568 aún no había terminado. Por desgracia el expediente acaba de manera abrupta sin que se dictara una sentencia y sin que sepamos cuál fue la suerte que corrió el gobernador. Sin embargo no parece arriesgado suponer que el cacique no logró permanecer en el cargo por mucho tiempo más. A estas alturas él mismo se quejaba de que el “corregidor se ha hecho muy parcial contra la cabecera del dicho pueblo”¹⁶², y que el escribano Luis Velázquez y el intérprete Alonso Bejarano, ante quienes tenía que hacer sus probanzas, se habían puesto en su contra. Para 1583 su antiguo aliado don Pedro de Tolentino ya era gobernador de Totolapan.

De las instituciones impuestas por la monarquía española probablemente la judicial sea la que más rápidamente se adoptó. Los naturales de Totolapan y de los

¹⁵⁹ Diego Rodríguez de Vertavillo (Provincial de la orden de San Agustín), Antonio de Mendoza (prior de Totolapan en 1565), Diego Dávila (prior de Totolapan en 1567), Francisco de San Miguel, Antonio Cordero (vicario de Tlayacapan) y Francisco Montejo. También declaró fray Nicolás de San Pedro, “reverendo en el dicho monasterio del dicho pueblo de Tlayacapa”, sin embargo su testimonio no tuvo que ver con las acusaciones contra don Guillermo, sino contra los principales de Tlayacapan, a quienes defendió. *Ibid.*, p. 384f.

¹⁶⁰ Jorge E Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 194.

¹⁶¹ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 395f.

¹⁶² *Ibid.*, p. 514f.

pueblos cercanos utilizaron los recursos legales a su alcance para buscar justicia o, en su defecto, para hacer política y encausar los cambios de acuerdo a sus intereses. Así vemos que tanto en asuntos de índole religiosa, como las acusaciones por idolatría contra el cacique don Pedro, como en los pleitos en materia jurisdiccional con los pueblos de Atlatlahucan, Nepopualco y Tlayacapan, o hasta en las luchas internas por el poder que se materializaron en 4 juicios de residencia contra el gobernador del pueblo, se observa que para la resolución de conflictos se dio prioridad a los cauces legales. Si bien a veces se rehuían los juicios por lo oneroso que resultaban, lo cierto es que las partes reconocían en la vía jurídica la instancia superior para resolver estos asuntos.

Fue precisamente a la generación de los hermanos don Pedro y don Guillermo a la que le tocó asimilar y participar en la construcción de un orden jurídico y religioso distinto al de sus padres. En ellos no se vislumbra un conflicto moral o ético, antes bien parecían tener claro que el poder había cambiado de manos y desde entonces era necesario negociar con los españoles. Al igual que los religiosos los abogados y notarios se convirtieron en actores importantes que algunas veces fueron vistos como aliados y otras como rivales. Las nuevas instituciones se asimilaron a la cultura local y se buscó incidir en ellas por todos los medios posibles. Prueba de ello es la acusación contra don Guillermo de Santa María, según la cual el cacique buscaba hechiceros para conocer el desenlace de estos pleitos¹⁶³. Que se haya recurrido a estos adivinos para conocer los resultados de los juicios muestra qué tan asimilada estaba esta nueva realidad y qué tan potente era su mensaje.

Entre la derrama y la limosna

El grueso expediente que contiene el caso antes mencionado no solo incluye información sobre los pleitos en el pueblo y la lucha por el poder, en él también encontramos algunas noticias sobre el trabajo, las fiestas religiosas, las bodas y la continuación de algunas costumbres y prácticas prehispánicas que nos permiten entrever cómo fue la vida en Totolapan en la segunda mitad del siglo XVI. El expediente incluye también dos tasaciones que se hicieron del pueblo, una de 1559 y la otra de 1561¹⁶⁴.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 532f y 533v.

¹⁶⁴ La tasación de 1559 es una copia hecha en 1564, a petición del gobernador y principales, para ser utilizada en el pleito. El libro con la original se perdió pero sabemos que contaba con un mapa del pueblo en el que se señalaban las sementeras, incluida la sementera de la comunidad, según las repartió don Lorenzo del Águila, principal del pueblo de Chiautla.

En la mayoría de los casos los señores indígenas mantuvieron privilegios como recibir tributo y servicios personales de todos sus súbditos, salvo de los nobles y los clérigos. No fue sino hasta después de 1550, fecha aproximada en la que se instauró la figura del cabildo, y sobretodo tras las visitas del oidor Vasco de Puga y del licenciado Valderrama, que se buscó la manera de elevar el tributo real pues se tenía la idea de que los pueblos tributaban muy poco. Las tasaciones detallaron las cantidades que correspondían a la Corona o al cacique local, así como el uso que debía darse a los sobrantes, guardando una parte en la caja de la comunidad y empleando el resto para otros fines, como la manutención de los religiosos y ministros de doctrina, así como para todo lo necesario con el ornamento del culto. Sin embargo, con el tiempo muchas de estas medidas se convirtieron en letra muerta y los naturales encontraron la manera de eludir las nuevas disposiciones. En un documento posterior a 1570 se menciona que:

en todos estos pueblos y sus sujetos se nombra cada año tantos alcaldes, alguaciles mayores, fiscales y alguaciles de iglesia que casi son la mitad de los tributantes porque solo en Totolapa son ochenta y seis miembros de justicia, sin los que suben en el propio pueblo a la iglesia, que entre cantores y mayordomos y sacristanes, cocineros, caballeros y los que guardan el ganado y leñadores y alguaciles de la iglesia y fiscal, según estos indios me dan por cuenta vienen a ser cincuenta indios, todos los cuales su pretensión no es otra sino juzgar y ser reservados del servicio personal.¹⁶⁵

Para el caso de Totolapan la tasación de 1559 mencionaba además cuáles eran las fiestas que se celebraban en el pueblo. Las seis fiestas del año eran las “tres Pascuas principales (Navidad, Resurrección y Pentecostés) y el día de la advocación de la cabecera que es San Guillermo y el día de San Agustín y Corpus Christi”¹⁶⁶. En cada fiesta los principales debían poner del común \$15 y 5 fanegas de maíz. La tasación de 1561 agregaba que el pueblo debía dar 15 indios “para el servicio del culto divino en el monasterio de San Guillermo” y los religiosos debían recibir un sueldo de \$5 al año que se tomaba de las sobras de tributo¹⁶⁷.

Los *tequitlatos* o mandones de cada barrio recogían dinero, gallinas y gallos, flores, cacao, leña y otras cosas, mientras que las mujeres se encargaban de la preparación de los tamales. Para don Pedro de Tolentino esto no era visto necesariamente como una carga, o por lo menos no era así en todos los casos, pues las fiestas más vistosas y abundantes también eran motivo de orgullo para los habitantes del

¹⁶⁵ AGN, Indiferente Virreinal/Indios, Exp. 014, caja 0951, p. 1f.

¹⁶⁶ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 87f.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 384f.

pueblo, tal y como ocurre el día de hoy. “Cuando tienen fiesta -declaró don Pedro-, ellos de su propia voluntad, para regocijarse en sus barrios, ponen algún cacao sin que ningún principal se los mande”¹⁶⁸.

Los encargados de llevar las cuentas de los gastos de estas festividades eran los mayordomos, a quienes expresamente se mandaba a que hicieran una comida “en la dicha comunidad y no en casa del gobernador y principales”¹⁶⁹. Este señalamiento no es casual pues dos *tequitlatos*, uno del barrio de Tenantitlán y otro del barrio de Ayacuautla, fueron acusados de recoger gallinas “para cada fiesta del año” y de meterlas después a la casa del gobernador.¹⁷⁰ Por su parte Pablo, mayordomo de la iglesia, sostuvo que “en todo el dicho pueblo se recogen las fiestas principales del año, que son las Fiestas Pascuas, la de San Agustín y la del Sacramento, una gallina o gallo de cada barrio y se come por todos los principales de ese pueblo. Esto se hace sin paga alguna y lleva haciéndose así 15 años”¹⁷¹. Los frailes también contribuyeron con estas cargas cuando celebraban la fiesta del patrón de su orden. Un vecino del barrio de Tecpanzingo denunció que dos *tequitlatos* recogieron “el día de San Agustín que ahora pasó [...] veinte cacaos que decían que eran para dar de comer a los religiosos del monasterio de este pueblo”¹⁷².

Las fiestas eran momentos que fortalecían los lazos sociales, no solo porque demandaban la participación de todos sus habitantes, sino porque ayudaban a refrendar la identidad comunal, pues en ellas se rememoraban acontecimientos pasados o se trataban asuntos tocantes al pueblo. Don Guillermo de Santa María dijo que era “cosa acostumbrada” que en las fiestas de los pueblos se juntaran las autoridades para comer en el ayuntamiento y casa de la comunidad, donde platicaban de “las cosas que cumple su Majestad”¹⁷³. Muy probablemente el gobernador omitió decir que en estas ocasiones también se hablaba de las acciones que él mismo, como señor natural del pueblo, había realizado, exaltando su figura y la de su linaje, tal y como se acostumbraba hacer en el pasado en situaciones especiales, en asambleas generales o en fiestas comunales.

La ritualidad que acompañaba a estas celebraciones estaba todavía cargada de muchos elementos prehispánicos. Las danzas y la música estuvieron siempre presentes en ellas. Para la Pascua Florida de 1559 un principal llamado don Lorenzo recibió un peso

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 131f.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 87f.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 22f y 200f.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 43f.

¹⁷² *Ibid.*, p. 42v.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 91f.

para comprar un *teponaxtle* y dos para comprar “las plumas del pueblo para bailar”¹⁷⁴. Ese mismo año hubo un conflicto en Tlayacapan debido a que el gobernador Martín Cortés y tres alcaldes robaron unos trajes y seiscientas plumas del depósito de la comunidad, valuadas en \$120 de oro común, “que eran con que se honraban las fiestas en la iglesia de este dicho pueblo”¹⁷⁵.

Otros festejos que contribuyeron a agravar la carga de trabajo de los macehuales fueron las bodas, especialmente cuando los desposados formaban parte de la familia gobernante. Entre julio y agosto de 1566 don Guillermo hizo junta general¹⁷⁶ para avisar que su hija se iba a casar con Andrés, hijo del gobernador de Mixquic. Mandó recoger entre los indios de la cabecera, sus sujetos y estancias varias cargas de ropa, enaguas, huipiles, mantas y dinero para la dote. Muchos macehuales tuvieron que dejar sus ocupaciones o el trabajo en sus sementeras por varios días para poder cumplir con lo que demandaba el gobernador. De acuerdo con las declaraciones de algunos testigos se juntaron 200 cargas de fruta, 60 fanegas de maíz, 14,000 granos de cacao, 60 gallos de la tierra, 800 cargas de leña, 1,200 rosas, 400 vigas y 120 cántaros de pulque. Desafortunadamente no contamos con testimonios que describan la boda, sin embargo es muy probable que, tratándose de la hija del gobernador, esta haya sido considerablemente más ostentosa que las descritas por Andrés de Curiel en la *Relación de Totolapan*:

En sus casamientos guardaban este orden: el padre y parientes del desposado enviaban a la desposada muchos presentes, como eran vestidos, comida, criados y criadas que la sirviesen, y, el día del casamiento, iban por ella a su casa, el padre y parientes del dicho desposado, a cuya casa la traían en hombros: donde los ataban o trataban, de la manta del desposado y huipil de la desposada, en señal de que eran casados. La fiesta que, trayendo a la dicha desposada, se hacía, era muy grande, de bailes y danzas, comidas y banquetes, por espacio de siete días, en la cual se emborrachaban como al presente lo hacen¹⁷⁷.

Entre los invitados había gobernadores, caciques, amigos y parientes, “así del Marquesado como de Texcoco, Chimalhuacán, Iztapalapa, Coatlinchan, Huexutla y otros muchos pueblos, según es uso y costumbre en esta tierra”¹⁷⁸. A juzgar por la cantidad y calidad de los asistentes, además de la abundancia de los banquetes, es claro que esta

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 154f.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 236v.

¹⁷⁶ Las juntas involucraban solamente a los principales, alcaldes y otros miembros del cabildo. Por su parte las juntas generales incluían también a los macehuales.

¹⁷⁷ René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI*. México, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 161.

¹⁷⁸ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 511v.

boda buscaba estrechar las relaciones políticas entre Mixquic y Totolapan por medio de la creación de redes genealógicas que vincularan los linajes de ambos pueblos. Estas estrategias fueron comunes en el mundo prehispánico y en Totolapan continuaron después de la conquista. Recordemos que en 1540 el cacique don Pedro abandonó a su manceba para casarse con la hija del gobernador de Guastepeque, mientras que su hermano Antonio hizo lo mismo para casarse con la hija del señor de Tenango. Si bien es cierto que las alianzas matrimoniales también eran cosa común en Europa y que los españoles continuaron con estas prácticas en la Nueva España, es evidente que la creación de redes consanguíneas que ligaban genealógicamente a Totolapan con Guastepeque, Tenango y Mixquic perseguía fines de una política netamente indígena, sujeta todavía a una concepción de defensa y expansión del *altepetl*. Por más que la Corona haya conseguido transformar los antiguos *altepeme* en “pueblos de indios”, algunos elementos ligados a dicha institución prehispánica persistieron o fueron más difíciles de borrar que otros. Muy probablemente el hecho de que estas prácticas también fueran comunes entre los españoles haya favorecido su permanencia, pues no eran vistas como algo exótico o peligroso.

Regresando a las cargas impuestas por la iglesia a los habitantes de Totolapan nos encontramos con las actividades relativas al coro y a sus cantores. Cuando en 1564 los religiosos que habitaban en el monasterio del pueblo consideraron necesario tener un libro de coro comisionaron a un natural llamado Mateo para hacerlo. Sobre la procedencia de esta persona no encontramos ninguna noticia pero sabemos que era cantor y que vivió en la iglesia mientras trabajaba en el libro. Antes de iniciar su encargo se acordó que los barrios y estancias pagarían por la hechura la cantidad de 5 pesos de oro cada uno, y quienes no pudieran pagar en dinero se comprometían a labrarle una sementera. Don Pedro de Tolentino dijo que “los naturales del barrio de Tepetenchi y Panchimalco le habían de pagar por hacer el libro y porque no tuvieron dinero en pago de lo susodicho le hicieron una vez su sementera y esto fue de su voluntad de los mismos indios”¹⁷⁹. También el alcalde de Ahuatlán, Antonio Ticonahuacatl, mandó quince indios de tres barrios para labrar la sementera “a un Mateo, indio cantor de la iglesia”¹⁸⁰. Una vez acabado el libro los religiosos exigieron que se siguiera mandando indios para trabajar las tierras de los cantores, quienes no podían atenderlas por encontrarse ocupados en las cosas del culto divino.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 130v.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 58f.

El pago con servicios fue una constante durante el siglo XVI, don Pedro de Tolentino recordaba que desde que se fundó la doctrina cristiana y se poblaron la iglesia y el monasterio se mandaba a unos indios a asistir a los padres y a otros a trabajar en una sementera de la iglesia. Precisamente esta fue una de las denuncias más recurrentes por parte de los macehuales, pues sobre ellos recaía la pesada carga de pagar sus tributos, labrar la sementera de la comunidad, la suya propia y a veces también la de la iglesia. Además existía la posibilidad de ser sujetos a los servicios personales del gobernador, los principales y los alcaldes.

Juan de Medina, un joven de 30 años que era alguacil de la iglesia vio muchas veces cómo las autoridades del pueblo entraban al atrio y antes de que empezara la misa tomaban “a cuatro y a cinco indios para el servicio de sus casas y de las sementeras sin pagarles cosa alguna y como son los dichos indios miserables y de poco entendimiento se dejan ir”¹⁸¹. Cristóbal Vuelve dijo que “los domingos y fiestas cuando la gente se junta a la puerta de la Iglesia antes de haber oído misa tomaban una india e indio para que le sirviese al dicho gobernador. Lo mismo tomaban don Martín y don Andrés y don Pedro y Damián Vázquez y los llevaban a sus casas y se servían de ellos siete días sin por ello darles ni pagarles cosa alguna”¹⁸². Al domingo siguiente la escena se repetía, indios que asistían a misa y que antes de empezar los oficios divinos eran retenidos y llevados a servir a sus autoridades de manera forzosa. Es difícil saber qué pasaría por la cabeza de los habitantes de Totolapan que tenían que ir a misa todos los domingos a sabiendas de que corrían este riesgo. ¿Cómo saber si la nueva religión les inspiraba temor antes que consuelo o si encontraban algún alivio a su realidad en las palabras y los sermones de los frailes? ¿Cómo saber lo que pensaban los religiosos de todo esto? Lo único cierto es que la condena que recibieron el gobernador y algunos principales por esta causa no tuvo que ver con que se obligara a los indígenas a prestar servicios personales de manera gratuita, sino con el hecho de que se los llevaban sin haberlos dejado oír misa.

La construcción, remodelación y ampliación de la iglesia también significaron duras cargas para los macehuales. Lo mismo pasaba con la compra de ornamentos y otros implementos que se requerían para el culto. Desde 1556 el entonces provincial de los agustinos, fray Agustín de Coruña, pidió que se recogiera dinero “para comprar piedra para el monasterio de San Agustín de México”¹⁸³. Sabemos también, por testimonio de don Pedro de Tolentino, que en 1562 el gobernador, alcaldes y principales acordaron junto

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 30f.

¹⁸² *Ibid.*, p. 46f.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 50v.

con el prior fray Antonio de Roa hacer un sagrario para guardar el Santo Sacramento. Para ello fue necesario una nueva derrama que permitió a las autoridades juntar la cantidad \$100 que se pagaron al pintor y dorador Juan de Nájera¹⁸⁴. Al año siguiente los frailes y el prior, en acuerdo con el gobernador don Guillermo de Santa María, pidieron a los macehuales que dieran dinero de limosna para comprar una campana y otros utensilios. Transcribo a continuación el testimonio de Benito Cuauhtecolotl, un “viejo antiguo” de 70 años del barrio de Tecpanzingo, quien aseguraba tener noticia de todo lo que pasaba en el pueblo:

el padre fray Antonio de Roa el año pasado pidió a los macehuales y gobernador y principales de este dicho pueblo le diesen limosna para hacer un frontal de terciopelo azul de que tenía necesidad la dicha iglesia y que era para el ornato del culto divino y de su propia iglesia, que todos ayudasen y así de una conformidad y acuerdo todos con su gobernador, principales, tequitlatos, macehuales de este dicho pueblo de Totolapa y sus barrios, sin presión ni fuerza alguna dieron la dicha limosna andando de casa en casa los susodichos a acordarles a los tales macehuales que la daban, iban a la iglesia y allí ofrecían la dicha limosna, que nunca los susodichos tomaron ni recibieron ni aplicaron para sí cosa ninguna porque los macehuales no lo consintieron y que de esta manera se recogió cantidad de pesos de oro de la limosna que daban y se compró un frontal azul de terciopelo y una campana y otras cosas para la dicha iglesia¹⁸⁵

Es probable que esta donación voluntaria se haya convertido en la práctica en una nueva obligación, lo que explicaría las denuncias de varios macehuales. Finalmente la campana fue fundida en el mismo pueblo y si bien no era la primera que tuvo la iglesia, sí fue la mayor de todas.

Para 1564 la obra de la iglesia aún significaba algunos gastos que se solventaron con la venta de una carga de huipiles en \$15, de los cuales se pagaron \$7 y 4 reales “a un pintor por la hechura de una imagen”¹⁸⁶. Mientras esto ocurría Tlayacapan, Atlatlahucan y Ahuatlán continuaban construyendo sus iglesias contra la voluntad de la cabecera, comprando cal, picos de hierro y otras herramientas, así como candeleros y ciriales de plata, ornamentos, pintura y comida para los trabajadores o juntando dinero para el pago

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 104v. Existió un Juan de Nájera que fungió como corregidor del pueblo de Totolapan de 1550 a 1552. Por otro lado Guillermo Tovar de Teresa encontró en el Archivo Histórico de Notarías un documento de 1547 sobre una sociedad iniciada entre Cristóbal de Quesada, probablemente “el pintor documentado más antiguo que reside en Nueva España (1538-1547)” y el batidor de hoja de oro Juan de Nájera. Por la cercanía de las fechas me inclino a pensar que se trata de la misma persona. Guillermo Tovar de Teresa, *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, p. 125.

¹⁸⁵ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, pp. 195f-195v

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 352f.

de canteros, pintores y oficiales de obra. Tlayacapan compró lienzos para las pinturas de las imágenes de los altares y pagó a quienes pintaron la bóveda, los altares del claustro y “el retablo grande que tienen en el altar mayor”¹⁸⁷. Ya unos años antes, a instancias de fray Juan de Alba, los habitantes de aquel pueblo juntaron limosna para comprar una cruz de plata. Los gastos de estos pueblos en sus iglesias eran considerablemente mayores a los que hacía Totolapan, que ya contaba con la suya, sin embargo la cabecera gastaba más en pleitos legales precisamente para intentar evitar que sus pueblos sujetos construyeran sus propias iglesias. De acuerdo con los papeles de la comunidad de Tlayacapan, en 1564 se gastaron casi \$500 en la fábrica de la iglesia, mientras que Totolapan apenas gastó \$22 con 4 reales. En contraste ese mismo año Totolapan gastó \$120 en pleitos, al tiempo que Atlatlahucan¹⁸⁸ gastó \$38 con 5 reales y Tlayacapan tan solo \$29 con 6 reales. De los \$120 que gastó la cabecera, \$64 fueron para “una persona que enviaron a España a corte sobre negocios de su pueblo”¹⁸⁹, además de gastar otros \$4 en un poder y de entregarle una carga de huipiles con valor de \$15 que dicha persona llevaría consigo. Desconocemos cuál fue el destino de esta persona, si realizó el viaje o si llegó a ser recibido en las cortes españolas.



¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 362v.

¹⁸⁸ Según el cargo de cuenta de la comunidad de Atlatlahucan además de los gastos en pleitos los habitantes del pueblo tuvieron que pagar \$4 “para comprar un caballo para los religiosos que los visitan” y \$97 con 4 reales para ayudar a la “sustentación” de los religiosos del monasterio de Totolapan.

¹⁸⁹ AGN, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 352f.

Dos provincias en pleito

Si bien la fuerza política de Totolapan se consolidó al contar con una iglesia, los pleitos derivados de la construcción de estos edificios no pueden reducirse a una competencia entre pueblos pues el asunto también era de la incumbencia de los religiosos. Al ser Totolapan un priorato el convento estaba sujeto a ciertas normas que no solo reglamentaban su vida interna sino también su relación con la sociedad. Los priores no solo tenían voto para elegir a los provinciales y definidores de su orden, sino que además debían ver por el correcto funcionamiento de su congregación y tenían que estar al tanto de su labor evangelizadora, así como de la dirección del trabajo de su comunidad religiosa “no solo en lo referente a la cristianización, sino incluso en la vida económica y política del poblado”.¹⁹⁰

Al encontrarse en tierra de misión el priorato se convertía a su vez en cabeza de doctrina, teniendo a su cargo vicarías y visitas, que casi siempre reflejaron las condiciones preexistentes de la división prehispánica. Esto significaba que los pueblos sujetos a las cabeceras o aquellas estancias dispersas que dependían de ella se convirtieron en visitas. De estas las más importantes pasaron a ser vicarías a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Mientras que las cabeceras de doctrina estaban conformadas por grupos de tres o cuatro frailes, las vicarías contaban tan solo con uno o dos religiosos que dependían directamente de su priorato. Si bien estas últimas no podían tomar parte en la elección del provincial de su orden, sí podían participar en la del prior de su cabecera, que debía ser nombrado cada tres años.

Con el tiempo varias vicarías se convirtieron en prioratos, sin embargo todavía en 1563, según las actas del capítulo agustino de Epazoyucan, se ordenó “que las casas que están sujetas a las cabeceras como son Acatlán y Tlayacapan y las demás, no tengan priores sino vicarios y que estos tales vicarios no puedan ser removidos por los priores de las tales casas o cabeceras si no fuere por solo el padre provincial”.¹⁹¹ Esta dependencia continuó todavía en 1566 aún cuando Tlayacapan fue erigida como priorato, pues se le denegó el derecho que había adquirido para tener voto en el capítulo y se vio obligada a seguir votando en Totolapan, su antigua cabecera de doctrina¹⁹².

¹⁹⁰ Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana: 1533-1630*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 50.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹² Si bien esta irregularidad fue subsanada poco tiempo después, se debe señalar que no fue exclusiva de estos dos pueblos ya que otros seis nuevos prioratos corrieron con la misma suerte.

Las particularidades de la Nueva España dieron a la orden agustina un carácter más misional que contemplativo, distinguiéndola de la congregación española de la que formaba parte. Por si fuera poco la distancia dificultaba la comunicación, la participación y el cumplimiento de los mandatos por lo cual, desde muy temprano, se hicieron oír algunas voces que consideraron pertinente que en estas tierras se estableciera una provincia independiente de la de España. Fray Juan de San Román era uno de los impulsores más decididos de la autonomía de su provincia y en dos ocasiones viajó a Castilla para defenderla.

Si bien en 1533 llegaron solo siete religiosos agustinos, para 1562 ya sumaban cerca de trescientos, la mayoría de ellos criollos, varios de los cuales no tenían ni la vocación ni la preparación adecuada, por lo que se pudo observar un debilitamiento de la observancia. Con la idea de corregir los abusos y desviaciones de algunos miembros de la orden, el provincial general, fray Cristóbal de Padua, decidió intervenir directamente en los asuntos internos de la orden en México, mandando en 1561 un exhorto a los religiosos que vivían en la Nueva España a fin de que respetaran el voto de pobreza que habían jurado guardar y para que dieran ejemplo de vida recta a todos aquellos que habían sido bautizados y seguían la nueva fe. Al año siguiente nombró como vicario general y visitador de la provincia a un joven andaluz llamado fray Pedro de Herrera, quien ocupó dicho cargo en el convento de México el 3 de octubre de 1562¹⁹³.

Los conflictos no se hicieron esperar entre quienes apoyaban al fraile Juan de San Román y su demanda de independencia y quienes respaldaban al recién llegado visitador. Entre los primeros se encontraban algunos acusados de faltas graves, como el definidor fray Antonio de San Isidro, denunciado por hacer grandes negocios, obtener cargos por medio de sobornos y haber traído de España una concubina con quien había tenido una hija. Según Robert Ricard uno de los adversarios del visitador se metió a su celda “y le cortó rabiosamente la cara con un cuchillo, y sabe Dios a dónde hubiera llegado, si no es porque algunos frailes que se presentaron y, tras momentos de estupor, lo sujetaron y pusieron en juicio.”¹⁹⁴

Por su parte el apoyo a Pedro de Herrera provino de aquellos que consideraban necesaria y útil la dependencia de la provincia a España y respaldaban una profunda

¹⁹³ Antes de Pedro de Herrera el provincial general había nombrado tres visitadores (fray Alonso de Orozco, fray Juan de San Vicente y otro fraile de apellido Serrano), ninguno de los cuales pudo aceptar el cargo. Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, vol. I, México, Editorial Porrúa, 1984, pp. 69–74.

¹⁹⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 299.

reforma de las costumbres al interior de la orden. A finales de noviembre once frailes de este último grupo escribieron una carta al rey Felipe II buscando un decidido apoyo a su causa y el 21 de enero de 1563 el visitador convocó a una junta en Totolapan donde treinta y tres misioneros escribieron una carta al prior general acusando a San Isidro de haber causado mucho daño a la provincia mexicana, mostrando su desacuerdo contra cualquier intención de separarse de la provincia de España y en apoyo al desempeño de Pedro de Herrera. Entre los firmantes de esta carta destaca en primer lugar la rúbrica del padre fray Antonio de Roa¹⁹⁵.

Mientras estaba en ese mismo pueblo y con el apoyo de sus seguidores, el joven visitador decidió suspender al padre Juan de San Román como vicario e inhabilitarlo para otros cargos, lo que volvió a generar protestas y censuras “no solo entre los religiosos sino también entre las personas extrañas”¹⁹⁶. Apenas diez días después otro grupo encabezado por los frailes Juan Cruzat y Juan de Alba, quien había mandado a juntar el dinero para comprar una cruz de plata en Tlayacapan, escribieron desde ese convento una carta al provincial general para quejarse por la ineptitud mostrada por el visitador para un cargo tan importante, destacando su severidad y declarándolo inhábil para la misión que le fue encomendada. “Los que debieran consolidar lo ruinoso y unir lo disperso -agrega la carta-, obrando con ligereza juvenil o con humor litigioso, arruinan lo que estaba firme y dispersan lo que estaba unido”.¹⁹⁷

El asunto terminó con la destitución del visitador Herrera, que fue sustituido por fray Diego de Salamanca, bajo cuya potestad fue finalmente reconocida la plena independencia de la provincia de México el 16 de febrero de 1565¹⁹⁸. Al padre Juan de San Román se le repusieron todos sus honores y fue nombrado definidor en el capítulo de 1566. Tres años después fue elegido provincial. Resulta por demás sugestivo que los pueblos de Totolapan y Tlayacapan, que enfrentaban un largo pleito motivado por la

¹⁹⁵ Fuera de su firma no se conserva ningún escrito de la autoría de fray Antonio de Roa. Tan solo existe una nota al margen en un manuscrito de 1740 del fraile Manuel González de Paz, en el que su hagiógrafo sostiene que “El Venerable Padre Roa escribió un libro de la Conquista de México y aparición de Nuestra Señora de Guadalupe el que está en el Convento de Molango, donde lo archivó el Padre Fray Bartolomé Godinez, religioso agustino.” Manuel González de Paz, *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 resguardado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, no. 893. 1735-1740

¹⁹⁶ Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, vol VII, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913, p. 264.

¹⁹⁷ Alipio Ruiz Zavala, vol. I, *op cit.*, p. 74.

¹⁹⁸ Si bien la decisión fue vetada por el Rey el capítulo general de la orden agustina continuó el proceso de confirmación con un decreto de 1568 que fue avalado por el papa ese mismo año. Antonio Rubial García, *op cit.*, 1989, p. 63.

construcción de sus iglesias y la búsqueda de su autonomía, hayan terminado simbolizando a las dos facciones en las que se encontraba dividida la provincia mexicana de la orden de San Agustín.

Este episodio nos muestra a un fray Antonio de Roa metido en la política de su orden y tomando partido en las decisiones sobre asuntos temporales que afectaban a su congregación. Por si fuera poco a partir de su regreso a Totolapan en 1562, donde se desempeñó como prior por segunda ocasión, el fraile se hizo cargo de mejoras en la iglesia del pueblo, tales como pintar y dorar la sacristía, fundir una campana grande o comprar un atril, unos frontales y otros ornamentos necesarios para el culto divino. En otras palabras, vemos a un fraile activo que trataba y acordaba directamente con el gobernador y los principales las maneras para obtener el dinero que se requería para estas mejoras, y que inclusive era buscado por los macehuales para que intercediera por ellos frente los abusos de las autoridades del pueblo.

En el expediente contra el gobernador don Guillermo de Santa María de los doce testigos que mencionan al fraile, la mitad refieren que para 1562 fray Antonio era el prior del pueblo. Ni fray Juan de Grijalva, ni fray Manuel González de Paz, ni fray Alipio Ruiz Zavala mencionaron su regreso a Totolapan. Antes bien, tras su salida del pueblo en 1546, fijaron su residencia en Molango, donde se convirtió en “el más insigne misionero de aquella vasta zona”¹⁹⁹. No fue sino hasta 1563, al sentir que estaba próximo el momento de su muerte, que el fraile viajó al convento agustino de la ciudad de México donde murió “en olor a santidad”²⁰⁰ y fue enterrado. Los autores anteriores sugieren que este último viaje del padre Roa fue hecho desde el priorato de Molango, sin embargo, debido a lo antes mencionado, es más probable que lo haya hecho desde Totolapan.

La muerte de Roa tuvo lugar el 14 de septiembre de 1563, día de la exaltación de la cruz. Antes de que el cuerpo del fraile fuera expuesto al público se le quitó el hábito, un rayo y una cadena de fierro que al ser removidos dejaron “cortada la carne en profundos surcos y en partes descubriendo los huesos, casi perfectamente podridos.” Tras ello lo vistieron y colocaron su cuerpo en un féretro. Las campanas dieron aviso y mucha gente acudió al funeral. Por su parte los frailes dominicos pidieron el cuerpo para hacerle una ceremonia “según su veneración y culto” en la casa de enfermería que tenían en Coyoacán. Luego de las ceremonias fúnebres el cuerpo fue sepultado a la entrada de la capilla del señor Juan Alonso de Sosa y familia, que daba al claustro principal. Se colocó

¹⁹⁹ Alipio Ruiz Zavala, vol. II, *op cit.*, p. 647.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 618.

una lápida con una inscripción más bien tosca, “a la usanza de los tiempos en que vivían, que no se observaba la más culta policía y la sencillez era el móvil de toda operación.”²⁰¹ Años más tarde, durante una ampliación del claustro, la capilla de los Sosa terminó convertida en bodega y depósito de desperdicios de la sacristía. En el lugar se colocó una piedra de unos 30 cms. que llevaba labrada la inscripción “Venerable Padre Roa”, en la cara que daba al claustro²⁰².

* * *

Hasta aquí se ha delineado el proceso por el cual el señorío de Cuauhtenco fue desarticulado en el siglo XVI. Al ser Totolapan el *altepetl* predominante de esta confederación las autoridades españolas lo identificaron como la cabecera, ubicando en él las instituciones del poder político local. De igual forma el proceso de cristianización a cargo de la orden agustina también fijó ahí la cabecera de doctrina, por lo que fue el primer pueblo del señorío en el que se construyó una iglesia. La concentración del poder político y religioso en Totolapan trajo como consecuencia la oposición de los otros pueblos que formaban parte del señorío, los cuales no dejaron pasar ninguna oportunidad para consolidar su autonomía y controlar sus tierras. Sus estrategias iban desde la desobediencia hasta la promoción de pleitos judiciales, mostrando que los canales jurídicos se asimilaron y utilizaron como medios para encausar los conflictos.

El ámbito religioso también se vio atravesado por la dimensión legal. Prueba de ello es el juicio contra el cacique Pedro y su hermano, acusados de idolatría. En este caso el rompimiento con el pasado fue tajante. La nueva religión obligó a los naturales a dejar los dioses de sus antepasados y a los caciques a abandonar las funciones sacerdotales inherentes a su cargo. Aún así, siendo que la religiosidad prehispánica permeaba casi

²⁰¹ Manuel González de Paz, *Domicilio primera y solariega casa del Santísimo Dulcísimo Nombre de Jesús. Historia de la Imperial Augusta Religiosa casa de la Orden de los Ermitaños Augustinos de la ciudad de México. Chronica de su establecimiento, erección y continuación, vidas y hechos de sus religiosísimos preladados; y de muchos de sus más singulares hijos, su extensión por las dos Américas Septentrional y Meridional, su dilatación por las islas del poniente, imperio del Japón y de la China*, Tomo III, Manuscrito fechado en marzo de 1755, resguardado en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Microfilm en AH-BNAH, Serie Morelia, Rollo 4, 3 vols., p. 192f.

²⁰² Esta relación de la muerte y el entierro del padre fray Antonio de Roa fue hecha por primera vez en la investigación que presenté para titularme en la Maestría de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México en el año 2019. Algunas otras partes de este trabajo serán usadas de nuevo en el capítulo III, cuando hable del Señor Renovado de Totolapan y del fraile agustino Manuel González de Paz

todos los actos de la vida, el proceso de conversión tardó una o dos generaciones para consolidarse, quizá por ello algunas prácticas como la hechicería perduraron de manera velada. Mientras que los caciques y principales conservaron muchos de sus privilegios, los macehuales tuvieron que cargar con los cimientos de la nueva religión sobre sus hombros. Ellos fueron quienes levantaron las iglesias, quienes trabajaron las sementeras de los religiosos, quienes cocinaban los tamales, cargaban la leña, proveían el cacao y abastecían las fiestas de cualquier otro insumo que hiciera falta.

Sin la guía de sus antiguos sacerdotes y proscritas las ceremonias y los ritos prehispánicos, el sentido religioso de la vida se tuvo que organizar a partir de los elementos que suministró el cristianismo. Fray Antonio de Roa fue una pieza clave en este proceso. Según la tradición la imagen conocida como el Santo Crucifijo de Totolapan habría llegado de manera milagrosa al pueblo en 1543, el mismo año en el que Roa fue nombrado prior de aquel convento. Si bien los primeros escritos hagiográficos sobre el fraile ya hablaban de sus grandes penitencias y hasta de su capacidad para obrar milagros, en ninguno de ellos se mencionó el Crucifijo ni se habló de su milagrosa aparición. Tampoco en la copiosa documentación analizada en este capítulo se menciona nada al respecto. Como se verá a continuación no fue sino hasta 20 años después de la muerte de Roa, durante el traslado que se hizo del Santo Crucifijo a la ciudad de México, que por primera vez se dieron a conocer los pormenores del milagro en lo que parecía ser un claro intento de los agustinos por impulsar el culto y veneración de la imagen y por promover el reconocimiento del fraile como santo. El traslado dio inicio a una tradición que sería fijada por fray Juan de Grijalva en 1624 luego de la publicación de su obra *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*. En el siguiente capítulo se abordará la conformación de esta narrativa, considerando la intencionalidad de los frailes, la agencia de los indios y las aspiraciones de una sociedad cada vez más abierta y receptiva, tanto en lo individual como en lo colectivo, a lo sobrenatural cristiano.

Índice de imágenes

- Mapa del Valle de México que incluye la ubicación de Totolapan. 2
- Mapa del Señorío de Cuauhtenco y estancias sujetas a Totolapan. 4
- *Códice y manuscrito judicial de Totolapan y Atlatlahucan.* 9
Fondo Louis Capitan, París, Service archives du Collège de France, 1534.
- AGN, *Proceso contra Pedro, indio casique del pueblo de Totolapa y contra Antonio, su hermano, por estar amancebados con una mujer que fue manceba de su padre, y con una tía suya, por tener ídolos escondidos e idolatrizar,* Inquisición, vol. 212, exp. 7. 16
- Sacerdotes de los ídolos. Códice Tovar. 24
- Antonio de San Román, *Consuelo de penitentes, ò Mesa franca de spirituales manjares*, 2a., Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585. 31
- Detalle del mapa de Totolapa y Calayuco. 33
AGN, *Totolapa y Calayuco*, Morelos, Mapas, Planos e Ilustraciones (280) / MAPILU, número de pieza 647, s/f.
- Piedras labradas de antiguas construcciones prehispánicas fueron utilizadas en algunas columnas del claustro de Totolapan. Foto: Javier Otaola 35
- *Documents pertaining to cases heard in the Real Audiencia of Mexico.* Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library), 1560. 38
- Transcripción de Carta de fray Antonio de Roa. 40
AGI, *El gobernador y principales del pueblo de Totolapa con los gobernadores, concejos e indios vecinos, sobre pago de tributos*, Justicia, 156, 1556.
- Cuentas de Totolapan. 60
AGN, *Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno*, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564.

II

La imagen y el santo. Tras las huellas de un culto

Primer milagro. El Santo Crucifijo de Totolapan

El cristianismo novohispano cuenta con un evento paradigmático en la aparición del Santo Crucifijo de Totolapan a fray Antonio de Roa en 1543. En este capítulo se revisará con detenimiento todo lo relativo a la construcción de la historia milagrosa, se confrontarán las diferentes voces que conforman la narrativa y se mostrarán las distintas significaciones que el prodigio pudo tener tanto para los naturales del pueblo como para los frailes agustinos, quienes estaban interesados en promover la figura del padre Roa. Para conocer el origen de esta tradición, se contrastarán sus fuentes y se analizarán los rastros de oralidad en documentos manuscritos así como las consecuencias que tuvo su publicación en libros impresos. Detrás de una serie de milagros ocurridos en la ciudad de México en 1583 se esconde la historia del que probablemente sea el primer Cristo aparecido en la Nueva España, que sigue siendo objeto de devoción hasta nuestros días.

Un traslado

La noticia llegó a Totolapan el 30 de diciembre de 1582. Fray Pedro Coronel, prior del convento del pueblo, recibió la licencia del Arzobispo de México autorizando que el crucifijo que los agustinos pretendían trasladar a la capital fuera recibido con la pompa y reverencia debidas. Para solicitar la licencia el prior de Totolapan escribió una breve relación sobre el crucifijo de vara y terciaria que en su tiempo “tuvo en mucha veneración y reverencia el venerable y devotísimo padre fray Antonio de Roa”¹. La idea del traslado, sin embargo, no fue de fray Pedro Coronel, sino del provincial de los agustinos, fray Pedro Suárez de Escobar, quien había sido elegido al cargo un año antes y era conocido entre

¹ AGN, *Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapan y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban. Totolapan y México*, Inquisición, Vol. 133, Exp. 23, 1583, p. 272f.

sus compañeros como *el ermitaño*, por haber vivido como tal en Chichicaxtla y por haber morado en la cueva de Chalma, en Ocuilán².

Con una personalidad inclinada a la introspección, Suárez de Escobar sentía un natural afecto por el rigor propio de la vida mendicante y probablemente por eso admiraba a su predecesor, fray Antonio de Roa, famoso por sus rigurosas penitencias. Según declaró en 1583, desde su elección como provincial mostró deseos de compartir el crucifijo de Roa con un público más amplio, lo que significaba llevarlo a la ciudad de México. Sin embargo, como se verá más adelante, todo parece indicar que cuando aceptó el cargo en el capítulo de Actopan de 1581 aún no tenía noticias de la imagen ni de su milagrosa aparición.

Si bien ya se contaba con la licencia del arzobispo Pedro Moya de Contreras, aún así era necesario dar aviso o negociar con el gobernador del pueblo los términos del traslado de la imagen para asegurarse que esta acción no generaría ningún conflicto con los naturales. La costumbre señalaba que para muchos asuntos relacionados con el culto y la iglesia los frailes tenían que tratar con las autoridades indígenas y un caso tan delicado como este no podía ser la excepción, por tanto podemos suponer que fray Pedro Coronel debió reunirse con ellas. Si bien desconocemos los pormenores de la probable reunión, la versión divulgada por los religiosos señala que se llegó a la salomónica decisión de separar al Cristo de la cruz, quedándose esta última en el pueblo y llevándose al Cristo a la ciudad. La cruz original era de color verde³ y, según palabras del provincial, la tenían los indios por reliquia, “por haber tenido siempre al crucifijo en gran veneración.”⁴ Esta es la única noticia que existe sobre la devoción a la imagen entre los habitantes de Totolapan en el siglo XVI y por lo mismo debe ser tomada con cautela, no solo porque proviene del mismo religioso que promovió su culto y su traslado, sino además porque en

² José Sicardo, *Suplemento Crónico a La Istoria Mexicana de La Orden de Sant Agustín Nuestro Padre* [Manuscrito], 1715, p. 178v; Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, vol. II, México, Editorial Porrúa, 1984, p. 666.

³ Las cruces verdes son un símbolo que se extiende desde Mesoamérica hasta los Andes. Entre los mayas la cruz verde simboliza el Ya'axche, que representa la ceiba o árbol sagrado. Entre los aymaras y quechuas se utiliza en rituales agrícolas y en el escudo de armas de Querétaro aparece “una cruz verde flanqueada por dos estrellas y con un sol en el ocaso que le servía de pedestal”. Antonio Rubial García, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces?”, en: Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004, p. 25; y Hans van den Berg, OSA, “El doble brazo de la Cruz en América Latina: Reconquista y Liberación”, en *Scripta Fulgentina*, año VI/2, no. 12, 1996 (julio-diciembre).

⁴ AGN, *op cit*, 1583, 216f.

la extensa documentación que se produjo en la época no existe ninguna mención al crucifijo, ni ningún indicio de que los naturales hayan tenido algún apego hacia la imagen.

El crucifijo llegó a la ciudad de México el viernes 22 de marzo de 1583⁵. Como fue trasladado en un cofre le desencajaron los brazos y le dieron “un barniz por estar de la antigüedad algo gastado”⁶. La imagen fue recibida en el matadero de Xoloco por los frailes agustinos encabezados por su provincial, así como por decenas de religiosos de otras órdenes, curas seculares y cientos de fieles y curiosos, para luego ser llevada al Convento de San Pablo⁷. Estos hechos revisten un gran simbolismo porque Xoloco fue el lugar donde Hernán Cortés recibió a los franciscanos que llegaron a la ciudad de México en 1524⁸, y también porque el Convento de San Pablo se construyó sobre el recinto ceremonial del barrio de Huitznáhuac⁹, donde también existió un *calmecac* en el que eran instruidos los jóvenes que se encargarían de dirigir el estado tenochca. De hecho la construcción del convento en el último tercio del siglo XVI generó una rivalidad por el control de los barrios orientales de la ciudad entre la orden de San Agustín y el

⁵ En algunos documentos hay una discrepancia en la fecha. La transcripción y traducción que Josefina García Quintana hizo del manuscrito de Chimalpahin que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia dice que el crucifijo llegó “dos días *después* del Domingo de Ramos”. En 1971 Luis Reyes publicó un documento inédito atribuido a Chimalpahin que se encuentra en la Colección Antigua de Manuscritos del Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Su traducción dice que “Al tercer día, que era (domingo) de ramos, llegó a San Pablo”. Sin embargo otra traducción del documento encontrado por Reyes dice que “la imagen llegó a San Pablo, dos días *antes* del Domingo de Ramos”. Esta última versión contiene el dato correcto. Para afirmar esto me baso en las fechas que maneja el Expediente del Santo Crucifijo por ser el documento más cercano al hecho, escrito a dos meses del traslado y en el Códice Aubin. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Séptima relación de las Diferentes historias originales*, ed. Josefina García Quintana, Serie Cultura Náhuatl. Fuentes 12, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 319. Luis Reyes García, “Un nuevo manuscrito de Chimalpahin.”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Época 7, Tomo II (1971), p. 345. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Annals of his time: don Domingo de San Antón Muñón Chimalpain Quauhtlehuauitzin*, ed. James Lockhart, Susan Schroeder y Doris Namala, Stanford, Calif. Stanford University Press, 2006, p. 29.

⁶ AGN, *op cit*, 1583, p. 216f.

⁷ En la séptima relación de Chimalpahin dice: “se dignaron ir a encontrarlo al matadero de Xoloco todos los diversos sacerdotes: agustinos, dominicos, franciscos, clérigos, nuestros venerables padres de la Compañía de Jesús, los teatinos.” Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *op cit*, p. 321.

⁸ Susan Schroeder, *Tlaxcala Remembered: Mastermind of the Aztec Empire*, Norman, University of Oklahoma press, 2016, p. 143.

⁹ Rossend Rovira sostiene que el templo de Huitznáhuac estaba ubicado precisamente en la parcialidad de San Pablo Teopan, en “el área que circunvalaba por el sur la plaza, colegio y parroquia de San Pablo”, donde existía “un importante centro ceremonial”. Rossend Rovira Morgado, “Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, 2010, p. 46. El autor se apoya en la *Crónica mexicana* de Fernando de Alvarado Tezozómoc, quien aclara que “el templo del barrio de Huitznáhuac Ayauhcallitlan, [...] ahora es el tianguillo de San Pablo en México”, Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Irinerio Paz, 1878, p. 504.

episcopado, encabezado por el arzobispo Moya de Contreras. Los agustinos lograron capitalizar la molestia de los habitantes del barrio de San Pablo Teopan, quienes no solo denunciaron la mala atención que recibían del clero secular, pues únicamente contaban con un clérigo mercedario “que se quita y pone al albedrío del prelado”, sino que además se opusieron a que se hiciera ahí una parroquia de españoles argumentando “que ellos la habían hecho a su costa y que si los españoles querían la iglesia que la hiciesen”¹⁰. Para evitar conflictos el virrey Martín Enríquez decidió otorgar permiso a los frailes para levantar un pequeño convento con cuatro religiosos que atendieran a la población de dicho barrio, así como un colegio para que estudiaran náhuatl y teología. A pesar de los reclamos presentados por el arzobispo y su cabildo, el virrey terminó por dar la razón a los agustinos quienes afianzaron su posición en el lugar llevando el Santo Crucifijo de Totolapan.

Desde muy temprano la devoción que despertó la imagen pareció desbordarse. Tras el recibimiento el crucifijo fue llevado en procesión a su capilla en el convento. En el trayecto muchos creyeron ver que movía los brazos, que los alzaba y los bajaba como echándoles bendiciones, otros lo vieron sudar y le enjugaron con una toalla en medio de gritos. Al día siguiente un grupo de vecinos piadosos y algunos enfermos asistieron al convento de San Pablo en espera de algún milagro. Entre ellos se encontraba Catalina de San Martín, una mujer pobre del barrio de San Juan Moyotlan, de unos 30 años de edad, que padecía de hidropesía y estaba toda hinchada del cuerpo. El rector del Colegio, fray Pedro de Agurto, la hizo traer en una silla cargada por dos indios y luego le acercó la imagen del Crucifijo para que le besara los pies y ella “apenas meneó la cabeza para besarlos con muchos gemidos porque estaba como un pedazo de carne o de piedra muy pesada”¹¹. Al poco tiempo la mujer se había deshinchado, se puso de pie, caminó por las gradas del altar y le dijo a los religiosos que estaba sana. Mientras sus acompañantes daban gracias los frailes llamaron al escribano Pedro Sánchez Moreno para que diera fe y testimonio de lo ocurrido.

El domingo de ramos Catalina regresó por sus pies al convento, donde estuvo “publicando el dicho milagro” e importunando al rector para que le diera un hábito¹². Las noticias de su curación se esparcieron rápidamente. Juan de Leiva, un conocido suyo, escuchó decir “a ciertas mujeres vecinas del barrio oeste” que Catalina había sido sanada

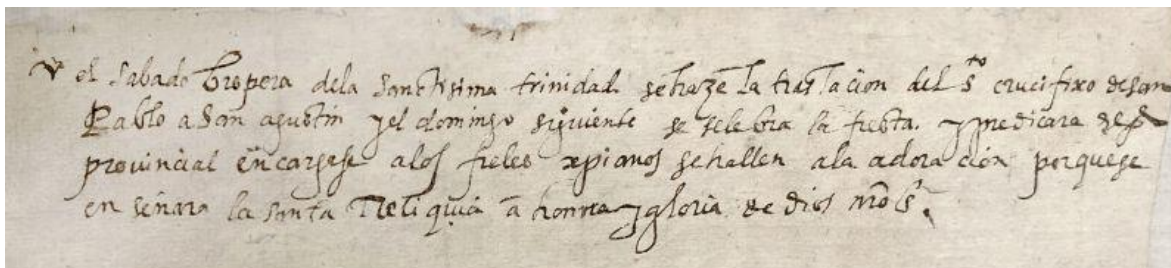
¹⁰ AGI, *Carta del virrey Martín Enríquez de Almansa*, México, 19, N.159, el 23 de septiembre de 1575, p. 8.

¹¹ AGN, *op cit*, 1583, 288f.

¹² *Ibid.*, 289v.

de su enfermedad. Cuando Juan la fue a visitar la encontró sentada sobre un cajón, con el vientre y el rostro deshinchados. Ella solo le pidió “que mirase las obras que Dios había hecho en ella porque estaba sin hinchazón”¹³. Ese mismo día la Cofradía del Nombre de Jesús se reunió, como era su costumbre, en la sacristía de la iglesia de San Agustín¹⁴. La más antigua de las hermandades agustinas, fundada en 1537, decidió por acuerdo de sus miembros “sacar en la procesión del jueves santo al Crucifijo de Totolapa”¹⁵. Por su parte los padres agustinos presentaron una nueva solicitud para trasladar el Crucifijo, esta vez de San Pablo al convento de San Agustín, durante el sábado de gloria. Sin embargo, a los pocos días y aún sin haber resuelto el permiso, varias iglesias de la ciudad amanecieron con unos papeles escritos a mano invitando al traslado, lo que molestó a más de uno en el arzobispado y puso sobre alerta a otras órdenes religiosas que vieron con recelo que los agustinos promovieran con indiscreción los supuestos milagros.

Como era de esperarse la procesión promovida por la Cofradía del Nombre de Jesús terminó en un nuevo caso de “alboroto, clamor, gritería y lágrimas”. La asistencia volvió a ser numerosa por lo que la imagen salió cubierta con un velo para evitar la conmoción de la gente. Los asistentes ansiaban un nuevo milagro y este ocurrió por la noche, cuando el Crucifijo regresó a su capilla en el Colegio. Fray Agustín de Carvajal fue el encargado de no dejar entrar “a la gente extravagante que venía con la procesión del nombre de Jesús, para que no impidiesen la entrada a los penitentes”¹⁶. Al ingresar el cortejo fray Pedro Coronel descubrió el Crucifijo, desatando así “gran vocería y lágrimas” entre los asistentes que llenaban la iglesia. Muchos creyeron verlo de mayor tamaño, más resplandeciente, “más fornido y corpulento y muy blanco”. Los frailes Juan de Guzmán y Agustín de Carvajal inclusive refieren que la imagen parecía “de carne humana”. Los gritos, los llantos y otras muestras de asombro prosiguieron durante cerca de una hora. El



¹³ *Ibid.*, 223v.

¹⁴ Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana: 1533-1630*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 163.

¹⁵ José Sicardo, *op cit*, 178v.

¹⁶ AGN, *op cit*, 1583, p. 245f.

rector del Colegio dijo que el Crucifijo estaba “como crecido desde el Jueves Santo”¹⁷, por lo que pidió al clérigo notario de la Catedral que verificara si en efecto la imagen había aumentado su tamaño.

El gran revuelo generado por estos acontecimientos llamó la atención de muchas personas, entre ellas el provisor y vicario general del arzobispado don Pedro Garcés, quien se sintió obligado a conocer más al respecto e inició sus indagatorias durante los primeros días de abril, mandando interrogar a algunos testigos y conocidos de Catalina de San Martín, como su doctor Juan Martel y sus vecinos y amigos Juan Leiva y Magdalena Pineda. Consciente de que sería llamado a declarar o previendo que la orden se podía hacer merecedora de alguna reprimenda o sanción de parte de las autoridades del arzobispado, fray Pedro Suárez de Escobar decidió ir a Totolapan acompañado del notario e intérprete fray Melchor de Rivera, para levantar una información sobre la imagen y “saber en limpio el origen y principio de aqueste negocio del cielo”¹⁸. La investigación iniciada por el provincial dista mucho de ser rigurosa y exhaustiva, su finalidad era la promoción del culto antes que la supresión de posibles fraudes y la erradicación de rumores. Por si fuera poco era impulsada por la misma persona que promovió el traslado de la imagen. Sin embargo, a pesar de estos sesgos, el procedimiento arroja interesantes pistas sobre la agencia de los indios en la creación de la historia milagrosa del origen del Santo Crucifijo de Totolapan.

Las versiones indígenas

El 4 de mayo fray Pedro y fray Melchor se encontraban en Totolapan. Buscaban entre los más viejos a testigos que recordaran algo sobre el origen del Crucifijo y fue así que dieron con las cinco personas a las que entrevistaron. Entre ellos destaca don Pedro de Tolentino, quien a sus 76 años de edad ostentaba el cargo de gobernador. Las otras cuatro personas que declararon fueron el principal Francisco de Santiago, de 66 años, el fiscal Juan de Santa María¹⁹, de 63, el sacristán Antonio de Luna, de 41, y el principal

¹⁷ *Ibid.*, 214v.

¹⁸ *Ibid.*, 230f. Fray Pedro Suárez de Escobar conocía bien el nahuatl pues había evangelizado en varios conventos de indios. Su nombre aparece en una lista hecha en 1563, durante el capítulo que los agustinos celebraron en Totolapan, como uno de los confesores que podían ejercer el ministerio en idioma mexicano. Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913, T. 7, p. 608.

¹⁹ En el expediente contra el gobernador don Guillermo y otros principales Juan de Santa María aparece como alcalde en el año de 1565. Fue uno de los depositarios luego de que el gobernador y otros principales como Pedro de Tolentino apelaran sus sentencias en el primer juicio de

Guillermo de San Pedro, de 40. Los dos más jóvenes admitieron que conocían la historia del origen del Crucifijo porque la habían escuchado de sus padres, de los principales o de los viejos del pueblo.

El primero en declarar fue precisamente el gobernador don Pedro. Por ser el suyo el testimonio más largo y detallado lo transcribo completo:

[Don Pedro de Tolentino] era en aquella sazón capitán y tenía a su cargo el traer a los [muchachos] a la doctrina y que el día que el Santo Crucifijo se trajo fue Viernes, entre la una y las dos después de medio día. El cual Crucifijo trajo un indio mozo vestido con vestiduras blancas y muy hermoso de rostro, el cual llamó a la portería y el portero que en aquella sazón dice estaba con este declarante de parte de dentro y a la sazón era este declarante de veintiocho años poco más o menos, y que hacía como cuarenta y siete años que este crucifijo se trajo el cual trajo un indio como dicho tiene y luego este declarante juntamente con el portero abrieron la puerta de la portería, guiaron al dicho indio con un crucifijo y una cruz que tenía verde y cubierto el crucifijo con un velo blanco, el cual dijo a este declarante y al portero que fuese a decir al padre prior que allí estaba un indio que venía de México y que le traía un crucifijo y luego este declarante y el portero fueron a la celda del padre fray Antonio de Roa, que en aquella sazón era prior del dicho convento y empujaron la puerta y vieron al dicho padre fray Antonio de Roa hincado de rodillas delante de un altar en cueros llorando el cual siempre este testigo le ayudó hacer oración en esta manera y atado con una sogá y le dijo padre ahí está en la portería un indio que dice viene de México y trae un crucifijo el cual luego se puso su hábito y como traía siempre una cadena zurcida al cuerpo y silicio bajó poco a poco a la portería y este declarante con él y el portero y abriendo la portería vieron al dicho indio y el padre fray Antonio de Roa dijo al indio seas bienvenido de a do[nde] vienes, el cual indio le respondió que venía de México y le traía aquel Crucifijo y luego el padre fray Antonio de Roa se puso de rodillas y besó los pies del crucifijo y dijo al dicho indio que lo traía, qué quieres que te dé y el indio le respondió padre ponlo a do[nde] ha de estar que luego nos concertaremos. El padre fray Antonio dijo yo te lo pagaré muy bien y te daré lo que quisieses. y si quisieras veinte o treinta pesos luego te los daré y el dicho indio le tornó a decir ponlo do[nde] ha de estar que lo que tu quisieres será y así el dicho padre fray Antonio de Roa lo [tomó] y este testigo le ayudó y lo llevó a su celda do[nde] lo pusieron encima de un altar y vio que quedaba hincado de rodillas el dicho fray Antonio y donde a poco que serían como a las dos después de medio día. Tornó a bajar a la portería el dicho fray Antonio y preguntó a este declarante y al portero que dó[nde] estaba el indio que había traído aquel

residencia. AGN, *Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno*, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564.

crucifijo. Este declarante con el portero le respondió lo habían dejado en la portería de parte de fuera y que no sabían qué se hubiese hecho que luego el padre fray Antonio de Roa mandó a este declarante con el portero luego le fueran a buscar y así le buscaron por todo el pueblo y por todas las estancias este declarante con otros muchos indios y con otros que se estaban [enseñando] en la escuela. Y habiéndolo buscado todo aquel día y otro y no hallaron ni rastros jamás ha [a]parecido este indio, diciendole este declarante y otros muchos al padre fray Antonio de Roa, padre no [a]parece el indio que trajo el crucifijo y lo hemos buscado por todo el pueblo. Respondió el dicho padre Fray Antonio, no tengáis pena, pues no parece que Dios les [...]. Y que este declarante vio que siempre se dijo en todo el pueblo cómo Dios [por] milagro le había enviado al dicho padre fray Antonio el Santo Crucifijo. Y se acuerda que en aquella sazón había en la escuela más de mil y doscientos muchachos que se enseñaban a leer y a cantar de lo cual tenía expreso cuidado el dicho padre fray Antonio y le vio que los viernes y martes le [azota]ban cuatro indios que tenía dedicados el dicho padre fray Antonio que algunos de ellos eran vivos y este declarante les ayudaba algunas [veces] porque el dicho padre fray Antonio les mostraba el modo que habían de ten[er] en le hacer maltratamientos y esto dijo que sabía y era la verdad²⁰

Luego de esta minuciosa narración es importante resaltar que la historia no es precisamente novedosa ni original. Otros santuarios católicos europeos tuvieron un origen similar según el cual mozos apuestos y desconocidos que vestían de blanco obsequiaron una imagen para después desaparecer de manera misteriosa²¹. Sin embargo en la versión de don Pedro de Tolentino encontramos algunas variantes que se pueden explicar por el paso de estas historias a América y en particular por su adaptación al contexto de Totolapan y a las apremiantes necesidades de los frailes agustinos. En este caso el apuesto mozo era un indio venido de la ciudad de México que llegó a vender un crucifijo por el que el prior del convento estaba dispuesto a pagar \$20 o \$30 y el informante era

²⁰ AGN, *op cit*, 1583, p. 231.

²¹ William A. Christian Jr. menciona que “algunos de los crucifijos más venerados” en España fueron fabricados o entregados por “peregrinos” que después desaparecieron. Por su parte William B. Taylor, citando el estudio de Mary Lee Nolan y Sidney Nolan, *Christian pilgrimage in modern wester Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, sostiene que los orígenes de las imágenes milagrosas en México replican alguno de los siete modelos europeos. Las particularidades de este fenómeno en la Nueva España tienen que ver con el hecho de que aquí hubo un mayor número de apariciones, mientras que en Europa fue más común que las imágenes demostraran ser milagrosas por resistir la destrucción o desecación, o por haber sido recuperadas luego de ser escondidas de los infieles. Además, era más común que los mensajeros sobrenaturales que entregaban las imágenes aquí fueran indígenas y muy pocas veces se hicieron pasar por peregrinos. William A. Christian Jr., “Toribia del Val y el misterioso caminante de Casas de Benítez”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, núm. 66 (23 de diciembre de 2011), p. 318; William B. Taylor, *Theater of a Thousand Wonders: A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Berkeley, Cambridge University Press, 2016, p. 324-325.

nada menos que el actual gobernador del pueblo, quien avisó personalmente al fraile, le ayudó a colocar la imagen sobre un altar y más tarde dirigió a los indios que buscaron al forastero por el pueblo y sus estancias. Don Pedro no se limitó a ser un testigo presencial de los hechos sino que se presentó a sí mismo como un sujeto activo en los sucesos, una especie de intermediario entre el agente sobrenatural y el fraile destinatario de la imagen.

Los testimonios de las otras cuatro personas fueron mucho más escuetos en relación al origen del crucifijo y más extensos con respecto al padre Roa y las penitencias que practicaba. Juan de Santa María y Francisco de Santiago tenían 16 y 19 años respectivamente la primera vez que fray Antonio de Roa fue prior de Totolapan (1543-1546). Ambos dijeron formar parte de un grupo de cuatro muchachos²² que acompañaba al religioso y se encargaba de darle bofetadas, azotarlo y decirle “mil oprobios en la lengua”. Si bien ellos no se presentaron como testigos del milagro, Juan de Santa María sí dijo haber participado en la búsqueda del indio que había llevado el crucifijo, mientras que Francisco de Santiago aseguró que cuando quiso sumarse a la búsqueda el propio padre Roa le dijo: “ni tengas pena ni le busques más, que Dios lo mandó”²³. Por otra parte el sacristán Antonio de Luna y Guillermo de San Pedro, quienes aún no habían nacido o eran muy pequeños cuando fue entregado el crucifijo, formaron parte de un nuevo grupo de ayudantes del padre Roa durante la segunda vez que fue prior en el convento de Totolapan. Ellos eran responsables de injurarlo, vertirle copal en las ingles y muslos, disciplinarlo fuertemente o azotarlo mientras estaba amarrado a “una cruz muy pesada, la cual está hoy día en dicho monasterio”²⁴. De igual forma pocos días después se entrevistó en la ciudad de México a un indio curiosamente llamado Francisco de Roa, quien sirvió al fraile agustino por quince años mientras estuvo a cargo del priorato de Molango. Esta persona también dijo haber formado parte de un grupo que ayudó al fraile en sus mortificaciones y narró uno de los milagros que le ocurrieron al padre en la Sierra Alta²⁵.

Los entrevistados repitieron más o menos las mismas historias sobre el padre Roa y lo hicieron contando los acontecimientos casi en el mismo orden, tres de ellos inclusive señalaron equivocadamente que el milagro había ocurrido 47 años atrás, en 1536, siete años antes de que Roa fuera nombrado prior de Totolapan (1543). Curiosamente este

²² Junto con Antón de Solís y Pedro de la Cruz.

²³ AGN, *op cit*, 1583, p. 267v.

²⁴ *Ibid.*, 270f.

²⁵ Se trata del milagro del niño que llevó una vasija con agua y dio de beber al padre Roa y a sus acompañantes mientras estaban en un páramo estéril y seco. Ver capítulo 1.

mismo error lo repitió unos días después el provincial Suárez de Escobar, por lo que no parece exagerado suponer que en realidad nos encontramos frente a declaraciones que fueron dirigidas por los mismos interrogadores y que los testigos fueron escogidos a modo para asignarles papeles específicos: por un lado se buscaba un testigo presencial de la aparición, papel reservado al gobernador, quien por su avanzada edad y por haber conocido al fraile parecía ser la persona idónea, y por el otro a testigos de las penitencias del fraile, escogidos entre el fiscal y unos principales.

Ya desde 1556 el entonces gobernador de Totolapan, don Guillermo de Santa María, se refirió al padre Roa como un “muy gran siervo de Dios y un santo”²⁶. Es probable que entre los habitantes del pueblo existiera alguna tradición oral que evocara la figura del agustino en este mismo sentido. Pero tuvieron que pasar 20 años después de la muerte de Roa para que Antonio de San Román recopilara las historias de las mortificaciones y de los milagros que le adjudicaban al fraile y publicara la primera hagiografía de fray Antonio de Roa en su libro *Consuelo de penitentes*, cuya primera edición se publicó en Madrid en 1583, el mismo año del traslado de la imagen. El provincial fray Pedro Suárez de Escobar conoció bien el contenido del libro porque él mismo, junto con fray Alonso de la Veracruz, había concedido su aprobación y la licencia para su publicación. Según el padre Gregorio de Santiago Vela el libro de San Román habría sido impulsado por el propio provincial, quien lo consideraba de tanta utilidad y necesidad que “impuso al autor precepto formal de obediencia, ordenándole que gestionara con toda diligencia la impresión”²⁷. Si bien la obra incluye varias de las penitencias practicadas por el padre Roa y referidas por los indios en sus testimonios, en el libro no se menciona nada sobre el Santo Crucifijo, por lo que podemos suponer que cuando el provincial dio su aprobación, unos dos años antes de su publicación²⁸, todavía no se había elaborado la versión del origen milagroso de la imagen, de lo contrario ¿por qué razón no se incluyó un evento tan importante en la vida del fraile?

A pesar de lo anterior, Suárez de Escobar sostuvo que la historia del origen del crucifijo había sido contada por el propio padre Roa “diversas veces a muchos

²⁶ AGI, *Gobernador y principales de Totolapa vs. pueblos vecinos sobre pago de tributos*, 1556, p. 130.

²⁷ Gregorio de Santiago Vela, *op cit*, T. 6, p. 207.

²⁸ El fraile granadino Alonso Osorio de San Román estuvo en la Nueva España de 1575 a 1581, después regresó a Andalucía, fue consultor del Santo Oficio en Sevilla y más tarde prior del convento agustino de Cuenca. Seguramente fue durante su estancia en América que recabó la información necesaria para escribir su libro y recolectar las licencias y aprobaciones necesarias para su aprobación.

religiosos”²⁹, buscando dar la impresión de que el relato era conocido entre los agustinos de tiempo atrás. No obstante, fuera de este testimonio no hay ninguna otra prueba que demuestre lo anterior, de hecho la evidencia documental apunta en otro sentido. La referencia más antigua de la que tenemos noticia fue la relación hecha a finales de 1582 por fray Pedro Coronel, prior de Totolapan, con la que se solicitó licencia al arzobispo Pedro Moya de Contreras para el traslado del crucifijo. Desafortunadamente dicha relación no forma parte del expediente por lo que, más allá de la breve mención que se hace de ella, desconocemos su contenido³⁰. Por otro lado ningún otro de los documentos, pleitos o cartas producidas en Totolapan durante el siglo XVI nos hablan de la imagen ni de su origen. Ni siquiera la *Relación Geográfica* de Totolapan escrita en 1579 refiere este portento. En ella quedaron sin respuesta las preguntas relativas a la existencia de “reliquias notables” en la iglesia o milagros u otras “cosas dignas de memoria” que hubiesen ocurrido en el lugar³¹. Si bien las fuentes existentes nos permiten reconstruir a grandes rasgos el proceso de cristianización de los indios, la construcción y restauración de su parroquia, la ornamentación y pintura de la misma, así como el papel activo que tuvo fray Antonio de Roa en las dos ocasiones que fue prior del lugar, no deja de sorprender el silencio absoluto sobre el crucifijo o su milagrosa aparición.

Por lo mismo tampoco contamos con ningún indicio de que entre los naturales del pueblo haya existido una entusiasta devoción por la imagen. Cabe señalar, una vez más, que la única mención en este sentido se la debemos al provincial cuando sostuvo que la cruz original se había quedado en el pueblo porque “la tienen los indios por reliquia, por haber tenido siempre al crucifijo en gran veneración.”³² Todo apunta a que la principal promoción de la historia de la aparición milagrosa del Crucifijo de Totolapan vino precisamente de quien impulsó su traslado, nada menos que la cabeza de los agustinos de la Provincia de Santiago de México, fray Pedro Suárez de Escobar.

²⁹ AGN, *op cit*, 1583, p. 509f.

³⁰ También en 1582 el guardian del convento de Tlaxcala, fray Diego Rangel, hizo una información jurídica sobre el origen de la virgen llamada La Conquistadora. El documento contó con testimonios indígenas que señalaban “que la imagen originalmente fue propiedad de Gonzalo Acxotécatl, señor de Atlihuetzia, quien la había recibido de Cortés”. Esto muestra lo importante que fue para los señores y caciques indios poseer o, cuando menos, que se les relacionara con imágenes religiosas. Podemos especular que la relación de Totolapan hecha por el padre Coronel contenía también declaraciones de indios para dar a la narración un aire de antigüedad y de credibilidad. Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 186.

³¹ René Acuña, vol. 1, *op cit.*, p. 17-23.

³² AGN, *op cit*, 1583, p. 216f.

¿El inicio de una tradición local?

Cuando don Pedro de Tolentino dio su testimonio en 1583 no era la primera vez que rendía una declaración. A sus 76 años el gobernador estaba bastante familiarizado con este tipo de procesos. Probablemente el primer juicio del que tuvo memoria haya sido el pleito en 1532 entre Hernán Cortés y la Corona, que buscó definir si Totolapan era sujeto de Acapixtla y por lo tanto parte del Marquesado del Valle o si, por el contrario, era cabecera por sí de tiempo inmemorial. Después conoció el juicio contra el cacique Pedro y su hermano Antonio, que ocurrió en 1540. Más adelante su nombre figura entre los principales de Totolapan que pelearon legalmente por asegurar el estatus de cabecera de su pueblo y en los años 60 de ese siglo fue uno de los acusados en el juicio contra el gobernador don Guillermo de Santa María y varios principales más³³. En todos esos pleitos los religiosos respaldaron siempre a la cabecera y a sus autoridades. Así lo hicieron en 1540 los frailes Jorge de Ávila, Antonio de Aguilar y Gil de Santiago; en 1556 Juan de la Peña, Gaspar de Morales, Marcos de Alburquerque, Alonso de la Veracruz y Antonio de Roa; en 1564-1565 Francisco de San Miguel, Antonio Cordero, Antonio de Mendoza y Francisco de Montejo; y en 1571 Francisco Curiel, Diego de Morales y Andrés Beltrán. El ilustre fray Diego Rodríguez de Vertavillo no solo apoyó con su testimonio en tres ocasiones, durante los años de 1556, 1565 y 1571, sino que además, siendo provincial ordenó a sus frailes que declararan en favor de Totolapan y amenazó con excomulgar a quienes hicieran lo contrario. El mismo fray Alonso de la Veracruz, cuatro veces provincial de los agustinos, teólogo, filósofo y catedrático en la Real y Pontificia Universidad de México, consideraba que era “justo mantener el reconocimiento de los señores indígenas como sucesores y gobernantes legítimos”³⁴, por lo que defendió las alianzas con los señores locales.

Si bien podemos suponer que por un gesto de reciprocidad tocaba ahora a las autoridades del pueblo apoyar a los frailes que en otras ocasiones los habían respaldado, esta no parece ser una razón lo suficientemente sólida para explicar que el gobernador, el fiscal y otros principales aceptaran auxiliar a los religiosos en esta curiosa empresa. O, por lo menos, no sería la única. Cabe preguntarnos entonces ¿qué ganaban las autoridades indígenas al repetir la historia de los frailes? La respuesta a esta interrogante debemos buscarla en la historia reciente del pueblo o quizás también debemos escudriñar los motivos en la persona misma del gobernador.

³³ Todos estos casos fueron tratados en el capítulo anterior.

³⁴ Rubial García, *op cit*, 2014, p. 97.

Nacido a principios del siglo XVI, probablemente en el seno de una familia noble, don Pedro de Tolentino tenía cerca de 14 años cuando cayó México-Tenochtitlán. Poco después Totolapan sufrió la incursión de los chalcas liderados por Hernán Cortés, quienes sometieron a los pueblos de la región que aún se mantenían fieles a los mexicas. En 1525 llegaron los primeros franciscanos para bautizar a la población y ocho años más tarde lo hicieron los agustinos. Fue entonces que cambió su nombre original por uno cristiano que hacía referencia al primer santo de la orden de San Agustín, Nicolás de Tolentino. Por aquellos años sus *teocallis* fueron destruidos y sus dioses escondidos, y cuando tenía 26 años comenzó a construirse la iglesia en el pueblo. A los 33 años vio cómo el cacique Pedro y su hermano Antonio fueron acusados de idolatría y presentados ante las autoridades españolas, razón por la cual fueron trasquilados y azotados en la plaza pública, para luego ser desterrados por un tiempo. Años después, ya como principal, defendió el estatus de su pueblo como cabecera ante las pretensiones de varios pueblos por apartarse de la sujeción que guardaban a Totolapan. A juzgar por los testimonios que se ofrecieron durante el juicio contra el gobernador Guillermo de Santa María, don Pedro destacaba como el principal más importante del pueblo, por lo que no es casual que se haya convertido en el sucesor de don Guillermo una vez que este dejó el cargo³⁵.

Por su longevidad don Pedro de Tolentino vivió todos los cambios sufridos por su pueblo durante el siglo XVI, algunas veces como testigo y otras como protagonista, desde las primeras incursiones de los españoles en el Señorío de Cuauhtenco hasta las conquistas, los juicios, los pleitos, las epidemias, la cristianización y la obligación de abandonar sus prácticas religiosas. Mientras todo eso ocurría fue necesario aprender una nueva lengua, nuevos ritos, nuevos modos de vestir, nuevas formas de trabajo y de organización, nuevas formas hacer justicia y, sobre todo, nuevos tributos. A sus 76 años de edad el mundo de sus padres y abuelos, podía parecer lejano e irreal, sin embargo, en esta radical transformación don Pedro destacó por ser uno de los que mejor supieron adaptarse para conservar sus privilegios y los de su pueblo. A estas alturas su autoridad no emanaba exclusivamente del cargo que detentaba sino también de su edad y, en una sociedad en la que se respetaba a los más ancianos, su voz debió ser valorada como pocas.

No obstante, a finales del siglo XVI el poder y la influencia de Totolapan habían sufrido varios reveses. Los pleitos con Tlayacapan se habían prolongado desde mediados

³⁵ Don Pedro de Tolentino acumuló más acusaciones que el propio don Guillermo de Santa María y su condena fue más grande que la del gobernador.

de siglo hasta 1572, y por esas mismas fechas Atlatlahucan comenzó a construir su iglesia, buscando dar por terminada, como ya lo había hecho antes Tlayacapan, su sujeción a la cabecera. El desgaste había sido importante no solo en lo político sino también en lo económico. En dos ocasiones los oficiales de República del pueblo se quejaron porque no había dinero suficiente para pagarles los salarios que, de acuerdo a la tasación, les correspondía recibir de las sobras de tributos³⁶. Ante este panorama la pretensión de los frailes de llevarse la imagen parecía acentuar aún más el escenario adverso. Sin embargo resulta bastante extraño que el traslado no haya generado una abierta oposición entre los habitantes del pueblo, por lo menos ninguno de los entrevistados mostró el menor asomo de resistencia a la medida. Por el contrario, da la impresión de que la negociación entre los religiosos y las autoridades del lugar dejó satisfechas a ambas partes. Probablemente la extrañeza que muchos indios experimentaron con el hecho de que los españoles rindieran culto a un dios derrotado, pudo hacer que el interés de los naturales se haya centrado en la cruz, el *tonacaquiahuitl*, antes que en el cuerpo maltratado de Cristo, del cual parecen haberse desprendido sin mayor reparo.

Cabe preguntarnos entonces qué otras lecturas se esconden detrás de ese acto. ¿Acaso el traslado de la imagen solo puede ser interpretado como un despojo y el haberlo permitido como un gesto de sumisión? Para alguien que fue testigo del deterioro de la influencia de su pueblo en la región, alguien cuyo prestigio personal estuvo siempre a la zaga del linaje gobernante representado por el cacique don Melchor y sus hijos don Pedro y don Guillermo, la solicitud de los padres agustinos para llevarse la imagen bien pudo entenderse como una oportunidad antes que como un agravio, la oportunidad de formar parte del origen milagroso del crucifijo, de construirse un pasado prestigioso y dar un sustento mítico a su propio linaje, la oportunidad de dar cuenta de los servicios que prestó a los frailes durante la cristianización y de presentarse como un activo colaborador en la construcción de un nuevo orden.

El testimonio de don Pedro nos remite a un mito de origen, en este caso no se trata de la fundación de Totolapan sino de una segunda fundación, que tuvo lugar luego de la llegada de la imagen religiosa al pueblo, por lo tanto sus palabras entrañan algo más profundo que la mera repetición de la versión de los frailes, representan un ejercicio de la

³⁶ AGN, *Para que los salarios que están señalados a ciertos principales de este pueblo se paguen de las sobras de tributo. Totolapa*, Indios, Vol. 1, Exp. 13, 1574; y AGN, *Tasación de salarios que de las sobras de tributos se les asignó a los alcaldes, regidores y otros oficios de este pueblo de Totolapa*, Indios, Vol. 1, Exp. 300, 1581.

memoria que termina por convertirse en un producto híbrido. No se buscó anclar el origen en el pasado prehispánico sino en la llegada del crucifijo que llevaba años en Totolapan y que ahora se dividía en dos, llevándose los frailes una parte y quedándose la cruz en el pueblo. En el fondo pareciera que resuena una lógica similar a la de los Títulos Primordiales, cuya finalidad era la de legitimar al grupo o linaje que ejercía el poder³⁷. En palabras de Edward Osowski “uno no puede entender el significado de los milagros en el México colonial a menos que se les interprete en términos de su importancia para el liderazgo indígena, su pensamiento histórico y su concepto de territorialidad”³⁸. En este sentido lo que importa del milagro no solo es que haya ocurrido, sino dónde ocurrió y a quién.

Es cierto que las declaraciones se produjeron en un contexto muy específico cuya finalidad no era precisamente la transmisión de la memoria colectiva de los habitantes del pueblo. Los testimonios de Pedro de Tolentino y de los otros cuatro testigos tenían como destinatarios a los frailes que habían ido al pueblo a entrevistarlos, para que ellos a su vez integraran un expediente que les permitiera defenderse frente a quienes desaprobaban que la orden difundiera con indiscreción milagros que aún no habían sido aprobados por el arzobispo. Sin embargo, pensar que la función de esos testimonios se agotaba ahí equivale a pensar que lo dicho por el gobernador y principales del pueblo no tuvo ningún impacto o trascendencia más allá de ese proceso o que después de ser interrogados los involucrados regresaron a sus actividades cotidianas sin volver a hablar del asunto, dándole poca o ninguna importancia a la historia milagrosa de la que dijeron haber formado parte.

A diferencia de los testimonios que asentó por escrito el notario fray Melchor de Rivera, a nivel local estas historias estaban destinadas a repetirse de manera verbal y a formar parte de rituales públicos. Las técnicas narrativas propias de las culturas orales, como lo era la totolapense, se fundamentaban en la repetición de eventos, personajes y otros elementos previamente conocidos por quienes las escuchaban, sin importar si eran

³⁷ Los Títulos Primordiales son documentos pictográficos y alfabéticos elaborados principalmente durante los siglos XVII y XVIII con los que los pueblos indios buscaron defender sus tierras y los caciques sus derechos y privilegios. Basados en tradiciones orales, relaciones de méritos y servicios, cédulas reales y otras fuentes de manufactura indígena, muchos de ellos relatan el origen del *altepetl* remontándose a los tiempos prehispánicos o a las fundaciones españolas del siglo XVI, demostrando así su continuidad durante el gobierno colonial. Paula Lopez Caballero, *Los Títulos Primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

³⁸ Edward W. Osowski, “Passion Miracles and Indigenous Historical Memory in New Spain”, *Hispanic American Historical Review* 88, núm. 4 (el 1 de noviembre de 2008), p. 608

contradictorias o redundantes; estaban abiertas a las novedades o a las variaciones en los relatos, dependían del carisma del narrador y eran muy receptivas a las modulaciones de su voz y a sus gestos. El uso público de estas narraciones abre el debate en torno a su función social, pues no solo involucraban al narrador, sino también al público que las escuchaba y presenciaba³⁹. Ser parte de la historia milagrosa del crucifijo ya no era algo que sirviera solo a los intereses de los frailes que habían trasladado la imagen a la ciudad de México, sino que abría las puertas para que también las autoridades locales se favorecieran de ella, otorgándole un nuevo sentido a nivel comunitario, un nivel que no habría sido planeado ni previsto por los religiosos agustinos.

La cruz original que se quedó en el pueblo pudo ayudar a conservar la memoria de lo dicho por don Pedro. Además, al tratarse de un objeto tangible y no de un testimonio verbal, su existencia física servía para darle un sustento real a las palabras del gobernador⁴⁰. Resulta difícil creer que quienes negociaron con los frailes para que se quedara la cruz o quienes dijeron ser cercanos a fray Antonio de Roa y estar vinculados al símbolo religioso que poseía el pueblo, no hayan buscado beneficiarse con esa versión. Ante un presente que se antojaba adverso es comprensible que el testimonio de don Pedro de Tolentino no solo haya tenido una utilidad personal sino, sobre todo, pública. Es cierto, estamos en el terreno de la especulación, pero por qué no preguntarnos ¿cuántas veces, en qué contextos y ante quiénes repitió el gobernador el testimonio que dio a los frailes?, ¿cómo fue su narración, la inflexión de su voz y sus gestos al hablar de su participación en la milagrosa aparición? o ¿qué impacto tuvo entre quienes lo escucharon? Los agustinos llegaron a Totolapan en busca de un testigo pero don Pedro les dio un protagonista.

Un culto a la Inquisición o el inicio de una tradición urbana

El 22 de mayo, exactamente dos meses después de la llegada del Crucifijo de Totolapan a la ciudad de México, dio inicio una Audiencia ante los señores inquisidores Alonso

³⁹ Inoue Yukitaka, "Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos títulos primordiales del Valle de México", *Ritsumeikan International Affairs* 5 (2007), p. 128.

⁴⁰ Beauclair señala que los soportes de la memoria en las culturas orales no solo son verbales, también pueden ser musicales u objetos físicos. Nicolas Beauclair, "Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena", *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, núm. 20 (2013), p. 101–109. Por otro lado como señala Rubial la cultura oral está basada en la credibilidad, "no existía diferenciación entre los objeto del mundo real y los términos usados para enunciarlos (dragones, unicornios y sirenas eran seres posibles pues había palabras para denominarlos)" Rubial García, *op cit*, 2014, p. 26.

Fernández de Bonilla y Santos García⁴¹ “por haber venido escándalo y murmuración sobre graves milagros no verdaderos que se han publicado de un crucifijo traído el viernes de ramos próximo del convento de Totolapan”⁴².

El primero en declarar fue don Pedro Garcés, tesorero y provisor del arzobispado quien, molesto por la conmoción que había causado la imagen, acusó a los agustinos de haber divulgado sin ningún tipo de verificación los milagros que, según ellos, había obrado la imagen. Para él los portentos habían ocurrido en “circunstancias que eran necias conforme al concilio tridentino”. De acuerdo con Garcés era mucha la gente que veía mal y tomaba por “niñerías” los supuestos milagros difundidos por los agustinos. Y es que el traslado del Santo Crucifijo a la ciudad de México



demonstró ser un evento de gran importancia que se asentó en crónicas españolas e indias de la época. Chimalpahin registró en sus Anales ambos traslados, el de Totolapan al Colegio de San Pablo y más adelante al convento de San Agustín. Y, por su parte, el Códice Aubín ilustró estas noticias con dibujos de manufactura indígena.

Uno de los españoles que más abiertamente mostró interés por la imagen fue don Luis de Villanueva y Zapata, decano de la Real Audiencia. El doctor Villanueva era una persona de reconocido prestigio y gran importancia política, pues en su calidad de oidor había formado parte de la Audiencia que gobernó la Nueva España por falta de virreyes en los años de 1564, 1566 y 1568. Y todavía unos meses antes de su muerte, ocurrida el 25 de octubre de 1583, se hizo cargo del virreinato tras el fallecimiento del virrey Lorenzo Suárez de Medoza. No solo era cercano al arzobispo e inquisidor Pedro Moya de Contreras sino también a los frailes agustinos pues años antes había patrocinado la construcción de una capilla colateral en la iglesia mayor de San Agustín donde sería

⁴¹ Alonso Fernández de Bonilla era fiscal de la inquisición desde 1570 y tomó posesión como inquisidor en abril de 1583. Más tarde fue nombrado obispo de Nueva Galicia en sustitución precisamente de fray Pedro Suárez de Escobar, y en 1592 fue presentado como arzobispo de México. Por su parte Santos García, quien fuera nombrado fiscal en 1575 y un año después inquisidor, llegó a ser obispo de Guadalajara.

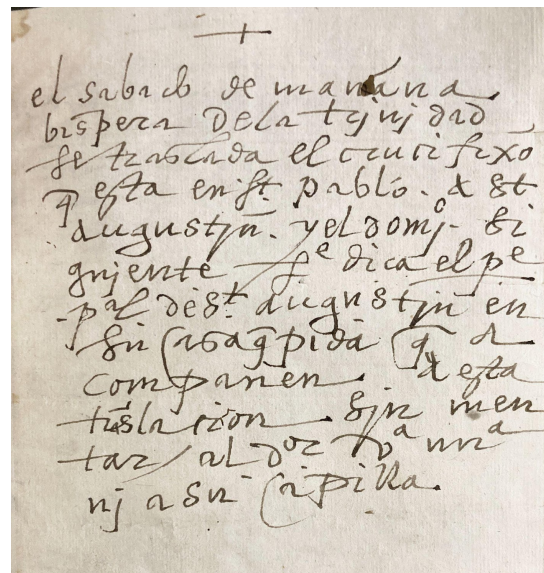
⁴² AGN, *op cit*, 1583, p. 502.



enterrado junto a su familia. Además uno de sus hijos, Juan Zapata y Sandoval, ingresó a dicha orden, llegando a ser un destacado teólogo y obispo de Chiapas y de Guatemala. El tesorero Pedro Garcés señaló los intereses que tenía Villanueva para estar detrás del revuelo causado por el crucifijo de Totolapan, pues había solicitado que la imagen se colocara precisamente en la capilla familiar que había mandado construir en el convento agustino. Por su parte los frailes protegieron al oidor del

escándalo pues cuando el doctor Cadena, canónigo de la Catedral, predicó el segundo día de Pascua, exhibió una cédula escrita a mano en la que los frailes no solo invitaban a la gente para que acompañaran a la imagen en su traslado, sino que advertían a los asistentes que lo hicieran “sin mentar al doctor Villanueva ni a su capilla”⁴³.

La construcción de iglesias era una empresa sumamente costosa. Los agustinos comenzaron a construir la suya en la ciudad de México en 1541 y contaron con la renta de dos pueblos, con la generosa contribución de doña Isabel, hija del emperador Moctezuma, así como con \$162,000 de la hacienda pública que les otorgó el rey. Como el edificio se construyó sobre una zona cenagosa que no era apta para un inmueble tan grande y suntuoso, la obra presentó bastantes problemas de hundimientos y desplomes⁴⁴. Arreglarlos resultaba oneroso y las ayudas recibidas así como los ingresos provenientes de misas, limosnas, funerales y entierros no fueron suficientes. Por tal razón los frailes recurrieron a sus doctrinas, para que les proporcionaran fuerza de trabajo y materiales⁴⁵, y también al auxilio de personajes de renombre y riqueza para que, por medio de un patronazgo, se



⁴³ *Ibid.*, 512.

⁴⁴ AGN, *Información emitida por Fray Alonso de Rojas, procurador del Convento de San Agustín de México. Sobre los gastos necesarios para el convento y la obra de su iglesia y casa*, Indiferente Virreinal, Exp. 0983-008. Templos y conventos, 1576.

⁴⁵ En el capítulo anterior se menciona que fray Agustín de Coruña pidió ayuda para la construcción del monasterio de San Agustín en México. (Ver nota 187 del capítulo 1)

hicieran cargo de la construcción de una capilla colateral. Por medio de estas concesiones honoríficas se reconocían los vínculos familiares o económicos que estas personas habían adquirido con la congregación⁴⁶. Años atrás la capilla de la sala capitular del convento que daba al claustro principal había sido otorgada a don Juan Alonso de Sosa, antiguo tesorero de la Real Hacienda, y en ella fue enterrado el padre fray Antonio de Roa cuando murió en 1563.

Preocupados por su salvación y sabedores del prestigio que implicaba contar con una capilla en una iglesia, los personajes más ricos de la Nueva España se hicieron presentes en los templos de las órdenes mendicantes. Los miembros del arzobispado se oponían a estas prácticas porque significaban una merma en sus ingresos. Por todo esto don Pedro Garcés hizo eco en sus declaraciones del sentir de muchas personas que atribuyeron el escándalo causado por el traslado del Crucifijo de Totolapan a la “vanidad de los frailes y codicia con el concurso de gente y limosnas para labrar su casa de San Pablo”, limosnas que, como veremos más adelante, se siguieron recolectando aun después de que la imagen fue llevada a la iglesia de San Agustín.

El mismo día que compareció el tesorero del arzobispado también lo hizo el provincial de los agustinos Suárez de Escobar, quien realizó una breve exposición sobre el origen del crucifijo basado en los informes que días atrás había hecho “con particular cuidado” entre los “antiguos” de Totolapan, así como en lo dicho por el propio fray Antonio de Roa en “diversas veces a muchos religiosos”. Su narración omitió por completo el papel del gobernador don Pedro de Tolentino y más bien centraba su atención en la figura del padre Roa, quien era tenido por santo en su orden.

Mientras se resolvía el caso los inquisidores prohibieron a los agustinos publicar los milagros de la imagen en tanto no se hicieran las diligencias necesarias por un juez competente. Y si bien se permitió el traslado del crucifijo del colegio de San Pablo al convento de San Agustín, se ordenó que se hiciera sin celebrar fiesta, ni predicar en el sermón del día domingo cosa alguna tocante al crucifijo, so pena de excomunión mayor.

⁴⁶ También el rector del colegio de San Pablo, fray Pedro de Agurto, era hijo del escribano de la Audiencia don Sancho López de Agurto. Antonio Rubial, *op cit*, 1989, p. 69, 218-219. En carta del 23 de febrero de 1586 el virrey marqués de Villamanrique se quejó de que los frailes de Santo Domingo y San Agustín hubieran ofrecido a particulares sus capillas colaterales siendo que dichas iglesias habían sido hechas a costa de la Real Hacienda. Por tal motivo mandó “quitar y borrar de ellas todas las armas y coroneles y que en toda la iglesia no hubiese otras más que las de Vuestra Majestad pues se había hecho esto a su costa y que los cuerpos que estaban enterrados en las capillas se sacasen de ellas y se pusiesen en el cuerpo de la iglesia” AGI, *Carta del virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique*, México, 20, N.119, el 23 de febrero de 1586, p. 82.

Cuatro días después fue llamado a declarar fray Bartolomé González, sacerdote profeso de la orden de San Francisco y vicario de la capilla de San José, a donde acudían los indios de los barrios de San Juan de Letrán y Santa María. El franciscano parecía estar especialmente preocupado por los errores doctrinales en los que podían incurrir los fieles a su cargo, pues algunos de ellos, luego de presenciar la llegada de la imagen o de asistir a alguna de sus procesiones, pensaron que el crucifijo estaba vivo y meneaba los brazos como echándoles bendiciones “y otros piensan que es el verdadero Cristo que murió en manos de los judíos y otros piensan que es Dios y lo adoran como a Dios”⁴⁷.

Los agustinos, en nombre de su provincial, solicitaron permiso para publicar y divulgar los milagros que se le atribuían al crucifijo, pues si bien la imagen de Cristo “ha de ser reverenciada sin milagros, es justo se prediquen y publiquen los que ha sido y es servido de haber más en una imagen que en otra,”⁴⁸ tal y como ocurría en muchas partes de la cristiandad. Con tal fin se realizó una probanza el día 27 de mayo. Entre los milagros que se contaban estaba el haber sanado “delante de todo el pueblo” a Ana, una india de Culhuacán que andaba a gatas por estar tullida de pies y manos, o el haber sanado de un gran dolor de cabeza y de ojo a una mujer llamada María de Rivera luego de ponerse en la cabeza “la medida del Santo Crucifijo”⁴⁹. También se mencionó la sanación de Catalina de San Martín⁵⁰, enferma de hidropesía, así como el haber aumentado de tamaño durante la procesión del jueves santo que organizó la Cofradía del Nombre de Jesús. Los testigos de la probanza fueron todos frailes agustinos. Los más jóvenes, y probablemente por ello los que más fácilmente se contagiaron del fervor popular, describieron con detalle lo ocurrido durante la procesión. Tanto fray Juan de Guzmán (28 años) como fray Agustín de Carvajal (24 años) notaron que el crucifijo había aumentado su tamaño, parecía ser de

⁴⁷ AGN, *op cit*, 1583, p. 239f.

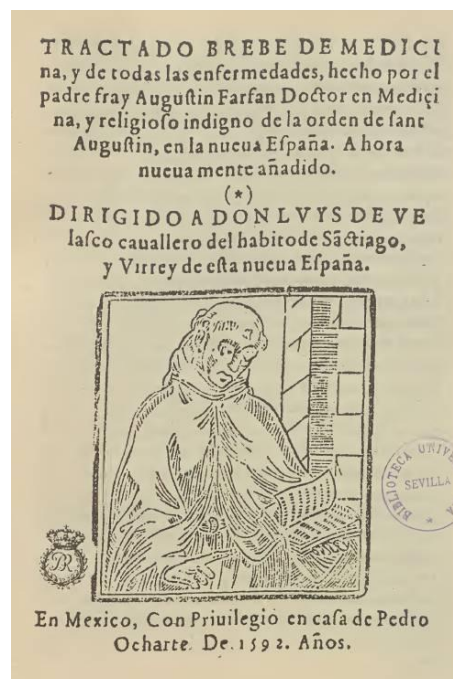
⁴⁸ *Ibid.*, 240f.

⁴⁹ Gabriela Sánchez ha estudiado estas *medidas* que son cintas de distintos materiales, colores, anchos y longitudes cuyo tamaño coincide con el de alguna imagen religiosa, bien sea en la altura o en el diámetro de alguna de sus partes. Eran consideradas como “reliquia de contacto o *brandea*” y forman parte de la cultura material de las devociones por ser piezas de veneración popular. La medida del Santo Crucifijo de Totolapan que se menciona en tres ocasiones distintas en el expediente es la referencia documental más antigua de la que, hasta el momento, se tiene noticia para la Nueva España. Gabriela Sánchez Reyes, “Para el aumento del culto y la devoción: noticias sobre la venta de medidas de algunas imágenes virreinales de México”, en: *Boletín de Monumentos Históricos* No. 29 (Tercera época) (diciembre de 2013), p. 72–93. Por otro lado es necesario señalar que los casos de Ana y de María de Rivera resultan algo confusos. Según las versiones de fray Pedro de Agurto y fray Francisco Muñoz, ambas fueron curadas de lo mismo (estar tullidas), pero Juan de Leiva dice que María Rivera se curó de un dolor de cabeza y de ojo. AGN, *op cit*, 1583, p. 258f.

⁵⁰ Catalina de San Martín murió pocos días después de haber sido “curada” de su padecimiento de hidropesía, sin embargo los religiosos atribuyen su fallecimiento a un flujo de sangre “así su muerte fue por nueva causa y consta de la enfermedad que ya estaba sana”. AGN, *op cit*, 1583, p. 240v.

carne humana y se había tornado más blanco y resplandeciente. El primero reconoció que aquel día presenció “el mayor acto de devoción que este testigo ha visto en toda su vida”⁵¹. También al rector del colegio de San Pablo, fray Pedro de Agurto, le pareció que la imagen era mucho mayor y más blanca de lo que solía ser. Sin embargo, no todas las voces al interior de la orden parecían estar de acuerdo en esto. Los frailes Simón de Antonio y el doctor Agustín Farfán⁵², si bien reconocieron que la devoción por la imagen había derivado en alboroto y gritería, no percibieron un cambio de tamaño en el crucifijo. El propio Farfán reconoció que pudo no haber notado el crecimiento de la imagen “porque nuestro señor no a todos manifiesta sus maravillas”⁵³.

Queda claro que el clima de apertura y aceptación a los milagros que quedó en evidencia con las aglomeraciones ocurridas ante el Crucifijo de Totolapan en la capital de la Nueva España, también tenía frente a sí un ambiente que lo cuestionaba. Ya Pedro Garcés había puesto en duda que el líquido que enjugaron al Cristo fuera sudor, diciendo más bien que se trataba del barniz que le habían puesto a la imagen para su traslado que, debido al calor y a que se encontraba fresco, terminó por escurrirse. Además, con cierto tono de burla, se rehusó a creer que la imagen moviera sus brazos. Recordemos que el Cristo había sido traído a la ciudad en un cofre, para lo cual fue necesario desensajar sus extremidades superiores. Sin el tiempo necesario para que un maestro escultor realizara una intervención apropiada y resanara adecuadamente las uniones, lo más probable es que los brazos hayan sido reinsertados apresuradamente en las espigas del torso para su recepción en Xoloco y su traslado al Colegio de San Pablo⁵⁴. Esto seguramente favoreció



⁵¹ *Ibid.*, 243f.

⁵² Fray Agustín Farfán es el autor del *Tractado brebe de Anathomia y Chirugia y de algunas enfermedades que mas comunmente suelen haver en esta Nueva España*, uno de los primeros y probablemente más importantes tratados de medicina novohispana, publicado en México en 1579.

⁵³ AGN, *op cit*, 1583, p. 249f.

⁵⁴ Informe de Lilia Rivero Weber para la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, tras haber restaurado la imagen en el año 2006. Agradezco a la restauradora Jessica AVECILLA Zapata por haberme facilitado el informe y por haber compartido conmigo su conocimiento respecto a los materiales y las técnicas de restauración de este tipo de imágenes.

cierta movilidad que, a los ojos de los fieles, pudo ser interpretada como que la imagen les extendía bendiciones.

La duda también provino de los franciscanos quienes manifestaron temor respecto a los posibles errores doctrinales en que caían los devotos que confundían entre una imagen y lo que esta representaba, temor que seguramente también escondía molestia por el hecho de que los feligreses que estaban a su cargo se sintieran atraídos e interesados por una imagen de otro barrio que descansaba en un templo que no era administrado por su orden. Y también podemos ubicar aquí la duda prudente e ilustrada que manifestó el reconocido doctor y fraile agustino Agustín Farfán respecto al crecimiento milagroso del crucifijo.

En las preocupaciones manifestadas por Pedro Garcés y el franciscano Bartolomé González resonaba el eco del Concilio de Trento. Si bien los cánones y decretos emanados de este concilio que buscaba la renovación de la Iglesia Católica se declararon canónicamente en la Nueva España hasta 1585, durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano, varios de sus decretos y disposiciones ya habían sido publicadas y circulaban desde 1564, poco tiempo después de que el papa Pío IV los ratificara. Sin embargo, como queda de manifiesto con el caso del Crucifijo de Totolapan, sus lineamientos fueron discutidos desde antes de esa fecha, tanto por los miembros del clero secular como por los religiosos que formaban parte de las distintas órdenes religiosas. Durante el proceso Garcés urgió a los inquisidores a detener la promoción que los agustinos hacían del Cristo de Totolapan argumentando que, conforme a lo dispuesto por el concilio tridentino, “ningunos milagros se pueden divulgar, publicar, ni pintar sin haberse primero averiguado y examinado”⁵⁵. Entre los puntos que se ratificaron en la sesión 25 del concilio, se encuentran aquellos relacionados con el culto a las imágenes y a las reliquias o la veneración a los santos. Si bien en Trento la Iglesia reafirmó la importancia de estas prácticas, tan duramente cuestionadas por los reformistas protestantes, las autoridades eclesiásticas novohispanas debieron proceder de manera cautelosa para evitar los excesos y las malas interpretaciones.

Aún antes de haber acabado su convento la orden agustina ya había dado muestras de seguir los preceptos del Concilio respecto al culto a las reliquias. En 1573 el papa Gregorio XIII había entregado personalmente una astilla de la cruz de Cristo (*Lignum crucis*) a fray Diego de Salamanca, misma que fue depositada el 28 de octubre en el

⁵⁵ AGN, *op cit*, 1583, p. 252f.

convento de San Agustín por el arzobispo de México⁵⁶. Por aquellos años también fue donada a la orden una imagen de bulto conocida como Nuestra Señora del Tránsito que por muchos años fue el eje del culto mariano de la orden. La escultura, con cabeza y manos de marfil, fue colocada en una vidriera en el altar mayor y llegó a tener vestidos bordados en lana de plata y oro de primavera⁵⁷. Junto a esta imagen de una advocación mariana los religiosos agustinos aún precisaban tener una imagen de Cristo y, de entre todas las imágenes posibles que pudieron haber destinado para su iglesia mayor, el provisor fray Pedro Suárez de Escobar se inclinó por la del Santo Crucifijo de Totolapan.

En el testimonio que el doctor fray Agustín Farfán ofreció ante la Inquisición reconoció que de unos seis años a la fecha había visto al Cristo en varias ocasiones en el convento de Totolapan. Seguramente como él otros tantos frailes agustinos, y probablemente también de otras órdenes, lo conocieron. Recordemos que en el convento del pueblo los religiosos de San Agustín habían celebrado juntas capitulares de la orden así como otras reuniones importantes, además de que algunos de sus miembros más destacados, como fray Jorge de Ávila o fray Diego de Vertavillo, habían sido priores en aquella doctrina. Siendo que en esa época todavía no se producían tantas imágenes es probable que la de Totolapan destacara por ser una de las mejor logradas por su belleza y buena talla.

Pero, ¿son estas razones suficientes para escoger a este Cristo de entre los otros que tenía la orden? ¿Por qué inclinarse por una imagen que aún no era reconocida por realizar milagros? Por lo menos durante los años que estuvo en Totolapan no se le conoce ninguno, de lo contrario los indios entrevistados, el provincial o hasta el propio doctor Farfán lo hubieran mencionado en sus declaraciones. Los milagros atribuidos al Santo Crucifijo empezaron a ocurrir hasta que la imagen llegó a la ciudad de México, de igual forma que la historia de su milagrosa aparición, como ya vimos, comenzó a circular a partir de su traslado⁵⁸.

⁵⁶ La reliquia fue depositada en el convento agustino el 28 de octubre y el arzobispo Pedro Moya de Contreras solicitó a la orden de San Agustín un fragmento de la misma para guardarla “con estimación y aprecio” en la Catedral. Gabriela Sánchez Reyes, “Relicarios novohispanos a través de una muestra de los siglos XVI al XVIII” (Maestra en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), p. 45 y 301, y Hemeroteca Nacional Digital de México, “Gazeta de México, n. 29”, abril de 1730.

⁵⁷ AGN, *Libro de gastos de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Agustín*, Templos y conventos, Vol. 167, Exp. 8, 1685.

⁵⁸ El concepto de “milagro” pareciera aún ajeno a los indios de Totolapan. Los entrevistados (o el intérprete y notario) utilizaron el término *parecido* [sic] en relación al indio que llevó la imagen, no al crucifijo. Sus palabras, a pesar de provenir de una cultura oral que se basaba en la credibilidad y estaba abierta a lo maravilloso, no reflejan el mismo asombro por los milagros que sí se percibe en las crónicas de los frailes. Faltan todavía tres siglos para que la imagen, que en un principio era

Un cristo entre varios

Luego de haber marcado el rumbo de la labor evangelizadora durante los primeros dos tercios del siglo XVI, las órdenes mendicantes se sintieron desplazadas por las nuevas políticas episcopales que buscaban convertir al clero secular en el eje rector de las comunidades indígenas y de la vida social. Debido a que esta medida era compartida e impulsada por el Concilio de Trento poco a poco se profundizó su ejecución y los obispos fueron disputando los derechos que los frailes guardaban sobre las doctrinas de indios.

Como las primeras parroquias novohispanas habían sido fundadas por frailes que obedecían a los provinciales de sus órdenes y no a los obispos los conflictos fueron una constante. Una de las medidas que impulsó el episcopado para hacerse de más recursos fue la administración de sacramentos y el cobro de diezmos a los indios, a lo que se opusieron tajantemente los frailes argumentando que la pretensión de imponer nuevas cargas era perjudicial para los naturales, ya de por sí empobrecidos. Los obispos respondieron que los mendicantes ejercían un poder absoluto y arbitrario en los pueblos y que, con la excusa de doctrinarlos, también los oprimían. Cuando se acusó a las órdenes de ser incapaces de atender las necesidades religiosas en todas sus iglesias, razón por la cual “muchos adultos morían sin confesión y los niños sin bautizo”⁵⁹, estas señalaron que los sacerdotes estaban mal preparados y desconocían las lenguas indígenas. Poco a poco las acusaciones fueron escalando de tono hasta que, en 1583, el rey de España envió una cédula “en la cual mandaba que los clérigos fueran preferidos en los curatos a los frailes”⁶⁰, sin embargo estos últimos presionaron a las autoridades para no perder la jurisdicción que tenían sobre los indios que, a pesar de las epidemias, seguían siendo la mayor parte de la población.

Una manera de buscar preservar sus privilegios y de exaltar la labor de sus órdenes fue el rescate de su pasado en la Nueva España. Todas las crónicas religiosas del último tercio del siglo XVI presentaron una visión idílica de la primera Iglesia indiana,

conocida simplemente como Santo Crucifijo de Totolapan, pasara a ser llamada Cristo Aparecido de Totolapan. Sobre este cambio de nombre hablaremos en el cuarto capítulo.

⁵⁹ Antonio Rubial García, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, Serie Historia Novohispana 75, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 321.

⁶⁰ Juan de Torquemada, *Primera parte de los veinte i un libros rituales i Monarchia indiana, con el origen y guerras de los Indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conversiõn y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos en tres tomos*, Madrid, En la oficina y a costa de N. Rodríguez Franco, 1723, p. 349.

mostrando esa época como una Edad Dorada de la evangelización, espejo fiel del cristianismo primitivo de los apóstoles, que era encarnada por un grupo de frailes misioneros de vidas intachables, hombres santos rodeados de prodigios, “entregados a duras disciplinas y a una caridad ilimitada, [que] habían logrado la conversión milagrosa de millones de indios con escasos recursos”⁶¹. Como el agravio era común a todas las órdenes mendicantes los cronistas franciscanos, dominicos y agustinos compartieron argumentos similares en sus libros, exaltando cada uno la labor de sus propios frailes, con la esperanza de que también sirviera de ejemplo a las nuevas generaciones de religiosos. Y aún antes de que circularan las primeras crónicas (hayan sido publicadas o no)⁶², hubo textos que ya marcaban este rumbo, por lo menos en lo que tocaba al enaltecimiento de la labor de los primeros misioneros.

En la segunda parte del libro *Consuelo de penitentes* del agustino Antonio de San Román se habla de las “Vidas de los célebres misioneros de México, llamados los Nueve de la Fama”, en alusión a un viejo mito medieval en torno a un grupo de nueve caballeros, cuya fama era comparable a la de los Siete Sabios de la Antigua Grecia. La lista de personajes que conformaban esta heroica cohorte fue variando a lo largo de los siglos y según los autores, en este caso San Román la usó para enaltecer a nueve misioneros que participaron en la conquista espiritual de la Nueva España, tres de ellos franciscanos, tres dominicos y tres agustinos, dentro de los que se encontraba fray Antonio de Roa⁶³. El libro promovía la labor de las órdenes mendicantes y al mismo tiempo era un testimonio de la popularidad que estos frailes habían adquirido. En sus páginas subyace una visión mesiánica de combate y conquista espiritual, que muestra a estos nueve varones como ejemplos de penitencia “que hoy en nuestros días refrescaron los hechos apostólicos, [...]”

⁶¹ Antonio Rubial, *op cit*, 2014, 169.

⁶² El primer texto en el que se plasmó una visión optimista del trabajo de los primeros misioneros fue el de fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, quien era parte del grupo de doce frailes franciscanos que llegaron a las Indias. Su obra sentó las bases para las crónicas que siguieron después, como las de los franciscanos fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, la del dominico fray Agustín Dávila Padilla o la del agustino fray Juan de Grijalva. De estas la primera en publicarse fue la de Dávila Padilla (Madrid, 1596), luego la de Torquemada (Madrid, 1614) y después la de Grijalva (Madrid, 1624). Sin embargo, como bien señala Antonio Rubial, el hecho de que estas obras no se publicaran no implica que no fueran conocidas por los propios frailes debido a que la tradición corporativa mendicante permitió que las crónicas que eran celosamente guardadas en los archivos fueran consultadas y sirvieran “como modelo para toda la historiografía mendicante novohispana posterior”, llegando a influir en los discursos identitarios de otras corporaciones. Rubial García, *op cit*, 2014, p. 86 y 169.

⁶³ Los franciscanos eran Martín de Valencia, Juan de San Francisco y Andrés de Olmos, los dominicos Cristóbal de la Cruz, Domingo de Betanzos y Tomás del Rosario y los agustinos Juan Bautista de Moya, Francisco de la Cruz y Antonio de Roa. Jean Canavaggio, “Para la génesis del Rufián dichoso: el Consuelo de penitentes de fray Alonso de San Román”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 38, núm. 2 (1990), p. 465.

ganaron coronas de ilustres y famosos caballeros de Cristo” y eran señalados por su “famosa santidad”⁶⁴.

Observamos entonces que además del culto a las reliquias e imágenes, ratificado y promovido por el Concilio de Trento, otro punto doctrinal impulsado por dicho Concilio y fomentado con particular interés por las órdenes fue el culto a los santos. Los religiosos agustinos que en un primer momento difundieron a los santos patronos de su orden: San Agustín, San Nicolás Tolentino y San Guillermo, para el último tercio del siglo XVI hicieron extensivo este culto a sus primeros misioneros, como el padre Roa, quien representaba el ideal ascético y la entrega misional a tal punto que aún en vida llegó a ser considerado como un santo, inclusive por los indios de Totolapan. Recordemos que desde 1556, siete años antes de la muerte del fraile, el gobernador del pueblo, don Guillermo de Santa María, se refirió a Roa como un santo; para 1569, a seis años de su fallecimiento, el fraile Jerónimo Román y Zamora incluyó una pequeña *addenda* a su *Crónica de la orden de los padres ermitaños agustinos*, en la que mencionó la “rara penitencia” y las “cotidianas disciplinas y frecuentes ayunos” del fraile, a quien describió como una persona de “gran



santidad”⁶⁵, y en 1577 fray Esteban de Salazar le atribuyó a Roa el milagro de haber resucitado a un niño⁶⁶. Sin embargo, no fue hasta que se publicó el *Consuelo de penitentes* de San Román, que se presentó el primer boceto hagiográfico del fraile burgalés. Al hablar de su muerte el libro menciona que fue “serena y alegre y llena de frutos de vida”, igual que la de otros santos, y que al expirar puso “cara como de un ángel y tan agradable parecía a todos que cuantos llegaban a mirarle le besaban el rostro”⁶⁷. Poco a

⁶⁴ Antonio de San Román, *Consuelo de penitentes, ò Mesa franca de spirituales manjares*, 2a., Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585, p. 420–423.

⁶⁵ Jeronimo Roman y Zamora, *Repúblicas de Indias: Idolatrías y Gobierno En México y Perú Antes de La Conquista*, Madrid, Suarez, 1897, p. 246.

⁶⁶ Esteban de Salazar, *Veynte discursos sobre el credo en declaración de nuestra santa fe católica y doctrina Christiana*, Granada, Hugo de Mena, 1577, p. 201v.

⁶⁷ San Román, *op cit*, pp. 436–437.

poco se dotó al Roa de carne y hueso de una dimensión mítica. El fraile metido en la política de su orden dio pie al misionero que luchó y venció al demonio y al ermitaño enemistado con el mundo que aborrecía su propia carne. En palabras de San Román “si su santidad estuviera canonizada por la universal Iglesia, no fuera atrevimiento compararle con San Antonio, con san Hilarión y con San Pablo, el primer ermitaño”⁶⁸. Su capacidad de obrar milagros en vida era otra de las pruebas que requerían para su canonización.

No deja de llamar la atención el hecho de que el *Consuelo de penitentes* haya sido publicado el mismo año que se trasladó la imagen a la ciudad de México. Tampoco es de extrañar, como se mencionó líneas arriba, que la obra haya sido impulsada por el provincial de los agustinos, fray Pedro Suárez de Escobar, el mismo personaje que activamente promovió el traslado del Santo Crucifijo y que fue personalmente a levantar los testimonios de los indios de Totolapan, testimonios que no solo se centraron en el origen milagroso de la imagen sino que también reforzaron la versión que presentaba a Roa como un penitente ejemplar y, sobre todo, como el dueño del Santo Crucifijo, pues era él quien lo deseaba y fue a él a quien se lo entregó el angelical emisario⁶⁹. El vínculo entre la promoción del fraile y de la imagen milagrosa podría explicar la razón por la cual fue escogido ese crucifijo en particular para ser llevado a la iglesia mayor de los agustinos en México.

Tras estudiar varios casos de imágenes milagrosas o de frailes venerables y mártires que fueron llevados de los pueblos donde se habían aparecido o donde habían sido enterrados a las principales iglesias de las capitales cercanas, Antonio Rubial concluye que estos traslados cumplían una doble función: por un lado promover una devoción y por el otro sacralizar un nuevo entorno. Tal fue el caso de los huesos de los mártires franciscanos muertos por indios durante la rebelión del Mixtón en 1541, enterrados originalmente en Ezatlán y posteriormente trasladados a la iglesia de San Francisco en Guadalajara, capital del Reino de Nueva Galicia; o de la cruz milagrosa de Huatulco, llevada a Oaxaca; o de la imagen de bulto de una virgen con niño conocida como La Conquistadora, que trasladaron del pueblo de Atlhuetzía, en Tlaxcala, a la iglesia franciscana de la capital poblana. De igual forma los casos de los Cristos de

⁶⁸ *Ibid.*, 431.

⁶⁹ Para Jennifer Scheper Hughes el traslado de la imagen refleja la concepción que tenían los frailes de que la imagen no le pertenecía al pueblo de Totolapan sino a fray Antonio de Roa y, por consiguiente, a la orden agustina. Jennifer Scheper Hughes, *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, p. 88.

Totolapan, asociado a fray Antonio de Roa, y el de Ixmiquilpan, relacionado con Gregorio López, sirven al autor para señalar la importancia que el binomio imagen-ermitaño tuvo en el imaginario novohispano desde el siglo XVI hasta el siglo XIX⁷⁰. En ambos casos los cultos fueron expropiados de su lugar de origen y trasladados a la ciudad de México, dejando claro que la relación existente entre imágenes y ermitaños fue utilizada por el clero para potenciar un culto y, al mismo tiempo, para sacralizar una imagen.

El padre Roa había sido enterrado en 1563 en la iglesia de los agustinos en la capital⁷¹. Si bien es indudable que en esos momentos había una campaña de promoción de su figura, la exhumación de sus restos no ocurrió sino hasta el siglo XVIII⁷². Aún así pareciera lógico pensar que el provincial Suárez de Escobar debió ponderar los beneficios que obtendría la orden al contar en la misma iglesia con los restos del religioso que era considerado como un santo y de la imagen milagrosa que se le había aparecido. De ahí el interés simbólico en trasladar el crucifijo del colegio de San Pablo a una capilla en San Agustín.

Sin embargo el revuelo que se generó en torno al Santo Crucifijo de Totolapan no puede atribuirse a la voluntad de un solo hombre⁷³. Como todo en la historia estos devenires son producto de una totalidad de procesos de naturaleza múltiple y variada, que se entrecruzan e interconectan, a veces chocando o traslapándose y otras veces fluyendo y acomodándose según sus propias fuerzas e inercias, de tal forma que es imposible descomponerlos en sus partes⁷⁴. La concentración de imágenes milagrosas y cuerpos de santos y venerables en las principales capitales de la Nueva España es muestra de un sentimiento de orgullo local que se asociaba de manera cada vez más marcada con el crecimiento de los centros urbanos. De igual forma, el hecho de que algunos sectores se hayan desbordado de entusiasmo durante el recibimiento del crucifijo demuestra que las manifestaciones milagrosas y sobrenaturales llenaban las aspiraciones de amplias capas de la sociedad.

A cincuenta años de la llegada de los primeros siete frailes agustinos a la Nueva España el celo y el fervor misionero habían bajado casi tan abruptamente como lo había

⁷⁰ Antonio Rubial García, "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", *Anuario de Estudios Americanos* 66, núm. 2 (diciembre de 2009), p. 213-239; Antonio Rubial, *op cit*, 2014, p. 184-199.

⁷¹ Ver el último apartado del capítulo 1.

⁷² El capítulo siguiente contiene una narración detallada de este suceso siguiendo un manuscrito del fraile agustino Manuel González de Paz.

⁷³ Hughes, *op cit*, p. 86-91.

⁷⁴ Eric Robert Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 15.

hecho la población indígena, diezmada por las constantes enfermedades y plagas. Las crisis demográficas desatadas por las epidemias no solo impactaron en los pueblos indios, exacerbando tensiones internas y dando pie a reacomodos de poder, sino también en las ciudades. “Andaban los religiosos de casa en casa, confesando, sangrando y curando a los enfermos”⁷⁵, escribe fray Juan de Grijalva. El fuerte brote de *cocoliztli* ocurrido entre 1576 y 1577 fue descrito con dramatismo por fray Agustín Dávila Padilla quien recordó que “apenas daba lugar a los vivos para enterrar a los muertos”. Luego de que el virrey Martín Enríquez mandara llevar la cuenta de las personas fallecidas “hallose que habían sido arriba de dos millones, que parece cosa increíble”⁷⁶. Todos los pueblos y ciudades fueron afectados en mayor o menor medida, quedando muchos lugares despoblados, lo que aceleró la política de congregación de pueblos.

Aunado a esto la población indígena del área central de Mesoamérica ya había sido cristianizada, por lo menos en apariencia, por lo que la misión en esta zona se había desacelerado o se encontraba prácticamente estancada. Atentos a finalizar su nueva y monumental iglesia en la capital, para la cual habían contratado al arquitecto Claudio de Arciniega, los religiosos agustinos concentraron sus recursos humanos y materiales en la capital, bajando el ritmo de creación de nuevos conventos en pueblos de indios. De hecho muchos pueblos que para la segunda mitad del siglo XVI ya contaban con sus iglesias fueron requeridos para donar trabajo y material para la construcción del convento mayor de San Agustín en México. A finales del siglo el número de agustinos ya superaba los trescientos miembros, sin embargo su calidad y preparación distaban mucho del ejemplo de pobreza, penitencia y ascetismo que caracterizó a quienes llegaron en las primeras barcadas. Poco a poco la atención de estos nuevos religiosos se ubicó en los centros urbanos donde la convivencia y la mezcla de la población india, española y negra sirvió para gestar una nueva experiencia colectiva de lo sagrado. Para estos grupos, cuyo común denominador era el desarraigo, fue necesario que la Iglesia creara nuevos códigos de socialización y que desplegara una nueva actividad pastoral que llenara sus expectativas por medio de cultos atractivos. Respondiendo a estos retos y siguiendo las directrices marcadas por el Concilio de Trento los eclesiásticos hicieron uso de imágenes prodigiosas, favorecieron el culto a reliquias, promovieron milagros e impulsaron

⁷⁵ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Ioan Ruyz, 1624, p. 68v.

⁷⁶ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundacion y discurso de la provincia de Santiago de Mexico de la Orden de Predicadores por la Vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Bruselas, En Casa de Iuan de Meerbeque, 1625, p. 100.

santuarios. Con el tiempo muchas de estas prácticas demostraron ser estrategias fiables y oportunas en la conformación de identidades locales. Sin embargo no en todos los casos los cultos promovidos fueron exitosos y aún las devociones que llegaron a alcanzar mayor fama y renombre no estuvieron exentas de haber tenido historias llenas de altibajos y discontinuidades.

Luego de años de una estancia sin mayores sobresaltos en el pueblo de Totolapan y de los días de exaltado fervor y bullicio con los que fue recibido en la ciudad de México, los señores inquisidores Fernández de Bonilla y Santos García ratificaron el día 3 de junio de 1583 que el Santo Crucifijo de Totolapan podía ser trasladado a la iglesia de San Agustín, pero ordenaron “que el pasarlo sea sin publicidad ni conmoción del pueblo”. La imagen debía ser puesta en un lugar público y decente “de manera que todos los fieles cristianos la puedan ver y adorar sin que en esto por ahora haya singularidad”⁷⁷.

Por más que hubo voces, como la del provisor del arzobispado Pedro García, que cuestionaron la autenticidad de los milagros y denunciaron que su divulgación contravenía las disposiciones del Concilio de Trento al no haber sido previamente examinados por la autoridad episcopal, voces como la del franciscano Bartolomé González preocupadas por las interpretaciones incorrectas o los errores doctrinales en los que podían caer los fieles, voces que advirtieron sobre los posibles intereses económicos que podían tener los agustinos para recolectar limosnas y destinarlas al colegio de San Pablo o para la construcción de su Iglesia Mayor o, por último, voces que señalaban la vanidad de quienes pretendían usar la imagen para explotar el prestigio personal o familiar, como se acusó al oidor don Luis de Villanueva y Zapata, la resolución del tribunal fue de mesura antes que de censura y en ella hay un eco de la postura del médico agustino fray Agustín Farfán quien dejó abierta la posibilidad de que los milagros hayan ocurrido, aún cuando reconoció no haberlos visto.

Como señala William B. Taylor “la investigación de Totolapan tuvo el efecto de respaldar las imágenes milagrosas, incluso cuando desalentó la circulación de historias de milagros no probados”⁷⁸. La jerarquía eclesiástica mantuvo una posición de mucha cautela al respecto, motivada en gran medida por la preocupación generalizada por la idolatría o por el temor de que los indios cayeran en graves confusiones dogmáticas. Además el traslado de la imagen de Totolapan ocurrió precisamente en momentos en los que el

⁷⁷ AGN, *op cit*, 1583, p. 259.

⁷⁸ William B. Taylor, *op cit*, p. 343.

episcopado buscaba controlar la narrativa para evitar que se desbordara el clamor popular.

Si bien el Concilio de Trento promovió el culto a los santos, a las imágenes y a las reliquias, esto no significaba que se pudieran realizar de manera indiscriminada y con ligereza, todo lo contrario, era necesario mantener estas devociones dentro de ciertos límites. Sin embargo, para entender la postura de quienes se opusieron tajantemente a que los agustinos publicaran con indiscreción los milagros del Crucifijo no basta con recurrir a los decretos del Concilio, más bien es necesario prestar atención al conflicto entre el clero regular y el clero secular que parecía haberse trasladado al ámbito de las imágenes prodigiosas. Por un lado los frailes, todavía más numerosos y con una mayor cantidad de parroquias a su cargo, habían construido durante 60 años un sólido aparato simbólico que no estaban dispuestos a ceder al arzobispo. Por su parte la jerarquía eclesiástica impulsaba una estrategia que le permitiera consolidarse en los espacios controlados por los mendicantes y dirigir así un proceso que transformara las ciudades en verdaderas episcopópolis, es decir, en lugares donde la catedral fuera el eje indiscutible de la vida religiosa y el recinto desde el cual se regularan los tiempos litúrgicos del resto de las iglesias, donde los prelados fueran quienes decidieran en torno a los asuntos de fe y tuvieran la última palabra para resolver qué se consideraba milagroso y qué no. Esto implicó el levantamiento de informaciones sobre los orígenes y los milagros de las imágenes, en algunos casos su traslado hacia las capitales así como la creación de cofradías y hermandades que estaban sujetas a la aprobación y supervisión de los obispos. Poco a poco se avanzaba en afinar los mecanismos de control sobre la religiosidad popular y en posicionar a los prelados como rectores sociales⁷⁹.

La política que buscó fortalecer la sede episcopal inició desde mediados del siglo XVI con el arzobispo fray Alonso de Montufar, fue continuada por su sucesor Pedro Moya de Contreras y prosiguió hasta bien entrado el siglo XVIII. En este largo proceso la mitra hizo uso de imágenes y reliquias para lograr sus fines. Pese a que ya controlaba el culto de la virgen de Guadalupe, extramuros de la ciudad, necesitaba reforzar la sacralidad de la catedral que solo contaba con dos de las imágenes marianas y cristológicas que

⁷⁹ Utilizando el concepto de *episcopópolis* propuesto por Fernando de la Flor, Antonio Rubial hace un análisis de las estrategias comunes implementadas por distintos obispos en ciudades de la Nueva España, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya para “fortalecer los intereses de los seculares sobre aquellos que fomentaban los religiosos”. Antonio Rubial García, “Iconos vivos y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopópolis de la Nueva España (1610-1730)”, en *Expresiones y estrategias: la iglesia en el orden social novohispano*, de Rodolfo Aguirre Salvador et al., Historia Novohispana 102, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.

existían en la capital: la virgen de la Asunción y el Cristo de los conquistadores. Cuando en 1583 el conflicto entre los obispos y los frailes llegó a uno de sus puntos más álgidos con la promulgación de la cédula real que entregaba las parroquias vacantes al clero secular, los agustinos llevaron una imagen religiosa al corazón del episcopado. Esta parece haber sido su respuesta al desplazamiento al que estaban siendo sometidos. En un primer momento el Santo Crucifijo de Totolapan demostró ser una herramienta útil para afianzarlos en la doctrina de San Pablo, que años atrás les otorgó el virrey y por la cual habían entrado en disputa con el arzobispo, precisamente el mismo que autorizó el traslado de la imagen y que más tarde prohibió la difusión de sus milagros. Con esta medida Pedro Moya de Contreras evitó que los frailes usufructuaran mayores beneficios con el crucifijo y, al hacerlo, puso en evidencia su autoridad, dejando en claro que “sus intenciones al restringir las historias de milagros eran pastorales tanto como políticas”⁸⁰.

Si bien hubo momentos en los que se alcanzó cierta concordia entre ambos sectores, era inevitable que el fortalecimiento de la jerarquía episcopal y de la catedral generaran desacuerdos y uno que otro altercado. El caso del Cristo de Totolapan puede considerarse como la piedra de toque de estos conflictos pues tuvo como telón de fondo uno de los momentos de mayor tensión entre los frailes y el arzobispo en la disputa por el control de los espacios y de las manifestaciones religiosas.

Fijando la tradición. Oralidad, texto manuscrito y texto impreso

La resolución del caso del Santo Crucifijo de Totolapan que dictó la Inquisición, si bien era contraria al proyecto que los agustinos tenían planeado para la imagen, no significó que el culto en torno a ella desapareciera, después de todo se podía prohibir a los frailes hacer promoción pero no había manera de impedir que los fieles propagaran las historias milagrosas que giraban en torno al crucifijo. Los devotos siguieron visitando a la imagen en su nueva casa y los donativos continuaron llenando las alcancías. A partir del mes que llegó a San Agustín el libro de depósitos del convento mostró ingresos por concepto de limosnas, misas cantadas, honras y aceite para el Santo Crucifijo⁸¹. En septiembre se registró la mayor recaudación con un total de \$136. También se asentaron algunos gastos

⁸⁰ William B. Taylor, *op cit.*, 314.

⁸¹ Si bien el documento dice solamente “Santo Crucifijo” sin mencionar que se trate del crucifijo proveniente de Totolapan, no hay ningún registro anterior a esa fecha que haga referencia a imagen alguna denominada con ese mismo nombre. AGN, *Libro de depósitos que se hacen en el Convento de San Agustín, por fray Diego de Vertabillo*, TSJDF Colonial, Caja 301, Exp. 2, 1569.

como \$20 de tres barras de hierro y 6 tornillos para la imagen, que probablemente sirvieron para que un escultor o un ebanista fijara los brazos al torso que habían sido desprendidos durante su traslado.

El crucifijo fue colocado en un lugar privilegiado de la iglesia, del lado oriente del presbiterio en la capilla que se había dado en patronato a la familia del oidor Villanueva⁸². Ahí pudo ser admirado por quienes visitaban la iglesia y sobre todo por quienes la habitaban, y también desde ahí su fama se fue propagando poco a poco. Cuando el acaudalado terrateniente Gonzálo de Cárdenas, vecino de Querétaro y originario de Lepe, España, escribió y firmó su testamento ante el escribano y un grupo de testigos el día 10 de octubre de 1598, pidió que luego de ser enterrado en el convento de San Francisco de Querétaro se dijeran 25 misas por su eterno descanso “en el altar del Santo Crucifijo de San Agustín de México”⁸³. La imagen también contó con gran aprecio entre los miembros del clero secular. Poco después de haberse graduado como bachiller de Teología en 1614, don Alfonso de Cuevas Dávalos, un reconocido personaje que llegó a ser arzobispo de México, fue al Convento de San Agustín, cercano a su casa, para decir unas misas en la “capilla del Santo Christo que llaman de Totolapa”. Fue ahí donde don Alfonso tuvo un raptó que lo dejó inmóvil y con el rostro encendido. Según su biógrafo Antonio de Robles “los dolores fueron tantos que lo obligaron a pasar algunos días en la cama como enfermo de mal grave”⁸⁴. Y a finales del siglo XVII el mulato libre Agustín de la Cruz Gutiérrez fue el encargado de presentar las solicitudes de aprobación, así como de hacer y firmar las constituciones de una cofradía que se había de erigir “en la Capilla y altar del Santo Cristo de la Iglesia de San Agustín de esta ciudad”⁸⁵. El papa Inocencio XII concedió indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados a los miembros de la cofradía y a todos los que visitaren en uno de los viernes de cuaresma el altar donde se encuentra el Santo Cristo Crucificado. Si bien el expediente menciona que la advocación era del Cristo de la

⁸² José Sicardo refiere que la capilla pertenecía “a la noble familia de los Zapata”, en referencia al segundo apellido del oidor Villanueva, cuyo hijo llevaba el nombre de Juan Zapata y Sandoval. José Sicardo, *op cit*, p. 239/456

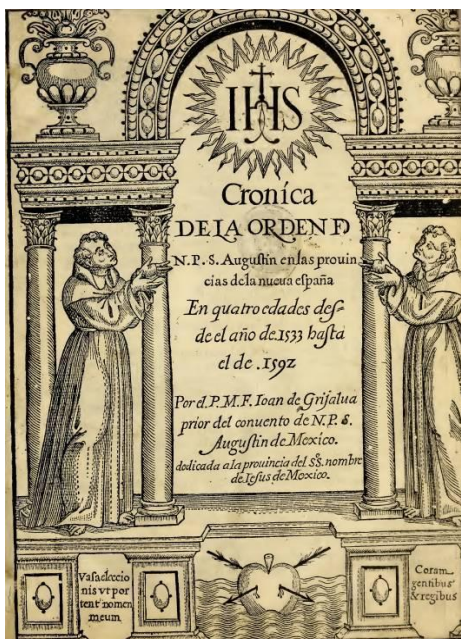
⁸³ Universidad Autónoma de Querétaro y Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, *Documentos inéditos para la historia de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1982, p. 141.

⁸⁴ Antonio de Robles, *Resguardo contra el olvido en el breve compendio de la vida admirable, y virtudes heroicas del Illmo. Sr. Dr. D. Alonso de Cuevas Dávalos, obispo de Nicaragua*, Mexico, Imprenta de los herederos de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1757, p. 21–23.

⁸⁵ AGN, *Agustín de la Cruz Gutiérrez al Provisor y Vicario General sobre el pase de unos breves de indulgencias concedidas por el pontífice Inocencio XII a la cofradía del Santo Cristo de la Iglesia de San Agustín. Ciudad de México*, Indiferente Virreinal, Exp. 2195-029. Clero Regular y Secular, 1696, p. 9f.

Expiración, todo parece indicar que la capilla donde tuvo su sede dicha cofradía era la del Cristo de Totolapan⁸⁶.

Como se ha señalado hasta aquí fray Pedro Suárez de Escobar fue el artífice del traslado de la imagen, promotor de sus milagros y quien señaló el vínculo que existía entre el padre Roa y el crucifijo. No obstante tuvieron que pasar poco más de 40 años para que fray Juan de Grijalva asentara por primera vez en un libro la relación entre la imagen y el fraile, fijando así la tradición que los une hasta el día de hoy. Nacido en Colima en 1580, Grijalva tomó el hábito agustino a los quince años y tuvo una destacada carrera al interior de su orden como definidor, prior, maestro de novicios y cronista oficial, llegando a ser confesor del virrey Lope Díez de Alendáriz. En 1624 publicó su obra más importante *Cronica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, cuyo tema central es el



papel que desempeñaron los agustinos en la evangelización de América y Filipinas. Su libro se basó, como era costumbre en la época, en la extensa documentación que la orden guardaba en el archivo del convento de México, especialmente en los manuscritos del cronista fray Alonso de Buiza y del provincial fray Francisco Muñoz. Seguramente también hizo uso de las obras ya mencionadas de fray Antonio de San Román, de fray Jerónimo Román y Zamora o de fray Juan Marieta, quienes ya habían escrito sobre el padre Roa y sobre otros ilustres frailes, e incluso es posible que haya podido consultar alguna copia del informe que fray Pedro

⁸⁶ Por aquellos años el padre fray Diego Velázquez de la Cadena buscaba volver a afianzar su poder al interior de la orden agustina. Este astuto y ambicioso fraile encabezó la oposición a los peninsulares que querían reformar la provincia de México de la relajación, los excesos y la corrupción en la que se hallaba por causa de algunos criollos. Con argucias legales y métodos bastante cuestionables fue electo provincial en el trienio de 1684-1686 y repitió en el de 1702-1705. En 1689, con el pretexto de un pleito con los miembros peninsulares de la archicofradía del Nombre de Jesús, de la Cadena y el entonces provincial fray Francisco Castellanos, cedieron la capilla que estaba construyendo la archicofradía a una hermandad de la orden tercera de San Agustín fundada recientemente con gente de modesta procedencia. Que haya sido un mulato quien fundara, pocos años después, una cofradía en la capilla del Santo Cristo de San Agustín resulta bastante extraño y pareciera una más de las estrategias políticas del padre de la Cadena. Después de todo uno de sus mayores enemigos, fray José Sicardo, parecía ser devoto del Crucifijo de Totolapan. Ver nota 98. Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1990), 54–65, 91–92.

Coronel presentó al arzobispo para el traslado de la imagen. Por si fuera poco, era común que los archivos inquisitoriales fueran usados como fuente por parte del clero así que es probable que Grijalva haya tenido acceso al expediente de 1583 sobre el Santo Crucifijo de Totolapan, de donde pudo haber obtenido información adicional sobre la milagrosa aparición, así como detalles de las penitencias practicadas por fray Antonio de Roa⁸⁷.

Grijalva describió la cristianización de los naturales como un proceso plagado de hechos milagrosos y sobrenaturales, en el que los frailes misioneros curaban enfermedades, salvaban a pecadores o se enfrentaban al demonio, al tiempo que eran ayudados por la Virgen o los ángeles, quienes intervenían continuamente por ellos, resolviendo sus necesidades u otorgándoles regalos celestiales⁸⁸. A pesar de esta apreciación, en la Nueva España del siglo XVI fueron pocas las imágenes de culto que tuvieron un origen sobrenatural y es muy difícil saber si contaban con muchos seguidores, si estos las consideraban en su tiempo como imágenes prodigiosas o si había peregrinaciones asociadas a ellas. Lo único claro es que las historias milagrosas de sus orígenes se expresaron en tradiciones registradas retrospectivamente⁸⁹. Esta carencia de fuentes contemporáneas durante las primeras etapas devocionales, que algunos investigadores han llamado “silencios”, es común para casos de cultos tan importantes como el de la Virgen de Guadalupe o la Virgen de Ocotlán, el Señor de Chalma o la Cruz de Piedra del cerro de Sangremal en Querétaro. Todas estas imágenes registran lapsos de tiempo considerables entre las apariciones y la primera documentación escrita sobre ellas⁹⁰. Lo mismo ocurrió con el Santo Crucifijo de Totolapan.

⁸⁷ Richard E. Greenleaf, “Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico”, *The Americas* 50, núm. 3 (1994), p. 354.

⁸⁸ Antonio Rubial García, “La historiografía agustina del siglo XVII”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, ed. Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1146.

⁸⁹ Al hacer un análisis en serie de las imágenes milagrosas registradas durante la época colonial William B. Taylor distingue tres periodos con características diferentes: el primero va de 1520 a 1570 y corresponde al proceso formativo de los santuarios novohispanos; el segundo va de 1580 a 1730 y en él se manifiesta de manera clara el vínculo entre las imágenes y los milagros; hay además un decidido apoyo del episcopado a estos procesos; y el tercero que va de 1730 a 1810, en el que se popularizaron muchas devociones gracias a la publicación de historias milagrosas en sermones, novenas y otros impresos. Para el primer periodo que es el que nos ocupa en este momento el autor identifica aproximadamente unas sesenta imágenes milagrosas, ubicadas en ciudades coloniales o cerca de ellas, pocas de las cuales se dice que tuvieron orígenes sobrenaturales o cobraron vida. Taylor, *op cit*, 35–169.

⁹⁰ Para el caso de la Virgen de Guadalupe es conocido que ni los primeros cronistas ni un supuesto testigo ocular, como lo habría sido el arzobispo fray Juan de Zumárraga, escribieron algo al respecto y que el silencio entre la aparición y las primeras menciones en un sermón, pronunciado por el arzobispo Alonso de Montufar, fue de unos 25 años. Todavía tuvieron que pasar casi 100 años más para que la tradición milagrosa se consignara en el libro del padre Miguel Sánchez,

Al hablar de las manifestaciones de lo sagrado en la historiografía eclesiástica Antonio Rubial señala dos momentos en la evolución de los procesos aparicionistas, el primero tiene que ver con el ámbito de la oralidad, que suele ser plural, redundante y contradictoria, y el segundo con la fijación de las versiones orales en una versión escrita, que a la larga termina por convertirse en la versión canónica y consolida la historia oficial de la imagen aparecida. Como se mencionó anteriormente, para el caso de Totolapan es difícil asegurar que las versiones indígenas recabadas por los frailes agustinos constituyan vestigios de una tradición oral. Si bien se trataba de testimonios verbales todo parece indicar que su contenido fue dirigido por los propios frailes. El mismo entusiasmo con el que el gobernador don Pedro de Tolentino narró su activa participación en la historia pareciera responder a la necesidad de los religiosos de contar con la versión de un testigo presencial del suceso, pues eso sin duda alguna ayudaría a darle mayor validez a su empresa. Esto no invalida el testimonio del gobernador indio pues en su narración encontramos algunos “retazos de memoria”⁹¹ que él mismo agregó a la versión europea del milagro.

Aquí debemos señalar que la escritura tiene a su vez dos momentos: el del texto manuscrito y el del texto impreso. En Totolapan el momento del texto manuscrito, que es posterior a la oralidad pero anterior a su fijación en un libro, ocurrió cuando los testimonios indígenas fueron levantados por el notario e intérprete para ser utilizados en el expediente del Santo Crucifijo. Si bien la finalidad del expediente no era la de preservar una tradición, sí podemos suponer, al igual que ocurrió en otros casos, que este tipo de manuscritos, relaciones o apuntes sirven como fuente para el texto impreso. Una comparación entre estos documentos nos permite constatar que el libro de Grijalva no solo es una versión

publicado en 1648. La Virgen de Ocotlán debió esperar 150 años entre su portentoso origen (en 1541) y la publicación del libro de don Manuel de los Santos y Salazar (en 1692), que dedicó unas breves líneas en su dedicatoria para describir, aunque de manera muy escueta, el origen milagroso de esta Virgen. En el caso del Señor de Chalma parece increíble que una tradición que supuestamente se remontaba a 1539 no haya sido mencionada por el cronista Juan de Grijalva, y que haya sido hasta 1683 que Juan de Valdés y José Sicardo escribieron al respecto, claramente justificando y dignificando, igual que en el caso de la Virgen de Guadalupe, una devoción existente. Sobre la aparición de la Cruz de Querétaro, ocurrida supuestamente durante la fundación de la ciudad a mediados del siglo XVI, los primeros textos que se refirieron a ella fueron elaborados por miembros del colegio de *Propaganda Fide* hasta el siglo XVIII. Ver: Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986; Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, Tesis para obtener grado de Maestro en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997; Antonio Rubial García, *op cit.*, 2004, pp. 25–58; Antonio Rubial García, *op cit.*, 2009.

⁹¹ El concepto de “retazos de memoria” o “injertos de memoria” lo retomo de Antonio Rubial. Antonio Rubial, *Ibid*, 2009, p. 216.

más completa de los primeros trazos hagiográficos de Roa, sino que buena parte de la información complementaria pudo haber sido tomada del expediente inquisitorial, al tiempo que el cronista depuró y “corrigió” algunas inconsistencias contenidas en las versiones indias.

Al hablar de fray Antonio de Roa el libro de San Román no dio mayor importancia al grupo de indios que acompañaban al fraile y tan solo se limitó a decir que el religioso recibía azotes, bofetadas, escupitajos en el rostro e insultos. Por su parte, los indios buscaron destacar su participación en estas piadosas agresiones, mencionando insistentemente en sus testimonios que ellos servían de esa manera al religioso “*porque así lo tenía mandado el padre fray Antonio*”⁹². En este sentido Grijalva escribe que este grupo de indios, a quienes llamó familiares y confidentes del fraile, le seguían siempre y “atormentaban su cuerpo [con] tanta fiereza como si fueran sus enemigos, *porque les tenía ya persuadido este santo varón a que así lo hiciesen*.”⁹³

En sus testimonios los naturales narraron con bastante detalle los distintos castigos que infligían a Roa cada día de la semana. Así, por ejemplo, los lunes y jueves el fraile era azotado y abofeteado, los martes era colgado de un argolla a dos palmos del suelo para luego ser flagelado con hierbas espinosas, los miércoles y los viernes por la noche, tras haber sido golpeado le vertían copal derretido en las ingles o en los muslos. Los testimonios indios coinciden en que después de recibir tantas crueldades, al día siguiente el padre Roa “no tenía llagas” y “estaba bueno”. Grijalva retoma esta cualidad del fraile para sobreponerse de los golpes y sanar sus heridas mencionando que: “esto hacía este gran penitente todos los lunes, los miércoles y viernes de la cuaresma, con una maravilla de Dios, con que acreditaba estas penitencias, que habiendo quedado el lunes llagado, ampollado y abrazado todo el cuerpo, cuando llegaba el miércoles estaba sano para poder repetir las mismas penitencias.”⁹⁴

Por otro lado Francisco de Roa, natural de Molango, quien había servido a fray Antonio durante quince años, mencionó una suerte de espectáculo teatral en el que participaban él, sus compañeros y el religioso. En él el padre Roa era presentado ante los cuatro indios encargados de ayudarlo quienes, fungiendo “como jueces”, lo acusaban de ser un pecador y lo “sentenciaban” a ser azotado y a recibir ocoete derretido en todo su cuerpo. Esta singular puesta en escena no fue referida por San Román pero sí por Grijalva, que la describió de la siguiente manera:

⁹² AGN, *op cit*, 1583, p. 266f.

⁹³ Grijalva, *op cit*, p. 102f.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 103-104.

allí [en la huerta de Molango] estaba un indio en un tribunal que representaba la justicia divina. Allí le traían los indios y le presentaban diciendo que le traían un hombre malo, ingrato, lleno de defectos y pecados, soberbio, engañador, falso, con otras culpas que según el tiempo y lo que le arguía su conciencia se ofrecía. [...] Entonces el Juez dando a entender que quedaba satisfecho de la acusación y que era verdadera y bien probada y que el reo estaba convencido, le condenaba.⁹⁵

Todo esto pareciera indicar que el cronista agustino tuvo acceso al expediente inquisitorial y que utilizó algunas de las historias en él contenidas para enriquecer la hagiografía del padre Roa. Sin embargo también cabe la posibilidad de que algunos relatos mencionados ahí hayan superado el ámbito legal al que estaban destinados y se hayan extendido hasta convertirse en historias de uso común entre los agustinos, mismas que el cronista pudo conocer y recopilar para incluir en su libro. Como sea queda claro que la escritura y la oralidad no se contraponen, sino que casi siempre se traslapan y se complementan y a la larga terminan por nutrir las versiones impresas.

También es evidente que no todo lo mencionado en el expediente se asentó en la *Crónica* del agustino. Poco a poco los elementos indígenas se fueron perdiendo o el propio Grijalva tendió a excluirlos, hasta el punto que los ayunos que el fraile practicaba y que de acuerdo con los naturales consistían de huevos, hierbas y tortilla, pasaron a ser ayunos de pan y agua, y la penitencia especial que según los principales Francisco de Santiago y Guillermo de San Pedro ofrecía el padre Roa durante la fiesta de todos santos, se omitió por completo. Por otro lado al describir la aparición del Santo Crucifijo como el primer y más importante milagro relacionado con fray Antonio de Roa, Grijalva ofreció una versión más apegada a la tradición europea, prescindiendo por completo del papel que se había adjudicado el gobernador de Totolapan como intermediario entre el fraile y el mensajero celestial. Tampoco se menciona, como sostienen en su testimonio tres testigos del pueblo, que el indio mozo que llevó el Crucifijo venía de México, ni que la cantidad que se ofreció a pagar el fraile por la imagen era de \$20 o \$30. Estos datos que bien pudieron tratarse de injertos de memoria local, vagos recuerdos de cuando la imagen llegó al pueblo, fueron omitidos. Finalmente el cronista agustino también debió notar que el provincial Pedro Suárez de Escobar y tres de los indígenas entrevistados ubicaron erróneamente la fecha de la aparición 47 años atrás, es decir en 1536, por lo que en su crónica fijó el milagro en 1543, año en el que el fraile fue nombrado prior de Totolapan por primera vez.

⁹⁵ *Ibid.*, 103.

La crónica de fray Juan de Grijalva no gira exclusivamente en torno al fraile burgalés ni en torno a la imagen que se le apareció de manera milagrosa. En sus páginas encontramos las vidas heroicas de otros agustinos venerables que, al igual que Roa, llevaron vidas intachables, hicieron milagros y pelearon con el Demonio, se adentraron en distintas provincias, fundaron conventos y doctrinaron en lugares inhóspitos. Para ello el cronista tuvo que sintetizar una enorme cantidad de documentos y de historias que circulaban entre los religiosos de la orden. Para el caso del fraile y del crucifijo que aquí nos atañe, ha sido posible ubicar sus fuentes y reconstruir el contexto en el que fueron creadas. De la información disponible sabemos qué tanto llegó a ser publicado y qué tanto se omitió. Esta depuración le permitió al autor escribir una versión libre de errores, contradicciones y redundancias, una versión que sirvió para proyectar como ejemplo la controvertida santidad del padre Roa y la milagrosa aparición del crucifijo que ya gozaba de una modesta fama. Una vez publicado, el libro de Grijalva se convirtió en la versión canónica del milagro ocurrido en Totolapan, referencia obligada de todos los textos posteriores que hablaron sobre el tema. Por si fuera poco, la historia del Santo Crucifijo que tenían los agustinos parece haber sido retomada por otras imágenes cuyos orígenes se habían perdido en el tiempo.

De historias antiguas y milagros parecidos

Fijar en un libro la fecha de un milagro tiene sus ventajas y sus desventajas. Cuando fray Juan de Grijalva registró en su crónica de la orden agustina que el Santo Crucifijo de Totolapan se había aparecido en el año de 1543, dio pie a que otras imágenes buscaran situar sus inicios antes de esa fecha para atribuirse una mayor antigüedad. Esto fue lo que pasó con el Cristo del Noviciado y con el Señor de Chalma, cuyos orígenes fueron ubicados en 1538 y 1539 respectivamente, siendo que, en ambos casos, las primeras historias escritas sobre ellos son posteriores a la publicación de la obra de Grijalva.

En 1689 el jesuita Francisco de Florencia, famoso por sus estudios sobre la Virgen de Guadalupe y por haber escrito la historia de varios santuarios novohispanos, escribió la *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas*, obra en la que habló del origen milagroso del Señor de Chalma. Cabe señalar que, a pesar de que esta imagen estaba a cargo de los frailes agustinos y de que su culto aparentemente se remontaba a la primera mitad del siglo XVI, Grijalva no mencionó nada sobre ella.

Como historiador el jesuita era plenamente consciente de este problema por lo que buscó justificar los silencios del cronista agustino arguyendo que, hasta ese momento, lo poco que se sabía del santuario se conocía “por tradición, que de padres a hijos se ha ido derivando en los comarcanos de aquel lugar”, es por eso que Grijalva “no halló nada en los archivos escrito, ni quien le diese noticia invariable de ella”⁹⁶. Sin embargo, pocos años después de la publicación de la *Crónica* agustina, el santuario de Chalma llegó a cobrar cierta fama gracias a la llegada de Bartolomé de Torres, un exarriero mestizo convertido en curandero que ayudaba a los fieles que acudían al lugar. Muy pronto la orden mendicante buscó aprovecharse del prestigio ganado por este personaje por lo que le abrieron las puertas y le nombraron hermano lego. De hecho fue el propio Grijalva durante su estancia como prior del convento de Malinalco, quien le dio el hábito agustino en 1629. Tras ello el arriero cambió su nombre por el de fray Bartolomé de Jesús María.

La reputación de este ermitaño no solo sirvió para atraer gente al santuario sino que facilitó el control del mismo por parte de los agustinos. Por lo anterior Francisco de Florencia disculpó la omisión de Grijalva diciendo que si el cronista escribiera un segundo tomo de su historia ahora sí, sin duda, trataría el origen del Señor de Chalma y su santuario. Pero esto no salvaba del todo el asunto, no bastaba con resolver el porqué del silencio respecto a la imagen, todavía había que construir una narración verosímil que le diera un sustento real al culto. Para ello el jesuita se remitió a una variedad de tradiciones orales locales, a unos “papeles antiguos de los indios”, al texto de Grijalva y a los escritos de fray Juan de San José, quien fuera ayudante y sucesor del arriero fray Bartolomé. Con estas fuentes ubicó a fray Nicolás de Perea y a Sebastián de Tolentino, quienes fundaron la doctrina de Ocuilán y convirtieron a sus habitantes al cristianismo, como los responsables de llevar la imagen del Santo Cristo de Chalma a la cueva de la barranca donde se adoraba al dios Oxtotéotl, una advocación de Tezcatlipoca.



⁹⁶ Francisco de Florencia, *Descripción Histórica y Moral Del Yermo de S. Miguel de Las Cuevas En El Reyno de Nueva-España, y Invencion de La Milagrosa Imagen de Christo ... Que Se Venera En Ellas. Con Un Breve Compendio de La Vida De Fray Bartholomé de Jesus María; y Algunas Noticias Del ... Fray Juan de S. Joseph Su Compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, por Cristóval Requena, 1689, pp. 3–4.

Francisco de Florencia consignó tres versiones sobre cómo llegó la imagen a la cueva para luego inclinarse por la que consideraba ser la correcta. Según la primera versión “el predicador” trajo en sus hombros el crucifijo y lo colocó en el altar donde antes estaba el ídolo. Una segunda historia consigna que al llevar a cabo la sustitución “el santo religioso” iba acompañado de muchos indios. La última versión, que el jesuita considero como “la más probable”, cuenta que cuando los ministros llegaron a la cueva para derribar al dios prehispánico y poner cruces en su lugar, “hallaron (oh estupendo prodigio!) en el Altar del Ídolo colocada la Santa Imagen de Christo crucificado que hoy se venera en el Santuario”⁹⁷. Como el mismo autor reconoce ninguna de las tradiciones recopiladas se refiere directamente a fray Nicolás de Perea o a fray Sebastián de Tolentino, simplemente hablan de un predicador, un religioso o un hombre. Es Florencia quien les confiere a ambos frailes el papel de promotores o testigos del milagro, con el único argumento de haber sido ellos los primeros misioneros en llegar a la zona. Si fueron estos frailes o uno posterior es imposible saberlo⁹⁸. Una vez más, nos enfrentamos al hecho de que el texto que establece el origen de la imagen se consigna retrospectivamente bastantes años después de ocurrido el milagro⁹⁹, 150 años en este caso, además de que, como se ve, intentar ubicar en el tiempo dicho milagro resulta poco menos que aventurado.

A diferencia de lo que ocurrió con el Santo Crucifijo de Totolapan, cuya imagen se vinculó al fraile al que se le había aparecido, en Chalma la figura del Cristo no se relacionó con los supuestos testigos de la aparición, Nicolás de Perea o Sebastián de Tolentino, sino con el ermitaño Bartolomé de Jesús María, cuya vida había transcurrido al servicio del santuario y de quienes lo visitaban, y cuyo cuerpo fue enterrado en 1658 en la cueva donde se encontraba la imagen. Raffaele Moro ha señalado la importancia que tuvieron los ermitaños limosneros Bartolomé y Juan de San José en la difusión que tuvo el Santo Cristo de Chalma, pues ellos recorrieron varios pueblos de México curando enfermos, divulgando el culto y recolectando limosnas. Por su parte Antonio Rubial ha demostrado que fue fundamental el impulso dado por el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas a finales del siglo XVII, no solo para la promoción del santuario sino también para

⁹⁷ *Ibid.*, 13–14.

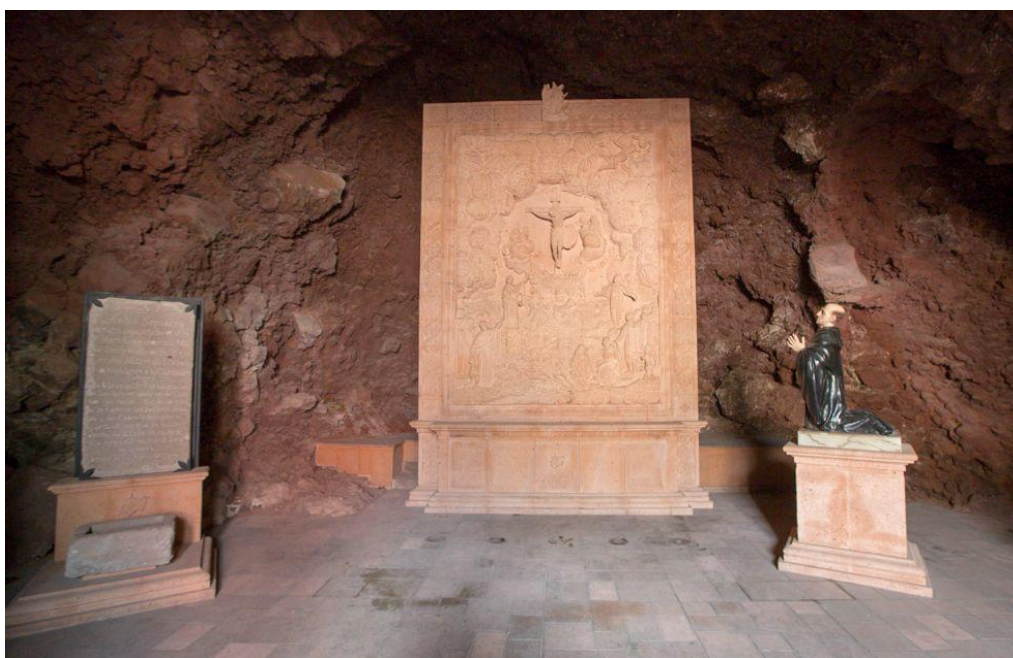
⁹⁸ Pudiéramos inclusive imaginar que fray Pedro Suárez de Escobar pudo haber sido ese “predicador” o “religioso” que llevó el Cristo a la cueva de Chalma, después de todo sabemos que vivió como ermitaño en la cueva de Ocuilán.

⁹⁹ Después del jesuita otros historiadores religiosos como fray Juan de Magallanes (1730), fray Manuel Gutierrez (1752), fray Diego Aguiar (1810) o fray Joaquín Sardó (1810) han retomado el libro de Francisco de Florencia para hablar del Señor de Chalma. De igual forma lo han hecho antropólogos e historiadores como Miguel Othón de Mendizábal (1947), Gilberto Giménez (1978), María y Robert Shadow (2000) y Antonio Rubial (2009).

iniciar el proceso de beatificación del hermano lego fray Bartolomé, cuyo cuerpo fue exhumado en 1684¹⁰⁰.

Para el siglo XVIII el santuario de Chalma ya se había convertido en el más popular del centro de México y el Santo Cristo fue trasladado de la cueva a un nuevo convento, mandado a construir años antes por fray Diego de la Cadena. Poco a poco el lugar se enriqueció con nuevas ermitas y construcciones que se llenaron de ricos ornamentos y obras de arte. La aparición de varios textos y novenas que narraban el origen de la imagen y la vida de los ermitaños que se habían dedicado a su cuidado hicieron más accesible la historia del santuario a un número cada vez mayor de devotos y visitantes.

El libro de Francisco de Florencia pone de manifiesto la orientación cristocéntrica característica de la orden de San Agustín. Reconocidos por su veneración al Cristo de Burgos, el más antiguo de España, los frailes agustinos impulsaron el culto a Cristo Crucificado por encima de otras advocaciones y otras devociones. Según el jesuita fueron tres las imágenes milagrosas más importantes promovidas por dicha orden: el Cristo de Chalma, el de Totolapan y el de Ixmiquilpan. Sin embargo para el madrileño José Sicardo, quien tuvo la labor de continuar y completar la obra de Grijalva a finales del siglo XVII, no



¹⁰⁰ Antonio Rubial García, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Condumex, 1997, pp. 71–105; Antonio Rubial García, *op cit*, 2009; Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’ entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana* 66, núm. 4 (264) (el 30 de marzo de 2017), pp. 1759–1818.

cabe la menor duda que “de las imágenes milagrosas de Cristo Nuestro Señor que tienen los santuarios de esta Provincia, la imagen de Cristo Crucificado que se venera en el Real Convento de México, con el título del Cristo de Totolapan, tiene el primer lugar no solo por su antigüedad, sino por sus milagros”¹⁰¹. No obstante, el hecho de no haber contado con el apoyo del arzobispo luego de su traslado además de la prohibición expresa para difundir sus milagros, por lo menos durante los primeros años, impactó negativamente en la promoción de la imagen. Probablemente por eso la historia del Señor de Chalma, un culto en pleno crecimiento en el siglo XVII, terminó por desplazar al Santo Crucifijo de Totolapan, haciéndose pasar, contra toda prueba documental, como el Cristo milagroso más antiguo de la orden agustina.

Otra imagen que no solo buscó posicionarse como la más antigua sino que además copió el mismo modelo narrativo que el de Totolapan fue el Cristo del Noviciado, perteneciente a los dominicos¹⁰². La orden de Santo Domingo fue la segunda en llegar a la Nueva España (1526). En la primera barcada de frailes de la orden vino quien fuera el fundador de la Provincia Dominica de Santiago en México, fray Domingo de Betanzos, descrito por el franciscano Gerónimo de Mendieta como un “varón de gran santidad [...] hombre austerísimo en el rigor de la penitencia en su propia persona, ejemplar y maestro de toda virtud”¹⁰³. La tradición indica que a este santo y penitente varón también le envió Dios un crucifijo de regalo, que llegó a conocerse como el Cristo del Noviciado por tener su capilla en la sala de novicios del Convento dominico. La entrega, de manos de mensajeros celestiales que se hicieron pasar por indios, habría ocurrido antes de las milagrosas apariciones de los Cristos de Totolapan y de Chalma. Una vez más los textos que narran esta historia fueron escritos años después de la publicación del libro de fray Juan de Grijalva y más de cien años después de ocurrida su aparición. En este caso las narraciones de los cronistas dominicos no solo retoman el modelo narrativo empleado por Grijalva, sino que prácticamente repiten la versión del agustino.

¹⁰¹ José Sicardo, *op cit*, p. 239/456.

¹⁰² Los agustinos también contaron con una imagen del mismo nombre. Este crucifijo de casi dos varas de alto fue un regalo de Felipe II al provincial Juan de San Román durante uno de sus viajes a España. La imagen se encontraba en el oratorio del noviciado del Convento de México y era sacada en procesión en diversas fiestas. Gregorio Martín de Guijo refiere sobre un altercado que hubo en 1649 cuando no se permitió su salida y tanto Antonio de Robles como José Sicardo registraron una noticia del día 15 de junio de 1680 según la cual una lámina que se encontraba en la capilla del Cristo del Noviciado sudó mientras el padre provincial decía misa. Gregorio M. de Guijo, *Diario, 1648-1664*, t. 1, México, Porrúa, 1986, p. 34; Antonio De Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. 1, Mexico, Porrúa, 1972, p. 284 y José Sicardo, *op cit*, pp. 239/456-240/457.

¹⁰³ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1980, pp. 364–365.

Los primeros cronistas dominicos fueron fray Vicente de las Casas, fray Domingo de la Anunciación y fray Andrés de Moguer. Más tarde fray Agustín Dávila Padilla se basó en los manuscritos de estos tres frailes para escribir, a finales del siglo XVI, su *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*. En ella el autor hace una extensa relación de la vida de fray Domingo de Betanzos y habla de “un devoto crucifijo que hasta hoy se reverencia con grande devoción” en el oratorio del noviciado, sin embargo, no menciona nada sobre su origen¹⁰⁴. Posteriormente fray Hernando Ojea fue nombrado cronista, él escribió a principios del siglo XVII y su obra fue publicada en Madrid en 1615. En su libro hace una descripción de la iglesia y convento de Santo Domingo y menciona la existencia en el oratorio de la casa de novicios de un “devotísimo y antiguo crucifijo de bulto, en cuya presencia se han visto y experimentado [...] muchas maravillas”¹⁰⁵. Aún así Ojea tampoco alude al origen milagroso de la imagen. El primero en hacerlo fue fray Alonso Franco y Ortega en la *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago en México*, escrita en 1645, es decir 26 años después de que fuera publicada la *Crónica* de fray Juan de Grijalva, de la cual reproduce varios pasajes, aunque no de manera literal. La narración de Franco y Ortega fue retomada años después por otro cronista de la orden, fray Juan Bautista Méndez¹⁰⁶, quien escribió entre 1685 y 1689. Consciente de las similitudes entre ambas historias este fraile consideró necesario hacer una acotación para evitar “equivocación con otras santas imágenes de esta Nueva España”. Entre estas imágenes el padre Méndez menciona dos: la del Cristo de Totolapan, consignada por Grijalva, y la del Cristo Crucificado que se adoraba en el Convento Real de Jesús María de las religiosas de la Concepción, de la cual habló Carlos de Sigüenza y Góngora en su libro *Parayso occidental*. Sin embargo el autor buscó granjear los mayores méritos para el Cristo del Noviciado al decir que dicha imagen era “entre las que han tenido este origen, la más antigua”¹⁰⁷. Aún así ni la obra de fray Alonso Franco ni la de fray Juan Bautista Méndez mencionaron el año de la aparición. Fue hasta

¹⁰⁴ Agustín Dávila Padilla, *op cit*, p. 394.

¹⁰⁵ José Rubén Romero Galván y Hernando Ojea, *Contextos y texto de una crónica: “Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo” de Hernando Ojea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 137–138.

¹⁰⁶ Su texto manuscrito permaneció inédito por mucho tiempo hasta que se publicó a finales del siglo XX. Juan Bautista Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores (1521-1564)*, México, Porrúa, 1993; Magdalena Veces Vidal, “Juan Bautista Méndez, una crónica de la provincia de Santiago de México en el siglo XVI, escrita en la segunda mitad del XVII, Historiografía eclesiástica”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, ed. Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1041.

¹⁰⁷ Juan Bautista Méndez, *op cit*, pp. 31v–32f.

1712 cuando fray Manuel Mogica y Zaldívar publicó *Tesoro escondido*¹⁰⁸, un libro devocional dirigido principalmente a los novicios de su orden, que por primera vez se fijó la fecha del milagro en el año de 1538.

El siglo XVII fue un siglo de crecimiento en varios sentidos. La población que había sido diezmada por epidemias se encontraba en franca recuperación, lo que significó un incremento en la recaudación y por tanto un crecimiento económico. En lo que respecta a las prácticas religiosas se registró un claro interés en las imágenes y en los santuarios, impulsado y promovido por las autoridades eclesiásticas que buscaron administrar y orientar la piedad popular, haciendo a un lado a quienes podían desafiar su autoridad o la ortodoxia. No es casual que este siglo también haya visto un crecimiento en el número de cofradías y hermandades, de procesiones públicas y peregrinaciones. Como señala William B. Taylor, “de los santuarios marianos y cristocéntricos que pueden ser fechados con cierta certeza, dos tercios comenzaron entre 1580 y 1700”¹⁰⁹ y los milagros que giraban en torno a estas imágenes más que amenazar a la autoridad de la iglesia, la reforzaban.

Hacia el último cuarto del siglo XVII se publicaron, junto a las ya mencionadas, varias otras historias de santuarios¹¹⁰. En muchos casos era evidente que no bastaba con tener un culto numeroso, había que crearle a las imágenes milagrosas historias maravillosas. Sin embargo estas no podían contradecir la ortodoxia por lo que se hizo uso de un número limitado de ejemplos narrativos y se recurrió a historias prodigiosas que ya habían sido autorizadas en otros casos, de ahí que muchas de ellas resultaran similares: imágenes que aparecen en troncos o en piedras, estatuas que se hacen pesadas, lugares que emiten luz o música celestial, cuadros o esculturas que se restauran solas, cruces que tiemblan o, como en el caso de Totolapan, mozos que entregan una imagen y después desaparecen.

En 1746 el presbítero del arzobispado, Cayetano de Cabrera y Quintero, publicó su libro *Escudo de armas de México* donde narró la historia de la epidemia de *matlazahuatl* que entre 1736 y 1739 ocasionó numerosas muertes a la población del centro y norte del virreinato. En él el autor detalla las numerosas rogativas y procesiones

¹⁰⁸ Manuel Mogica y Zaldívar, *Tesoro escondido: historia del Santo Cristo hallado milagrosamente el año 1538 por el V.P. Fr. Domingo Betanzos y conservado en el noviciado de Santo Domingo de México*, Mexico, s.n., 1712.

¹⁰⁹ Taylor, *op cit*, p. 60.

¹¹⁰ Taylor incluye los de “la Virgen de Izamal, la Virgen de Cosamaloapan, Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora de Zapopan, San Miguel del Milagro, y el Cristo Renovado de Santa Teresa.” *Ibid.*, 64.



que se hicieron para solicitar el auxilio a distintas imágenes sagradas, incluyendo las celebraciones promovidas por el Ayuntamiento de México para jurar a la Virgen de Guadalupe como la patrona y protectora de la ciudad ante aquella terrible calamidad.

Durante aquel trance los agustinos mostraron una especial predilección y confianza en la imagen del Cristo de Totolapan. Con ella se celebraron novenarios y se realizó una “procesión tan lucida como mortificada, que acompañó en toda su respetable plenitud esta comunidad sagrada, correspondiendo a su anhelo por la salud de México y veneración que siempre ha mostrado a esta imagen”¹¹¹. Esta no fue la primera vez que el Cristo

Aparecido salió del Convento de San Agustín a efecto de mitigar una epidemia. En 1666 se paseó por el claustro y cementerio del complejo conventual de la orden para hacer frente a otra epidemia, lo mismo ocurrió en 1727 y en 1734, cuando se hicieron plegarias y procesiones con la esperanza de que por su intercesión se acabara un brote de viruela¹¹². Inclusive se le llegó a sacar para pedir por el agua, tal y como lo registró Antonio de Robles en su diario el año de 1691¹¹³.

En su libro Cayetano de Cabrera recogió la polémica que ya había sido señalada por Carlos de Sigüenza y Góngora¹¹⁴ y por fray Juan Bautista Méndez respecto a la similitud de las historias que dieron origen al Santo Crucifijo de Totolapan y al Cristo del Noviciado, debate que había sido puesto en evidencia de manera maliciosa por algunos incrédulos. En ambas versiones los frailes Antonio de Roa y Domingo de Betanzos habían

¹¹¹ Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-España, y de casi todo el Nuevo Mundo, Maria Santissima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe ... aparecida el año de 1531 y jurada su principal patrona el passado de 1737*, México, viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746. t. 2, p. 184.

¹¹² AHCM, *Actas de Cabildo*, tomo 53A, 1727, octubre 10; José Sicardo, *op cit*, 239/456 y Hemeroteca Nacional de España, “Gazeta de México”, julio de 1734.

¹¹³ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. 2, México, Porrúa, 1972, p. 223.

¹¹⁴ En el *Parayso Occidental* Sigüenza y Góngora no solo señaló el parecido entre el origen del Cristo de Totolapan y el Crucifijo que se guardaba en el Convento Real de Jesús María, también reveló que la historia del Cristo amarrado a la columna que se veneraba en la Parroquia de Santa Catalina Mártir, era igual a las otras dos. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental, plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy catholicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico. Facsímile de la primera edición (México, 1684)*, Mexico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Condumex, 1995, pp. 174f–175.

manifestado deseos de poseer un Cristo crucificado, tras lo cual uno o dos indios llegaron a la portería de sus conventos con la imagen. Al recibirla los priores la abrazaron y besaron para después llevarla al lugar donde iba a estar. Al poco tiempo los religiosos se dieron cuenta que el o los indios que habían llevado la imagen habían desaparecido y aunque los buscaron ya no los encontraron, concluyendo entonces que se trataba de ángeles. Las coincidencias entre ambos relatos resultaban evidentes por lo que algunas personas llegaron a pensar que en realidad no se trataba de dos imágenes sino de una sola o que podía tratarse de un error por parte de los autores que escribieron las historias, a lo cual Cayetano de Cabrera respondió asegurando que las dos versiones eran verdícas y dio por terminada la polémica diciendo que “no hemos sabido esté Dios obligado a variar de portentos y que no salgan parecidos los milagros” ¹¹⁵.

Nos encontramos, pues, frente a un modelo narrativo europeo que se adaptó a la realidad novohispana, y que en 1583 pasó de su versión oral a su versión manuscrita gracias a un proceso inquisitorial y a la pluma del notario fray Melchor de Rivera. 41 años después el relato se publicó por primera vez en el libro de fray Juan de Grijalva y a partir de entonces la leyenda del origen milagroso del Santo Crucifijo de Totolapan se extendió y fue replicada por diversos cronistas que algunas veces la usaron para dotar a otros cristos de una historia propia y otras veces para ubicarlos en un tiempo remoto con la esperanza de convertirlos en los más antiguos de estas tierras. Como en los otros casos esta también fue una historia registrada años después de su supuesto origen, por lo que es imposible saber con certeza la fecha exacta en la que la imagen llegó al pueblo. Sin embargo, lo que sí podemos asegurar es que se trata del registro documental de mayor antigüedad para el caso de un crucifijo novohispano aparecido milagrosamente.

* * *

Todo parece indicar que la historia de la milagrosa aparición es una construcción que los agustinos hicieron en el momento del traslado y que no responde a una tradición local. En torno a este prodigio se tejieron relaciones que dan cuenta de procesos de concertación y conflicto. Por un lado fue necesario que los frailes concertaran con las autoridades del pueblo para poderse llevar la imagen, mientras que por el otro hay un conflicto con el

¹¹⁵ Cabrera y Quintero, *op cit*, p. 186. En un texto anterior ya había mencionado este episodio. Javier Otaola Montagne, “El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro”, *Estudios de Historia Novohispana* 38 (junio de 2008), p. 28.

obispo, quien no quería que los agustinos, con el apoyo del virrey y de la Audiencia, se apropiaran de la doctrina de San Pablo.

Cuando el Santo Crucifijo salió de Totolapan siguió un destino propio, distinto al que siguieron los habitantes del pueblo. Contrario a lo que pudiéramos pensar no son muchas las noticias que hay sobre la imagen durante el tiempo que permaneció en la ciudad de México. Fuera de haber sido sacada unas cuantas veces en procesiones, de algunos registros sobre las limosnas que recibió o las misas que le pagaron¹¹⁶, o de haberse formado una cofradía en su capilla¹¹⁷, los rastros documentales son más bien escasos por lo que no hay mucho más que se pueda decir sobre ella. Cuando la noche del 11 de diciembre de 1676 la Iglesia Mayor de San Agustín se incendió sabemos que entre las cosas que se lograron rescatar de las llamas estuvieron la custodia del Santísimo Sacramento, las célebres pinturas *La cena de Emaús* de Francisco de Zurbarán y *La incredulidad de Santo Tomás* de Sebastián López de Arteaga¹¹⁸, así como la reliquia del *Lignum crucis* y el Cristo de Totolapan. De acuerdo con el diario de Antonio de Robles estos dos últimos fueron resguardados en la casa del conde de Santiago de donde salieron al año siguiente en procesión a la Catedral con cincuenta hachas¹¹⁹. La reconstrucción de la iglesia llevó cerca de 15 años¹²⁰. El libro de fábrica contiene noticias de los trabajos que se hicieron para la nueva capilla del Cristo que, una vez más, se situó junto al muro testero, del lado del Evangelio, por lo que queda claro que siguió ocupando uno de los lugares privilegiados del templo. Aún así resulta extraño que a pesar de su importancia y su prominencia en el culto no hayan llegado a nosotros folletos de novenas, sermones, estampas, exvotos o cualquier otro objeto de devoción relativos a la imagen.

No sabemos cuál fue el impacto que tuvo el testimonio de don Pedro de Tolentino entre los habitantes del pueblo y tampoco hay noticias de que se haya mantenido un vínculo entre la gente de Totolapan y su crucifijo. Tan solo existe una única y, por lo

¹¹⁶ Se revisaron completos los siguientes libros: AGN, *op cit*, 1569; AGN, *Libro del Convento de San Agustín del Santo Nombre de Jesús de México*, TSJDF Colonial, Caja 300, Exp. 1, 1650; AGN, *Libro de gasto de la fábrica de la iglesia del Convento de San Agustín de México. 1679-1792*, TSJDF Colonial, Caja 301, Exp. 4, 1679; AGN, *op cit*, 1685.

¹¹⁷ AGN, *op cit.*, 1696.

¹¹⁸ Sobre estas dos pinturas y la ubicación que tuvieron en la iglesia de San Agustín luego de la reconstrucción de la iglesia ver: Ester Prieto Ustio, "Pinturas y pintores peninsulares en el ámbito de Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII", en *I Congreso Internacional América-Europa...* (Pinturas y pintores peninsulares en el ámbito de Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2015.

¹¹⁹ Robles, *op cit*, 1972, t. 1, p.211.

¹²⁰ Eduardo Báez Macías, "El convento de San Agustín de la ciudad de México. Noticias sobre la construcción de la iglesia", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, el 6 de agosto de 1992, pp. 35-55.

mismo, extraña mención en un libro de misas del Convento de San Agustín que hace referencia a una donación de \$150 hecha en 1651 por “la viuda de Totolapa”¹²¹. ¿Quién fue esta persona? Imposible saberlo. Desafortunadamente no hay más referencias, ni antes ni después de ese registro, que nos pudieran dar alguna pista al respecto.

Una investigación publicada en el año 2000¹²² sugirió que fray Antonio de Roa fundó una hermandad dedicada al Cristo Aparecido para mantener el culto local en honor a la imagen. Sin embargo esta hipótesis carece de sustento documental y no ha sido posible encontrar ningún indicio que la corrobore. Fortino Hipólito Vera, quien fuera párroco de Totolapan y primer obispo de la Diócesis de Cuernavaca, escribió en su *Itinerario parroquial* de 1880 que cuando los agustinos trasladaron el Crucifijo a México en 1583, “se fundó una cofradía de la Santa Cruz”¹²³, en alusión a la cruz original que se quedó en el pueblo, pero tampoco hay pruebas de esta aseveración.

La idea según la cual el pueblo continuó la devoción a un símbolo ausente parece no tener ninguna base documental y mucho menos un sustento antropológico. Antes bien esta opinión solo alimenta y se alimenta de la creencia local de que la fe del pueblo hacia la imagen nunca se ha detenido. Autores como John Tutino o Timothy Matovina, quienes retoman algunas de las interpretaciones más teológicas y menos históricas del libro *Biography of a mexican crucifix*, de Jennifer Schepper Hughes¹²⁴, han llegado a decir que la devoción de los indios por la imagen empezó en 1543 con la llegada del crucifijo y que sus habitantes dieron la espalda a las prácticas ascéticas de fray Antonio de Roa para construir su propia versión del cristianismo, así como su propia relación con la imagen, misma que les habría ayudado a sobreponerse a los cambios impuestos por una realidad abrumadora e insondable¹²⁵.

¹²¹ AGN, *op cit*, 1650, 15v.

¹²² María del Rosío García Rodríguez, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Totolapan: raíces y testimonios*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, 2000, pp. 102–103.

¹²³ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Imprenta del “Colegio Católico”, 1880, p. 78.

¹²⁴ Para su libro Schepper Hughes no tuvo a su alcance las fuentes indígenas producidas en Totolapan en el XVI que se discutieron en el capítulo anterior. Los únicos documentos producidos (en parte) en el pueblo a los que tuvo alcance fueron el caso de Inquisición de 1583 y la *Relación Geográfica de Totolapan y su partido*. Los vacíos fueron llenados con interpretaciones no solo históricas sino también teológicas en torno a asuntos tales como la divinidad, la muerte y el sufrimiento, con las que buscó explicar los puntos de contacto entre el pensamiento indígena y el español que habrían sido la base de la devoción y del culto a la imagen.

¹²⁵ John Tutino, “Silver Capitalism and Indigenous Republics: Rebuilding communities, 1500–1700”, en *The Mexican Heartland, How Communities Shaped Capitalism, a Nation, and World History, 1500-2000*, Princeton University Press, 2018, pp. 67–68; Timothy Matovina, “The Origins of the Guadalupe Tradition in Mexico”, *The Catholic Historical Review*, 100, núm. 2 (2014), p. 250.

Estas apreciaciones, a mi gusto incorrectas, parten de dos marcos de referencia, uno representado por algunas corrientes antropológicas que centran su atención en la continuidad de ciertos elementos prehispánicos y en una suerte de resistencia consciente a los mecanismos de dominación española; y, por el otro lado, en una lectura cercana a la Teología de la Liberación que supone que los indios, conscientes de su exclusión y pobreza, se identificaron de manera natural con la figura de un Cristo sufriente y agonizante. En ambos casos se cae en una trampa ideológica que proyecta al pasado una interpretación del presente. En los dos primeros capítulos he intentado demostrar lo contrario, es decir, que la imagen aparecida no tuvo mayor impacto entre los naturales de Totolapan en el siglo XVI.

En el siguiente capítulo abordaré la religiosidad en el pueblo durante los siglos XVII y XVIII. El tema no ha sido trabajado hasta ahora, en parte porque los investigadores han centrado su atención exclusivamente en la imagen del Santo Crucifijo, y en parte también por la escasez de fuentes y por la dificultad para acceder a ellas¹²⁶. Por estas razones existe un silencio de casi 300 años en la historia del pueblo, dando la impresión de que las prácticas religiosas en Totolapan hubieran entrado en una larga pausa o que la religiosidad en el lugar solo pudiera ser explicada a través de la presencia de una imagen. Como veremos más adelante, esto no fue así.

¹²⁶ Al igual que varios otros archivos parroquiales el Archivo Histórico de la Parroquia de San Guillermo Totolapan no ha tenido una política de libre acceso para los investigadores. El presbítero Lauro López Beltrán lo consultó para la publicación de su libro *Fray Antonio de Roa. Taumaturgo penitente*, cuya primera edición se publicó en el año de 1948. Posteriormente en 1987 Esperanza Marcela Pellón Caballero se tituló como licenciada de Historia por la Universidad Iberoamericana con un *Índice* de dicho archivo y por esas mismas fechas la Sociedad Genealógica de Utah digitalizó completos los libros de la sección sacramental: libros de bautizos, confirmaciones, informaciones matrimoniales, casamientos y defunciones. Desde que la orden franciscana fue asignada a la parroquia de Totolapan en 1993 no se había permitido el acceso al Archivo Parroquial a ningún investigador, por lo que los libros o artículos publicados desde ese año a la fecha no incluyen información de los documentos ahí contenidos. No fue hasta la llegada de fray Noé Chávez Ramírez en el año 2015 que muy amablemente me fue permitido consultarlo.

Índice de imágenes

- Invitaciones al traslado del Santo Crucifijo de Totolapan de la iglesia de San Pablo al convento de San Agustín. 73
AGN, Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapam y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban, Inquisición, Vol. 133, Exp. 23, 1583.
- Códice Aubin y detalle de la ilustración del Santo Crucifijo de Totolapan. British Museum. 85
- Ilustración del doctor Luis de Villanueva y Zapata. Códice Osuna. 86
- Cédula presentada para invitar a la gente al traslado del Santo Crucifijo de Totolapan de la iglesia de San Pablo al convento de San Agustín. En ella se advierte de no mencionar al doctor Villanueva si no capilla. 86
AGN, Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapam y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban, Inquisición, Vol. 133, Exp. 23, 1583.
- Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades, hecho por el padre fray Agustín Farfán. 1592. 89
- Detalle del cuadro “Fray Antonio de Roa”, de Francisco Antonio Vallejo 94
- Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín de estas provincias de la Nueva España*, México, Ioan Ruiz, 1624. 102
- Estampa del Santo Cristo Aparecido de Chalma. 108
- Cueva del santuario de Chalma. Foto: Javier Otaola 110
- Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-España, y de casi todo el Nuevo Mundo, Maria Santissima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe...*, México, viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746. 114

III

La construcción de una piedad, la defensa de un territorio Segundo milagro. El Señor Renovado de Totolapan

El calendario festivo de Totolapan ha cambiado mucho a lo largo de los siglos. De acuerdo con la Tasación de 1559 y con otras fuentes las festividades que se celebraban en Totolapan en el siglo XVI incluían la fiesta patronal en honor a San Guillermo, el día de San Agustín, el *Corpus Christi*, Todos Santos y las Pascuas de Resurrección, de Pentecostés y de Navidad¹. Estas fiestas se financiaban con dinero de la caja de la comunidad. La tasación especificaba que para dichas fiestas las autoridades debían poner cinco fanegas de maíz y \$15 que serían tomados del común. Los tequitlatos eran los encargados de recolectar lo necesario en cada barrio y los mayordomos de llevar las cuentas. A veces la cooperación también incluía gallinas, tamales y cacao que se compartían, en primera instancia, entre el gobernador y los principales y, en ocasiones, con el resto de los habitantes. Este esquema se mantuvo hasta el siguiente siglo cuando algunas de estas fiestas pasaron a ser organizadas por cofradías y se comenzaron a celebrar otras relacionadas con las advocaciones a las que estaban dedicadas dichas hermandades. Para el siglo XVIII la iglesia de Totolapan ya contaba con imágenes milagrosas, campanas, ocho retablos “bastantemente decentes” y en el pueblo se desplegaba toda una compleja y estructurada ritualidad que incluía, además de las fiestas antes mencionadas, las fiestas de sus cinco barrios (San Sebastián, La Purísima Tenantitlán, San Agustín Tecpanzingo, San Marcos y La Natividad), las procesiones de las cofradías, la recepción y atención de peregrinos para las festividades del viernes de Lázaro², misas y actividades casi todos los días de Semana Santa, así como celebraciones en el cerro dedicadas a la Santa Cruz.

¹ AGN, *Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno*, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, fs. 29v, 43f, 86f-87v, 135f, 144f; AGN, *Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapam y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban. Totolapam y México*, Inquisición, Vol 133, Exp. 23, 1583, fs. 234f y 236f

² El Viernes de Lázaro corresponde al Quinto Viernes de Cuaresma y es el día en el que se conmemora la aparición del Santo Crucifijo de Totolapan. La fecha probablemente deba su nombre a que ese domingo se lee el Evangelio que narra la muerte y resurrección de Lázaro (Jn., 11, 1-46). La fecha es nombrada de distintas maneras por distintos autores: “Viernes de Lázaro” (Pedro Suárez de Escobar, Manuel González de Paz y Cayetano de Cabrera y Quintero), “Un viernes antes de la *Dominica in Passione*” (fray Juan de Grijalva, José Sicardo, Manuel González de Paz y Cayetano de Cabrera y Quintero, Fortino Hipólito Vera y Lauro López Beltrán), “Un viernes antes del domingo quinto de cuaresma” (Joaquín Sardó).

En Totolapan el culto a la Cruz nos remite al acuerdo celebrado en 1583 entre los padres agustinos y las autoridades locales, tras el cual la Cruz original se quedó en el pueblo, mientras que el Cristo fue trasladado al Convento Grande de San Agustín, donde recibió un culto especial durante casi tres siglos. Sobre los avatares de esta imagen en la ciudad de México ya se habló en el capítulo anterior, en esta ocasión pretendo indagar sobre el destino que tuvo la Cruz, sobre los otros cultos que hubo en el pueblo y sobre el desarrollo de la religiosidad local durante los siglos XVII y XVIII, poniendo especial atención en el papel rector de los religiosos, en la participación de los habitantes a través de las cofradías y en la forma en la que los cambios económicos por los que atravesó el pueblo afectaron las prácticas religiosas de sus habitantes.

La Cruz y el santuario

Sobre la Cruz original del Santo Crucifijo de Totolapan hay muy pocas noticias. A pesar de tratarse de una reliquia con un origen milagroso, esta parece no haber despertado mayor interés entre los agustinos, prueba de ello es que ningún cronista volvió a hablar de ella. Dejada en el pueblo, a su suerte, su valor como símbolo religioso quedó reducido al ámbito local, donde sirvió para fijar la memoria de la cristianización.

La noticia más antigua sobre la imagen es de 1583 y la encontramos en el expediente abierto contra los frailes agustinos por publicar milagros atribuidos al Santo Crucifijo. En él dos testigos la describen sencillamente como una cruz de color verde. Por otra parte, la última mención es de 1766 y aparece en un inventario de bienes parroquiales³. De acuerdo con una versión de Fortino Hipólito Vera, quien fuera párroco de Totolapan en 1867 y primer obispo de Cuernavaca en 1894, cuando el Cristo Aparecido fue sustraído se fundó en el pueblo una cofradía dedicada a la Santa Cruz⁴, sin embargo hasta el momento no he encontrado ninguna evidencia que respalde esta afirmación. Si bien es cierto que existió una cofradía con esa advocación es poco probable que esta haya sido fundada en el siglo XVI. Según los documentos presentados en 1672 por un grupo de indígenas que solicitó autorización para fundar la cofradía del Santo Entierro, hasta ese momento nunca había existido cofradía alguna fundada por

³ AGN, *Diligencias practicadas en virtud de superior despacho sobre el despojo de los RR. PP. agustinos y entrega de la Parroquia del pueblo de Totolapa*, Bienes Nacionales, Vol. 1057, Exp. 5, 1766.

⁴ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Imprenta del "Colegio Católico", 1880, p. 78.

naturales en la doctrina de Totolapan. De haber existido alguna parece poco probable que su memoria se hubiera borrado en pocos años. Existe además otro dato que también parece contradecir la versión de Vera: según el libro de visita parroquial del arzobispo Manuel Rubio y Salinas (1759), la cofradía de la Santa Cruz era de españoles y no de indios⁵.

A partir de los libros que registraron las visitas pastorales de los arzobispos de México y de un libro de misas y bautismos de la parroquia de San Guillermo Totolapan sabemos que, por órdenes del prelado Francisco Aguiar y Seijas, la cofradía de la Santa Cruz fue agregada temporalmente a la cofradía de la Doctrina Cristiana a finales del siglo XVII, que en 1716 se reconvino al mayordomo para que llevara sus cuentas de manera clara y ordenada en un cuaderno, que en noviembre de 1756 la cofradía no pudo celebrar su aniversario porque el mayordomo estaba en quiebra, que en 1759 todos sus cofrades fueron amonestados para que presentaran sus constituciones y que veinte años después la extinguió el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta ya que, de los \$40 o \$50 que costaban sus fiestas, apenas lograba recaudar cuatro o cinco pesos en limosnas al año. Sus bienes pasaron a formar parte de la cofradía del Santísimo Sacramento, que debía hacerse cargo de las festividades dedicadas a la Cruz, pero “sin gastar en ellas cohetes, pólvora ni cosas semejantes”.⁶

Más allá de la visión discontinua que nos ofrecen estas fuentes, queda claro que la cofradía de la Santa Cruz padeció constantes problemas económicos que dificultaron su supervivencia. La mala administración de los mayordomos pudo generar desconfianza entre la población que poco a poco dejó de apoyar con limosnas a esta hermandad. Sin embargo el culto a la Cruz no parece haber estado imbricado a la cofradía, ni haber corrido con su misma suerte.

Si bien los europeos que llegaron a este continente trajeron el símbolo de la cruz, este ya estaba presente desde la época prehispánica. El *tonacaquiahuitl*, o árbol de nuestro sustento, era representado por una cruz que, según la concepción mesoamericana, se relacionaba con la fertilidad, las lluvias y las cosechas. La similitud en la forma probablemente facilitó la circulación de este símbolo, aunque seguramente

⁵ Lo mismo podemos inferir desde la visita de Francisco Aguiar y Seijas en 1686, pero es Manuel Rubio y Salinas quien lo hace patente.

⁶ AHAM, *Francisco Aguiar y Seijas visita pastoral*, 1686. p. 60; AHAM, *Libro de visita del arzobispo Manuel José Rubio y Salinas, de los años 1759 y 1760*, Colonial, Caja 23CL, Exp. 2, 1759, 92f; AHAM, *Libro quinto de visita del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta*, Colonial, Caja 27CL, Exp. 2, 1779, 115f. La noticia sobre la quiebra del mayordomo de la cofradía en Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, *Totolapan libro de misas, recibo mensual por bautismos, etc.*, Manuscritos, MS.1054, 1756.

también condicionó la manera en la que algunos de sus significados se recibieron y adaptaron. De cualquier manera en Totolapan la cruz se convirtió en un hito de la llegada del cristianismo y su origen milagroso también sirvió para legitimar a la autoridad local. Tal y como ocurrió con el gobernador don Pedro de Tolentino quien fuera el encargado de negociar que el pueblo conservara la Cruz original y quien, en un intento por vincular a su linaje con la llegada de este símbolo sagrado, declaró haber estado presente cuando ocurrió la hierofanía⁷.

Totolapan no fue el único pueblo de la zona que generó vínculos profundos con sus cruces. Cuando en la segunda mitad del siglo XVI en el vecino pueblo de Tlayacapan terminaron de construir su iglesia, las autoridades hicieron nuevas derramas y se juntó limosna para fabricar una cruz de plata que costó \$300 y que colocaron sus habitantes al centro de su altar⁸. Conscientes de que buena parte de la preeminencia que Totolapan alcanzó en el siglo XVI resultaba de haber sido el primer pueblo entre sus vecinos en contar con una iglesia y con una imagen sagrada, los gobernantes de Tlayacapan no descansaron ni escatimaron recursos hasta contar, ellos también, con su propia iglesia y su propia imagen. Casi dos siglos después, a las afueras de Tlayacapan, una cruz de piedra que estaba en una encrucijada fue declarada milagrosa luego de haber presentado, los días 2 y 3 de mayo de 1728, “portentosos movimientos [...] de oriente a poniente y de norte a sur” ante varios testigos⁹.

En Totolapan el símbolo de la cruz estuvo siempre presente entre los vecinos del lugar quienes la veían en la iglesia y en los pequeños altares domésticos. Las cruces se integraban al paisaje, se encontraban en los caminos, en los linderos de los terrenos, en las mojoneras o en la cima de los montes y más de uno la llevaba en el nombre, pues entre los siglos XVII y XVIII el apellido “de la Cruz” llegó a ser relativamente común en el pueblo¹⁰. Su importancia a nivel local rebasaba por mucho el espacio de acción ofrecido

⁷ Ver capítulo 2, ¿El inicio de una tradición local?, p. 75.

⁸ En 1561 el religioso agustino fray Juan de Alba mandó recoger dinero para comprar una cruz de plata para la iglesia de Tlayacapan. AGN, Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, p. 288f.

⁹ Catalina Romero y Solano Francisco, *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, vol. I, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas - Centro de Estudios Históricos, 1988, p. 46.

¹⁰ Para la primera mitad del siglo XVII, los apellidos en nahuatl que aún se conservaban, casi todos por la vía materna, se fueron perdiendo y en su lugar aparecieron los primeros apellidos españoles, siendo populares los que estaban compuestos por nombres de santos o por el apellido “de la Cruz”. De hecho no fue extraño que algunos huérfanos, llamados también “hijos de la iglesia”, fueron registrados en los libros de bautismo de la parroquia con ese apellido. Estos casos son similares los encontrados por William B. Taylor en comunidades otomíes de Hidalgo y Querétaro.

por una cofradía de españoles, quizás por ello los naturales también se involucraron en su cuidado y otras hermandades, particularmente la del Santo Entierro, buscaron custodiar la reliquia, acercarse al culto y cooperar con sus gastos. Los estandartes de varias cofradías lucían cruces de plata bordadas, en 1683 la cofradía del Santo Entierro pagó \$6 para “la Santa Cruz del descendimiento”¹¹ y en 1691 la misma hermandad dio \$28 para la “manufactura de la cruz”. Más adelante, en 1718 y en 1752 se le hicieron algunos aderezos a la Cruz, y en ese último año se hizo una ceremonia especial para bendecirla.

La *Relación de Tlayacapan* escrita en 1741 por el alcalde mayor de aquel pueblo, Joseph Manuel de Sotomayor y Castro, contiene una breve descripción de dicha provincia, de los pueblos que la conformaban, la cantidad de familias que tenía, su comercio y las imágenes milagrosas que en ella había. De estas últimas solo se mencionan dos: la cruz de piedra de Tlayacapan y la cruz de Totolapan. El escrito rememora brevemente la historia de la aparición milagrosa del Santo Crucifijo al padre Roa, mencionando que la cruz había quedado en el pueblo para “memoria y consuelo” de sus habitantes, quienes aún la conservaban en el altar. Según el alcalde mayor esta imagen era el socorro de todos los que acudían a ella “para el remedio de sus enfermedades y defensa de las tempestades”¹² de donde se concluye que la imagen habría alcanzado cierta fama y que era visitada por personas que venían allende los linderos del pueblo. Por otro lado la mención específica de que se recurría a ella principalmente para asuntos relacionados con la salud o el clima la muestran como un símbolo cercano a las necesidades básicas de la población, a la solución de problemas inmediatos y a garantizar la salvación. Unos años después encontramos la última mención acerca de esta reliquia en el inventario de bienes parroquiales que se hizo en 1766 con motivo a la secularización de la Parroquia. En él, al registrarse los colaterales, se menciona “una Cruz que dicen ser del venerable Padre Roa, guarnecida toda de plata”¹³.

William B. Taylor, “Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico”, *The American Historical Review* 110, núm. 4 (octubre de 2005), 966.

¹¹ “Bajar la cruz” hace referencia a ceremonias que se suelen realizar en los cerros, a donde se lleva una cruz que, una vez terminado el acto, se “baja” a la iglesia acompañada por los feligreses. AHPSGT, *Libro de la Cofradía del Santo Entierro*, 1673. 5327.

¹² La transcripción de este documento erróneamente menciona que el Santo Crucifijo se le apareció a fray Agustín Varón. En mi opinión se trata de un error paleográfico. Romero y Francisco, *Relaciones geográficas del Arzobispado de México*, 1743, I:46.

¹³ AGN, *Diligencias practicadas en virtud de superior despacho sobre el despojo de los RR. PP. agustinos y entrega de la Parroquia del pueblo de Totolapa*, 6f. Todavía en un inventario parroquial de 1892 se menciona la existencia en la capilla de la iglesia de una cruz “con sus cantoneras e INRI de plata, que existe en poder del mayordomo”. Si bien no podemos afirmar que se trate de la misma cruz que perteneció al Santo Crucifijo de Totolapan, la descripción de la misma parece concordar con aquella. AHAM, *Sobre nombramiento del nuevo cura*, Caja 53, Exp. 88, 1892, f. 5.

De acuerdo con el ya mencionado libro de misas de la parroquia de Totolapan el día de la Santa Cruz se celebraba en el cerro, ubicado al sur del pueblo. En Semana Santa y Pascua había misas y procesiones dedicadas a esta imagen. Durante el Viernes de Lázaro, al conmemorarse la aparición del Santo Crucifijo a fray Antonio de Roa, se hacía una fiesta de varios días en honor a la Santa Cruz, a la que llegaban peregrinos de diferentes lugares. Existe registro de la llegada de grupos de fieles provenientes de Chimalhuacán (1757) y de Tepepan (1764-1765).¹⁴ Para el caso de estos últimos sabemos que pagaban tres misas el jueves y viernes de Lázaro, que llevaban su propia cera y que asistían desde tiempo atrás “por ajustes antiguos”, lo que parece indicar que la identificación de Totolapan como santuario podría remontarse mucho tiempo atrás. En cualquier caso la centralidad ritual alcanzada por la Cruz resulta evidente, tan evidente como que la ausencia física del Cristo no significó ningún obstáculo para que los habitantes de Totolapan se reorganizaran en torno al símbolo que les había quedado. Para la segunda mitad del siglo XVIII se había consolidado un ciclo ritual en torno a la Cruz y la fama de su imagen milagrosa posicionó al pueblo como un modesto santuario regional.

Visitas pastorales

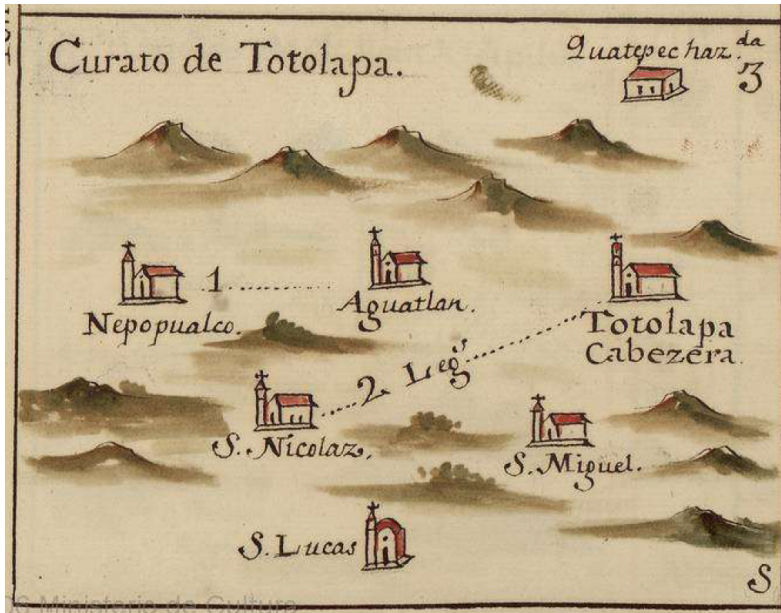
Por su “temple benigno” los agustinos consideraban a Totolapan como “el paraíso de la Provincia en el Marquesado” y muchos lo escogían como lugar de recogimiento¹⁵. Los priores del convento eran cambiados cada segundo o tercer año y era constantemente visitado por los provinciales de la orden, por lo que podemos presumir una cuidadosa administración de la doctrina por parte de los frailes¹⁶. En el siglo XVII cuatro arzobispos y un vicario acudieron a él como parte de sus visitas pastorales, y en el siglo XVIII lo visitaron cuatro preladados más. Todo parece indicar que, por lo menos en la cabecera, la presencia y la atención de los religiosos fueron constantes. No obstante, de las primeras cuatro visitas pastorales sabemos muy poco, todas quedaron registradas en los libros parroquiales pero más allá de las fechas en las que ocurrieron o los nombres de los

(Base Próspero María Alarcón). Por otro lado en el periódico *El Eco de Totolapan*, publicado en 1871, aparece un breve escrito titulado “La cruz de Totolapan”.

¹⁴ Fondo Reservado de la BNM, *Totolapan libro de misas, recibo mensual por bautismos, etc.*

¹⁵ Manuel González de Paz, *Imagen segunda de Cristo Nuestro Señor Crucificado en Totolapan, Doctrina y administración de los Augustinos de la Provincia del Santísimo y Dulcísimo Nombre de Jesús de la Nueva España. Año de 1755*, MSS/12062, 1755, p. 15v.

¹⁶ Entre 1657 y 1692 el pueblo fue visitado en 19 ocasiones por provinciales distintos.



arzobispos o de los curas doctrineros encargados, la información que contienen es tan escasa y general que no aporta mayores datos sobre la parroquia. Si acaso Juan de Mañozca fue el primero en registrar, tras su paso por Totolapan en 1646, que en el lugar se confirmaron 306 personas, que la administración se hacía en nahuatl y que

había muy pocos españoles.¹⁷ Pero esto cambió a partir de la visita del obispo Francisco Aguiar y Seijas en 1686, pues con él comenzaron a registrarse de manera sistemática en todas las diócesis del arzobispado el estado de los bienes inmuebles, los padrones de feligreses, la lengua en que se administraba la doctrina, las cofradías o la distancia a la que se encuentran los barrios, pueblos sujetos, haciendas y ranchos.

Para el caso de Totolapan contamos con registros más o menos pormenorizados de diez de estas visitas pastorales: Juan de Mañozca, 1646; Francisco Aguiar y Seijas, 1686; José Lanciego Eguilaz, 1716, Manuel Rubio y Salinas, 1759; Francisco Antonio de Lorenzana, 1767; Antonio Núñez de Haro y Peralta, 1779; Francisco Javier de Lizana y Beaumont, 1804; Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, 1879; Fortino Hipólito Vera, 1895; y Francisco Uranga y Sáenz, 1925. Los libros donde se registraron son una extraordinaria fuente para conocer “la geografía espiritual del arzobispado de México”¹⁸ y contienen información valiosa sobre el pueblo, particularmente sobre aquellos asuntos que le interesaba conocer a la curia o sobre los rituales que ella misma promovía. Si bien se trata de información discontinua que responde a criterios más bien administrativos, en su conjunto estos libros nos permiten ir viendo los cambios en las parroquias, el crecimiento de la feligresía y rastrear la evolución de las cofradías.

¹⁷ Magnus Lundberg, “Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, *Historia Mexicana* 58, núm. 2 (2008), 878.

¹⁸ Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, “Tiempos y espacios religiosos novohispanos: La visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, de Alicia Mayer Gonzalez y Ernesto de la Torre Villar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Historicas, 2004, 67–83.

Cuando el obispo Aguiar y Seijas confirmó su visita pastoral a Totolapan para diciembre de 1686, el prior del pueblo, fray Lorenzo de Aguilar, y el vicario, Pedro de Valdés, tuvieron tiempo para prepararse. Meses antes compraron candeleros de palo y candeleros dorados, túnicas y un atril. La Cofradía del Santo Entierro entregó \$30 al prior para ayudar a construir un colateral portátil para la Santa Cruz y también se hicieron cargo de otros gastos. Finalmente el día lunes 16 de diciembre a las diez de la mañana el prelado fue recibido en la puerta del cementerio de la iglesia bajo palio. Lo esperaban los frailes con cruz alta, las cofradías con sus insignias y muchos vecinos, algunos movidos por reverencia y otros quizás por curiosidad. Al repique de campanas todos acompañaron al obispo en procesión hasta la puerta de la iglesia y una vez adentro este se detuvo frente al altar portátil con la Cruz. Luego de asperjarla se arrodilló frente ella, la besó y la incensó tres veces, después la levantó y la llevó al altar mayor. Mientras esto ocurría se escuchaba el *Te deum laudamus* que cantaban desde el coro. Si bien el obispo realizó actos similares en todos los pueblos a los que acudió, en Totolapan esta escena revestía de un simbolismo especial por tratarse de una Cruz aparecida.

A pesar de tratarse de una práctica medieval no fue sino hasta el Concilio de Trento que las visitas pastorales se convirtieron en una norma y en testimonio claro del poder de los obispos en sus diócesis¹⁹. Con ellas se promovía la doctrina católica y las buenas costumbres al tiempo que se buscaba combatir la herejía o la superstición y corregir los malos hábitos, tanto de los feligreses como de los curas doctrineros y párrocos. Ellas obligaban a los arzobispos a visitar las parroquias y doctrinas de su jurisdicción, lo que les ayudaba a tener un diagnóstico más certero de la situación de los fieles a su cargo y, además, servían para impulsar las políticas con las que se buscaba reformar a la sociedad y al clero en su conjunto. En este sentido las visitas eran también un ejercicio de gestión episcopal y de disciplina eclesiástica que, lejos de reflejar las preocupaciones o los cambios que promovían los arzobispos de manera aislada e individual, respondían a políticas que se discutían en todos los niveles de gobierno en España²⁰.

Al mismo tiempo a nivel local las visitas implicaban planeación, búsqueda de recursos, participación de las cofradías, la ornamentación de la iglesia, la preparación de

¹⁹ José Jesús García, Antonio Irigoyen, "Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna", en Anuario de Historia de la Iglesia, no. 15, 2006.

²⁰ Rodolfo Aguirre Salvador, *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, p. X.

los aposentos y los alimentos para el arzobispo y su comitiva y en algunas ocasiones, como ocurrió en 1686, hasta la fabricación de un colateral portátil. Con estos eventos se echaba a andar todo un aparato de representaciones religiosas que por sí solo reafirmaba la importancia del acto y la jerarquía de los prelados. Además de legitimar al poder eclesiástico, estos actos también legitimaban a las autoridades locales, pues el gobernador, el alcaldes y los regidores solían estar presentes en distintos momentos durante la visita, por lo regular en la recepción y en la despedida del arzobispo²¹.

Durante su estancia de tres días Aguiar y Seijas supervisó el estado que guardaba la fábrica material de la iglesia, es decir los muebles y altares, la pila bautismal, el archivo, los libros sacramentales y los libros de cofradías, la ornamentación en general y hasta los vestidos de los religiosos. Además confirmó a más de 1,000 fieles de la cabecera, ranchos y pueblos sujetos. Tres veces más de los que confirmó Mañozca 40 años atrás.

De las siete cofradías que para ese entonces había en el pueblo la más antigua era la del Santísimo Sacramento, fundada en 1636 por españoles, mientras que la cofradía del Santo Entierro, fundada en 1673 era la primera fundada por naturales²². Por esos años se constituyeron cinco cofradías más: de la Santa Cruz, de San Nicolás Tolentino, de Nuestra Señora de Guadalupe, de las Ánimas del Purgatorio y de la Doctrina Cristiana, de hecho esta última fue promovida por el propio Aguiar y Seijas quien el 8 de abril de 1683 publicó un edicto para que en todas las iglesias parroquiales o doctrinas del arzobispado se fundara una cofradía dedicada a la Doctrina Cristiana²³. El aparente éxito que alcanzaron estas hermandades respondía más a una campaña de promoción desde el arzobispado que a un auge de la vida parroquial. Solo así se explica que la presencia de algunas de ellas haya sido fugaz o intermitente. Durante su visita el arzobispo pudo

²¹ En las visitas pastorales de Francisco Aguiar y Seijas y de Antonio Núñez de Haro y Peralta se menciona la presencia del gobernador o de miembros del cabildo durante su recibimiento o la despedida.

²² El documento dice: “mediante a que nunca ha habido en las iglesia y doctrina cofradía alguna fundada por dichos naturales”. Si a esto agregamos lo señalado por William B. Taylor respecto a que la cofradía del Santísimo Sacramento solía ser “la primer cofradía establecida en la mayor parte de los pueblos que carecieron de ellas”, parece cada vez más improbable lo sostenido por Fortino Hipólito Vera sobre la fundación de una cofradía en Totolapan al momento que se sacó al Cristo aparecido. AHPSGT, *Libro de constituciones de la Cofradía del Santo Entierro (1672-1760)*, 1672, p. 1f.; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, tomo 2, México, D.F.; Zamora, Mich., El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 450.

²³ El 8 de abril de 1683 Aguiar y Seijas publicó un edicto para que en todas las iglesias parroquiales o doctrinas del arzobispado se fundara una cofradía de la Doctrina Cristiana. La que existía en Totolapan seguramente fue fundada en ese momento. Rocío Silva Herrera, “La normativa de la Cofradía de la Doctrina Cristiana (1683)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 63 (el 6 de noviembre de 2020), pp. 129-156.

comprobar que poco tiempo después de su fundación algunas de estas hermandades no encontraban gente para ejercer los oficios y, por lo mismo, no hacían elecciones para renovar sus cargos. Consciente de esto y como parte de su plan de reorganización de las cofradías, Aguiar decidió agregar la cofradía de la Santa Cruz a la de la Doctrina Cristiana, y las de Guadalupe y Ánimas del Purgatorio a la del Santísimo Sacramento, no sin antes amonestar al mayordomo de esta última que había sido acusado de robar dinero de las limosnas.

Las reprimendas del arzobispo no tuvieron que ver solo con la mala administración del dinero de las cofradías, también se reconvino a los naturales que aún se resistían a asistir a misa o que no llevaban a sus hijos a la doctrina. Aunque este tipo de faltas generaba cierto recelo es poco probable que fueran percibidas como una amenaza a la fe o al orden público, y más bien fueron tratadas como un problema de educación. Quizá por ello 30 años después, durante la visita de José de Lanciego, se mandó construir una “escuela de lengua castellana para los indios”²⁴. Mientras tanto, para solucionar el asunto el prelado sugirió que los curas doctrineros se auxiliaran en los alcaldes y gobernadores para que los indios les obedecieran.

Tras la reorganización que hizo el arzobispo Aguiar y Seijas de las siete cofradías que había en Totolapan solo quedaron cuatro, dos de españoles (Santísimo Sacramento y Doctrina Cristiana) y dos de naturales (Santo Entierro y San Nicolás Tolentino). Algunas de las otras, como la de la Santa Cruz, reaparecerán tiempo después. A juzgar por el caudal de sus fondos las más importantes eran la del Santísimo Sacramento, para el caso de los españoles, y la del Santo Entierro, para los indígenas. De estas, la segunda tenía una capacidad económica considerablemente más limitada que la primera, sin embargo, como veremos más adelante, las disparidades parecen nivelarse un poco si atendemos a la cantidad de fiestas que cada cofradía organizaba.

Las primeras cofradías

Las cofradías eran asociaciones piadosas que surgieron en Europa en el VIII para promover la vida cristiana y la asistencia caritativa. En la Nueva España se convirtieron en

²⁴ Para 1740 el español José de Armas y Ledezma es la primera persona con el título de “maestro de escuela” en Totolapan. AGN, *Toribio Fernandez de Rivera, por las autoridades de este pueblo, jurisdicción de san Juan Bautista Tlapacoyan, contra los dueños de las Haciendas de Oacalco, Cacalotepec, santa Catarina, san José de Buenavista, san Nicolás Atlapango y otros ranchos, por impedirles a los naturales del pueblo arriba citado, corten madera y aprovechen los pastos de los montes comarcanos*, Tierras, Vol. 1870, Exp. 8, 1748, y Rodolfo Aguirre Salvador, *op cit*, 392.

un medio muy popular de organización social, tanto en los núcleos urbanos como en los pueblos de indios. Estas hermandades religiosas no solo sirvieron para fomentar el culto católico, sino que buscaron mejorar la vida espiritual y material de sus integrantes. Además jugaban un importante papel económico ya que algunas de ellas eran fuentes de crédito, prestando dinero con un rédito anual de 5%. Una de las razones del gran arraigo que tuvieron estas asociaciones se debe a que eran las encargadas de organizar las fiestas religiosas y patronales de los pueblos.

En el Archivo Histórico de la Parroquia de San Guillermo Totolapan existe un libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento y dos de la del Santo Entierro que incluyen sus constituciones, inventarios, autos de visita, actas de elección, patentes, asientos de cofrades, cuentas y más información que abarca los siglos XVII y XVIII²⁵. Las primeras páginas de uno de los libros del Santo Entierro están escritas en nahuatl y contienen los registros de sus cofrades más antiguos. Ambas cofradías se componían de un rector, un mayordomo y un número variable de diputados²⁶. Los cargos duraban un año, al término del cual se reunían los hermanos cofrades en cabildo para hacer una elección que debía contar con la presencia del cura. Si la decisión no era unánime se recurría al voto secreto y en caso de empate el voto del doctrinero era decisivo para inclinar la balanza por alguno de los candidatos. De hecho hubo casos en los que la elección fue condicionada por el cura o por un fiador. El año de la visita de Aguiar y Seijas la cofradía del Santo Entierro reeligió al mayordomo Diego Hernández a petición del cura fray Alonso de Arévalo y en la cofradía del Santísimo Sacramento en más de una ocasión el voto de los padres fue decisivo para elegir mayordomos. Por su parte en 1741 el hacendado y fiador Francisco



²⁵ El Archivo Parroquial no conserva más documentos de los siglos XVII y XVIII relativos a otras cofradías. Tan solo encontré, entre las hojas del *Libro de matrimonios* correspondiente a los años 1834-1835, un recibo a nombre del mayordomo Agustín Gloria con los gastos de la cofradía de San Nicolás Tolentino (sin especificar el año).

²⁶ En las constituciones de la cofradía del Santo Entierro originalmente se contemplaban dos mayordomos pero nunca funcionó de esa manera.

de León condicionó el aval de su fianza a cambio de que se reeligiera al entonces mayordomo Tomás de Medina, quien le arrendaba una casa. Tres años después de León fue electo mayordomo y en 1753 repitió en el cargo.

La reelección no estaba prohibida y fue, de hecho, bastante común. La mayoría de las veces respondía a la voluntad de los propios cofrades, pero es importante considerar que, por el tiempo y el dinero que demandaban estos cargos, las personas de pocos recursos eran menos proclives a aceptarlos. Cuando en 1718 se reeligió por quinta vez (de un total de diez) a José de Almanza como mayordomo del Santísimo Sacramento, los hermanos presentes dijeron “en altas y repetidas voces [...] que reeligieran a dicho mayordomo, lo uno por aumentar con mucho esmero el culto divino, lo otro por no haber en dicho pueblo persona abonada que lo pueda ser sino solo él”²⁷. Es decir que no solo se reconocía la devoción y el esmero para promover el culto, cualidades que debían compartir todos los mayordomos, sino que se hacía hincapié en los recursos económicos que demandaba el cargo. En otras palabras ni las limosnas de los cofrades ni los cornadillos, como se conocía a la cooperación mensual o anual que estaban obligados a dar, parecían ser suficientes para sufragar los gastos de las fiestas, por lo que poco a poco estas se fueron convirtiendo en la responsabilidad de los mayordomos quienes las pagaban con sus propios recursos. Y como existía un riesgo real a quedar en la ruina no todos los cofrades estaban dispuestos a tomar el cargo.

Cuando se hacía una elección los miembros salientes entregaban cuentas a los entrantes, quienes debían revisarlas y, según fuera el caso, aprobarlas o rechazarlas. Cuando a un mayordomo le hacía falta entregar algo del inventario o de las cuentas se le embargaban los bienes hasta que pagara. Así le ocurrió a Juan Bernabé en 1749 a quien se le embargó una casa con magueyes y una mula, y a Francisco Sebastián, a quien el 12 de enero de 1760 le embargaron su casa “que se compone de un oratorio, su fabrica de adobe y lodo y cubierta de zacate y otro cuarto de lo mismo y un magueyal”²⁸.

Para el caso de la cofradía del Santo Entierro los primeros en reelegirse fueron dos de sus fundadores: Nicolás de Escoto y Lucas Lorenzo. En el siglo XVIII ocho personas fueron mayordomos en años consecutivos, dos casos se reeligieron en tres ocasiones, y uno más, llamado Juan Diego, fue mayordomo cinco años seguidos (1723-1727)²⁹. Al igual que con la cofradía del Santísimo Sacramento, los gastos que

²⁷ AHPSGT, *Constituciones y papeles de la cofradía del Santísimo Sacramento*, 1636.

²⁸ AHPSGT, *Libro de constituciones de la Cofradía del Santo Entierro (1672-1760)*.

²⁹ Nicolás de Escoto, 1677-1678; Lucas Lorenzo, 1684-1686; Diego Hernández, 1688-1689; Bernabé de San Pedro, 1713-1714; Andrés Miguel, 1715-1716; Andrés Pedro, 1718-1719;

corrían a cargo de la cofradía del Santo Entierro nos hacen presumir que quienes se reeligieron eran vecinos acaudalados, por lo que no era extraño que esas mismas personas llegaran a ocupar cargos tanto en las cofradías como en el cabildo, desempeñándose tanto como mayordomos que como gobernadores, alcaldes, fiscales o escribanos. Por lo regular el cargo de rector era ocupado por el mayordomo saliente, quien se encargaba de suplir al mayordomo en caso de que este faltara, lo que garantizaba cierta continuidad. En la cofradía del Santo Entierro tres mayordomos fueron reemplazados por sus rectores, en una ocasión por enfermedad, en otra por accidente y la última por muerte³⁰. Lo mismo ocurrió con la cofradía del Santísimo Sacramento en 1759 cuando el rector Cayetano Moratillo sustituyó al mayordomo Diego de Olivares tras su fallecimiento.

Si bien ambas cofradías estaban abiertas a “todo género de personas, así españoles como indios, mulatos y negros”, las cuotas de ingreso y los cornadillos se convertían en un obstáculo infranqueable para muchos, marcando una clara diferencia entre los distintos estratos sociales. La cofradía del Santísimo Sacramento, fundada por españoles, recibía “por cofrades a cualesquiera personas que se quisieren asentar por tales, dando por su entrada tres pesos de oro común”³¹ (24 reales) y una limosna anual de 20 reales, mientras que el ingreso a la del Santo Entierro, fundada por indígenas, era de apenas cuatro reales, más otros cuatro de limosna al año. Aunque en la cofradía fundada por españoles se inscribieron también una negra, tres mulatas y seis naturales, estos casos fueron la excepción y no la regla. De igual forma también encontramos algunos casos de españoles que ingresaron a la cofradía del Santo Entierro, como el del hacendado Luis Sánchez, quien en 1673, mientras era mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento, se registró como miembros de la del Santo Entierro tras pagar su admisión. De igual forma varios frailes del convento también fueron asentados como hermanos en los libros de esta cofradía.

Domingo Francisco de San Martín, 1720-1722; Juan Diego, 1723-1727; Andrés Bilbao, 1728-1729, 1750-1751; Diego Juan, 1732-1733; Nicolás Agustín, 1735-1738; Miguel Pedro García, 1743-1744, 1754-1755; Félix Antonio, 1745-1746; Juan Bernabé, 1748-1749; Maximiliano José Cortés, 1765-1766. *Ibid.*

³⁰ En 1742 Manuel Andrés se retiró “por accidentes que le ocurrieron”, en 1756 Andrés Bilbao murió siendo mayordomo y su lugar fue tomado por el rector Miguel Pedro García, hasta que se llevó a cabo la nueva elección. En 1757 Miguel Pedro se retiró “por haberse enfermado” y tomó su lugar el rector Nicolás de Escoto (probablemente se trate del hijo o del nieto del Nicolás de Escoto que fue fundador de la cofradía del Santo Entierro). *Ibid.*

³¹ AHPSGT, *Constituciones y papeles de la cofradía del Santísimo Sacramento*.

La preocupación por el destino del alma era una de las principales razones por las cuales la gente ingresaba a las cofradías. Una de las funciones más importantes de estas asociaciones era el compromiso de velar por sus miembros cuando estos se enfermaban o fallecían³². Para los cofrades del Santísimo Sacramento era una obligación visitar a los hermanos enfermos. Al hacerlo se debía llevar el Santísimo por las calles del pueblo y pedir limosna. Cuando moría un miembro los demás hermanos debían acompañarlo en una vigilia el día de su fallecimiento y pagar una misa cantada con cuatro cirios por su alma. Por su parte la cofradía del Santo Entierro pagaba todos los meses una misa por los hermanos vivos y difuntos, y cuando sus integrantes fallecían se les hacía una misa con velas.

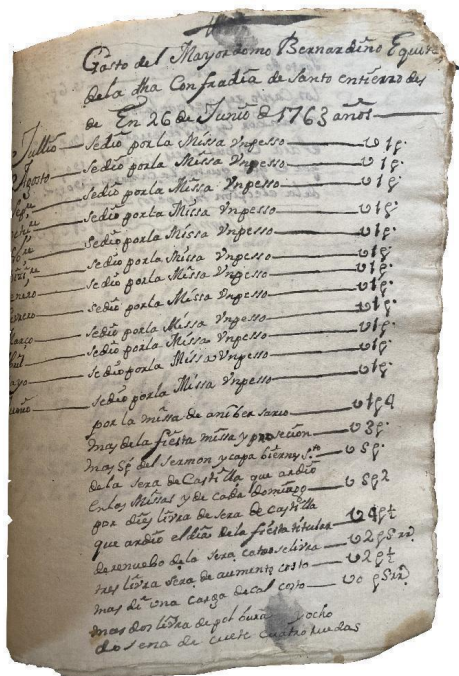
El dinero y el culto. Los recursos de las cofradías en Totolapan.

Las cofradías obtenían ingresos de las limosnas, de las cuotas de los hermanos cofrades y de las donaciones realizadas por bienhechores. Si tenían propiedades o eran dueñas de recursos naturales era común que los emplearan en beneficio del culto. La cofradía del Santísimo Sacramento, por ejemplo, compuesta principalmente por españoles acaudalados, dueños de haciendas y recuas, participaba del negocio de la venta de leña a los ingenios de Valle de Amilpas, mientras que la del Santo Entierro pagaba uno o dos pesos por un pedazo de tierra “donde se le siembra el maíz al santo”³³. Cuando las cofradías contaban con fondos suficientes también obtenían ingresos del préstamo de dinero, principalmente entre los mismos cofrades o sus familiares, con réditos anuales de 5%.

La disparidad en el manejo de recursos entre ambas cofradías era considerable y fue en aumento. En el primer cuarto del siglo XVIII, cuando la cofradía del Santo Entierro obtuvo sus recaudaciones más altas llegó a manejar hasta \$191 de capital. Sin embargo, para mediados de siglo esa cantidad apenas llegaba a los \$100. Por su parte los fondos de la cofradía del Santo Sacramento rondaban en promedio entre \$300 y \$500, aunque a

³² La *ecclesia* como comunidad de fieles estaba dividida en tres niveles: Iglesia triunfante, Iglesia purgante e Iglesia militante. Esta última, inmersa en el mundo material, no solo buscaba su propia salvación sino que intercedía por los miembros de la Iglesia purgante que de manera temporal expiaban sus culpas en el Purgatorio. La prédica señalaba que cuando los integrantes de la Iglesia purgante alcanzaban la gracia y llegaban al cielo, en un acto de reciprocidad fraternal, abogaban por los fieles que formaban parte de la Iglesia militante. Clara García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015, p. 63.

³³ AHPSGT, *Libro de la Cofradía del Santo Entierro*.



finales de siglo, durante la administración del mayordomo Rafael Ortiz de Valladares, este dinero se multiplicó rápidamente hasta llegar a \$4,425 en 1802. Esta disparidad también se manifestó en los préstamos que estas hermandades podían otorgar. Mientras que la cofradía del Santo Entierro estaba en posibilidades de prestar en promedio \$10, que a lo mucho podían servir para comprar semillas, animales, herramientas de trabajo o para salir de algún apuro, la del Santísimo Sacramento llegó a prestar \$500 y \$1000, que sirvieron para financiar los negocios de sus miembros, como la compra de hatos de ganado o de una fábrica de aguardiente de caña. No obstante estas diferencias se nivelaban pues la cofradía del

Santísimo Sacramento financiaba más fiestas (Jueves Santo, Purísima Concepción y las infraoctavas de *Corpus Christi* y Ánimas del Purgatorio), mientras que la del Santo Sepulcro se encargaba de las fiestas de la Cruz aparecida y la de su imagen titular.

En lo que respecta al uso de tierras para pagar los gastos de las cofradías queda claro que el Santo Entierro tenía una orientación económica netamente agrícola. Sus miembros sembraban maíz y trigo en la tierra que rentaban y con el producto de las cosechas se pagaban los gastos de la cofradía, las fiestas o las misas que requerían los cofrades. En 1683 los mayordomos entrantes del Santo Sepulcro recibieron \$12 y 17 fanegas de maíz. Considerando que el costo de cada fanega era de un peso³⁴ eso significaba que el maíz representaba casi el 60% de los fondos de la cofradía. Para 1700 de los \$78 que ingresaron a la caja \$68 provenían de la venta de cargas de trigo y maíz y los \$10 restantes eran producto de limosnas y asientos de los hermanos cofrades.

Si bien entre los integrantes de la cofradía del Santísimo Sacramento hubo prominentes ganaderos y productores agrícolas, no hay indicios de que la cofradía contara con tierras dedicadas exclusivamente al pago de sus actividades. Solamente durante la mayordomía de Tomás Ferrufino (1689-1693) se menciona que se obtuvieron \$100 de la venta de veinte cargas de trigo. Su principal ingreso provenía de la venta de la

³⁴ El costo de la fanega de maíz se especifica en el acta del cambio de la mayordomía del año de 1698.

leña que se obtenía de los bosques de la Hacienda de San José de Buenavista, ubicada al norte del pueblo.

Como veremos más adelante, para esas fechas el crecimiento de las haciendas había dejado a Totolapan prácticamente sin tierras comunes, aunado a esto los hacendados querían impedir la competencia de los naturales en el negocio de la leña prohibiéndoles el acceso a los montes cercanos. Este proceso de concentración y privatización de la tierra implicó que su explotación fue acaparada por un solo sector que usaba esos recursos para beneficio propio y de su cofradía, mientras que los indígenas y sus hermandades batallaban para subsistir, lo que afectaba a la comunidad y constituía una amenaza real para el culto.

El último año en el que la cofradía del Santo Entierro registró pagos por la tierra que se trabajaba para el santo fue 1752. A partir de entonces las aportaciones de los mayordomos se fueron haciendo cada vez más grandes. La dificultad de la gente para pagar sus tributos y las cuotas de las cofradías trajo como resultado que los cargos recayeran principalmente entre las personas con mayor solvencia económica del pueblo, como Nicolás de Escoto³⁵, quien fue gobernador en 1763 y mayordomo del Santo Entierro en 1764. Aunque los cofrades siguieron cooperando con lo que podían, de Escoto aportó 34 magueyes, 20 fanegas de maíz y 48 de trigo. En la medida en que el acceso a la tierra y a los recursos naturales se fueron cerrando, los mayordomos pasaron gradualmente de ser los administradores de los bienes a ser los principales patrocinadores de las fiestas³⁶.

Los gastos más frecuentes de las cofradías eran en aceite para las lámparas, cera, incienso o estoraque, así como pagos al organista o al cura por las misas. También se encargaban de comprar y adornar sus estandartes, lazos para las campanas, papel y patentes³⁷, botijas, una alfombra, lámparas, cortinas y manteles. Además se hicieron

³⁵ No confundir con el Nicolás de Escoto que fue fundador de la cofradía del Santo Entierro.

³⁶ El paso de la cofradía comunitaria a la mayordomía individual es descrito por Edgar Mendoza para la Mixteca Alta en Oaxaca. El autor observa cómo el ataque a las corporaciones que había comenzado con las reformas borbónicas tuvo un mayor impacto en el siglo XIX con las leyes de Reforma. Como las tierras comunales fueron repartidas entre particulares el financiamiento del culto se vio afectado y los mayordomos comenzaron a sufragar los gastos “de su bolsillo”. Para el caso de Totolapan los despojos de tierra y recursos naturales comenzaron a ocurrir desde el siglo XVII, pero se acentuaron más en el XVIII, lo que parece haber adelantado este proceso en el pueblo. Jesús Edgar Mendoza García, “De cofradía colectiva a mayordomía individual. Los pueblos de Coixtlahuaca y Tamazulapan, del siglo XVIII al XIX”, en: *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, de Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Ricardo Jarillo Hernández, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, p. 282.

³⁷ En el Archivo Parroquial solo hay cuadernos con patentes de la cofradía del Santísimo Sacramento. El costo de estos certificados impresos era un lujo que no podían darse otras cofradías, particularmente las indígenas.

cargo del cuidado de las imágenes, en ocasiones pagando el costo de su renovación, una mejora o la compra de algún añadido. En 1684 la cofradía del Santo Sepulcro comenzó a juntar dinero para una urna donde depositar a su imagen, que se terminó de construir en 1695 y tuvo un costo de \$314, \$202 los puso la cofradía y los \$112 restantes lo donaron unos hermanos. En 1740 se hizo una nueva urna. El dinero se colectó entre bienhechores del pueblo y con él se pagó la madera, la cama, la almohada, los cendales, el trabajo del maestro carpintero y del maestro dorador, quien cobró \$11 4½ reales por 20 días de trabajo. Continuamente se gastaba en aderezar insignias como la corona, los clavos, la lanza, el cajón de las limosnas y hasta la columna del Señor.

Cuando los frailes buscaron mejorar la iglesia buena parte de los fondos provino de las cofradías. En 1690 la del Santo Entierro pagó \$30 para terminar el colateral, “rebozar el altar” y finiquitar el adeudo de un pintor que estaba realizando unos lienzos, se pagaron además otros cuatro pesos por lazos, media carga de cal y media de almagre. Al año siguiente se gastaron \$122 (de los cuales \$91 fueron dados por la Cofradía) en el aderezo de una insignia de la pasión, en la compra del palio, un estandarte, una cruz de plata, borlas y demás ornamentos, además de haber dado, como se mencionó anteriormente, dinero para la “manufactura de la cruz”. En 1692, después de una prolongada sequía que provocó pérdida de cosechas y escasez de granos en buena parte del territorio novohispano, únicamente se compró una rueda de campanitas y un “carretón de la muerte” para los entierros. Ese año, el mismo del motín en la ciudad de México, murieron siete cofrades del Santo Entierro, entre ellos dos de sus fundadores Pedro Esteban y Lucas Lorenzo. Esta cofradía también se hizo cargo de pagar composturas de la puerta de la iglesia y de los colaterales, de limpiar y encerar las ventanas de los mismos y de cambiar cristales rotos. A principios del XVIII aparecen los primeros pagos por estampas y en 1732 dieron \$40 para fundir una nueva campana de la parroquia.

Las compras eran asentadas en los inventarios y en los libros de cofradía, en estos últimos se registraba claramente si los aumentos provenían de los fondos de la hermandad o si habían sido donados por algún bienhechor. Estas donaciones generaban prestigio y eran muestra de una posición acomodada, de ahí que hayan sido principalmente los mayordomos o sus esposas quienes las hacían.

Las fiestas

Si bien la dirección del culto dependía por completo de los curas, la responsabilidad de organizar las fiestas recayó principalmente en las cofradías. Además de la festejos de sus imágenes titulares cada cofradía organizaba su fiesta de aniversario, que incluía misa y procesión. Por los derechos de la iglesia se pagaba al párroco una cantidad que fluctuó entre los dos y cinco pesos durante el siglo XVII, hasta los \$10 o \$15 a finales del XVIII. Este pago incluía la misa, la procesión y la capa del cura. En las celebraciones más importantes las actividades religiosas implicaban también una fiesta local y para amenizarla se compraban docenas de cohetes, varias libras de pólvora, ruedas, flores, leña para luminarias y se le pagaba a un grupo de músicos que incluía cajero, chirimitero y cantores, quienes acompañaban a los devotos en la iglesia, en las procesiones y probablemente hasta en los convites. Las fiestas más grandes incluían danzas, toros y comedias.

Para la gente del pueblo las fiestas eran un rompimiento de la rutina, una alteración del tiempo y de la vida ordinaria. Estas solían comenzar la noche anterior en las llamadas vísperas, en las que se hacían rezos y se compartía algún alimento entre los presentes. A la mañana siguiente iniciaba el repique de campanas que era seguido por el tronido de algunos cohetes. Los músicos tocaban tambores y chirimías. Al interior de la iglesia se ponían arreglos con flores, el altar se adornaba con pebetes de plata, muchas velas, rosas, tule y se sahumaba con estoraque. Ya el arzobispo Lanciego había hecho referencia en su libro de visita de la “costumbre inmemorial de agasajar la iglesia en las fiestas de Pascua” en Totolapan. Usualmente el costo por adornar el altar era de un peso, pero en algunas ocasiones se llegó a pagar la cantidad seis u ocho pesos e inclusive hubo una ocasión en 1756 cuando los nuevos encargados de la cofradía del Santo Entierro consideraron excesivo el gasto de \$11 y cuatro reales en el adorno que había hecho el mayordomo saliente y solicitaron que se restituyera ese dinero a la cofradía³⁸.

Después de la misa cantada y la procesión la gente disfrutaba de algún espectáculo y por la noche encendían las ruedas y las cámaras para el deleite de los vecinos del pueblo y de alguno que otro visitante o curioso. Las cámaras consistían en morteros de metal que contaban con una pequeña agarradera para poder ser transportados y eran llenados con una carga de pólvora. Se cubrían con una capa de polvo de barro, se colocaban en el suelo y eran prendidos con una brasa o lumbre. El

³⁸ AHPST, *Libro de constituciones de la Cofradía del Santo Entierro (1672-1760)*.

encargado de montar, controlar y encender la pirotecnia era conocido como camarero o polvorero y tenía su propio sueldo. Por otro lado las ruedas llenas de luminarias se colocaban a las puertas de la Iglesia, en el atrio o en la plaza. Si bien las ruedas y las cámaras están relacionadas con momentos festivos, los cohetes se vinculan más al ámbito ritual pues suelen marcar el ritmo de los eventos de manera similar a como lo hacen las campanas. Hoy en día podemos comprobar que los cohetes se truenan en momentos muy específicos: al amanecer, al término de una misa, al inicio y durante el trayecto de una procesión, cuando se recibe a una peregrinación, al inicio de un rezo, un baile o una danza. Es muy probable que esta relación haya sido aún más evidente en una época en la que se compraban cantidades más reducidas de cohetes (de un promedio de dos a tres docenas en el siglo XVII a cinco u ocho docenas en el siglo XVIII).

Una de las preocupaciones expresadas por el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas durante su visita pastoral fue el dispendio de las cofradías en actividades profanas. Para evitarlo mandó “que con ningún pretexto se hagan gastos de las limosnas de dicha cofradía en toros, danzas, comedias, chocolates, colaciones, viudas ni comidas”, o de lo contrario los mayordomos tendrían que reponer los fondos con su propio dinero³⁹. Sin embargo, los exhortos y las advertencias del prelado parecen haber resonado muy poco entre los feligreses. Los libros de la cofradía del Santo Entierro nos muestran que al año siguiente de la visita del arzobispo los gastos en fiestas, lejos de descender, aumentaron. En 1687 los hermanos cofrades compraron más pólvora, encendieron más cohetes y quemaron más ruedas que en ocasiones anteriores.

La experiencia de la visita pastoral, su alcance y sus límites, se entienden mejor si comparamos la información contenida en los libros de visita con la de los libros de cofradías. El enfoque diacrónico de estos últimos contrasta con la visión sincrónica de los primeros. En su conjunto ambas fuentes nos ofrecen una panorámica de cómo fueron cambiando las cofradías y cuáles fueron las estrategias empleadas por los prelados para controlarlas, además de que el cruce de información, en algunos casos, nos permite verificar cómo fue la recepción de los mensajes de la mitra en los pueblos. La preocupación expresada por Aguiar y Seijas fue compartida por otros arzobispos que le sucedieron por lo que parece claro que los frailes en realidad tenían poco control de lo que ocurría en las fiestas. En Totolapan parece haber predominado la medida por parte de

³⁹ El caso de Totolapan no parece haber sido de los más graves. En Tulancingo, Tepeapulco y Singuilucan el arzobispo pasó de las amonestaciones a la amenaza de excomunión de los cofrades si continuaban con sus excesivos gastos superfluos. AHAM, *Francisco Aguiar y Seijas Visita pastoral*. Transcripción en posesión del AHAM, p. 60-61.

los frailes agustinos al implementar estas medidas, no así en Tlayacapan, donde la prohibición de un cura para que se realizara una corrida de toros en 1756 trajo como resultado un violento alboroto por el que tuvieron que huir del pueblo el alcalde mayor y el cura para salvar la vida⁴⁰.

Además del entramado de actividades promovidas y reguladas por la iglesia, y de las funciones realizadas dentro del ámbito de las cofradías, la religiosidad en Totolapan también se manifestaba de otras maneras, acaso como indicios de una ritualidad agrícola ancestral o como una serie de prácticas propiciatorias de la salud. Ya fray Juan de Torquemada había observado que los indios continuaban haciendo “muchos y diversos ritos como antiguamente acostumbraban, en especial cuando sembraban y cogían sus maíces”⁴¹. En Tlayacapan, Tetelpan de Amilpas y Yautepec Hernando Ruiz de Alarcón fue testigo de los conjuros, los ritos, los rezos y los sortilegios a los que los indios les “atribuyen el aumento del maíz, trigo y otras semillas”⁴². Cuando el arzobispo Joseph de Lanciego visitó Totolapan en enero de 1716 buscó terminar con la práctica, todavía extendida entre los vecinos, de sufragar sus contribuciones de la iglesia con semillas, huevo y otras ofrendas que los naturales llamaban *huentli*. Las mismas amonestaciones fueron hechas por Lanciego en otros pueblos de las zonas altas de Morelos y Chalco⁴³. Estos ofrecimientos responden a una ritualidad propiciatoria común entre los pueblos mesoamericanos dedicados a la agricultura y que aún hoy en día es muy extendida. Las condiciones geográficas y climáticas de los pueblos no cambiaron con la llegada de los españoles, tampoco lo hicieron los ciclos agrícolas a los cuales estaba amalgamada la vida la población, por lo que algunas prácticas que buscaban controlar a la naturaleza, provocar la lluvia y garantizar el crecimiento de las cosechas continuaron, aunque hayan tenido que pasar por complejas reelaboraciones⁴⁴.

⁴⁰ William Taylor, “Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección”, *Historias*, núm. 40 (el 30 de septiembre de 1998), p. 55.

⁴¹ Fray Juan de Torquemada citado por Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 170.

⁴² Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, versión digital de la Biblioteca Universal Virtual en: <https://biblioteca.org.ar/libros/89972.pdf>; y Ulises Julio Fierro Alonso, “Días de huentli. Ciclo agrícola y ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos”, *Cuicuilco* 9, núm. 26 (diciembre de 2002), pp. 37–65.

⁴³ Además de hacerlo en Totolapan, el arzobispo Lanciego también sancionó estas prácticas en Yecapixtla, Atlatlahucan, Tlalnepantla, Tepetlixpa, Chimalhuacán, Chalco, Cuijingo, Tenango, Amecameca, Ayotzingo, Ixtapaluca, Coatepec, Atenco y Tlapizahua.

⁴⁴ Broda, *op cit.*

En 1727 Juana Martina fue acusada de realizar una supersticiosa curación para regresarle la sombra a un muchacho que se había caído de una mula en un paso en el barrio de San Agustín. Para ello había empleado una gallina, cuatro envoltorios con hule, chile, copal y algodón, un cesto o *tlaxcalchiquihuite* con ocho tamales de masa que ella misma había preparado, un plato con mole, un candelero y unas velas.⁴⁵ Por estas prácticas Juana Martina se hizo acreedora a doscientos azotes. Al recibir su condena dijo horrorizada no saber que su falta fuera tan grave y prometió no reincidir. Ya desde 1579 la relación geográfica de Totolapan de Andrés de Curiel describía el uso de hierbas medicinales para curar dolores, calenturas, quebrantamiento de cuerpo y otras más “con que curan enfermedades no conocidas.”⁴⁶

Buena parte de las creencias y las prácticas rituales que no estaban directamente relacionadas con la religión prehispánica y sus sacerdotes sobrevivieron en ceremonias privadas o en ritos vinculados con el ciclo de la vida y las enfermedades. Resulta evidente que la ritualidad pública normada por ciertos deberes y prácticas católicas coexistía, sin mayor contradicción para la población, con toda una serie de creencias que la jerarquía eclesiástica consideraba como supersticiosas.

Los pleitos por la tierra

En 1688 el gobernador de Totolapan, Guillermo de San Juan, viajó a la ciudad de México acompañado de tres alcaldes y un alguacil para denunciar a Juan de Armillas, un vecino español dueño de una recua, a quien acusaron de causarles graves perjuicios luego que sus mulas dañaran las milpas y sementeras que eran de la comunidad y se usaban para el pago de tributos. De igual forma Luis Sánchez Pardo, dueño de varias Haciendas en Totolapan y Atlatlahucan, fue acusado de querer apropiarse de diferentes pedazos de tierra que pertenecían al pueblo. Los naturales se quejaban además de malos tratos y otras vejaciones por parte de estas personas.

Las autoridades obtuvieron una Real Cédula que condenaba a los acusados y les imponía penas de \$500 en caso de seguir perjudicando a los naturales. Cuando Armiñas fue notificado se dijo dispuesto a cumplir aunque denunció que eran falsos los cargos que

⁴⁵ AGN, *El sr. inquisidor fiscal de este Santo Oficio de México contra Juana Martina, mestiza, natural y vecina de Totolapan, por supersticiosa. Totolapan*, Inquisición, Vol. 817, Exp. 18, 1727; AGN, *Expedientes sobre ceremonia supersticiosa en el pueblo de San Guillermo Totolapan de la Provincia de Tlalmanalco*, Inquisición, Vol 817, Exp. 19-20, 1727.

⁴⁶ “Relación de Totolapan y su partido”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, de René Acuña, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 163.

le imputaban. En primer lugar negó haber maltratado de palabra o de obra a ningún indio y después dijo ser un “pobre mozo leñero” que no era dueño de una recua sino que tan solo poseía seis mulas, a las que cargaba con leña para vender en los ingenios de Valle de Amilpas. Declaró que en una ocasión cuando dos de sus mulas entraron en una milpa que era propiedad del alcalde Bartolomé Juan, “sus hijos, que cuidaban de la dicha milpa, se las lancearon y mataron”. Según su testimonio el daño ocasionado por sus animales no era grave “porque por mucho que comieran las dichas dos mulas en una noche no podían comer un peso de zacate ni de maíz cada una de ellas. Y aunque se hubieran comido toda la milpa, no equivalía al valor de las dichas dos mulas.”⁴⁷ Armiñas acusó al alcalde Bartolomé Juan de valerse de su cargo para ser protegido por el gobernador del pueblo.

Pocos días después el Alcalde mayor de Tlayacapan acudió a Totolapan, que para entonces se encontraba bajo su jurisdicción⁴⁸, y en compañía del gobernador, autoridades locales y muchos vecinos, recorrió y señaló los pedazos de tierra que los naturales reclamaban como propios y cuya posesión peleaban con el hacendado Luis Sánchez. Tras realizar el acto y recorrer aquellos parajes Sánchez contradijo a los indios y dijo que esas tierras no pertenecían a la comunidad porque él se las había comprado a doña Susana de Armillas y Ledesma en 1654⁴⁹, señaló además que aún conservaba los títulos y que durante muchos años había mantenido su posesión de manera pacífica sin que nadie se opusiera ni se presentara litigio alguno. Si bien desconocemos el desenlace de este pleito lo que sí sabemos es que las causas que lo originaron no cambiaron y fueron motivo de constantes disputas. En los años y siglos posteriores los problemas con las haciendas a causa de los despojos de tierras y recursos naturales fueron una constante.

Cuando ocurrió este pleito Juan de Armiñas era diputado de la cofradía del Santísimo Sacramento y Luis Sánchez había sido mayordomo unos años atrás⁵⁰. Al dejar

⁴⁷ AGN, *Los naturales del pueblo de Totolapan, contra Luis Sánchez Pardo, sobre posesión de tierras*, Tierras, Vol. 1644, Exp. 6, 1688, p. 10v–11f.

⁴⁸ A principios del siglo XVII el pueblo de Tlayacapan fue nombrado villa y más tarde se convirtió en la sede de una jurisdicción que absorbió a otros pueblos indios como Atlatlahucan y Totolapan, su antigua cabecera. La boyante actividad económica, vinculada con la producción de alimentos, cera y cerámica, así como su recién adquirida importancia política fueron claves para que Tlayacapan creciera y se desarrollara más rápido que sus pueblos vecinos de los Altos. Guillermo de la Peña, *A Legacy of Promises. Agriculture, Politics and Ritual in the Morelos Highlands of Mexico*, Manchester, Manchester University Press, 1982, pp. 34–37, 69.

⁴⁹ Probablemente se trate de uno de los herederos de Susana de Armillas y Ledesma, dueña de tres caballerías de tierra en los límites de Atlatlahucan y Totolapan que fue vendida a Luis Sánchez en 1654.

⁵⁰ En 1673 Luis Sánchez Pardo era mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento. En ese año el hacendado no solo pagó su cuota para ingresar a la cofradía del Santo Entierro, sino que además recibió dos mercedes de tierra. AHPSTG, *Libro de constituciones...*, 22f., y AGN, *Cristobal*

el cargo don Luis pasó a ser el principal proveedor de la leña que la cofradía vendía a los trapiches. La madera se obtenía de las zonas montuosas de sus haciendas y se pagaba con el dinero de las limosnas de los cofrades quienes, por último, contrataban a los dueños de las recuas para llevarla a vender. Durante la visita pastoral que el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas realizó a Totolapan en 1686, quedó registrada una de las haciendas de Sánchez. En ella vivían 109 personas, 33 de ellos eran españoles, mulatos, mestizos y negros, mientras que 76 eran “indios gañanes”, una cantidad que superaba a los habitantes de algunos pueblos sujetos y de algunos barrios de la cabecera. Por si fuera poco dicha hacienda contaba con una capilla que tenía licencia para decir misa sin perjuicio del derecho parroquial de la doctrina de Totolapan. Cuando ocurrió el conflicto su hermano Juan Sánchez era el mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento.

Por su parte Bartolomé Juan, el alcalde y principal cuyas sementeras habían sido afectadas por las mulas de Armiñas, había sido diputado y mayordomo de la Cofradía del Santo Entierro. En aquella ocasión también se movilizaron el alcalde Baltazar Gaspar, que era uno de los fundadores de dicha cofradía y ocupó varias veces los cargos de mayordomo y rector, así como el alguacil mayor Juan Lorenzo, diputado de aquella hermandad en cuatro ocasiones.

Estamos entonces frente a grupos sociales con intereses opuestos que llegaron a actuar dentro de los canales ofrecidos por las cofradías. Siendo que sus miembros eran parte del engranaje productivo y de explotación de recursos, estas hermandades eran un espacio donde se desarrollaban actividades que iban mucho más allá de lo estrictamente asistencial y devocional. El traslape de actividades políticas, económicas y religiosas implicó que en ocasiones recayeron sobre un reducido grupo de personas, ya sean indígenas o españoles, responsabilidades tan variadas como la recolección de tributos reales, la administración de ranchos y haciendas, el cobro de cuotas de cofrades, el acompañamiento a enfermos, la construcción de capillas o la organización de las fiestas en honor a un santo. Si bien a veces los intereses particulares de unos y otros parecían chocar, no es casual que por la influencia que llegaban a tener al interior de la comunidad los frailes hayan buscado tenerlos a ambos como sus aliados.

Estos y otros ejemplos que veremos más adelante parecen indicar que en el contexto local la autoridad de las personas no derivaba solo de los cargos civiles que desempeñaban ni de su poder económico sino, también, de su participación en alguna

García de la Calzada, dueño del rancho de Oacalco, contra los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco sobre posesión de tierras, Tierras, Vol. 1553, Exp. 2, 1626, p. 37f.

asociación piadosa, así como en la promoción de beneficios espirituales o en la organización de celebraciones religiosas. Para entender la relación que existió entre las autoridades del pueblo, las cofradías y el despojo de recursos por parte de las Haciendas es necesario primero hacer una revisión del desarrollo de algunos procesos que se originaron en el siglo XVI y que fueron marcando lentamente las prácticas religiosas, el espacio en el que estas se desarrollaron y los medios con los que se financiaron.

Congregaciones, epidemias y haciendas

El reconocimiento legal que la Corona hizo de las unidades territoriales prehispánicas se dió casi al mismo tiempo que la política de crear nuevos pueblos a partir de la congregación o reducción de los núcleos de población pequeños que se encontraban dispersos. En términos generales las congregaciones buscaban facilitar el control político, económico y religioso de los indios, haciendo más sencillo el cobro de tributos y la labor de los misioneros. Este sistema, que había sido introducido en las Antillas y pasó a la Nueva España a mediados del siglo XVI, sirvió de base para la llamada “policía cristiana”, que implicaba el traslado de un conjunto de instituciones europeas, así como la adaptación de una cultura material conformada por plantas, animales y tecnología traída del viejo continente⁵¹.

En 1539 el virrey Antonio de Mendoza otorgó al gobernador del pueblo de Nepopualco, Joseph de Santiago, una merced en la que se reconocía la propiedad de las tierras que desde tiempo inmemorial habían heredado sus padres y antepasados. Tres años después se congregó un nuevo pueblo llamado San Andrés Cuauhtempan en los términos de Totolapan y Nepopualco. El 19 de abril de 1542, a medio día, se dieron cita en el lugar un escribano Real, que fungió como juez de comisión, un intérprete, los alcaldes de San Andrés, Nepopualco y Tlayacapan, y el gobernador de Totolapan, don Bartolomé de San Lorenzo. Junto a ellos una gran cantidad de vecinos participó en el acto de reconocimiento de los linderos del pueblo.

En esa ocasión, al son de caja y clarín, las autoridades sacaron en andas una imagen del señor apostol San Andrés que fue acompañada por todos los asistentes durante el recorrido por los linderos. En el trayecto se fueron señalando las mojoneras al tiempo que se verificaba con testigos que no hubiera controversias con los pueblos vecinos. Para esto se utilizó “una pintura de papel de maguey apelmazada que se usaba

⁵¹ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 61.



en tiempo de Montezuma” en la que aparecían dibujados los cerros, las barrancas y los caminos que delimitaban al pueblo. Al concluir el acto se entregaron los títulos de tierra y el juez tomó de la mano a los alcaldes de San Andrés, Luis Pérez y Juan García, y por medio de un intérprete les dijo que en nombre de su majestad les daba legítima posesión de aquellos parajes. Los indios arrancaron hierbas y tiraron piedras de una parte a otra “y se pasearon y gritaron por ella de todos cuatro vientos y cavaron con una coa y se abrazaron todos los circunvecinos a señal de paz y firmeza de derecho.”⁵²

Desde tiempos antiguos los actos de posesión de tierra conferían autoridad sobre un territorio y legitimidad a los caciques locales. El uso de mapas y pinturas prehispánicas fue permitido por la legislación colonial en tanto que no vulneraban las Leyes de Indias, la religión católica y la autoridad del monarca⁵³. Al mismo tiempo los nuevos títulos entregados por jueces y escribanos reales implicaban el reconocimiento tácito que los indios hacían de la soberanía del rey como nuevo señor de la tierra, único capaz de acreditar el derecho de propiedad de los pueblos.

⁵² AGN, *Testimonios jurídicos del pleito ganado por los naturales del pueblo de San Andrés contra los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco en la jurisdicción de Tlayacapa*, Tierras, Vol. 3000, Exp. 127, 1594, p. 3v y 7v

⁵³ Michel Oudijk analiza el acto de la toma de posesión de tierras como un acto mesoamericano de legitimación de poder. Si bien el autor reconoce lo señalado por Luis Weckmann y otros en torno a que ciertos rituales, como arrancar hierbas y arrojar piedras, eran realizados en la Europa medieval, sostiene que este tipo de actos no puede considerarse como un invento exclusivo de los europeos. Oudijk observa que el acto de tirar flechas a los cuatro rumbos, similar al de tirar piedras, aparece representado en códices de la región de Coixtlahuaca, en la Mixteca Alta en Oaxaca, que tuvieron “escasísima influencia europea”. Michel Oudijk, “La toma de posesión. Un tema mesoamericano para la legitimación de poder”, *Relaciones XXIII*, núm. 91 (Verano de 2002): 96–131. En Totolapan estos actos también fueron realizados por españoles. Luis Sánchez Pardo en 1673 y Francisco de León en 1751 arrancaron hierbas y tiraron piedras de una parte a otra cuando les dieron posesión de sus tierras. AGN, *Cristobal García...*, Tierras, Vol. 1553, Exp. 2, 1626, p. 4v, y AGN, *Autos sobre venta del rancho nombrado Tonalá, en términos del pueblo de Totolapa y Atlatlahuca, a Francisco de León*, Hospital de Jesús, Legajo 345.1, Caja 645, 1751, p. 20f.

El caso de San Andrés Cuauhtempan es uno de los más antiguos en la zona. Para 1550 también se congregaron pueblos en Amecameca, Mixquic y Xochimilco⁵⁴. En el valle de México la primera etapa de congregaciones terminó hacia 1564, mientras que la segunda comenzó a finales del siglo y concluyó hacia 1605⁵⁵. En ambos casos la drástica caída de la población indígena a causa de las epidemias fue un factor importante que aceleró estos procesos.

Diversos estudios han mostrados el impacto que tuvieron las epidemias de tifo, viruela, sarampión, *cocoliztli* o *matlazahuatl* entre la población indígena del altiplano central⁵⁶. Al carecer de defensas inmunológicas para algunas de estas enfermedades los naturales fueron presa fácil de virus que provocaron una mortandad que alcanzó niveles catastróficos. De acuerdo con algunos cálculos la población de indios pasó de 1,500,000 en 1519 a 70,000 a mediados del siglo XVII. Según Peter Gerhard para 1548 habían muerto dos terceras partes de los habitantes de la zona que actualmente ocupa el estado de Morelos. Para el área de Totolapan prácticamente no hay referencias documentales que nos describan el impacto y las consecuencias que las epidemias tuvieron en el pueblo, solo sabemos que entre 1564 y 1565 un brote de sarampión acabó con la vida de varias personas y de familias completas, y que en 1591 hubo otro brote “de cierta enfermedad de que mueren muchos naturales”, que sirvió de excusa a los vecinos del pueblo de Cuamilpa para no acudir a reparar el techo de la iglesia de la cabecera, cuyas vigas de madera se encontraban en un estado tan deplorable que amenazaban con caerse⁵⁷.

⁵⁴ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 106–8.

⁵⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo Veintiuno, 1984, p. 291.

⁵⁶ Carlos Sempat Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana* 38, núm. 3 (marzo de 1989), p. 419–53; América Molina del Villar, “Demografía, salud y enfermedad, siglos XVII y XVIII, con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. La sociedad colonial, 1670-1780*, de Horacio Crespo, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018; Ana Karen Luna Fierros, “La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, Tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 49–52.

⁵⁷ AGN, *Al corregidor de Totolapa, para que acudiendo los naturales de las estancias de San Bartolomé, Santiago, San Nicolás, San Felipe y San Pedro a misa y doctrina a la cabecera, los compela también a la obra de la iglesia*, Indios, Vol. 5, Exp. 538, 1591; AGN, *Al corregidor de Totolapa para que informe la cantidad de gente que por última tasación hay en cada una de las estancias y el tiempo que acuden a la obra de la iglesia. Huamilpa*, Indios, Vol. 3, Exp. 635, 1591; AGN, *Para que el corregidor de Totolapa envíe originalmente las causas que ha hecho contra indios de la instancia de Cuamilpa*, Indios, Vol. 3, Exp. 924, 1591.

Como resultado de las políticas de congregación y de las epidemias muchas tierras fueron quedando baldías y esto fue aprovechado por población española, específicamente por hacendados dedicados a la siembra y al ganado, quienes solicitaron mercedes de tierra a la Corona. En 1580 los naturales del vecino pueblo de Atlatlahucan se quejaron con el corregidor de Totolapan, Martín Enríquez, porque los novillos de una estancia ganadera de Gaspar de Salazar pastaban libremente, invadiendo las sementeras y las casas de los naturales. Este ganadero español que había monopolizado el abasto de carne en la zona era el dueño de la Hacienda de San José de Buenavista, la primera y más importante hacienda de labor en las inmediaciones de Totolapan⁵⁸.

A pesar de las denuncias de los naturales en contra del corregidor Manuel Abarca por los excesos y agravios cometidos durante las congregaciones de pueblos a principios del siglo XVII, la entrega de tierras a españoles no solo no se detuvo sino que se aceleró⁵⁹. En 1602 se expidieron los títulos de posesión de la Hacienda de San Diego Huixtla ubicada al oriente del pueblo⁶⁰, en marzo de 1607 se otorgaron dos estancias de ganado menor y dos caballerías para el Hospital de Oaxtepec en los linderos de Totolapan y Juchitepec, y tan solo dos meses después se concedió a Juan de Salazar⁶¹ un sitio de ganado menor y dos caballerías, ubicadas entre los pueblos de San Lucas y Tepetlixpa, pocos metros al suroeste de Totolapan. En ambos casos, al término de la misa dominical se dio aviso a los naturales, principales, alcaldes y regidores para que asistieran al lugar donde se harían las concesiones de tierra. Reunidos todos se verificaba que los terrenos en cuestión no tuvieran dueño, que no pertenecieran a indios congregados y que se encontraban baldíos. Para los casos mencionados no se presentó ninguna objeción.

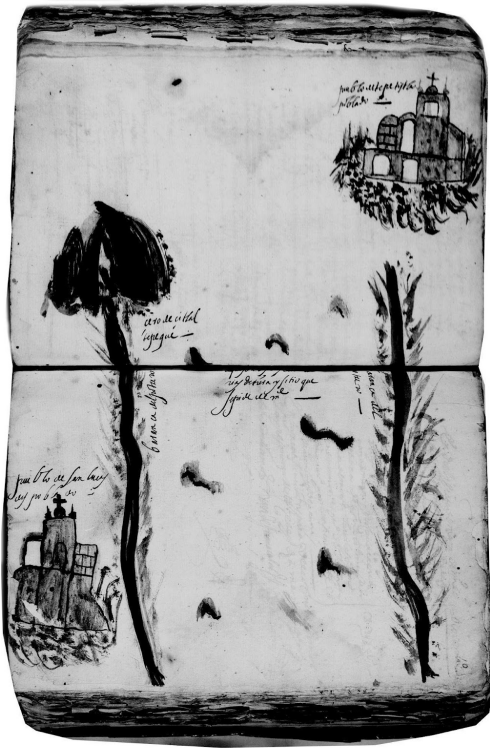
Además de las mencionadas, a lo largo del siglo se concedieron más tierras para ranchos, como el de Cristóbal Martín, el de Pedro Alfonso, el de Juan González o el de Luis Sánchez. La zona entre Totolapan y Atlatlahucan se pobló de varias haciendas, la

⁵⁸ La capacidad de procesamiento de carne que tuvo el pueblo era considerable. En 1632 se le concedió a Pedro Benítez Roldán licencia para pasar 250 vacas para matarlas en “las carnicerías de Totolapan”. Con el paso del tiempo y debido a los problemas de abastecimiento de agua que existen en la zona las haciendas ganaderas se trasladaron a las tierras bajas en la zona de Amilpas. AGN, *Licencia a Pedro Benítez Roldán para pasar a la estancia de San Miguel 250 vacas que le dio poder para matarlas la parte del general Alonso de Mojica, de una licencia de 500 que se le concedió por vuestra excelencia y las pueda llevar a las carnicerías de Totolapa para el dicho efecto*. General de parte, Vol. 6, Exp. 739, 1632.

⁵⁹ AGN, *El virrey Comete a Diego García Flores, receptor de la averiguación de las noticias que se dan contra el corregidor de Totolapa, se detenga en dicho pueblo y reciba información sumaria de la memoria que se expresa, Chapultepec, Totolapa*. General de parte, Vol. 6, Exp. 303, 1602.

⁶⁰ AGN, *Toribio Fernandez...*, 32f.

⁶¹ Aunque es de suponer un posible parentesco entre Gaspar de Salazar y Juan de Salazar, no he encontrado información que lo confirme.



mayoría pertenecía a particulares pero algunas eran administradas por órdenes religiosas. El Rancho de Aticpac, por ejemplo, pertenecía a los dominicos de Chimalhuacán, el Rancho de Santa Inés a las religiosas de dicha orden en la ciudad de México y otro más a la Compañía de Jesús. Durante su visita pastoral en 1716 el arzobispo José de Lanciego amonestó con severidad a los frailes agustinos de Atlatlahucan, a quienes recordó que no habían sido puestos en esos lugares para servir de granjeros ni de mayordomos de nadie y que en lugar de entrometerse en la “administración de hacienda ni rancho alguno” debían preocuparse por sus fieles⁶².

La memoria espacial de los pueblos debió mantenerse muy activa por esos años. Árboles, barrancas y cerros siguieron siendo utilizados como referencias en el paisaje, aunque con la llegada de la nueva religión también se utilizaron cruces para señalar las mojoneras y algunos de estos sitios cambiaron de nombre por uno cristiano. En algunos casos, como ocurrió en San Andrés, se usaron pinturas antiguas que los pobladores conservaban, mientras que en otros, como ocurrió con la estancia otorgada a Juan de Salazar, fue necesario crear una nueva cartografía⁶³. Sin embargo el usufructo de los espacios baldíos y de las tierras inmediatas

⁶² Rodolfo Aguirre Salvador, *op cit*, 369.

⁶³ No contamos con ningún mapa de la zona de origen prehispánico y de los mapas coloniales tan solo perduran dos: AGN, *Totolapa y Calayuco, Morelos, Mapas, Planos e Ilustraciones* (280) / MAPILU, número de pieza 647, s/f. y José Antonio de Alzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes*, Madrid, Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, 1767. Sin embargo hay otros documentos que mencionan la existencia de mapas o pinturas, o que daban órdenes de que se hicieran: 1) En 1553 se dio la instrucción al gobernador de Totolapan Nicolás de hacer una pintura del pueblo en la que se asentaran los tributos que debían pagar los macehuales. “Documents pertaining to cases heard in the Real Audiencia of Mexico :: Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library)”, México, 1560, p. 242v; 2) La tasación de Totolapan de 1559 menciona la existencia de una pintura en la parte trasera del documento que mostraba el reparto de sementeras. AGN, *Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno*, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564, fs. 86f-87v; 3) Las tierras para la Hacienda de Oaxtepec mencionan que se mandó a hacer una pintura AGN, Merced de dos sitios y dos caballerías de tierra a Fernando Carrasco, en términos de Totolapa y Xuchitepec, Tierras, Vol. 183, Exp. 3, 1606; 4) En las diligencias para entregar tierras a Juan de Salazar se pidió a los indios

al pueblo que no tenían directamente un uso agrícola, como es el caso de los montes, fue motivo de conflictos. Recursos que antes eran de libre acceso y de uso comunitario pasaron a ser propiedad de las haciendas y cosas que antes no eran pensadas en términos de un valor económico lo adquirieron. Las nuevas modalidades de tenencia de la tierra, el valor asociado a ella y la explotación intensiva de los recursos fueron cambios que los naturales tardaron en asimilar. Como señala Peter Linebaugh los bienes comunes son invisibles hasta que se pierden⁶⁴. Cuando le preguntaron a don Bernardino de San Francisco, alcalde y principal de Totolapan, si sabía el precio de las tierras y montes que se habían otorgado en beneficio del Hospital de Oaxtepec él respondió que no sabía. Los españoles, en cambio, dijeron que valían \$100 de oro común.

Gaspar de Salazar, dueño de la Hacienda de San José de Buenavista, pidió en 1602 que se prohibiera a los indios cortar leña y madera de las zonas montañosas de sus terrenos pues esos árboles eran “para el proveimiento de su Hacienda”. Con el tiempo estos problemas se agravaron. Cuando en la segunda mitad del siglo XVII la población originaria de la zona dio muestras de comenzar a recuperarse luego de la fuerte caída poblacional causada por las epidemias, la presión demográfica ejercida por un número cada vez más grande de habitantes se tradujo en nuevos litigios. Para el siglo XVIII a los problemas que tenían con la Hacienda de San José de Buenavista también se sumaron pleitos con otros ranchos y haciendas como el de Santa Catarina Oacalco, el de Atlapango, el de Zencalco y el de Coatepec, cuyos encargados impedían a los vecinos de Totolapan el corte de leña, quitándoles las cargas que llevaban, las hachas, las mulas, exigiéndoles pagos y maltratándolos de palabra y obra. Sin embargo, en 1725 los naturales consiguieron una Provisión Real para que no se les impidiera el corte de leña en los montes cercanos pues, de acuerdo con las Leyes de Indias, “los montes, pastos y

que hicieran pintura, “con sus anotaciones claras para que se entienda”, AGN, *Traslado de las diligencias hechas en virtud de la merced de un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en términos de Totolapa, que pide Juan de Salazar, vecino de la Provincia de Chalco*, Tierras, Vol. 2739, Exp. 13, 1607; 5) En 1626 se pidió lo mismo a los indios de Nepopualco en el pleito que tenían contra Cristóbal García por tierras, AGN, *Cristobal García...*; 6) Por la visita pastoral de Manuel Rubio y Salinas en 1759 también sabemos que el cura ministro fr. Nicolás Ramírez presentó al arzobispo un mapa de su curato que incluía “cinco barrios nombrados San Sebastián, La Concepción, San Agustín, San Marcos y La Natividad, todos los cuales tienen ermitas”, así como seis pueblos Ahuatlán (con dos ermitas), Nepopualco, San Nicolás Tolentino, San Sebastián, San Lucas y San Miguel. Asimismo se mencionan los ranchos de Coatepeque, Tonalán, de Peñarrieta, de Balpuesta, de Vázquez y de Escoto. AHAM, *Libro de visita del arzobispo Manuel José Rubio y Salinas, de los años 1759 y 1760*, 87v.

⁶⁴ Peter Linebaugh, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland, PM Press, 2014.

aguas de los lugares contenidos en las mercedes deben ser comunes a los españoles e indios.”⁶⁵

La tranquilidad duró algunos años hasta que en 1740 Juan Díaz González, dueño de la Hacienda de Santa Catarina Oacalco, consiguió un despacho en contra de la mencionada provisión pues argumentaba que no solo “la codicia y ambición de todos los vecinos” lo privaban del usufructo de sus montes, sino que además, con la excusa de ir a cortar leña, le causaban daño a sus sementeras, le robaban semillas y le mataban a su ganado. Al poco tiempo otros ranchos y haciendas, como la de San José de Buenavista, apelando a las mismas razones, volvieron a impedir el ingreso de los naturales a sus propiedades.

Durante años los indígenas y sus abogados sostuvieron largos litigios con los hacendados sobre estos asuntos. Los de Totolapan argumentaban que era una práctica observada desde hacía largo tiempo “que en razón de pastos no se debe perjudicar a los dueños de los montes, pero que las maderas y leña que los indios necesitaren para su propios usos y fábrica de su iglesia deben gozarlo libremente”⁶⁶, la única restricción tenía que ver con la madera que cortaban para vender. Varios testigos españoles señalaran que siempre fue normal ver a los indios sacar leña de los montes, tanto para su uso personal como para comerciarla en el Valle de Amilpas. En 1740 el gobernador de Totolapan, Martín Lázaro, alcaldes y común dijeron que “desde la primitiva nuestros antepasados y ahora nosotros hemos poseído los montes de nuestro pueblo, en donde siempre usaron y usamos de sus frutos silvestres, de sus maderas y demás para el gasto y mantenimiento y ahora los rancheros circunvecinos se los han apropiado, de tal suerte que si ahora cualquiera de los hijos del pueblo va a cortar madera le quitan el hacha o la mula o sus mantas o tilma”. Las vejaciones fueron tan graves que por ir a cortar madera el administrador del Rancho de Oacalco le quitó sus animales y le “partió” la cabeza a un indio llamado Juan Pedro, quien durante años se desempeñó como diputado de la cofradía del Santo Entierro. Para recuperar sus animales los indios tuvieron que ir con el Teniente pero este rara vez los ayudaba ya que “como los rancheros son de razón, más hace por ellos que por nosotros”⁶⁷. Tampoco los ayudó el encargado de justicia en

⁶⁵ AGN, *Toribio Fernandez...*, 3f.

⁶⁶ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Juan Díaz González, dueño del Rancho de Santa Catarina Huapalco, sobre posesión de tierras. 1724-1725, 1740-1756*, Tierras, Vol. 1691, Exp. 10, 1724, p. 25.

⁶⁷ *Ibid.*, 22f.

Totolapan, José de Almanza, bien conocido entre los habitantes del pueblo porque había sido el mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento por 11 años consecutivos.

La división regional del trabajo

La región de los Altos de Morelos y la de los Valles tienen condiciones geográficas y físicas muy diferentes, y es precisamente por eso que históricamente han estado relacionadas entre sí. Las tierras altas, donde se asentaron los pueblos que formaron parte del Señorío de Cuauhtenco, como Totolapan, Tlayacapan, Tlalnepantla y Atlatlahucan, se ubican en un declive natural que corre de norte a sur. Su suelo poroso y basáltico favorece las filtraciones y no permite la formación de arroyos y presas, por ello casi toda el agua de los volcanes de la Sierra termina recargando los acuíferos de los Valles en Cuautla y Cuernavaca⁶⁸.

Durante la época de lluvias se forman pequeños ríos en algunas barrancas que suelen secarse tan pronto termina la temporada y los pocos manantiales que existen en las áreas montañosas tienen un rendimiento limitado. Como en tiempos de sequía la disponibilidad de agua es muy reducida, desde hace siglos los habitantes han construido depósitos llamados jagüeyes que se llenan con las lluvias y permiten el abastecimiento de agua para el cultivo, el ganado y el uso doméstico. Por lo tanto para su subsistencia los pueblos de la zona dependen de los cultivos de temporal, estrechamente relacionados con los ciclos de la lluvia, mientras que el resto del año viven del comercio de sus productos agrícolas.



⁶⁸ Guillermo de la Peña, *op cit.*, pp. 12–27; Adriana Estrada Álvarez, “Apuntes para pensar la transferencia y apropiación de tecnología de agua en comunidades campesinas de los Altos de Morelos”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM* XII, núm. 2 (2012), pp. 25–51; Blanca E. Suárez, “La lucha por los recursos naturales: tierras, aguas, bosques y montes”, de Horacio Crespo, 2a., vol. 4, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, 181–201.

En contraste las tierras bajas de Cuautla y el valle de Cuernavaca son cálidas y bien irrigadas, en ellas se concentra buena parte del agua de lluvia que no retienen las tierras altas y que llega a través de corrientes subterráneas. La disponibilidad de agua y una temperatura adecuada favorecieron que en la zona se desarrollara el modelo de agricultura intensiva de la caña. Los primeros trapiches e ingenios se fundaron a finales del siglo XVI, ellos dieron pie al establecimiento de grandes haciendas azucareras que demandaban un flujo constante de mano de obra y de recursos. Buena parte de estos era proporcionada por los pueblos vecinos, como los de las tierras altas.

Totolapan formaba parte de este engranaje regional. Durante la época de lluvias sus habitantes cultivaban sus tierras o las de la comunidad, y el resto del año trabajaban en las haciendas o las abastecían de los recursos naturales que necesitaban. Este ciclo de trabajo les permitía pagar “sus tributos y demás pensiones a que están obligados”⁶⁹, así como solventar gastos de la iglesia o de las fiestas. Una de las prácticas a las que la gente recurría para subsistir fue precisamente la venta de leña a las haciendas e ingenios de Amilpas.

Según la *Relación de Totolapan* de 1579, el único uso que los naturales del lugar solían dar a la madera era en la fábrica de sus jacales o como leña para sus hogares. Sin embargo para mediados del siglo XVIII, la venta de leña se convirtió en la principal actividad comercial del pueblo. Según la *Relación de Tlayacapan* de 1741, Totolapan se dedicaba exclusivamente a “hacer cargas de leña en el monte, bajarlas al pueblo y de él a los ingenios de tierra caliente”⁷⁰. Como era costumbre se recurrió a los cerros cercanos, como el Zacatepec, el Tezoyo y el Huixtomayo, que por generaciones habían provisto a los pobladores de la zona de la madera que necesitaban. Si bien algunas personas de manera individual llevaban sus propias cargas, los españoles dueños de recuas, como el mencionado Juan de Armiñas, obtenían mayores ganancias llevando cargas más grandes con sus mulas. La cofradía del Santísimo Sacramento enviaba al año 680 cargas de leña. José Balpuesta mencionó que la Hacienda de San Diego Huixtla llegó a tener “más de quinientos toros y vacas y bastantes mulas con las cuales acarreaban leña para el Valle de Amilpas”⁷¹. Además era común que las mulas regresaran de los ingenios cargadas con azúcar, caña y otros productos, haciendo del transporte de carga un negocio redondo.

⁶⁹ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Juan Díaz González...*, 10v.

⁷⁰ Romero y Francisco, *op cit*, I:46.

⁷¹ AGN, *Los naturales de San Mateo Atlatlahucan contra Juan Díaz González, de Ozumba, por no pagar arrendamiento del Rancho de Huixtla*, Tierras, Vol. 2747, Exp. 2, 1695, p. 19v.

La cantidad de dinero que los ingenios y trapiches utilizaban para comprar leña era considerable. De acuerdo con Gisela von Wobeser este rubro ocupaba en promedio entre el 20% y el 30% del total de sus gastos⁷², así que su elevada demanda generó canales dispuestos a surtirla. En un pleito a mediados del siglo XVIII don Lucas de Santivañez, dueño de un ingenio, fue acusado por inducir a los naturales de Totolapan para que le proveyeran madera de encinos. Como los montes comunes ya se habían quedado sin estos árboles Santivañez animaba a los indios para que eludieran las prohibiciones o aprovecharan las cédulas reales que les permitían cortar leña para que, de esta manera, las calderas de sus ingenios siguieran funcionando a un costo mucho menor que si la comprara directamente a los hacendados.

El ciclo de producción del azúcar generó a nivel local sus mecanismos de abasto y también su mercado negro. La demanda de leña en los ingenios, el corte de madera en los montes y su transporte con mulas nos muestra el entramado sobre el cual descansaba el negocio de la madera, actividad de la cual buscaron beneficiarse por igual los indígenas y los españoles. Resulta difícil trazar la línea entre el derecho que reclamaban los indios para seguir usando los montes de manera tradicional y el interés de los mismos por formar parte de este lucrativo negocio. El despojo de los montes y la prohibición de cortar madera afectaba notoriamente a los vecinos del pueblo porque significaba una reducción de los ingresos y una mayor dificultad para pagar sus tributos. Por si fuera poco, a largo plazo la sobreexplotación de las zonas boscosas trajo como consecuencia graves impactos ambientales, como la degradación del suelo, la erosión de la tierra, la desaparición o la merma de los pequeños manantiales y el cambio de régimen pluviométrico, lo que implica menos lluvias al año⁷³.

Sin acceso a recursos provenientes de la venta de leña algunos optaron por arrendar sus tierras a las haciendas y ranchos. Cuando en 1742 se compró un órgano para la iglesia de Totolapan fue necesario empeñar tierras de la comunidad a don Cristóbal de Peñarrieta por la cantidad de cien pesos⁷⁴. El problema, sin embargo, fue que con el tiempo muchos de estos arreglos se terminaron convirtiendo en nuevos despojos bien sea porque los terrenos se olvidaban o se perdían por desidia, o por mala fe de los

⁷² Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 294–99.

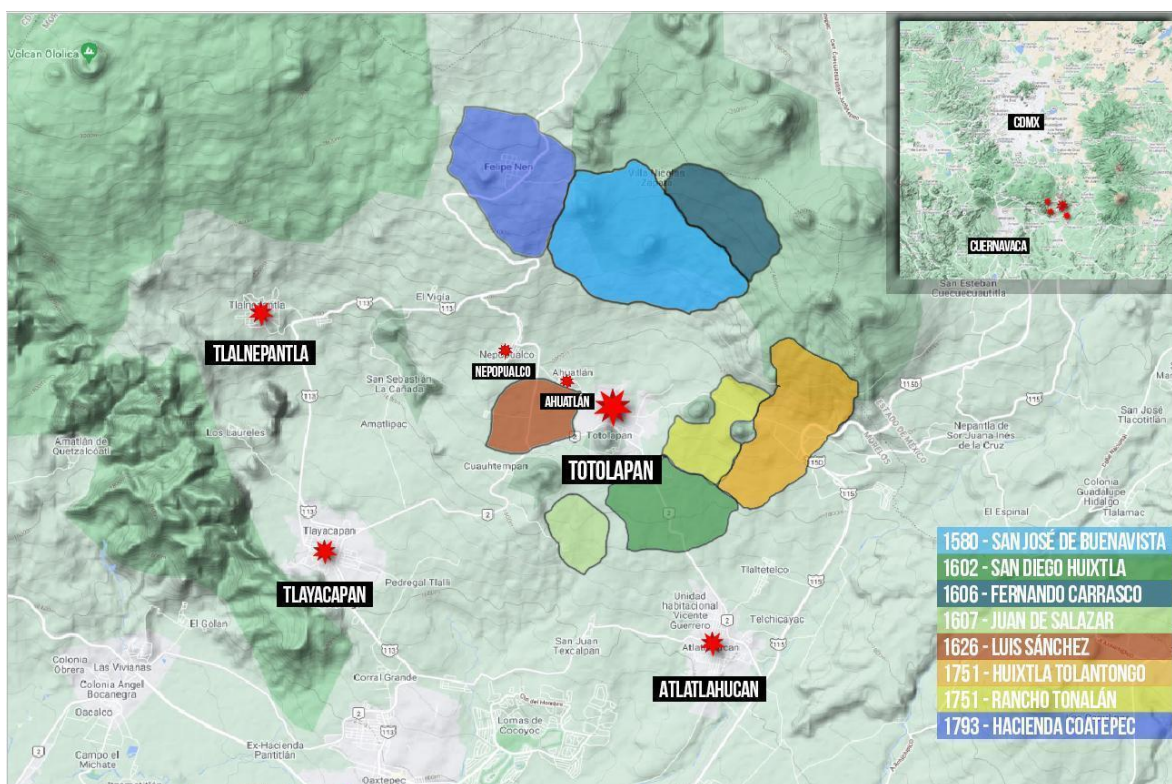
⁷³ *Ibid.*, 319; Héctor Ávila Sánchez, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos. Desde sus orígenes hasta 1930*, Cuernavaca, Morelos, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002, p. 59.

⁷⁴ Del mantenimiento del órgano de la iglesia se hicieron cargo las cofradías. El mismo año que se compró fue necesario pagar \$4 por una compostura. AGN, *Cristobal García de la Calzada...*, 74v; AHPSGT, *Libro de la Cofradía del Santo Entierro*.

hacendados. Según el español José de Castro “los gobernadores y repúblicas que hacen semejantes arrendamientos y empeños acaban sus oficios y entran otros, y porque estos aperciben la renta o por no seguir pleitos y por ser suma inutilidad y dejamiento con el trascurso del tiempo pierden la posesión y propiedad de ellas”⁷⁵.

El Alcalde Mayor de Tlayacapan reconocía que los “pobres miserables” de Totolapan no tenían “por dónde resollar, pues por todos cuatro vientos hasta las entradas de su pueblo son tierras ajenas”⁷⁶. Cercados por haciendas y pueblos vecinos los pobladores que no poseían tierras propias debían rentarlas y quienes tenían animales o ganado debían alimentarlos en su propia casa o comprarles zacate en el mercado, porque si los soltaban a pastar en el campo los dueños de las sementeras se los quitaban.

Unos años más tarde se vendió la Hacienda de San Diego Huixtla, ubicada entre Totolapan y Atlatlahucan. Las autoridades de Totolapan intentaron comprarla para beneficio de la comunidad, pero los naturales de Atlatlahucan dieron una “exorbitante puja” que rebasó por más de \$6,000 el avalúo que se había hecho⁷⁷. Al tomar posesión de la hacienda estos últimos se apropiaron de “unas siete casas cuyas tierras han venido



⁷⁵ AGN, *Cristobal García de la Calzada...*, 75f.

⁷⁶ AHAM, *Libro quinto de visita del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta*, 2f.

⁷⁷ Cuando el hacendado Juan Díaz compró los terrenos de San Diego Huixtla en 1736 un grupo de indios e indias de Atlatlahucan entró al lugar con piedras para sacar las yuntas y amenazar de muerte a los trabajadores. AGN, *Los naturales de San Mateo Atlatlahucan...*, 106v-7.

quitando con absoluto poder” a sus legítimos dueños, todos vecinos de Totolapan. Y en una ocasión estuvo a punto de ocurrir un tumulto cuando los habitantes de Atlatlahucan quisieron apoderarse de dos jagüeyes ubicados en los linderos de ambos pueblos. Tiempo después, cuando en 1779 los dueños del Rancho de Tonalán decidieron rematar su propiedad por las deudas que tenían, el gobernador en turno, Bernardino Quiterio, y el anterior, Marcelo Marcos, intentaron comprarlo. Sin embargo, durante el remate del rancho el hacendado y abogado, José Marzana, dejó de asesorar a los naturales, al tiempo que Dionisio Ortega, el fiador, les retiró la fianza que les había ofrecido, perdiendo los vecinos la oportunidad de comprar aquel terreno. Es probable que tanto Marzana como Ortega urdieran un plan para ganarle el rancho a los habitantes de Totolapan, pues la propiedad fue comprada finalmente por Lugarda Balpuesta y Josefa Marzana, respectivamente la esposa y la hermana de José Marzana. El impacto de todo esto fue grande y abonó en la desconfianza de los naturales.

El acaparamiento de tierras y el despojo de los montes, materializado en la prohibición de cortar madera, afectaba la relación de los naturales con el paisaje y limitaba sus opciones de subsistencia. Detrás de esta postura había una clara lucha por el control y el acceso a los recursos. Mientras los hacendados españoles que pertenecían a la cofradía del Santísimo Sacramento y se encargaban de financiar buena parte de las fiestas religiosas del pueblo defendían el derecho exclusivo que tenían para explotar los recursos naturales que había en sus propiedades, las autoridades nativas, que formaban parte de la cofradía del Santo Entierro y que financiaban otras fiestas religiosas, protegían en los tribunales los intereses del pueblo ante los abusos de los hacendados. Si bien hubo pleitos, algunas veces violentos, estos nunca se manifestaron en el ámbito religioso, no obstante las tensiones debieron estar presentes y los problemas entre hacendados e indígenas debieron verse reflejados, de alguna u otra manera, en la relación que había entre las cofradías de indios y españoles.

Golpes en Semana Santa

Como cabecera adscrita a la provincia de Chalco y como cabeza de doctrina Totolapan siguió ejerciendo su autoridad sobre los pueblos y estancias a él sujetos, obligándolos a trabajar en las obras públicas o disponiendo de los bienes de sus iglesias. Cuando en 1682 se terminaron de construir las bóvedas de mampostería de la nave y de los claustros de la iglesia de Totolapan, su prior fray Lorenzo de Aguilar intentó llevarse la campana

grande de la estancia de San Nicolás Ixmattaltepec a la cabecera⁷⁸. En aquella ocasión las autoridades de aquel pueblo denunciaron al fraile argumentando que la campana en realidad le pertenecía al “glorioso señor San Nicolás Tolentino” por haber sido comprada y fundida a costa de los naturales, principales y el gobernador de dicho pueblo ochenta años atrás, sin la intervención ni cooperación de ningún religioso.

Años antes las campanas de las iglesias de Yecapixtla, Ozumba, Hueyapan, Azcapotzalco, Tlalnepantla, Atlatlahucan, Tlayacapan y Totolapan fueron llevadas a la ciudad de México para ser usadas en la torre de la Catedral que se ubica encima de la capilla del Sagrario y que se terminó de construir en 1654. Para Totolapan este despojo debió ser doblemente traumático, no solo porque fue la única parroquia que perdió sus dos campanas grandes, sino porque una de ellas había sido fundida en tiempos del padre Roa con limosnas “que los naturales y todos los principales dieron de su voluntad”.⁷⁹

Para varias parroquias el proceso de expansión del poder eclesiástico significó el despojo de algunos de sus bienes más preciados. Lo mismo campanas que imágenes religiosas fueron sustraídas de los pueblos para consolidar las distintas sedes episcopales. Ya en 1580 los indios de Pátzcuaro se opusieron a que la campana “que ellos habían contribuido con sus limosnas, y que el Señor D. Vasco había consagrado solemnemente” fuera llevada a la catedral de Valladolid⁸⁰. Algo similar ocurrió con la cruz milagrosa de Huatulco, trasladada a Oaxaca, con la virgen conocida como La Conquistadora, que los franciscanos movieron de Tlaxcala a Puebla, o con el Señor de Ixmiquilpan, también conocido como Señor de Santa Teresa, un crucifijo que se decía que se había renovado milagrosamente a sí mismo en el pueblo de Mapethé, en el Valle del Mezquital, y que gracias al decidido apoyo de la mitra se convirtió en la imagen cristocéntrica más prestigiosa que tuvo la ciudad de México en la época colonial⁸¹.

⁷⁸ San Nicolás Ixmattaltepec hoy en día es conocido como El Vigía y se ubica en el vecino municipio de Tlalnepantla. AGN, *Se reserva a los naturales de los pueblos de Totolapa y Tlanepantla de la jurisdicción de Tlayacapa, de la paga de los tributos al servicio real, durante un año para terminar su iglesia. Totolapa y Tlalnepantla*, Indios, Vol. 27, Exp. 263, 1681; AGN, *Se manda a la justicia del partido de Totolapa ampare a los naturales del pueblo de San Nicolás Ixmattaltepec, para que fray Lorenzo de Aguilar, religioso de la orden de san Agustín no quite la campana que a su costo pusieron a San Nicolás de Tolentino, patron de dicho pueblo*, Indios, Vol. 26, Exp. 163, 1682.

⁷⁹ AGN, *Residencia e información secreta...*, 122v.

⁸⁰ Mónica Pulido, “Imágenes, objetos, reliquias. Vasco de Quiroga y la materialización de la memoria”, *Caiana* 16 (primer semestre de 2020), p. 93.

⁸¹ David Pérez Becerra, “Religiosidad, representación y prácticas culturales en torno de un modelo hierofánico indiano. El Santo Cristo Renovado: Proceso de una devoción novohispana (1621-1845)”, Tesis doctoral, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.

Guardada toda proporción, la expropiación de la campana de San Nicolás Ixmatlaltepec, respondía a un interés similar, el fortalecimiento de un poder religioso local, en este caso representado por el prior encargado de la doctrina de Totolapan. Queda claro que la intención de fray Lorenzo era dotar a la cabecera de una de las campanas que necesitaba, pero su acto reflejaba el desdén con el que se solía tratar a los pueblos sujetos o a las visitas. En esta ocasión la resolución de las autoridades no fue favorable al párroco de Totolapan sino a los naturales de San Nicolás por lo que, sin derecho a presentar ninguna objeción, fray Lorenzo de Aguilar debió regresar la campana.

Otro ilustrativo ejemplo ocurrió en 1742, durante la celebración del domingo de resurrección en Semana Santa. En aquella ocasión el cura de Totolapan, fray Joseph de Sevilla, mandó azotar a los sacristanes de Nepopualco y golpeó al gobernador de dicho pueblo. El episodio era parte de un largo conflicto cuyas raíces se pueden rastrear varios siglos atrás pues Nepopualco reclamaba ser la cabecera⁸². Si bien Tlayacapan y Atlatlahucan fueron los únicos pueblos que consiguieron separarse de Totolapan en el siglo XVI, otros más también lo intentaron. Nepopualco lo consiguió hasta el siglo XVIII y solo por un breve tiempo. Sin embargo, a pesar de contar con su propia iglesia, esta seguía siendo una visita de Totolapan por lo que todos sus servicios religiosos, como los bautismos, las bodas, las solicitudes de misas o las visitas a los enfermos siguieron realizándose en la cabeza de doctrina.

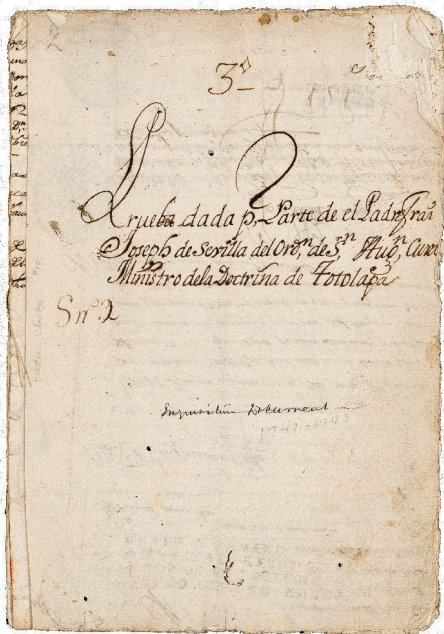
Las autoridades de Nepopualco estaban claras que para separarse por completo de Totolapan no solo necesitaban independizarse en lo político sino que además era indispensable contar con un fraile encargado en su propia iglesia. Por ello Nepopualco buscó contar con su propio religioso coadjutor al que ofrecieron pagarle dos reales por día, seis pollos y seis pesos a la semana, además de contar con el servicio de un mozo y de pagarle puntualmente sus derechos por las celebraciones de Semana Santa, Corpus Christi, Pascuas y otras festividades. El padre de Totolapan se opuso tajantemente pues temía que si Nepopualco se separaba los feligreses restantes no alcanzarían a cubrir sus gastos de manutención, ni siquiera contando con las obvenciones que recibía de las cofradías. La preocupación del fraile parece atinada si consideramos que en otros lugares como Chimalhuacán-Chalco, Tepetlixpa, Atlautla, Tlalnepantla y Atlatlahucan se habían

⁸² Borden-Clarke Collection, *Petición a la Audiencia de la Nueva España para asignar cura y establecer iglesia y gobierno en Tlayacapan*, vol. 18, Texas, 1743, p. 2v.

realizado procesos similares de división de sus doctrinas que habían afectado mucho a los frailes porque los indios no habían podido cumplir con sus ofertas.⁸³

Este clima de tensión acumulada estalló durante las celebraciones de la Semana Santa de 1742. Ese año los sacristanes de Nepopualco dejaron de cumplir con la antigua costumbre de asistir a la cabecera para prestar ayuda al cura en las fiestas. Enojado el prior mandó llamar a los sacristanes y al gobernador de Nepopualco, pero estos no se presentaron sino hasta el domingo. De poco sirvió que se tratara de una celebración solemne como la Pascua de Resurrección porque al verlos el padre mandó a detenerlos y le hizo dar seis azotes a cada sacristán, para después golpear al gobernador, quien respondió lanzando “palabras desentonadas y desatentas gravemente contra dicho cura ministro”⁸⁴. Al caer en cuenta de sus excesos el padre intentó arreglar el asunto agasajando y regalando velas a los agraviados. Sin embargo estos últimos consideraron que el gesto no era proporcional a la ofensa por lo que viajaron a la ciudad de México para quejarse de los abusos del padre.

Fray Joseph de Sevilla se defendió presentando a un grupo de testigos que incluía a españoles como el hacendado Andrés de Saldaña, e indios, como el alcalde Buena Ventura Ignacio o el fiscal de la iglesia Francisco de Neyra, todos ellos miembros de cofradías. Los testigos dieron la razón al cura pues sostenían que en Nepopualco estaba



tan extendida la pobreza que era imposible que sus habitantes pudieran solventar los gastos que se requerían para mantener a un cura. Justificaban su postura señalando que los vecinos de ese pueblo se solían retrasar en sus pagos de derechos eclesiales, a pesar de que contaban con dispensas para pagar cuotas por debajo del arancel. De acuerdo con estos testigos mucha gente de Nepopualco vivía endeudada y se iba a trabajar a los ingenios y haciendas del sur. De hecho cuando sus deudas eran tantas que ameritaban prisión buscaban refugio en esos mismos lugares.

⁸³ Borden-Clarke Collection, *Prueba dada por parte de el Padre Francisco Joseph de Sevilla del Orden de San Agustín*, vol. 17, Texas, 1743, p. 3v; y Borden-Clarke Collection, *op cit*, vol. 18, Texas, 1743.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1v.

El juicio que el gobernador y principales de Nepopualco iniciaron contra el cura de Totolapan era uno más en una larga lista de pleitos contra su antigua cabecera y, como era de esperarse, más pleitos significaron más gastos. Para 1744 el pueblo había pagado más de \$700 que se consiguieron haciendo derramas, mandando gente a trabajar a los trapiches e inclusive se vendió el arcabuz original que tenía la imagen del Señor Santiago⁸⁵. Ese mismo año los pueblos de San Sebastián y San Miguel, sujetos a Nepopualco, pidieron licencia para ser agregados de nueva cuenta al pueblo de Totolapan pues argumentaban estar cansados de los abusos que sufrían por parte de su propia cabecera. Por si fuera poco Tlayacapan no tenía mayor interés en Nepopualco y en sus tierras, consideradas “poco fructíferas y tepetatosas por estar en ladera”, por lo que la relación que entabló con su nuevo sujeto también fue de sometimiento. En 1769 un grupo de autoridades pasadas y presentes del pueblo se quejó porque el Teniente de Tlayacapan, Cristóbal de Abarca y León, los maltrataba, les cobraba por vender los sábados en el tianguis de la cabecera, les repartía mulas que los indios no podían pagar y por las cuales terminaban endeudados y, si no le pagaban, los perseguía y los apresaba. El regidor mayor del pueblo, Santiago de la Cruz, fue víctima de estas políticas de endeudamiento y persecución. Huyó a las haciendas azucareras de Casasano pero fue encontrado, apresado y murió ocho días después de salir de la cárcel⁸⁶.

En la práctica la separación de Nepopualco pareció complicar más cosas de las que resolvía. Todos los asuntos oficiales debían ser atendidos en Tlayacapan, que se encuentra al doble de distancia que Totolapan, lo que en términos prácticos dificultaba el pago de tributos e implicaba disponer de más tiempo para resolver cualquier asunto legal. Por otro lado, los asuntos relacionados con la iglesia siguieron resolviéndose en Totolapan. Si bien los habitantes de Nepopualco habían vencido varios obstáculos legales para convertirse en una unidad administrativa independiente, nunca lograron separarse de la iglesia de su antigua cabecera y esto, a fin de cuentas, fue decisivo para que unos años después volvieran a ser sujetos de Totolapan.

El traslado de las campanas de San Nicolás Ixmattaltepec y la fallida independencia de Nepopualco ponen en evidencia que buena parte de la autoridad que

⁸⁵ La venta del arcabuz fue negada por los vecinos de Nepopualco, quienes dijeron que aún lo tenían en su poder. AGN, *El virrey concede licencia a los naturales de los pueblos que se expresan para que se reúnan y agreguen al gobierno de Totolapa y los declara por separados del de Nepopualco y manda a la justicia del partido de Chalco no ponga embarazo en el uso de esta licencia. Chalco. San Sebastián, San Miguel Nepopualco*, Indios, Vol. 68, Exp. 15, 1744, p. 15v; Borden-Clarke Collection, *op cit*, vol 17, p. 9v; Borden-Clarke Collection, *op cit*, vol 18, p. 2v

⁸⁶ AGN, *Los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco contra Cristóbal Abarca y León, teniente del de Tlayacapan, sobre malos tratamientos*, Tierras, Vol. 1664, Exp. 20, 1769.

tenía el pueblo de Totolapan como cabecera emanaba de su iglesia y del ejercicio del poder practicado por los frailes encargados de la doctrina. Desde el siglo XVI los gobernadores, alcaldes y regidores tuvieron clara la importancia de estar en buenos términos con los religiosos. En esta ocasión los pleitos con Nepopualco unieron los intereses del pueblo con los del cura prior, sin embargo la constante rotación de los doctrineros obligaba a estos últimos a establecer periódicamente una red de alianzas locales para legitimar su propia autoridad, lo mismo con el cabildo y las cofradías que con los hacendados. Los testigos escogidos por fray Joseph de Sevilla para su defensa son una muestra de este sistema de lealtades.

Casi todos los dueños de ranchos y haciendas que vivían en Totolapan eran o habían sido miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento y algunos de ellos llegaron a ser Tenientes y encargados de Justicia. De igual forma Bartolomé Juan (1688), Buena Ventura Ignacio (1742), Bernardino Quiterio (1779) y otras autoridades encargadas de defender las tierras del pueblo, eran o habían sido cofrades del Santo Entierro. Para estos casos el ejercicio de cargos cívicos y religiosos confirmaba la estrecha relación entre las dos instituciones más importantes en los pueblos de indios, el cabildo y las cofradías⁸⁷. En palabras de Pedro Carrasco, “un rasgo básico del sistema político de la comunidad era la estrecha interrelación de los aspectos religiosos y secular de la organización del pueblo, haciendo que funcionarios civiles participen en actividades religiosas o considerando ciertos rasgos religiosos como prerrequisitos para los civiles.”⁸⁸ El prestigio y el poder de estos personajes en la comunidad fue aprovechado por los frailes, quienes se mantuvieron cercanos a ellos otorgándoles espacios de participación dentro de la iglesia para que se desempeñaran como sacristanes y fiscales. Algunas veces, como en el caso de Nepopualco, los usaron como testigos en su defensa y otras, como veremos a continuación, como testigos para promover un nuevo milagro en Totolapan.

⁸⁷ Clemente Cruz Peralta, “Las cofradías novohispanas en tiempos del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1767-1769”, en *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, de Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Ricardo Jarillo Hernández, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, p. 235.

⁸⁸ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, SepSetentas, 298, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 31.

Un nuevo milagro

En enero de 1753 José Manuel de Castro Santa-Anna registró en su diario la siguiente noticia:

Los reverendos padres prior y cura del convento y pueblo de Totolapa, jurisdicción de la provincia de Chalco, distante de esta capital cuarenta y cuatro leguas, dieron cuenta al reverendísimo padre provincial del sagrado orden de nuestro padre San Agustín, su prelado, cómo había acaecido en dicho convento, que hallándose en su iglesia una imagen del Sr. Crucificado, que la injuria del tiempo le tenía casi destruido por ser su materia tan débil como de caña y trapo, repentinamente vieron que comenzaba a sudar copiosamente y al mismo tiempo a renovarse.⁸⁹

El autor continúa diciendo que la imagen también lloró y sangró de la nariz y que entre los testigos se encontraba el Dr. D. José de la Peña y Echávarri, cura de la recientemente secularizada parroquia de Atlatlahucan, quien limpió la sangre con un algodón que guardó como reliquia. El vicario y provisor general de los naturales ordenó a de la Peña que regresara al pueblo de Totolapan para que “con la mayor exactitud y esmero procediese a recibir información de lo acaecido, practicando todas las diligencias de exámenes con las precauciones necesarias.”⁹⁰ Un mes después de la Peña remitió al provisorato los resultados del caso, que incluían entrevistas con 47 testigos.

A pesar de lo escueto la noticia es rica en detalles, desde la descripción de los cambios que sufrió la imagen o los nombres de algunas personas involucradas, hasta la cantidad de testigos examinados. Sin embargo, el autor no vuelve a mencionar nada sobre el tema en su diario. Nunca nos enteramos cuál fue la resolución de las autoridades eclesiásticas sobre el supuesto milagro, lo único que queda claro es que la noticia trascendió del pueblo de Totolapan, al ámbito de los tribunales religiosos y llegó a ser conocida por más personas, como José Manuel de Castro. Existe otro documento que también da cuenta de este evento, un manuscrito del fraile agustino Manuel González de Paz,⁹¹ escrito dos años después de lo ocurrido con la intención de difundir el milagro y promover su causa.

⁸⁹ José Manuel de Castro de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables. Comprende los años de 1752 a 1754*, México, La Voz de la Religión, 1854, p. 68.

⁹⁰ *Ibid.*, 69.

⁹¹ González de Paz, *Imagen segunda*.

Manuel González de Paz⁹² nació en Salamanca a finales del siglo XVII, hijo de Diego González de Paz y Teresa del Campo. Tomó el hábito en el convento de su ciudad natal el 15 de agosto de 1714 y el 22 de mayo de 1717 se ordenó como religioso agustino. Para 1730 se desempeñaba como predicador en el convento de San Felipe el Real, en Madrid, y ese mismo año publicaron su traducción de la obra del portugués Manuel Figueiredo sobre la *Vida de Santa Rita*⁹³. Poco tiempo después se alistó para partir a Filipinas, teniendo a su cargo a 50 misioneros agustinos. El grupo llegó al puerto de Cavite el 10 de julio de 1732.

Luego de dar cátedra en Manila fue nombrado comisario para otra misión y en su camino a España pasó por México, donde permaneció un tiempo debido a que lo aquejaba una grave enfermedad. El 24 de marzo de 1736 se afilió a la provincia agustina de México, a pesar de pertenecer originalmente a la provincia de Castilla y para 1740 ya vivía en el Convento Grande de San Agustín en la capital novohispana. Viajó a España de ida y vuelta y en el transcurso de ese viaje terminó de escribir un manuscrito sobre la vida del fraile Antonio de Roa que había comenzado en 1735.⁹⁴ En 1750 fue nombrado prior del Convento de México y desempeñó el cargo de cronista de la orden en dos ocasiones, la primera en 1746, cuando comenzó a escribir su *Crónica de la orden agustina*, en tres tomos, y la segunda en 1754.

Por aquellos años la provincia atravesaba por un grave periodo de descomposición. Los conflictos internos y el desorden obligaron a prorrogar el capítulo de 1750 y a declarar canónicamente nula la elección de 1754, tras haberse generado un

⁹² Los datos biográficos de Manuel González de Paz fueron obtenidos tanto de los manuscritos del fraile como de las siguientes obras: Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913; Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, vol. II, México, Editorial Porrúa, 1984; Víctor Manuel Ballesteros G., *La crónica de Fray Manuel González de la Paz de la Orden de San Agustín*, Tesis para obtener el grado de doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 1997; y, Rafael Lazcano González, "Una década de impresiones tipográficas en el Colegio de doña María de Aragón, de Madrid (1730-1740): o la efímera historia de la "Imprenta del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco"." en: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coords., *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 2013. Las obras de Alipio Ruiz y Manuel Ballesteros contienen las primeras biografías del fraile, reuniendo los pocos y elusivos datos que de él se conservan. El presente trabajo abona en este sentido con información proveniente de la relación entre González de Paz y el pueblo de Totolapan.

⁹³ Manuel Figueiredo, *Epítome de la milagrosa vida del portento de la gracia, del pasmo de la niñez, del asombro de las vírgenes, del modelo de las casadas, del exemplo de las viudas, de la admiración de religiosas, Santa Rita de Casia*, traducida al castellano por Manuel González de Paz, Madrid, Imprenta del venerable Padre Fray Alonso de Orozco, 1730.

⁹⁴ Manuel González de Paz, *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*, Colección Antigua, no. 893., 1735.

violento tumulto. Desde Roma el provincial general nombró nuevos provincial y definitorio, quienes se encargaron de las elecciones de priores y demás cargos de la comunidad.⁹⁵ Derivado de estos cambios en el capítulo de 1756 fray Manuel González de Paz fue enviado como prior a Totolapan, probablemente a petición suya. Fue ratificado en ese priorato en 1758 y 1762. En 1766 fue sustituido por fray José de Malco y regresó a México como definidor suplente. Para 1770 ya no aparece en las nóminas y es probable que haya muerto a una edad aproximada de 70 años. Si su voluntad fue cumplida debió haber sido enterrado en el convento de San Agustín, cerca del altar.⁹⁶

Fray Manuel escribió de su puño y letra tres obras que jamás se publicaron y que hoy en día se encuentran dispersas: la hagiografía de fray Antonio de Roa, en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México; la Crónica de la orden agustina, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; y la historia de la imagen que se renovó en Totolapan, en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid.

Los tres manuscritos se encontraban en la biblioteca del Antiguo Templo de San Agustín, que para mediados del siglo XIX estaba en total abandono pues la comunidad de frailes que aún habitaba en el lugar era cada vez menos numerosa y no alcanzaba a dar los cuidados y el mantenimiento que requerían tanto el edificio, como la biblioteca. Por si fuera poco la iglesia agustina fue usada en varias ocasiones como cuartel, lo mismo por el gobierno que por fuerzas extranjeras. Según Luis González de Obregón en una ocasión “la soldadesca yankee destruyó muchos papeles de su archivo, entre otros una crónica manuscrita del P. Diego de Aguiar. Solo se escapó la escrita por el P. Manuel González de Paz, que por desgracia se vendió posteriormente en el extranjero.”⁹⁷

El hecho de que se hayan salvado estos tres documentos nos lleva a pensar que cada uno debió tener una historia igual de sorprendente para lograrlo. Sobre todo si consideramos que luego de la ley de nacionalización de bienes eclesiásticos, decretada en 1859 por el gobierno de Benito Juárez, “la biblioteca [agustina] quedó enteramente abandonada, las puertas abiertas y los libros y manuscritos a merced de quien quisiera

⁹⁵ Víctor Manuel Ballesteros, *op cit*, 54–56.

⁹⁶ González de Paz, *Imagen segunda...*, 8v.

⁹⁷ Esto pudiera significar que se trata del manuscrito *Imagen segunda*, el único de los tres que se encuentra fuera del país. Luis González Obregón, *México viejo: noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres del periodo de 1521 a 1821*, Tip. de la Escuela correccional de artes y oficios, ex-colegio de San Pedro y San Pablo, 1891, p. 169.

llevárselos, multitud de libros destrozados y esparcidos por los claustros y celdas, otros tirados en el suelo en el más completo desorden.”⁹⁸

En los tres manuscritos se narra la milagrosa aparición del Santo Crucifijo de Totolapan a fray Antonio de Roa en el año de 1543. La imagen descansó por muchos años en la capilla de la noble familia de los Villanueva Zapata en el Convento Grande de San Agustín. Fue ahí donde fray Manuel la vió por primera vez y seguramente fue ahí también donde conoció su historia y la del piadoso fraile al que se le había aparecido. Como ya se mencionó, en su viaje de Filipinas a España, González de Paz contrajo una enfermedad que lo obligó a permanecer en la capital novohispana más tiempo del que tenía previsto. El prior de los agustinos en México en 1735 era el español Baltasar Sánchez, quien también había sido prior en la parroquia de Molango, en la sierra de Metztitlán, donde Antonio de Roa evangelizó por varios años. Sánchez le contó a González de Paz que cuando los indígenas encontraban pedazos de carbón en el atrio del convento, los recogían discretamente pues creían que podían tratarse de los mismos que pisó el venerable Roa cuando hacía sus penitencias, unos ciento cincuenta años atrás. Por su parte quien se desempeñaba en aquellos años como visitador y posteriormente como definidor, el también español fray José Ruiz, le platicó a fray Manuel que durante su priorato en Capulhuacán, muy cerca de Molango, supo de una cueva en Metztitlán que la naturaleza cavó en una peña elevadísima, que todavía era venerada por los indígenas que creían que había sido habitada por el padre Roa.⁹⁹

Ante la gravedad de la enfermedad que aquejaba a González de Paz, podemos imaginar que fueron los mismos Baltasar Sánchez y José Ruiz quienes le sugirieron encomendarse al venerable padre Roa y al Crucifijo Aparecido. En aquellos años la imagen fue sacada en tres ocasiones para hacer frente a la peste¹⁰⁰ y en 1735 se hizo una conmemoración especial por su aparición.¹⁰¹ Para el 11 de octubre de ese mismo año fray Manuel comenzó a escribir su primer libro, una biografía de fray Antonio de Roa. Desde entonces el tema Totolapan se convirtió en una obsesión que lo acompañaría por el resto

⁹⁸ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco artístico y monumental: vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica ó histórica: las descripciones contienen datos científicos, históricos y estadísticos*, México, Imprenta de la Reforma, 1880, p. 219.

⁹⁹ González de Paz, *Monstruo de la penitencia...* El lugar es conocido hoy en día como Cerro de Santo Roa y es visitado por peregrinos.

¹⁰⁰ AHCM, *Actas de Cabildo*, tomo 53A, 1727, octubre 10; Hemeroteca Nacional de España, “Gazeta de México, n. 28”, 1730, 218–19; Hemeroteca Nacional de España, “Gazeta de México, n. 80”, julio de 1734, 633–34.

¹⁰¹ González de Paz, *Monstruo de la penitencia*. capítulo XVII.

de su vida y que cobraría un toque macabro en 1740 cuando aprovechó las obras de la nueva sacristía en el Templo de San Agustín para exhumar el cuerpo de Roa e intentar echar a andar un proceso de *sanctidad presumpta*. En el tercer tomo de su *Crónica de la orden agustina* fray Manuel hace una detallada relación de todo lo que pasó con el cuerpo del ilustre penitente desde su muerte hasta su exhumación el 14 de enero de 1740.¹⁰²

El padre Roa murió el 14 de septiembre de 1563 y su cuerpo fue sepultado a los pocos días a la entrada de la capilla de Juan Alonso de Sosa. Tiempo después, durante una ampliación del claustro, se colocó en el sitio una piedra con la inscripción *Venerable Padre Roa*. Más adelante se adornó el claustro con un friso de azulejos y se mandó hacer uno con la misma inscripción para cubrir la piedra que tenía labrado el nombre del fraile. En 1726, siendo prior fray Antonio de Ayala, se cubrió el azulejo con una lámina de madera pintada que llevaba grabado el siguiente rótulo: *Ven. Padre Fr. Antonio de Roa*, sin embargo la humedad terminó por dañar la madera y a los pocos años la tinta de las letras ya lucía “desflorada.” En 1731 o 1732, durante el segundo provincialato de Fray Joseph Manuel de Monroy y siendo prior fray Esteban de Almeyda, se dio inicio a la obra de la nueva sacristía que tardaría unos diez años en construirse. El sitio donde descansaban los restos del fraile iba a ser utilizado para cimentar la obra, por lo que fue necesario demoler la capilla para hacer una excavación profunda. Como el agua brotaba profusamente a los pocos metros de profundidad se utilizaron bombas para desaguar el terreno. La delicadeza y el tiempo que requería esta tarea chocaban con la impaciencia de los padres sobrestantes que deseaban acabar el trabajo sin mayores dilaciones.

Manuel González de Paz suplicó a los prelados que aguardaran los días necesarios hasta que el lugar estuviera seco y se pudiera practicar “con método legal y orden canónico el descubrimiento de aquel cuerpo”, para entonces poder “principiar los procesos acerca de la *sanctidad presumpta*” del padre Roa. Sin embargo sus súplicas no fueron escuchadas por los religiosos ni por los trabajadores, de tal forma que el 14 de enero de 1740, a eso de las 10:00, estando aún el terreno lleno de agua turbia y lodo, el padre fray Juan de Hinojosa, encargado de la obra, mandó a trabajar a los cimentadores al lugar donde se ubicaba la capilla de los Sosa. Los trabajadores, con el agua hasta los muslos, fueron provistos de barretas y azadones para recuperar el cuerpo. El lodo lo

¹⁰² Manuel González de Paz, *Domicilio primera y solariega casa del Santísimo Dulcísimo Nombre de Jesús. Historia de la Imperial Augusta Religiosa casa de la Orden de los Ermitaños Agustinos de la ciudad de México. Chronica de su establecimiento, erección y continuación, vidas y hechos de sus religiosísimos prelados; y de muchos de sus más singulares hijos, su extensión por las dos Américas Septentrional y Meridional, su dilatación por las islas del poniente, imperio del Japón y de la China*, Microfilm en AH-BNAH, Serie Morelia, Rollo 4, 3 vols., 1755, pp. 192–94.

cubría todo y dificultaba la ubicación del lugar donde descansaban los restos. Al acercarse a la bodega los barreteros dieron con una lápida sepulcral cuadrangular de más de vara y media. Buscaron los bordes de la lápida, hicieron palanca con las barretas y ayudados por la cantidad de agua que aún había pudieron arrastrar la tapa hasta un lugar más alto. González de Paz rogó para que se detuviera la maniobra hasta que el agua bajara su nivel, sin embargo el encargado de la obra, “endurecido y encaprichado” dio la orden a los barreteros de continuar. La cal que habían sobrepuesto al difunto al momento de enterrarlo se endureció al entrar en contacto con el agua. Fue necesario hacerla pedazos para removerla. Uno de los primeros bloques en salir contenía impresos los pies, con sus “dedos, uñas, artejos, nudos, tendones, muslos, pellejo, carcañal y empeine”, otro la mitad de la cabeza, que quizás había sido quebrada por un trabajador al golpearla con su barreta. Más adelante sacaron su mandíbula, muchos huesos pequeños y algunos otros grandes, “pero todo tan maltratado que parece lo hicieron aposta sus enemigos, para que sus apasionados y la provincia toda perdiésemos tan venerable tesoro.” La esperanza de fray Manuel González de recuperar el cuerpo incorrupto de fray Antonio de Roa se desmoronaba frente a sus ojos. No solo el cuerpo fue sacado a pedazos, sino que además tampoco tenía la certeza de que fueran los restos que buscaba. A sus dudas se sumaron varios otros frailes que también cuestionaron la identidad de esos despojos.

El mismo año que tuvo lugar este episodio, González de Paz terminó de escribir su biografía del padre Roa. Es muy probable que estos dos esfuerzos hayan formado parte de una ambiciosa estrategia: iniciar un proceso de beatificación del venerable fray Antonio de Roa y la conmemoración en 1743 de los doscientos años de la aparición de la imagen. Después de todo, dada la especial veneración que guardaban en el Templo de San Agustín al Santo Crucifijo de Totolapan, no cuesta trabajo suponer que los agustinos hayan preparado algún festejo especial para el aniversario.

Cuando en 1750 González de Paz fue electo prior del Convento agustino de la ciudad de México por segunda ocasión, hizo uso de su autoridad para recuperar los restos del padre Roa, sin importar el estado en el que se encontraran. Pero al inquirir a las mismas persona que lo habían exhumado diez años atrás, estos le contestaron que luego de limpiarlos arrojaron los huesos “entre los despojos funerales del común y que los tenían revueltos con los demás.”¹⁰³

Sin los restos físicos del venerable penitente, la congregación guardó el hábito, el rayo y la cadena del fraile y los mandó depositar en la nueva sacristía, junto con otras

¹⁰³ *Ibid.*

pertenencias del padre Roa que incluían su sombrero y un bordón.¹⁰⁴ A casi dos siglos de su muerte, y sin que Antonio de San Román o Juan de Grijalva hubieran mencionado algo al respecto, González de Paz transfirió la sacralidad del fraile a sus pertenencias y por primera vez habló de estas reliquias, señalando que tenían poderes curativos. En el tercer tomo de su crónica de la orden agustina, fray Manuel escribió que cuando el padre Roa aún vivía la gente creía que con tocar su hábito podía curarse de fiebres, esquinencias, dolores de estómago, flujos de vientre, disentería y disolución de sangre. También su sombrero ahuyentaba los dolores de cabeza y hasta el báculo con el que caminaba en la sierra contaba con una historia portentosa, según la cual en una ocasión creció de tamaño para que unas personas lograran salir de un cenagoso estero en el que se encontraban atrapadas¹⁰⁵. Sin embargo, la información con la que se cuenta no es suficiente para concluir si hubo o no culto público a dichas reliquias o si la orden las conservaba como un tesoro privado.

La obsesión de fray Manuel por el fraile burgalés, lo llevó a patrocinar tres cuadros con su imagen. Dos fueron comisionados a Francisco Antonio Vallejo y otro más al pintor indígena Carlos Clemente López. Uno de los cuadros pintados por Vallejo muestra al padre Roa enseñando el crucifijo a otros frailes en el coro de la iglesia de Totolapan, después de haberlo recibido de manos de un indio y el otro muestra al fraile cargando una cruz y caminando descalzo sobre brasas encendidas a la vez que era sometido a duros castigos por parte de los indígenas que lo acompañaban. El cuadro de López muestra al padre Roa evangelizando a los



¹⁰⁴ Las pertenencias se conservaban en una estancia del convento agustino de Nuestra Señora de Gracia, en la capital de Puebla. Sin embargo en los años 60 el padre fray Nicolás Medrano, encargado del convento, decidió ocultarlas aprovechando los trabajos de remodelación que hizo en el presbiterio de la iglesia. La búsqueda de las pertenencias aún continúa e involucra a la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús en México, al INAH Puebla y al Instituto de Ingeniería de la UNAM.

Lauro López Beltrán, *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, México, Editorial Jus, 1969, p. 127.

¹⁰⁵ Manuel González de Paz, *op cit.*, 1755, t. III, ff. 173v-174.

indígenas de Molango, en la sierra alta de Hidalgo, de nuevo cargando una cruz y caminando descalzo sobre brasas candentes.¹⁰⁶

Fue a esta persona tan devota del fraile Antonio de Roa y del Santo Crucifijo de Totolapan¹⁰⁷ a quien, en 1753, le tocó saber acerca del nuevo milagro. Fue precisamente a fray Manuel González de Paz, quien ya había escrito una biografía y mandado a pintar tres cuadros sobre el fraile, a quien le tocó atestiguar, en su carácter de vicario provincial, las noticias de una renovación milagrosa en Totolapan, un segundo milagro, una *Imagen Segunda*. Sobra decir que González de Paz se convirtió en uno de los principales impulsores de la causa y él mismo escribió en 1755 su tercer y último manuscrito sobre este caso.

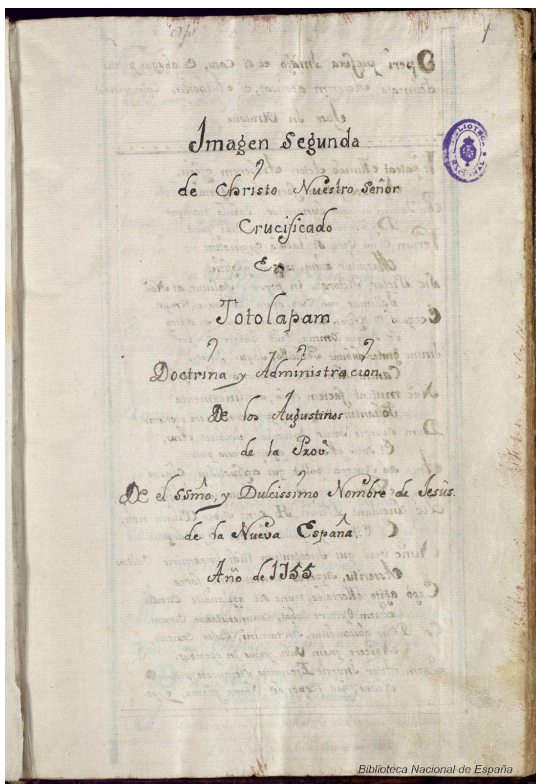
El Cristo Renovado de Totolapan

La obra titulada *Imagen Segunda de Christo Nuestro Señor crucificado en Totolapan*, consta de 75 hojas escritas a mano por ambos lados en un cuaderno con cubiertas de piel con hierros dorados y cortes jaspeados. En la hoja de guarda se encuentra el siguiente mensaje escrito a lápiz: “Don Manuel Nájera me lo abonó por 7 pesos”. El manuscrito cambió de manos hasta llegar al lugar donde se encuentra hoy, la Biblioteca Nacional de España, en Madrid.

Con un estilo rebuscado y barroco el texto narra la renovación de un crucifijo en el pueblo de San Guillermo Totolapan, en el año de 1753. El escrito es un intento por dar autoridad a esta historia milagrosa y entrelíneas podemos conocer la campaña que se emprendió para promover la causa en este modesto santuario. Como preámbulo a esta historia el manuscrito narra la del Crucifijo aparecido a fray Antonio de Roa en el año de 1543, considerada como la primera imagen. Es decir, el título de la obra hace referencia a las dos imágenes de Cristo en Totolapan, la aparecida en 1543 y la renovada en 1753, y en torno a ambas el autor hace varias reflexiones teológicas y canónicas sobre el carácter de las imágenes y el tipo de culto que se les debe dar, a quienes les corresponde colocarlas y enseñar sobre ellas, si estas pueden mutar o no y a quién se le puede atribuir que eso suceda.

¹⁰⁶ Los cuadros de Vallejo aún se conservan en la iglesia de Totolapan, mientras que el de Carlos Clemente López está ubicado en el Museo Nacional del Virreinato.

¹⁰⁷ Sobre el papel de González de Paz como impulsor de la causa de Antonio de Roa y de la devoción a la imagen del Cristo Aparecido de Totolapan véase: Jennifer Scheper Hughes, *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, pp. 111–13.



De acuerdo con el manuscrito la historia de la renovación milagrosa es la siguiente. Existía en el convento de Totolapan una imagen de bulto de un Cristo Crucificado de dos varas de alto que era vieja y se encontraba apolillada. Nadie recordaba su origen, ni siquiera los religiosos de mayor edad. Siendo que Totolapan era uno de los lugares de recogimiento preferidos por los frailes agustinos, durante años los superiores de la orden llevaron imágenes y ornamentos para enriquecer el templo y el convento del pueblo. Entre las cosas que llegaron se encontraba ese crucifijo, pero se ignoraba quién lo había llevado y desde hace cuánto estaba ahí. Tampoco los indígenas parecían recordar nada, “cosa harto particular

en pueblo de indios -reconoce González de Paz-, donde las continuas sesiones de sus asambleas se exornan con noticias antiguas y modernas de sus padres, conquistadores, doctrina, conventos e iglesias.”¹⁰⁸

Ya en alguna ocasión un tosco carpintero le había puesto cola a la imagen para unir uno de sus brazos que amenazaba con desprenderse. Esta persona había juzgado difícil la reparación del Cristo pues se corría el riesgo de “desmoronar lo apolillado”, por lo que se decidió quitarlo de la vista de la gente y llevarlo a un sitio desocupado de la iglesia. En mayo de 1750 llegó a Totolapan Francisco de Tejeda para desempeñarse como nuevo prior. Este fraile promovió el culto al Señor Crucificado con la esperanza de que trascendiera el ámbito de los claustros y “cundiera al pueblo”, para ello mandó que el primer viernes de cada mes se celebrara una misa cantada en su honor. Al no haber otro crucifijo en el convento más que el viejo y apolillado, las misas se llevaban a cabo frente a dicha imagen, que fue colocada en un improvisado altar de barro y adobes que levantaron unos sacristanes. Para enero de 1753 el decidido impulso cristocéntrico del prior se materializó en un nuevo baldaquino, además de que se doraron los clavos y el cartel de INRI.

¹⁰⁸ González de Paz, *Imagen segunda...*, 16f.

El lunes 8 de enero a las 17:00 un grupo de personas, dentro de las que destaca una mujer española, pobre y doncella referida como Antonia la Beata, advirtió que la apolillada imagen “arrojaba cierto licor, como sudor natural de humano”. Como “no quiso el Señor fueran ojos mujeriles testigos únicos de este nuevo caso” llegaron otros dos españoles “bastantemente advertidos”, quienes pudieron comprobar los sudores de la vieja imagen. Se trataba de Francisco de León y Joseph Castellanos.¹⁰⁹

El primer padre en llegar fue el superior del convento acompañado por un mozo español de nombre Miguel Núñez. Cuando se dirigía a inspeccionar la imagen “iba desimpresionando a la gente” que ya se había reunido. Al llegar a ella pudo notar que por uno de sus muslos corría una gota y la tocó con un dedo, “informándose con esto en el sentido del tacto”. Mandó a los sacristanes a cambiar al Cristo de lugar para colocarlo en el altar de la Virgen de Guadalupe, a un costado del altar mayor. Acto seguido despidió al pueblo de la iglesia, cerró la puerta, regresó para inspeccionar de nueva cuenta la imagen “y halló estar corregida la novedad del sudor, con lo que se retiró pensativo a su celda.” El cura ministro se quedó a rezar acompañado de dos indios sacristanes llamados Buena Ventura Ignacio y Francisco de Neyra quienes, a decir de fray Manuel, “hacían oficio de ángeles y fueron testigos oculares de tantas cosas tan particulares y nobles.”¹¹⁰

Se mandó llamar a un escultor español que se hallaba en el lugar de nombre Hipólito del Castillo para que averiguara de qué material estaba fabricada la imagen. El escultor tomó su navaja inglesa e hizo dos incisiones, una en el costado y otra en la espalda, y pudo comprobar que había sido fabricada de caña y trapo. Sin embargo, cuando Hipólito iba a revisar los pies pegó un brinco que lo llevó hasta los primeros escalones del presbiterio y antes de averiguar qué había pasado uno de los asistentes indígenas corrió al campanario y comenzó a tocar la campana mayor. En pocos minutos la iglesia se llenó de gente causando una gran alharaca. Entre los asistentes se encontraba el doctor Joseph de la Peña, cura del vecino pueblo de Atlatlahucan, quien examinó con sus ojos cada milímetro de la imagen. El doctor pidió un algodón y secó dos gotas que se habían formado en el labio superior, justo debajo de la nariz. De su cuello tomó un relicario y guardó en él el algodón. Días después se lo mostró a fray Manuel González de Paz, quien testificó que el algodón ya se encontraba seco y su color no era “rubicundo y vivo, sino que declinaba a morado.” Según el autor del manuscrito esos “divinos licores” podían servir para curar dolencias al contacto físico.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 17v.

¹¹⁰ *Ibid.*, 18v.

El superior del convento pidió al alcalde mayor de Totolapan, don Joseph Rubio, que asignara a un grupo de centinelas “a cuya custodia quedara la iglesia abierta” para que así abundaran los testigos. Se prohibieron los sahumeros, los riegos y las flores a fin de que “nada exterior fundara opinión de haber en el presente caso algo de supersticioso.” Muy pronto los pueblos cercanos tuvieron noticia de lo que ocurría en Totolapan y muchos quisieron cerciorarse de lo que oían. “Venían a bandadas devotamente los pueblos [...] el rumor era mucho y cada cual pintaba con la lengua lo que de vistas y oídas tenía asentado en su fantasía, por lo que lo más florido de la comarca eclesiástico y secular acudió a Totolapan.”¹¹¹

Por Totolapan se dejaban ver “innumerables curiosos de los contornos, guiados cada uno de la fama o el ruego, y todos a examinar en qué consistían tan no vulgares noticias que con variedad se esparcían y volaban por aquella circunferencia.” Entre los que llegaron estaba el padre Joseph de Salazar, cura doctrinero del pueblo de Tlalnepantla, quien detectó un olor suavísimo y delicado que salía de la oquedad de la palma de la mano¹¹². Cuando le quitaron el clavo brotó más líquido de humor purpúreo que le corrió a la imagen desde la muñeca hasta la juntura del brazo y antebrazo, y más adelante cuando quisieron volver a poner el clavo en su lugar se dieron cuenta que “había desvío de taladro a taladro y el de la mano no convenía con el de la Santa Cruz”. Para el miércoles la cabeza de la imagen, inclinada originalmente hacia adelante, se encontraba recostada sobre su lado derecho, lo que generó cierta conmoción en el pueblo. Después siguieron los pies que se elevaron y encogieron hasta alcanzar su “natural perfección,” y la espalda, que de haber tenido un aspecto “de nixtamal”, ahora se encontraba lisa y sin despostilladuras, cual si fuera “pintada por los mejores artífices”.

A estas alturas las dos aberturas hechas por el escultor Hipólito del Castillo la noche del lunes ya no eran visibles. De igual manera también había desaparecido el tosco arreglo que el carpintero había hecho en el brazo de la imagen, “quedando tan igual, tan liso y tan terso, como que jamás hubiera sido ni roto, ni compuesto, ni padecido deformidad.” Así, poco a poco, la imagen cambió en tamaño, proporciones, color y lisura. Aquel crucifijo viejo y apolillado se había renovado.

Fray Manuel González de Paz era prior del convento mayor de los agustinos en México cuando ocurrieron los hechos y a los pocos días recibió una misiva de Totolapan con una relación de lo acaecido. Más tarde, como ya se mencionó, Joseph de la Peña

¹¹¹ *Ibid.*, 20v.

¹¹² Años después en Tlalnepantla también se restauró su imagen.

viajó a México para referirle en persona a González de Paz todo lo ocurrido y mostrarle el algodón teñido con sudor y sangre que guardaba en un relicario. Fray Manuel lo instó a presentarse a declarar como testigo de manera voluntaria, cosa que hizo de la Peña, suplicando que se hiciera una pesquisa y se procediera lo antes posible a examinar testigos y formar sumaria. Ante el Tribunal del Arzobispo Metropolitano se solicitó abrir un proceso para realizar “la averiguación legal y canónica de cuanto el caso requería [...] sin que la demora desfigurara lo acaecido.”

El doctor Joseph de la Peña fue nombrado juez del caso por don Francisco Jiménez Caro, Vicario General de Indios, tras lo cual regresó a Totolapan para examinar a los testigos. Buscó apurar el proceso utilizando exclusivamente testimonios de españoles “para que no se alegrara o fiscalizara la natural rudeza de los testigos si fuesen indios o la poca cordura de otros, que por su color, en estas y otras materias se hacen sospechosos.”¹¹³ Recordemos que unos años antes, en 1737, en la villa de Temamatla ubicada a unos 25 kilómetros de distancia, un lienzo de la Virgen de Guadalupe sudó, se renovó y le habló a un grupo de indígenas, motivo por el cual se realizó un auto de fe en ese lugar y ocho personas, seis hombres y dos mujeres, fueron sacados por las calles con rótulos de ilusos, supersticiosos o embusteros, castigados con cincuenta azotes, reclusos por dos años y expulsados del pueblo.¹¹⁴

Totolapan como santuario

Mientras el caso avanzaba en los tribunales la gente seguía llegando a Totolapan atraída por la noticia de la renovación milagrosa. Ante el insólito número de asistentes los religiosos pusieron en la puerta del templo una mesa con un plato donde los fieles depositaban su limosna, “sin ser requerida y según su piedad.” Pero se dieron cuenta que así cómo unos la dejaban, otros la tomaban del mismo plato como si fuera dinero suyo. Para corregir esto se puso un mozo colector al que se le pagaba por recaudar diariamente la limosna.¹¹⁵ Todas las noches esta persona hacía una relación por escrito de lo recaudado y lo depositaba separado del dinero que tenía el convento para sus gastos. El colector le recordaba a los asistentes que ese dinero se usaba exclusivamente para el culto de la imagen, para comprar cera y tener siempre bien adornado su altar, pues

¹¹³ González de Paz, *Imagen segunda...*, 22v.

¹¹⁴ Vera, *Itinerario parroquial...*, p. 144.

¹¹⁵ González de Paz, *Imagen segunda...*, 58v.

había desconfianza de que el dinero de las limosnas se usara para pagar los gastos de los padres.

Los santuarios eran lugares donde lo mismo se daban cita la fe, la devoción y la reverencia, que la fiesta, el negocio y, algunas veces, la estafa. El autor reconoce que en torno a estos sitios había gente que se aprovecha de la “incauta sencillez de los pueblos” y se hacía de alguna imagen, la exhibía, le ideaba prodigios y contaba milagros que había realizado con el único fin de ganar limosnas. También había quienes vivían de repartir y vender estampas, cruces, rosarios, medallas, velos, banderas, sudarios o paños, pues era común que en este tipo de lugares exista mucha gente “invencionera”, “hombres de vida poco arreglada” que con tal de no trabajar “toman a su cargo una santa imagen, para con su demanda pasar su vida hobachona y holgazana.”¹¹⁶ Era necesario evitar esto en Totolapan, controlar el culto, fiscalizarlo.¹¹⁷

Tampoco eran bien vistas las concurrencias de los fieles que comenzaban como devotas romerías pero acababan en “desarreglados fines”, pues con la excusa de celebrar a sus santos durante sus aniversarios, “se suelen inmundizar los concursos con glotonerías y borracheras y esto es más profanación del santuario que festejo, reverencia, adoración y culto.”¹¹⁸

Como sea las limosnas comenzaron a llegar al santuario de Totolapan en grandes cantidades. En poco tiempo el dinero recaudado alcanzó para comprar una cruz para la imagen, más tarde un nuevo altar, después un retablo y barandillas, luego se pintó y doró la estofa y se hicieron frontales. También se compraron o recibieron en donación manteles, palios, candeleros, cortinas, velos, lámparas de plata, un copón, cortinas para el sagrario, seis grandes cornucopias de plata, una corona, clavos y el remate de la cruz, también de plata. No todo esto provino de la generosidad y la devoción de los pueblos cercanos al santuario, según el autor la recaudación “más liberal” vino de la ciudad de México luego que el prior de Totolapan viajara a la capital para hacer una colecta entre sus conocidos.¹¹⁹

¹¹⁶ *Ibid.*, 38v.

¹¹⁷ Es probable que algunas prácticas propias de los demanderos indígenas hayan sido interpretadas por religiosos como Manuel González de Paz como meras estafas. Véase Raffaele Moro Romero, “¿Una práctica poco visible? la demanda de limosnas “indígenas” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)” en: *Estudios de historia novohispana*, número 46, México, enero/junio 2012, pp. 115-172; y, Raffaele Moro Romero. “Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario.” en: *Historia mexicana*, vol. 66, núm 4, 2017, pp. 1759-1818.

¹¹⁸ González de Paz, *Imagen segunda...*, 39f.

¹¹⁹ *Ibid.*, 58v.

Muchos de los que asistían al santuario “se volvían desconsolados a sus casas, sin llevar consigo alguna copia de la imagen sacrosanta para presenciar por ella sus memorias.” Así que, concededores del dicho que reza “santo que no es conocido no es adorado”; quienes impulsaban la causa de la renovación milagrosa en Totolapan decidieron imprimir unas estampas. Para ello, con dinero proveniente de las limosnas, le pagaron a un pintor para que viajara al pueblo e hiciera una copia de la imagen, a un burilista para que hiciera el grabado en bronce y a los impresores. En aquella época las estampas eran el medio ideal para dar a conocer y promover imágenes religiosas. Por su tamaño estos impresos viajaban con facilidad, llevaban noticias de una imagen a quienes no la conocían o ayudaban a preservar la memoria de un viaje o la visita a un santuario.

La estampa original contenía una imagen del Cristo Renovado acompañada por una epígrafe que decía “Verdadero retrato del Ssmo Xpto de Totolapan. Maravillosamente renovado por sí mismo el año de 1753.” Según el autor se había prevenido imprimir las estampas para que cuando la causa de la renovación del Cristo fuera declarada definitivamente por el prelado en sentencia pública, estas láminas pudieran distribuirse prontamente entre la población. Sin embargo la causa se fue retrasando hasta que prácticamente se estancó “en los ocultos escritorios del Sagrado Tribunal.” A decir del autor esto ocurrió por “no instar con los honorarios a los inferiores ministros, para que habiliten el paso a los procesos y los suban al decoroso tribunal [del] Arzobispo.” Y mientras el caso se estancaba una de estas estampas llegó a las manos de alguien que juzgó que su epígrafe contenía un exceso y por esa razón se prohibió que se repartieran las imágenes restantes y cualquier otra imagen del Cristo Renovado de Totolapan hasta que no se cambiara la epígrafe. Por tal motivo se llamó al burilista que hizo la inscripción del rótulo y se le pidió que la cambiara por una nueva que dijera simplemente “Verdadero Retrato del Santísimo Cristo de Totolapan a quien su ilustrísima concedió 40 días de indulgencia.”¹²⁰

Además de los excesos contenidos en el rótulo, la causa del Cristo Renovado fue criticada por otras razones, una de ellas tiene que ver con que los sacristanes indígenas habían subido al campanario para tocar “a milagro”. En ambos casos el problema era que

¹²⁰ En el AGN existen varios registros que tienen que ver con las estampas y su uso. Algunas personas fueron denunciadas por quemarlas o por traerlas en el zapato para pisarlas en el día. Otras estampas fueron prohibidas por sacrílegas o sediciosas. Era común mandar llamar al burilista para saber si en su taller se había impreso alguna estampa o algún rótulo que fuera juzgado como excesivo. Ver “Religious prints and their uses”, en: William B. Taylor, *Theater of a Thousand Wonders: A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Berkeley, Cambridge University Press, 2016, pp. 398–453.

la facultad de reconocer un hecho como milagroso era competencia exclusiva del Arzobispo de México, no de curas párrocos ni, mucho menos, de sacristanes indígenas como Buena Ventura Ignacio y Francisco de Neyra. Para González en cualquier lugar donde han ocurrido hechos similares es normal que la misma gente y los prelados griten “¡Milagro, milagro!”, sin que nadie llame la atención por eso, ni se denuncie “usurpación de autoridad o robo de jurisdicciones.” Para él era claro que los indios habían sido inspirados por un “entusiasmo o furor divino, para que con las campanas y su sonido se convocara al pueblo y aún a los forasteros que se hallaran presentes a ver y presenciar aquellos insólitos y extraordinarios movimientos renovatorios.”¹²¹

Pero el autor también nos habla de cierta incredulidad o rechazo entre algunos vecinos. Derivado del aparente éxito del santuario comenzaron a circular versiones insinuando que todo había sido un invento de los padres, que “tuvieron por aquel tiempo y con aquellos motivos copia de limosnas que no tuvieron en otros.” El libro de misas de Totolapan (1752-1766) que se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional y que abarca el año de la renovación milagrosa así como el priorato de Manuel González de Paz, nos permite echar un vistazo a los trece primeros años del culto. En el primero la iglesia recaudó \$186, a lo que hay que agregar \$187 que obtuvo fray Ignacio de los viajes realizados para promover el culto. Al año siguiente se obtuvieron solo \$177 en los viajes, pero las limosnas en la iglesia ascendieron a \$270.¹²² En la primera década del culto la recaudación de limosnas casi siempre rebasó los \$150 anuales. En 1760 un libro de entierros registró una donación de dos pesos al Santísimo Cristo (SSmo Xpto), dejados por la viuda española María Antonia Flores¹²³. El mes de mayo de 1762 los frailes adquirieron estampas para vender y en enero de 1764 encontramos ingresos de un peso con seis reales, “de una misa al Santo Cristo del oratorio pedida a los vecinos día de año nuevo con procesión y rogativa en memoria de que sudó tal día la santa imagen, de que hay testimonio en el archivo.”¹²⁴ A estas alturas la imagen ya contaba con dos vidrieras donde se colgaban milagritos y para 1766 se habían vendido tres mil estampas y casi quinientos rosarios, lo que significó ingresos extra por \$189 y 3 reales.¹²⁵

¹²¹ Manuel González de Paz, *Imagen segunda...*, 54v.

¹²² Fondo Reservado de la BNM, *Totolapan libro de misas, recibo mensual por bautismos, etc.*, 15f.

¹²³ AHPSGT, *Libro de defunciones*, 1760, 4f.

¹²⁴ Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, *op cit.*, 46f.

¹²⁵ “Por la limosna de este año, que aunque se descaeció el fervor de los fieles se han gastado tres mil estampas y 468 rosarios, que hacen la cantidad de 3,468 y por la de 216 pesos, 4 reales, que rebajados los números estos quedaron 27 pesos y quedan 189 pesos, 3 reales, con más el valor de las estampas que es de 22 pesos y 1 real.” *Ibid.*, 54f.

González de Paz reconoce que en los días que la imagen sudó y se renovó, no faltaron “los viciosos, noveleros concurrentes, ya por ignorancia, ya por malicia [que] pusieron lengua en las cosas raras que acaecían.” No es de extrañar que algunos hayan cuestionado la versión oficial si consideramos que en tres días la imagen había cambiado de tamaño y ya no cabía en su cruz original, antes miraba al frente pero ahora tenía la cabeza recostada sobre su lado derecho, su textura y material habían cambiado y las marcas que tenía en su cuerpo habían desaparecido. Si a esto le agregamos que desde 1750 el prior del convento buscaba promover el culto a Cristo Crucificado, que además se había construido un nuevo baldaquino y se habían dorado los clavos y el letrero de INRI, queda claro que para muchos pudo haber sido evidente que se trataba de un reemplazo y no de una renovación milagrosa.

El cambio de una imagen vieja, rota y en mal estado por otra nueva no tendría necesariamente que ser un trauma para los pueblos. Ya desde 1727 el Tribunal de la Santa Inquisición había expedido en Madrid un decreto para que las imágenes deformes e indecentes fueran llevadas a los cementerios, donde serían hechas pedazos y enterradas.¹²⁶ Muchas imágenes corrieron esta suerte y era de suponerse que la de Totolapan tendría que haber corrido con la misma. Sin embargo los frailes encargados de hacerlo parecen haber tenido algún interés en dar a ese cambio un sentido más profundo.

El caso no avanzó más en los tribunales. Ante la posibilidad de un fallo negativo del arzobispo el autor advertía sobre las graves consecuencias que esto podía tener. Se preguntaba “¿qué juicios formará la muchedumbre de tanto indio asistente [...] si lo que a sus ojos se hizo excediendo y traspasando el orden de la naturaleza y creído, venerado y gritado por ellos, y aún por todos, por preternatural y milagroso, no solo no se declara por tal, sino que se remite a los desvanes del olvido?”¹²⁷ ¿Cómo explicar a todas esas personas que había dado una limosna que el arzobispo no reconocía el milagro? No solo podía decaer la fe, podían decaer también los ingresos de la parroquia y la autoridad que los mismos padres proyectaban.

Siendo que ya se había generado un culto en torno al Cristo Renovado y que la imagen había adquirido “en la estimación de los fieles asistentes y testigos, el derecho de llamarse y tenerse por verdaderamente renovada”, fallar en contra podía significar que el culto al Señor decayera o se desviara. Según la experiencia de fray Manuel González de Paz los religiosos debían excitar, promover y exaltar el culto al Señor Crucificado todo el

¹²⁶ Luisa Zahino Peñafort, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Univ. de Castilla La Mancha, 1999, p. 658.

¹²⁷ González de Paz, *Imagen segunda...*, 67v.

tiempo, de lo contrario “luego que se deja de aplicar este espiritual calor, instantáneamente se quedan los indios fríos.” A veces con argumentos y otras con advertencias, el autor buscó persuadir por todos los medios a su alcance a las autoridades eclesiásticas que lo ocurrido en Totolapan había sido un milagro. Para el fraile, la prueba indiscutible del origen milagroso de la renovación era que había ocurrido precisamente en Totolapan, doscientos diez años después de que se apareció la primera imagen al padre Roa:

Si meditamos al señor regalando al pueblo de Totolapan con la primera imagen de este título que veneramos en México, y se dio a lo que expresa la tradición, por manos de ángeles al penitente varón fr. Antonio de Roa, como dejamos dicho, y en el mismo pueblo le consideramos dos siglos después, renovado esta otra imagen, qué podemos pensar sino que aquellas benignísimas entrañas de su sacrosanto amor escogían particularmente a aquel pueblo para que le adorara crucificado.¹²⁸

Mal tiempo para milagros

Desde principios del siglo XVIII la monarquía borbónica había impulsado una religiosidad cada vez más alejada de los milagros y las imágenes, del ascetismo de los primeros misioneros y de prácticas populares como las penitencias y la veneración de reliquias. Estas reformas buscaban controlar a las órdenes mendicantes, traspasando gradualmente las doctrinas al clero secular, prohibiendo, entre 1734 y 1744, la fundación de nuevos conventos sin autorización del rey o restringiendo el ingreso de novicios. La cédula real del 4 de octubre de 1749 mandaba transferir los curatos a los seculares conforme fueran quedando vacantes y una nueva Cédula Real, esta vez del 1º de febrero de 1753, mostraba aún más rigor al sentenciar que las parroquias podían ser transferidas inclusive antes de quedar vacantes sí así lo requerían el arzobispo o el virrey.¹²⁹ Con esto se buscaba consolidar el poder episcopal, desplazar a las órdenes religiosas de su posición hegemónica y reducir a los frailes a la observancia de sus constituciones para romper el entramado de relaciones que vinculaban al clero regular criollo con las oligarquías locales.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.*, 68f.

¹²⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México 1749-1789*, Serie historia novohispana, 97, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. p. 235.

¹³⁰ Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1990, pp. 112–13.

El principal impulsor de estas políticas en el arzobispado de México fue Manuel Rubio y Salinas, que en 1750 inició su programa de transferencia de curatos al clero diocesano. Durante su periodo como arzobispo (1749-1765) Rubio secularizó 68 doctrinas y misiones, 29 de las cuales corresponden a curatos agustinos secularizados durante el tiempo en que Manuel González de Paz fue prior del convento grande de San Agustín en México (1750-1756). En poco tiempo el convento se sobrepobló de frailes sin misiones ni doctrinas. Pero más grave aún era que al perder todas esas doctrinas se perdían también los recursos que le generaban a la orden.

Manuel Rubio fue uno de los arzobispos que más hizo por la reorganización del territorio del arzobispado, facilitando el dominio de la Corona sobre el clero y poniendo cierto orden en el cobro de servicios religiosos y diezmos. Y fue precisamente a él a quien tuvieron que dirigirse los interesados en abrir un proceso por el caso de la renovación del Cristo de Totolapan. Cuando las noticias del milagro llegaron a Rubio, a mediados o finales de enero de 1753, el arzobispo y el virrey discutían el contenido de la cédula real que publicaron días después, que permitía transferir parroquias sin importar que aún no estuvieran vacantes. No es difícil suponer que la atención del arzobispo estuviera puesta en el proceso secularizador antes que en un presunto milagro en una parroquia agustina que más temprano que tarde terminaría en manos del clero secular, y cuya historia sonaba sospechosamente parecida a la del Cristo de Santa Teresa.

El manuscrito *Imagen Segunda* está dirigido a Manuel Rubio y Salinas en su calidad de arzobispo diocesano y metropolitano de México. A él se le imploraba un fallo favorable con el cual “Dios nuestro Señor sea glorificado, bendecido y loado.”¹³¹ Sin embargo, como era de esperarse el caso de la renovación milagrosa en Totolapan nunca prosperó. Para la mala fortuna de quienes promovieron la causa Rubio conectaba como pocos con los aires renovadores de la iglesia borbónica y era poco dado a favorecer las historias milagrosas. Esto no significa que el resto de los obispos novohispanos pensara y actuara de la misma manera. El arzobispo de Puebla, Domingo Pantaleón Álvarez y Abreu (1743-1763), por un lado avanzaba en la secularización de las parroquias y por el otro promovía el culto a la Virgen del Refugio, juraba a la Virgen de Ocotlán como Patrona de Tlaxcala y apoyaba los procesos de sor María de Jesús y del obispo Juan de Palafox y Mendoza, así como el proceso fallido en favor de sor María Anna Agueda de San Ignacio.¹³²

¹³¹ González de Paz, *Imagen segunda...*, 69v.

¹³² Antonio Rubial García, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)”, en

Si bien es cierto que los santuarios y las imágenes milagrosas católicas comenzaron a surgir en la Nueva España desde el siglo XVI, no fue sino hasta el siglo XVII que se multiplicaron.¹³³ Los obispos no solo buscaron controlar estas manifestaciones sino que en muchos casos fueron los principales impulsores de las mismas. Destacan Fray Alonso de Montufar y Pedro Moya de Contreras en el XVI, fray García Guerra, Juan Pérez de la Serna y Francisco de Aguiar y Seijas en el XVII y Miguel Anselmo Álvarez de Abreu, Anselmo Sánchez de Tagle o Alonso Núñez de Haro y Peralta en el XVIII. Desafortunadamente para quienes promovían la causa del Cristo Renovado de Totolapan el arzobispo Manuel Rubio y Salinas no figuraba en la lista. Ni siquiera la idea de apoyar al santuario en Totolapan para después apropiárselo transfiriendo ese curato al clero diocesano y administrarlo ellos mismos parece haberle llamado la atención.

En este contexto la renovación milagrosa en Totolapan puede entenderse precisamente como una estrategia política, como un intento por retener el curato o por retrasar el proceso de secularización. Para lograrlo Manuel González de Paz tomó como modelo al Cristo de Ixmiquilpan, cuya historia conoció el fraile agustino por la pluma del bachiller José Solís y Zúñiga¹³⁴. Esta imagen de bulto del siglo XVI que se dice que se renovó milagrosamente a sí misma a principios del siglo XVII en el pueblo de Mapethé, en el Valle del Mezquital, experimentó un considerable aumento de su devoción gracias al decidido apoyo del clero que además de reconocer el milagro, trasladó la imagen a la ciudad de México y aprobó la publicación de libros, novenas y sermones sobre ella. La celeridad con la que González de Paz buscó construir el caso de la renovación en Totolapan parecía calcar la exitosa estrategia de promoción del Cristo de Ixmiquilpan emprendida por el padre Alonso Alberto de Velasco, quien, en su calidad de abogado y como parte de la élite letrada novohispana, entendió bien la importancia de dar al proceso una sólida base jurídica. Los escritos de este clérigo no solo buscaron probar la veracidad del milagro utilizando información proveniente del lugar y cercana a los hechos, que incluía datos precisos, horas, fechas y testimonios de personas de calidad intachable, sino que además insertaban a la imagen dentro de la larga tradición hierofánica cristiana. Con

Expresiones y estrategias: la iglesia en el orden social novohispano, de Rodolfo Aguirre Salvador et al., Historia Novohispana 102, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 261.

¹³³ *Ibid.*, 222; Taylor, *Theater of a Thousand Wonders*, pp. 35–94.

¹³⁴ Pérez Becerra, "Religiosidad, representación y prácticas culturales en torno de un modelo hierofánico indiano. El Santo Cristo Renovado: Proceso de una devoción novohispana (1621-1845)"; Antonio Rubial García, "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", *Anuario de Estudios Americanos* 66, núm. 2 (diciembre de 2009), pp. 213-239; González de Paz, *Imagen segunda...*, 14v.

la venia de la mitra se autorizó la solicitud de limosnas, la impresión de estampas, se impulsó un santuario y se elaboraron varios textos que narraban la historia del milagro y que alcanzaron gran circularon. La obra *Exaltación de la divina misericordia* de Alberto de Velasco contó con ocho ediciones distintas entre 1699 y 1820.

Siguiendo este ejemplo en Totolapan se designó a un juez a los pocos días de la renovación, también se entrevistaron testigos y se preparó un informe. Un artista fue llevado al pueblo para hacer una copia de la imagen y se mandaron a imprimir estampas, se hicieron colectas en los pueblos de la zona y el mismo prior de Totolapan viajó a la Ciudad de México para juntar dinero entre su red de conocidos. A esto hay que agregar que tan solo dos años después del milagro fray Manuel González de Paz ya estaba escribiendo un manuscrito que describía el prodigio y la campaña para promoverlo. El fraile agustino buscó acreditar esta hierofanía usando como testigos a personas honorables, cercanas a iglesia, que podían ser llamadas a declarar en caso de ser necesario y que habían mostrado ser leales a los padres. Por el lado de los españoles estaban Francisco de León y Joseph Castellanos, respectivamente mayordomo y rector de la cofradía del Santísimo Sacramento en 1753. Ambos eran hacendados acaudalados que sirvieron como fiadores de la cofradía. El primero era dueño del Rancho de Tonalá, en los linderos con Atlatlahucan, y encargado de la Hacienda de San José de Buenavista, mientras que el segundo rentaba un pedazo de tierra al poniente del pueblo y ocupó en seis ocasiones el cargo de mayordomo¹³⁵. Por parte de los naturales los testigos que hicieron “oficio de ángeles” fueron Buena Ventura Ignacio, de 58 años, y Francisco de Neyra, de 62, indios ladinos que se desempeñaron como fiscales o sacristanes, los mismos que diez años atrás declararon a favor de fray Joseph de Sevilla tras el altercado con el gobernador de Nepopualco. Los dos ocuparon varios cargos en la cofradía del Santo Entierro. Ventura Ignacio había ingresado a esta asociación a los 28 años, a los 48 llegó a ser alcalde y a los 53 gobernador, fue entonces que inició un litigio contra Francisco de León y otros hacendados que les impedían cortar madera de los montes cercanos¹³⁶. Que las autoridades del pueblo y los hacendados representaran intereses opuestos y entre ellos hubiera pleitos, no significaba que ambos no pudieran ser, al mismo tiempo, aliados y cercanos colaboradores de los padres.

A la causa del Cristo Renovado seguramente no le favoreció el hecho de que Joseph Manuel de la Peña, el cura secular de Atlatlahucan nombrado por González de

¹³⁵ AGN, *Cristobal García de la Calzada...*

¹³⁶ AGN, *Toribio Fernandez de Rivera...*

Paz como juez pesquisador, haya sido denunciado ese mismo año por trece oficiales indios de aquel pueblo por retirar objetos de plata de la iglesia, tomar el control del dinero y bienes del culto a San Mateo, aumentar los derechos eclesiásticos, exigir contribuciones para un nuevo colateral y amenazar con azotes a quienes se rehusaran.¹³⁷ Para 1761, quienes aún guardaban alguna esperanza de que se emitiera un fallo favorable, debieron darse por vencido cuando el juez eclesiástico informó al arzobispo sobre el movimiento de indios idólatras liderado por el curandero indígena Antonio Pérez, natural de Ecatzingo. A esta persona se le había aparecido una pintura de Cristo en la barranca de Tenexcaltitlán, en Atlatlahucan, en 1757, tan solo cuatro años después de la renovación milagrosa de Totolapan¹³⁸. Con un nutrido grupo de seguidores que incluía indios, mestizos y mulatos, hombres y mujeres, Antonio recorría los pueblos de la zona, desde Yautepec hasta Chimalhuacán, promoviendo la adoración de una estatua de la Virgen María que se encontraba en la casa de uno de sus colaboradores cercanos, Pasqual de Santa María. Su mensaje proponía un nuevo orden social donde los indígenas disfrutarían de las riquezas mientras que “los españoles y gente de razón se habían de quemar.”¹³⁹ Se oponía al pago de tributos y criticaba al virrey y al arzobispo, a los que consideraba pilares del dominio español, aconsejaba a sus adeptos a no creer en las imágenes de las iglesias y les recomendaba que “no fueran a Chalma, Tepalcingo ni Totolapan porque eran diablos los santuarios”.¹⁴⁰

Si bien el movimiento de Antonio Pérez no fue la única manifestación de descontento religioso y político en la zona del actual estado de Morelos durante el periodo colonial, sí fue la más importante. En varios otros pueblos, principalmente en el siglo XVIII, ocurrieron conflictos por los aranceles parroquiales, por las exigencias de servicios personales o por malos tratos por parte de los sacerdotes. También hubo varias disputas provocadas por curas que buscaron reformar las costumbres de los fieles, persiguiendo el adulterio y prohibiendo las fiestas, los toros y el consumo de alcohol, muchas veces de manera intransigente. A la par de estos conflictos también hubo una incesante actividad

¹³⁷ Taylor, 1998, p. 65.

¹³⁸ María Alicia Puente Lutteroth y Jaime García Mendoza coord, *Inventario del archivo parroquial de San Mateo Apóstol, Atlatlahucan, Morelos: diócesis de Cuernavaca*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2006; Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, ed. Gerardo Lara Cisneros, Serie Historia Novohispana, 101, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón, 2016, pp. 169–208.

¹³⁹ Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 185.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 177.

hierofánica en la región. Hacia 1680 comenzó el culto al Señor de Tepalcingo y en 1722 un arriero del pueblo de Tlaquiltenango descubrió la imagen del Cristo de Tula mientras juntaba leña en el monte. Además hubo otros casos a los que ya nos referimos anteriormente: la cruz de piedra que tembló en Tlayacapan en 1728, el lienzo de la Virgen que sudó en Temamatla en 1737 y el Cristo que se renovó en Totolapan en 1753. A estos se le suman la pintura de Cristo aparecida en la barranca de Atlatlahucan en 1757 y la Virgen del Volcán de 1761, ambas asociadas con Antonio Pérez.

A la distancia es evidente que la renovación milagrosa ocurrió en un mal momento. A pesar de sus esfuerzos González de Paz no logró convencer al arzobispo y sin su apoyo la suerte de la imagen y del santuario parecían quedar a la deriva¹⁴¹. Si ya existía en la Nueva España una imagen renovada que gozaba de buena estima y gran fama ¿qué sentido tenía para la mitra apoyar este nuevo milagro ocurrido en un pueblo de indios? En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México no hay rastro alguno del caso. Ni el *Libro de gobierno* (1749-1762), ni el *Libro de visitas pastorales* (1756-1760) de Manuel Rubio y Salinas mencionan nada al respecto. No queda claro qué pasó en los tribunales pero el caso evidentemente nunca prosperó.

Manuel González de Paz era un gran devoto de fray Antonio de Roa y de su Crucifijo. Sus estadías en la ciudad de México y Totolapan ayudaron a mantener viva la memoria del fraile y de la imagen en ambos lugares. Sus manuscritos no solo reconocían el carácter del pueblo como un espacio hierofánico, sino que le otorgaban la cualidad única de haber sido favorecido con dos imágenes milagrosas, una aparecida y otra renovada. Es difícil medir el impacto que la prédica aparicionista de fray Manuel tuvo entre los naturales, pero podemos suponer que dejó una huella en su memoria y cambió en algo la manera en la que el pueblo recordaba al padre Roa o al crucifijo que se llevaron los agustinos.

A pesar de su cercanía con el cabildo indígena y con las cofradías, privaba en él una falta de confianza hacia los naturales. Su opinión sobre ellos fue, en general, negativa. Los consideraba como gente ruda, más inclinada al “vicio ruin del despilfarro” o “al robo y al latrocinio” que a la piedad. Sin importar “la cuasi infinita cultura que han recibido en lo espiritual y temporal de la nación española” se mostraban altivos, orgullosos

¹⁴¹ El Señor Renovado de Totolapan no fue la única imagen milagrosa que no contó con el apoyo de los preladados en el siglo XVIII. Lo mismo ocurrió con un crucifijo que se encontraba en el Convento Grande de San Francisco, con la renovación de la imagen de una Virgen de Guadalupe en el pueblo de Pilcaya o con los milagros asociados a la imagen del Santo Niño en el convento de San Bernardo. David Pérez Becerra, 2020, pp. 199–200.

y malagradecidos, lo que no encajaba con el papel pasivo y dócil que se les otorgaba en las historias aparicionistas. Esta desconfianza parecía recíproca pues, como el mismo fraile reconoce, con razón o sin ella “hacen los indios resistencia a cuanto vean desinclinado a su cura, y con sólo observarle en el rostro el más mínimo gesto jamás se darán por convencidos”¹⁴².

Cuando el 24 de abril de 1766 llegó la noticia de que había sido nombrado un nuevo prior González de Paz se preparó para entregar la iglesia. Su sustituto, fray Joseph de Malco, llegó el 4 de mayo y a los pocos días escribió a su provincial para informarle “de las inquietudes y malos tratamientos que les ha dado aquel ingrato pueblo”. Al parecer las noticias de la secularización de la parroquia desataron el temor entre algunos feligreses de que los frailes se pudieran llevar las imágenes sagradas o sus alhajas. Por sospechas similares también hubo problemas en los curatos de Atlatlahucan, Jiutepec, Tolimán y Tlaltenango¹⁴³. En Totolapan el asunto subió de tono y se produjeron varios alborotos, por lo que el provincial autorizó a sus frailes a salir “de aquel pueblo para que no sigan corriendo el inminente riesgo que amenaza sus vidas”. Para calmar los ánimos el 26 de julio se hizo un inventario de los bienes parroquiales en presencia del gobernador, fiscales, alcaldes y república de Totolapan. Entre las cosas que se registraron se encontraban “una Cruz que dicen ser del venerable Padre Roa” y “la milagrosa imagen de Cristo”, con su corona, clavos y 22 piecitos, todos de plata, dentro de una vidriera¹⁴⁴. El 1º de agosto de ese mismo año el convento de Totolapan fue secularizado y fray Nicolás Campusano entregó el curato a su primer clérigo, Vicencio José de San Juan. A pesar de contar con el inventario los frailes sustrajeron “varias alhajas y ornamentos que pertenecen al culto del Santísimo Cristo” que fueron reclamados por los feligreses y el nuevo cura párroco¹⁴⁵. Al despojo de sus tierras y montes se sumaba también el de sus objetos de culto.

* * *

¿Qué pasa con una imagen milagrosa cuando no es reconocida como tal por las autoridades eclesiásticas? ¿Se desecha? ¿Se guarda? ¿Se continúa adorando? ¿Se le

¹⁴² González de Paz, *Imagen segunda...*, 12v, 69f, 13f.

¹⁴³ AGN, *Oficio dirigido al cabildo eclesiástico de México sobre la provisión de clérigos a los curatos de Jiutepec, Tolimán, Totolapan y Tlaltenango y el procurador de religiosos provinciales de San Agustín y Santo Domingo no extraigan alhajas*, Clero Regular y Secular, Exp. 5150-034, 1766.

¹⁴⁴ AGN, *Diligencias practicadas...*, 6f.

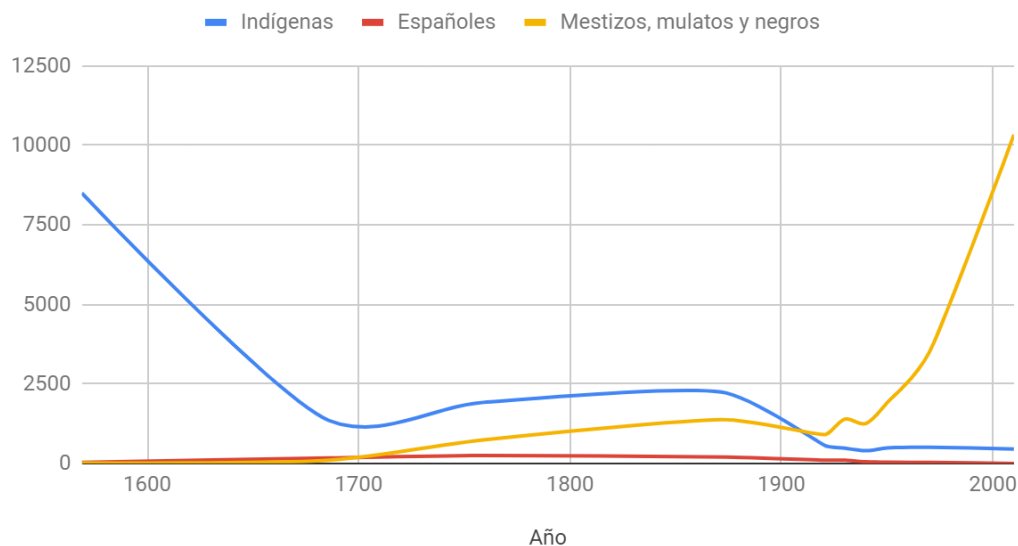
¹⁴⁵ AGN, *Reclamación de unas alhajas y ornamentos en Morelos, presentada por el cura de la parroquia de Totolapan*, Templos y conventos, Vol. 153, Exp. 17, 1768.

busca una nueva advocación? ¿En qué afecta que el arzobispo no la reconozca? ¿Qué pasa con su culto?

Considerando que en la iglesia de Totolapan no había otro Cristo que el Renovado, lo más probable es que se haya seguido usando llamándolo simplemente Santísimo Cristo, sin hacer referencia a la renovación milagrosa pues esta estaba en controversia en los tribunales eclesiásticos. Más allá de la intención de los frailes al promover esta devoción, el Cristo Renovado tuvo que articularse a un contexto y a unas prácticas religiosas ya existentes y configuradas históricamente. El sentido que la imagen renovada llegó a tener en el pueblo dependió de la dinámica local, del espacio en el que se desarrollaba el culto, de la manera de financiarlo y de las formas de organización religiosa específicas del lugar, y todo esto era independiente del significado que el Cristo pudiera tener para los frailes o de la aprobación o no de su causa por parte de los preladados.

Para mediados del siglo XVIII Totolapan estaba experimentando un repunte demográfico y una profunda transformación en la conformación de su población. En la visita pastoral de 1646 el arzobispo Juan de Mañozca observó que en el pueblo había muy pocos españoles.¹⁴⁶ Veinte años después Aguiar y Seijas contó a 271 y para 1759 esta cifra había aumentado a 688. Entre 1686 y 1759 la población de españoles y mestizos creció un 153%, mientras que la de indígenas había crecido apenas un 45%, pasando de 625 a 905 habitantes. En 73 años la población no indígena pasó de ser una

Total de población



¹⁴⁶ Magnus Lundberg, *op cit.*

minoría a formar casi la mitad de la población. Poco a poco Totolapan dejaba de ser un pueblo de indios.

Una revisión de los registros parroquiales muestra que los matrimonios de indígenas con españoles o con mestizos, de mestizos y negros, de mulatos e indígenas, etc., se hicieron cada vez más comunes. Por si fuera poco estas redes de parentesco se entretejieron a lo largo y ancho de la región. Así tenemos matrimonios de vecinos de Totolapan con vecinos de Ozumba, de Tenango o de la ciudad de México, uniones entre gente de San Miguel con gente de Atlatlahucan, vecinos de la estancia de San Lucas con habitantes de Tlayacapan o gente de Nepopualco con gente de San Andrés. Esto, junto con el trabajo que se realizaba en las tierras calientes del sur, pone en evidencia la constante movilidad de los habitantes del pueblo y nos ayuda a explicar cómo se pudieron esparcir las noticias del santuario y de sus imágenes. De esta forma en 1786 Dominga María, esposa de un antiguo gobernador de Ocuituco, y su hijo Alejandro José, fueron detenidos por el sacerdote de aquel pueblo luego que una vecina los acusara de andar “curando con supersticiones y hechicerías, fingiéndose adivinos que hablan con el Santo Cristo de Totolapa, engañando con hierbas y polvos”¹⁴⁷. Fue así que la impronta de la historia del Cristo Renovado también pudo observarse años después en otros lugares cercanos en los que ocurrieron milagros parecidos. En el vecino pueblo de Tlalnepantla, el cura del pueblo había guardado en un cuartito la imagen de un Cristo viejo. El sacerdote encargó a un grupo de doncellas que fueran a rezar al coro de la iglesia y un día una de ellas observó que la imagen estaba bañada en sudor. Cuando le confesó al cura lo que había visto este le dijo que se trataba de un milagro. Pero no fue sino hasta la noche del 15 de septiembre de 1835, luego que unas “maravillas” cayeran del cielo, que el milagro se consumó, y para la madrugada del día 16 “el Cristo estaba ya nuevo, como hasta la fecha lo vemos”¹⁴⁸. En otro caso ocurrido hacia 1860, los vecinos del pueblo de San Andrés de la Cal, municipio de Tepoztlán, contrataron a un *santero* para que reparara la imagen del Cristo Salvador que se encontraba ya muy deteriorada. Cuando la persona se

¹⁴⁷ La cultura de la herbolaria y la sanación había recaído en las mujeres, quienes guardaron aquellos conocimientos, actualizando siempre la lista de santos a los que se encomendaban como una manera de mantenerse al día. Al incorporar a las entidades cristianas en sus rezos las curanderas las convirtieron en poderes nativos por derecho propio y, al mismo tiempo, facilitaban su introducción en los pueblos indios. AGN, *Delito difamación de ser hechicera. Acusada la mujer de Esteban Juan, Afectada Dominga María. Ocuituco*, Criminal, Vol. 214, Exp. 11, 1786.

¹⁴⁸ Rosendo Zavala, “Testimonio de Rosendo Zavala”, *El Cuexcomate. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur*, el 24 de septiembre de 1990.

presentó observó que la imagen estaba mojada por lo que sugirió que el dinero que le iban a pagar mejor se empleara para construir una nueva capilla¹⁴⁹.

Poco a poco la Cruz original que permaneció en el pueblo fue cediendo terreno ante el Cristo Renovado. Durante la visita pastoral de Manuel Rubio y Salinas en diciembre de 1759 se hizo un inventario con los bienes de la parroquia y de las cofradías. Para ese entonces la corona, los clavos y el título con la inscripción de INRI del Santísimo Cristo eran de plata. La imagen tenía su propia vidriera para milagros, una lámpara, candeleros, un cáliz, un frontal, cortinas bordadas y jarrones grandes con flores hechas a mano. Sin embargo, a pesar de encontrarse en Totolapan y de conocer en persona la imagen que los frailes y el pueblo esperaban que fuera reconocida como milagrosa, el arzobispo no cedió en su postura y no mencionó nada sobre la supuesta renovación.¹⁵⁰ Para Rubio y Salinas no era necesaria una condena del culto, bastaba solamente con no impulsarlo.

En diciembre de 1779 Alonso Núñez de Haro y Peralta llegó a Totolapan para realizar una visita pastoral y pudo constatar con sus propios ojos “que la liberalidad y devoción de los fieles concurre frecuentemente con varias limosnas para el culto del Santísimo Cristo de esta Parroquia de Totolapan que por tradición se cree se renovó.”¹⁵¹ Al comprobar que los sacerdotes no guardaban ningún registro del dinero que recibían ni del uso que le daban, el notario les mandó llevar las cuentas con claridad en un libro, ordenó que este se enviara anualmente al arzobispado para su revisión y prohibió que el dinero de las limosnas se empleara para cualquier otra cosa que no fuera el culto de la imagen y la manutención de un vicario. Si la intención de González de Paz era retrasar el proceso de secularización para retener el curato podemos pensar que fracasó, pero si además de eso buscaba reemplazar el culto que los naturales daban a una Cruz por el culto a un Cristo y tomar la dirección del incipiente santuario, entonces debemos reconocer que tuvo éxito. Todo parece indicar que a nivel local el culto a la imagen

¹⁴⁹ De acuerdo con Víctor Hugo Sánchez este milagro ocurrió en una época de litigios y disputas entre el pueblo y su cabecera, reafirmando así la autonomía política de San Andrés de la Cal frente a Tepoztlán. Sánchez Reséndiz, *op cit.*, p. 77.

¹⁵⁰ En 1755, cuatro años antes de visitar la parroquia de Totolapan, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas estuvo en Ixmiquilpan donde conoció de primera mano el santuario del Señor Renovado de ese lugar y criticó severamente a sus administradores, entre otras cosas, por el mal manejo de “las copiosas donaciones que recolectaban a diario”. Es probable que esta experiencia haya pesado en el arzobispo a la hora de decidir si reconocer o no la imagen renovada en Totolapan. Ver William B. Taylor, 2005, p. 957.

¹⁵¹ AHAM, *Libro quinto de visita del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta*, 118f.

avanzaba a su propio ritmo, tal y como en su momento se desarrolló y creció el culto a la Cruz aparecida.

Este fue el contexto en el que tuvo lugar la milagrosa renovación en Totolapan. La falta de tierras, el despojo de recursos y la presión demográfica ejercida por una población cada vez más grande y heterogénea facilitaron la recepción de la nueva imagen. El nuevo culto y la organización en torno a él dieron viabilidad a la existencia del pueblo. La religión, como expresión del mundo y como reflejo de las vivencias cotidianas, otorgó a los habitantes un fuerte vínculo del cual asirse.



Índice de imágenes

- Vista del curato de Totolapan 127
José Antonio de Alzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes*, Madrid, Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, 1767, f. 39.
- Patentes de la cofradía del Santísimo Sacramento 131
Archivo Histórico Parroquial de San Guillermo Totolapan
- Cuentas de la cofradía del Santo Entierro del año 1763 135
Archivo Histórico Parroquial de San Guillermo Totolapan. Libro de cofradía del Santo Entierro, 1673-1779.
- Mapa de Totolapa y Calayuco 145
AGN, *Totolapa y Calayuco*, Morelos, Mapas, Planos e Ilustraciones (280) / MAPILU, número de pieza 647, s/f
- Mapa de la merced otorgada a Juan de Salazar en términos de Totolapan, entre Tepetlixpa y San Lucas 148
AGN, *Traslado de las diligencias hechas en virtud de la merced de un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en términos de Totolapa, que pide Juan de Salazar*, vecino de la Provincia de Chalco, Tierras, Vol. 2739, Exp. 13, 1607
- Foto del Jagüey Viejo de Totolapan. Archivo fotográfico de Araceli Martínez 151
- Mapa de las Haciendas en Totolapan XVI-XVIII 154
- *Expediente del pleito entre fray Joseph de Sevilla y autoridades de Nepopualco* 155
Borden-Clarke Collection, Prueba dada por parte de el Padre Francisco Joseph de Sevilla del Orden de San Agustín, vol. 17, Texas, 1743.
- Cuadro "Fray Antonio de Roa", de Carlos Clemente López 167
- Primera página de la obra *Imagen segunda de Cristo Nuestro Señor Crucificado en Totolapan*, de fray Manuel González de Paz 169
- Tabla de población. Información tomada de informes parroquiales, visitas pastorales y censos de población. 184
- Cristo Renovado de Totolapan. Foto: Javier Otaola 187

IV

Cambios sociales y continuidades religiosas. El culto al Cristo Aparecido

Tercer milagro. El Aljibe

El siglo XIX fue una época de conflictos políticos, dificultades económicas y convulsión social que significó la ruptura definitiva con el antiguo régimen colonial. La construcción del Estado-nación y la discusión del papel que jugarían en él la religión o la Iglesia generaron choques de visiones e intereses entre los actores políticos. Sin embargo, el componente católico de la nueva nación nunca estuvo en entredicho pues la mayoría de la población, más allá de sus filias políticas, se mantenía apegada a una visión cristiana del mundo. Las pugnas eran más por determinar el signo político de la religión que por suprimirla. A pesar de ello hacia mediados de siglo la distancia entre el clero y los gobiernos se acentuó. La invasión norteamericana de 1848 por la que el país perdió casi la mitad del territorio, la participación del clero en algunas revueltas militares, como la que sacó del poder al presidente Mariano Arista en 1852, la falta de reconocimiento internacional y la crisis fiscal fueron radicalizando las posturas liberales que finalmente se materializaron en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma. Por su parte la Iglesia, que se negaba a perder sus fueros y privilegios, enfatizando el papel central que había jugado en la Historia de México, promovió entre sus fieles nuevos cultos, como el de la Preciosa Sangre de Cristo, mientras que algunas imágenes antiguas, como la Virgen de los Remedios o el Cristo de Santa Teresa, experimentaron un renovado impulso a su devoción¹. Para estas tareas el clero mexicano tuvo un importante aliado en el papa Pío IX, quien no solo se pronunció contra las leyes que atentaban contra los derechos de la Iglesia o apoyó la presidencia del general Félix Zuloaga, quien buscaba derogar la Constitución, sino que además en 1862 canonizó al primer santo mexicano, Felipe de Jesús. El reordenamiento administrativo y territorial impulsado por los dos principales bandos en pugna, liberales y conservadores, avanzó lentamente. En medio de un clima de incertidumbre se crearon nuevas municipalidades, nuevos estados y nuevas diócesis y arquidiócesis.

Toca ahora analizar la evolución de la religiosidad en el pueblo de Totolapan precisamente en el marco de esos agitados años. Como se verá a continuación la

¹ Cornelius Conover, "The politics of catholic worship in nineteenth century Mexico", en *Journal of Religion & Society*, vol. 16, 2018.

inestabilidad política nacional, las disputas locales y los pleitos por los recursos naturales tuvieron consecuencias directas en el culto, algunas evidentes, como la dificultad para mantener con normalidad las prácticas devocionales, y otras imprevisibles, como el regreso del Santo Crucifijo del padre Roa, que desde 1583 permanecía en el convento de San Agustín en la ciudad de México. El impacto de este acontecimiento fue tal que la religiosidad local se reelaboró en torno a la imagen y es hasta entonces que podemos hablar del culto al Cristo Aparecido *en* Totolapan. En buena medida el responsable de fijar este hecho en la memoria del pueblo fue el párroco Fortino Hipólito Vera, un sacerdote e historiador que impulsó con decisión el culto a dicha imagen durante su estancia en Totolapan y que llegó a ser el primer obispo de la diócesis de Cuernavaca.

Por último en este capítulo se abordará un nuevo milagro que pone en evidencia la relación que existe entre la sacralización de un recurso como el agua, la recuperación de espacios naturales que estaban en manos de las haciendas y la posterior resignificación de uno de estos sitios como un espacio ritual. Bajo esta lógica se entiende que los espacios sagrados tienen una participación activa en la vida y que la geografía no es una escenografía sino un actor. A diferencia de los milagros ocurridos anteriormente en el pueblo (la aparición del siglo XVI y la renovación del siglo XVIII) el nuevo milagro no responde a las necesidades de los religiosos agustinos sino a la resistencia histórica de los habitantes de Totolapan en defensa de sus recursos.

El poder local entre jueces y gobernadores

En septiembre de 1783 llegó a Totolapan un nuevo párroco llamado José María Ortiz de Valladares, originario del puerto de Tamiahua, Veracruz. Con él también iba su hermano Rafael, de 17 años, que al poco tiempo se casó con Gertrudis de León, hija del hacendado local José Balpuesta. Rafael no demoró mucho en convertirse en un exitoso comerciante dedicado al tráfico de mulas y a la venta de leña, tenía además una semillería, fue el abastecedor de carne de Totolapan y Tlayacapan, era dueño de una hacienda de miel, compró una fábrica de aguardiente de caña, fue mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento y llegó a ser el primer alcalde del Ayuntamiento después de la independencia. Sin duda parte de este éxito puede explicarse por el hecho de que su hermano fue el cura del pueblo de 1783 a 1785 o por haber contado con el respaldo de una prominente figura local como lo era su suegro, pero lo variado de sus negocios y los vínculos que construyó con las élites de la ciudad de México, de Chalco, de

Tlayacapan y de Totolapan nos muestran a un personaje con gran talento político y económico. A diferencia de las viejas familias acaudaladas que habían hecho su fortuna a partir de la venta de recursos naturales o de la producción agrícola o ganadera, Rafael Ortiz de Valladares personificaba una nueva visión de los negocios, más arriesgada y diversificada. Sin embargo, su rápido ascenso no estuvo exento de conflictos.

Siendo juez local en 1795 Ortiz se vio involucrado en un violento altercado con el entonces “cacique y gobernador” Ascencio de la Cruz Techalco, quien al ir a buscar a un arriero que trabajaba en casa de Ortiz para comunicarle su nombramiento como regidor fue recibido con injurias por parte de la esposa del juez, que lo llamó “perro indio” y amenazó con golpearlo. Ascencio mostró su vara de justicia como muestra de autoridad pero doña Gertrudis de León le advirtió que mejor debía comerse “su bastoncito”. Horas más tarde el juez fue a buscar al gobernador a su casa, lo atropelló con el caballo, amenazó con despojarlo del cargo, azotarlo y meterlo a la cárcel. Este, lejos de intimidarse, respondió a Ortiz que él no lo reconocía como Juez y que como él solo servía al Rey, solo el Rey podía removerlo del cargo. Tras ello acudió a la ciudad de México a denunciar al encargado de justicia y a su mujer, y a pedir que los sacaran del pueblo. Llevaba una carta para el virrey Matías de Galves en la que defendía el derecho de los naturales a no ser vejados ni injuriados de palabra y obra por persona eclesiástica o secular. “Cuando me injuriaron -aseguró el gobernador-, llevaba la vara de Justicia, cuyo principio y significación es el mismo que el del Cetro Real”². Al apelar al Rey como única autoridad de la cual emanaba cualquier tipo de poder, los naturales buscaban legitimar el pacto entre el monarca y sus súbditos para defender sus antiguos derechos comunitarios ante los embates de las nuevas autoridades, pues desde las Reformas Borbónicas los pueblos fueron perdiendo poco a poco su autonomía y su capacidad de decisión sobre los asuntos que les concernían³.

De la Cruz lamentaba que la autoridad de los gobernadores indios se había venido limitando hasta quedar reducidos a meros cobradores de impuestos. Esta tendencia se acentuó aún más con la llegada de un nuevo subdelegado de Chalco, Juan Ignacio de Bejarano y Frías, quien nombró jueces en todos los pueblos de la zona, alterando los mecanismos de impartición de justicia, pues buena parte de la autoridad que aún recaía

² AGN, *Malos tratamientos; Acusado: Rafael Ortiz; Afectado: Ascencio de la Cruz*, Criminal, Vol. 274, Exp. 20, 1795 f. 279v.

³ Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, “Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en Carlos Barreto Zamudio, *et al.*, *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular: una visión multidisciplinaria*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2017, p. 156-157.

en los gobernadores, como la corrección de faltas y delitos, pasó a manos de estos jueces. En varios pueblos de la provincia hubo quejas pues los nombramientos recaían en gente ambiciosa que atraía todas las causas posibles, así se tratara de ocurrencias ridículas, pues por cada presentación cobraban hasta cuatro reales y medio⁴. Como era de esperarse a mayor número de jueces, mayor el número de extorsiones y mayor descontento entre la población.

Pocos años después Ortiz de Valladares ingresó a la cofradía del Santísimo Sacramento. En 1799 aprovechó su elección como mayordomo para afianzar sus redes políticas y para invertir los fondos de la hermandad en sus propios negocios. Entre las primeras acciones que realizó fue otorgar al teniente de Tlayacapan, Juan Antonio Cobián, préstamos por más de mil pesos, de buena fe y sin constar recibo, lo que generó el descontento de varios cofrades. Mariano Benito de Mendiola, de oficio impresor, se quejó de que “a varios individuos de esta vecindad no se les prestó para sus urgencias, como se acostumbra con los hermanos que dan sus respectivas fianzas y se quedaron sin este beneficio por haber el mayordomo Ortiz preferido a dicho teniente”⁵. Por si fuera poco Ortiz de Valladares tenía la licencia para la venta de bebidas alcohólicas en Totolapan y usó dinero de la cofradía para terminar de pagar una fábrica de aguardiente de caña.

Como las quejas se acumularon el subdelegado de Chalco tuvo a bien removerlo del cargo y nombrar, en septiembre de 1800, a Manuel Ponce de León como nuevo encargado de justicia. A los pocos días, “por su solo capricho y sin que hubiese precedido la elección que debió hacerse por la república [Ponce de León] congregó a tres o cuatro individuos que le parecieron y sin lograr ni aún el voto de estos le dio la vara”⁶ a su cuñado, José Roque, natural del pueblo, para que fungiera como gobernador. Este acto generó discordia y división entre los vecinos. Para evitar problemas el día que Roque tomó posesión del cargo rompió con la costumbre de ofrecer a los asistentes aguardiente o pulque. Esta medida se prolongó por varios meses con la intención, según el gobernador, de evitar los excesos derivados de la embriaguez pública y “desterrar del todo

⁴ AGN, *Expediente formado sobre capítulos que varios indios de Chalco ponen al subdelegado d. Juan Ignacio Vejarano*, Civil, Vol. 1715, Exp. 15, 1802, f. 6f.

⁵ AGN, *Autos promovidos contra el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares, por el desfallo que sufrieron los fondos de esta cofradía del Santísimo Sacramento y Purísima Concepción, durante su administración*, Cofradías y Archicofradías, Vol. 5, Exp. 4, 1802, f. 221f.

⁶ AGN, *Autos contra Manuel Ponce de León, encargado de la administración de justicia y correos por parte de Rafael Ortiz Valladares por abuso de autoridad*, Indiferente Virreinal, Exp. 4785-008. Real Audiencia, 1801, f. 36.

la bebida a que estaban acostumbrados” los habitantes⁷. Sin embargo, antes que una reforma de las costumbres es probable que con esta disposición el nuevo juez y el nuevo gobernador hayan buscado perjudicar el negocio de venta de alcohol que tenía Rafael Ortiz.

Muy pronto, el nombramiento de Ponce y la elección de Roque dieron muestras de estar comprometidas. A tan solo dos meses de ocupar sus cargos el subdelegado de Chalco envió una nota a Ponce ordenando que los gobernadores de Totolapan y Nepopualco remitieran de manera inmediata a la Hacienda de Santa Inés a todos los indios trabajadores que fuera posible, “según me lo ofrecieron dichos gobernadores”⁸. Y aunque estos últimos negaron la existencia de algún acuerdo en este sentido la amenaza del subdelegado Bejarano de castigar con cárcel a quienes no asistieran fue suficiente incentivo para que muchos acudieran a laborar, emprendiendo largos viajes y desatendiendo sus sementeras. También los reos que se encontraban en la cárcel del pueblo fueron enviados a las haciendas para trabajar, desde la mañana hasta la noche, sin pagarles el jornal correspondiente ni darles de comer⁹.

La llegada de actores sociales con una nueva visión económica, como Rafael Ortiz de Valladares, generó conflictos y disputas por el control de los recursos naturales y la administración local. Estos comerciantes y empresarios avecindados terminaron por desplazar no solo a los caciques o gobernadores indígenas, sino también a las antiguas familias de hacendados y terratenientes¹⁰. Poco a poco la pérdida de poder de los gobernadores, el poco peso que tenía la república en la toma de decisiones o hasta en la elección de sus autoridades y la manera en la que la voluntad de los fuereños se imponía sobre las necesidades básicas de los habitantes del lugar, se fueron acumulando en la memoria de la gente como una suma de agravios que resultaban cada vez más intolerables. La gota que derramó el vaso fue la decisión de José Roque de vender el agua de los jagüeyes del pueblo.

⁷ AGN, *Faltas a la autoridad. Acusados naturales de Totolapa por el afectado: José Roque*, Criminal, Vol. 90, Exp. 26, 1801, f. 400v.

⁸ AGN, *Expediente formado sobre capítulos...*, f. 40f.

⁹ AGN, *Autos contra Manuel Ponce de León...*, f. 38.

¹⁰ Armando Josué López Benítez, *De reyes, sirenas y bandidos. Cosmovisión y religiosidad popular en la región morelense. 1862-1913*, Tesis doctoral. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2021, pp. 67-81.

La sacrílega profanación de los jagüeyes y aljibes

La falta de ríos y el escaso número de manantiales obligó a los habitantes de Totolapan a adaptarse a estas condiciones naturales generando una cultura del agua que fue común a otros pueblos de la región de los Altos de Morelos. La experiencia histórica posibilitó el desarrollo de prácticas y tecnologías para afrontar la escasez, lo que permitió a las familias del lugar un manejo eficaz del agua, de la mano de un consumo austero. La solución más antigua fue la creación de depósitos conocidos como jagüeyes que se llenaban durante la temporada de lluvia y permitían el abasto del líquido para el uso doméstico y para el riego de terrenos¹¹. La naturaleza comunitaria de estos embalses se reflejaba no solo en la manera en la que fueron creados sino, sobre todo, en la organización social que se desplegaba tanto para su mantenimiento como para la distribución del agua. Cuando estos se agotaban, poco antes de que iniciara la época de lluvias, grupos de vecinos los limpiaban del cieno y otros desperdicios que se acumulaban. Como estas labores involucraban a muchas personas los jagüeyes eran concebidos como una propiedad comunal y de uso libre, la única condición para disponer de agua era ser vecino del pueblo.

Estas prácticas ocurrían de manera cíclica y desencadenaban “procesos culturales, de trabajo y de apropiación de recursos”¹² que nos permiten observar que la organización social y la participación comunitaria no solo se daban en torno a las festividades religiosas sino también en torno al cuidado y al uso de los recursos naturales. Incluso la arquitectura doméstica se adecuó a estas carencias ya que muchas casas contaban con techos a un agua cuya pendiente daba hacia un patio interior donde, por medio de canaletas de teja, se recogía y almacenaba el agua de lluvia en tinajas de barro.

A principios del siglo XIX había dos aguadores a quienes se les pagaba por acarrear agua a las casas de los habitantes



¹¹ Como se mencionó en el Capítulo 3, inciso 8.

¹² María Alicia de los Ángeles Guzmán Puente, “Altos centrales de Morelos. Participación comunitaria y prácticas alternativas hacia el manejo integral de cuencas”. Tesis doctoral, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, p. 130.

que lo solicitaran. Cuando los jagüeyes se agotaban estas personas viajaban a Oaxtepec para traer agua en toneles cargados por mulas o burros y a cada casa le correspondía un cántaro por el que se pagaba un real. En ocasiones, mientras los hombres iban al campo, las mujeres hacían este recorrido a pie, saliendo desde temprano y andando varios kilómetros de caminos pedregosos para regresar al pueblo en la tarde.

Durante la época de lluvias ir a lavar a las barrancas era una actividad cotidiana. En ellas se hacía vida social, las mujeres iban solas o acompañadas por sus vecinas y familiares, llevaban cargando un *chiquihuite* de ropa y a sus hijos más pequeños. Las barrancas también eran un lugar propicio para esconderse y hasta para tener encuentros amorosos fuera del matrimonio¹³. Existían además normas de uso para evitar que el agua se contaminara. Estaba prohibido, por ejemplo, que los animales se metieran a los jagüeyes. Por ello el gobernador Gregorio Sánchez les mandó poner un cajón de madera con la finalidad de que bebieran de ahí sin desperdiciar ni ensuciar el agua.

Al ser un bien escaso las haciendas buscaban tener algunos jagüeyes o aljibes en sus terrenos, sin embargo no eran suficientes para satisfacer el consumo interno. Por ello entre los hacendados y rancheros de la zona el agua siempre fue codiciada. Por cerca de 50 años existió un acuerdo entre el pueblo y un antiguo dueño de la Hacienda San José de Buenavista que permitía a los primeros usar los montes de la hacienda a cambio de que esta tuviera acceso a los jagüeyes. A finales del siglo XVIII el pacto se rompió a causa de un pleito por dinero entre el gobernador José Eslava y el nuevo dueño de la Hacienda, Pedro Domingo de Vicuña. Pero como la necesidad de agua del hacendado era grande en 1795 le ofreció \$200 de renta anual al entonces gobernador Ascencio de la Cruz para que le dejara usar los jagüeyes. El gobernador se negó, entre otras razones, por temor a que esto trajera consigo una calamidad al vecindario. A pesar de que el hacendado también ofreció dinero a otras autoridades, la posición de estas nunca cambió. Reunidos en consejo decidieron no dar su consentimiento para venderle agua a la citada hacienda, ratificando que el acceso a los jagüeyes era exclusivo para los vecinos del pueblo, y muchos en Totolapan veían a Vicuña como un fuereño. Para el panadero

¹³ José Cuestas engañó a su esposa Gertrudis Casimira con una joven de 18 años llamada Marina Castellanos, hija de José Castellanos. Según algunos testigos ambos se hacían gestos y señas en la iglesia, otras personas dijeron haberlos visto juntos debajo de unos chirimoyos por los terrenos de Juana Marzana, y en otra ocasión, la esposa de Cuestas, acompañada de su madre y una amiga, vio salir a Marina de una barranca, a donde supuestamente había ido a lavar ropa, seguida de su esposo, que al ver “a su mujer y suegra torció el camino metiéndose en la milpa de Miguel Almanza”. AGN, *Diligencias practicadas contra la persona de José Cuestas, español oriundo y vecino del pueblo de Totolapan siendo encargado de justicia don Manuel Ponce de León*, Indiferente Virreinal, Exp. 6205-002, 1800, f. 4f.

Francisco Hipólito el “sujeto dueño de la Hacienda de San José de Buenavista [...] tan solo no es vecino pero ni amistad tiene con los hijos del pueblo”¹⁴, indicando que la pertenencia no solo era concebida en términos geográficos sino, sobre todo, sociales.

El sacerdote José Francisco de Sanciprián, quien estuvo 26 años al frente de la parroquia (1794-1820), había intentado sin éxito que los antiguos gobernadores permitieran a su “amigo íntimo y compañero” don Pedro Vicuña usar el agua del pueblo. No fue sino hasta la polémica elección de José Roque que el párroco por fin contó con un gobernador ávido de legitimidad y aliados a quien logró persuadir para vender el agua de los jagüeyes¹⁵. Meses después de ocupar el cargo el gobernador y su cuñado comenzaron a vender agua no solo a los hacendados y arrieros sino también a los vecinos del pueblo. A partir de ese momento quien usara los jagüeyes debía pagar dos reales, mientras que a los aguadores se les cobraban seis. Si algún vecino iba a lavar ropa pero no tenía con qué pagar se le despojaba de las prendas que llevaba. En cambio, quienes tenían recursos podían comprar toda el agua que quisieran. El dueño de la Hacienda Buenavista mandaba a sus trabajadores con hatos de mulas para extraer entre 18 y 20 cargas de agua cada tercer día. También la compraban los dueños de otros ranchos cercanos así como varios arrieros y caminantes. En pocas semanas los jagüeyes quedaron exhaustos y el pueblo sin agua. Como consecuencia de esta medida varias personas informaron sobre quebrantos a la salud, pérdidas de cosechas y muertes de animales, confirmando en cierto modo los temores de algunos sobre la desgracia que acaecería al pueblo si se vendía el agua. Entre los más afectados se encontraban los anteriores gobernadores indios, quienes reportaron mayores pérdidas económicas y de ganado, lo que los muestra como un grupo privilegiado cuyos caudales llegaban a ser superiores que los de varios españoles y mestizos.

La búsqueda del control de los jagüeyes, los manantiales y los ríos en la región no era nueva. A finales del siglo XVI los habitantes de los barrios de Olac y Atempan, en Tlayacapan, se enfrentaron por el uso de las aguas de dos jagüeyes y en 1592 los naturales de Metepec (hoy San Miguel el Fuerte, en Totolapan) cercaron un ojo de agua que era de uso común para impedir que los viajeros y la gente de otros pueblos hiciera uso de él¹⁶. En 1630 las obras ordenadas por el virrey Marqués de Cerralvo para desviar

¹⁴ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Manuel Ponce de León y José Roque sobre despojo de aguas*, Tierras, Vol. 1694, Exp. 1, 1801, f. 111f.

¹⁵ *Ibid.*, 80v.

¹⁶ Para el pleito entre los barrios de Olac y Atempan: AGN, *Para que los jagüeyes sean comunes para todos los naturales y que cesen las diferencias que existen entre los naturales de los barrios de Tonmulco con los de Atempa, Tlayacapan*, Indios, Vol. 6, Exp. 309, 1592; y para el caso de

el río que bajaba de la Sierra de Amecameca y con ello evitar inundaciones en la zona afectaron a los hacendados y labradores de los pueblos de Atlatlahucan, Totolapan y Tlayacapan, quienes iniciaron un largo juicio que duró casi cien años¹⁷. Hasta bien entrado el siglo XIX en la región del actual estado de Morelos hubo varios litigios y rebeliones contra las mercedes de agua en manos de las haciendas¹⁸. En Totolapan los problemas de abasto de agua también habían sido motivo de tensiones recientes. En 1778 hubo escasez por no haberse limpiado los jagüeyes. Pocos años después dos ciclos de sequías, heladas y plagas afectaron al pueblo y a buena parte de la Nueva España, lo que trajo como resultado la pérdida de cosechas, carestía de granos y el alto costo de las semillas. A esto hay que agregarle la importante sequía que tuvo lugar por los años 1800 y 1801, que afectó gravemente a los pueblos de Totolapan, Tlalnepantla, Atlatlahucan, Tepantongo, Tlayacapan, Tepetlixpa y San Lucas.

En abril de 1801 un grupo de antiguos gobernadores de Totolapan acudió a la Real Audiencia para iniciar un juicio contra José Roque por la venta del agua. Las quejas se dirigieron también contra su cuñado, el encargado de justicia Manuel Ponce de León, y el subdelegado de Chalco, José Ignacio de Bejarano y Frías, a quienes se acusaba por haber permitido y solapado la medida. La extensa documentación que conforma este caso comienza con una carta escrita por el Fiscal Protector de indios en la que describía la situación de la siguiente manera:

*los vecinos de Totolapa han experimentado muertes frecuentes de sus ganados, esterilidad en los campos, enfermedades en sus familias, pérdida en los intereses invirtiendo el tiempo que ocupaban en su trabajo en solicitud de agua que buscan de arroyo en arroyo, de pozo en pozo, destinando las barrancas para descanso de las fatigas del sol y del aire y del camino donde se mezclan hombres y mujeres, viejos y mozos, donde solo se oyen lamentos y clamores de estos infelices contra sus tiranos crueles opresores y donde la diversidad de sexos trae como consecuencia necesaria graves pecados que gritan al cielo. ¡Qué dolor! ¡Qué desorden!*¹⁹

Meteppec: AGN, *Al corregidor de Totolapa para que informe de la causa que los naturales de Meteppec tuvieron para cercar el ojo de agua y si el aprovechamiento fue común o particular*, Indios, Vol. 6, Exp. 89, 1591.

¹⁷ AGN, *Bartolome Terreros y Trejo, dueño de la Hacienda de Nuestra Señora de la Asunción, contra la Archicofradía del Santísimo Sacramento, de la iglesia Catedral de México, dueña de la Hacienda de Buenavista, sobre propiedad de las aguas del arroyo que baja de la sierra nevada a Temamatla*, Tierras, Vol. 536, Exp. 1, 1733.

¹⁸ Brígida von Mentz y Marcela Pérez López, *Manantiales, ríos, pueblos y haciendas: dos documentos sobre conflictos por aguas en Oaxtepec y en el Valle de Cuernavaca*, México, IMTA, CIESAS, 1998; Guzmán Puente, *op cit.*, p. 134.

¹⁹ AGN, *Autos promovidos por el convento de San Agustín del pueblo de Atlatlahuca, en contra de don Luis Sánchez Pardo y Doña Alfonsa de Leyva, dueños de Haciendas y gran cantidad de bienes en los pueblos de Olintepec y Totolapa, por negarse a pagar los corridos de nueve años y*

Los agraviados solicitaban prohibir la venta de aguas con fuertes penas. El malestar generado por estas medidas fue capitalizado por quienes se oponían al gobernador y al juez. Según Roque el grupo de quejosos había sido alentado por Rafael Ortiz de Valladares, que tras ser removido del cargo inició una campaña contra su sucesor Manuel Ponce de León, inquietando al pueblo e “inflamando el corazón de sus habitantes contra Ponce”, invitándolos a no obedecerlo ni reconocer su autoridad como juez y, al mismo tiempo, incitándolos para que “en el silencio de la noche le canten letras satíricas y le apedreen sus puertas y rompan las ventanas de su casa”²⁰.

No obstante Roque y Ponce de León también contaban con apoyo. Quienes los defendían dijeron que las críticas provenían de quienes consumían y producían alcohol, de los corredores de gallos y de todas aquellas personas que Roque buscó corregir y que solo aspiraban a removerlo del cargo para continuar con su antigua vida de vicios e inmoralidad²¹. Molesto por las acusaciones en su contra José Roque solicitó a Ponce y a sus comisarios que detuvieran a sus enemigos. El primero en ser apresado fue un mozo de Rafael Ortiz llamado Miguel Maldonado, que había ido casa por casa a recolectar firmas contra Ponce. Después tocó el turno de Gregorio Sánchez²², quien fue sustraído de su vivienda a golpes. Su esposa denunció que le tenían resentimiento a su marido “por haber reclamado la elección” del gobernador²³. Luego fueron contra José Eslava pero como este no se encontraba en casa se llevaron a su cónyuge, insultándola y arrastrándola de los cabellos²⁴. Alarmados por el clima de venganza algunos vecinos, principales y autoridades pasadas decidieron ausentarse del pueblo y dejar de pagar tributo.

José Roque defendió la venta de agua argumentando que había reestablecido el acuerdo entre el pueblo y el dueño de la Hacienda de San José de Buenavista, que autorizaba a los vecinos a aprovechar los pastos y la leña de los montes. Gracias a ello, recalcó el gobernador, se pudo techar una capilla y pagar “algunas fiestas solemnes como

dos tercios de un censo de \$700.00 correspondientes a sus propiedades, Tierras, Vol. 2783, Exp. 6, 1694, f. 35f.

²⁰ AGN, *Autos contra Manuel Ponce de León...*, 33v.

²¹ AGN, *Parecer de los indios Gregorio Sánchez, José Eslava, José Antonio Hipólito y José Tapia, todos gobernadores pasados, naturales de San Guillermo Totola, Chalco, para tener representante en la corte de la Audiencia*, Indiferente Virreinal, Exp. 29, Caja 1294, 1801.

²² Gregorio Sánchez fue gobernador de Totolapan. Tuvo problemas con la justicia por dar asilo a un hermano suyo llamado Casimiro Sánchez, que había sido acusado de ladrón, cuatrero y heridor. AGN, *Encubrimiento. Gregorio Sánchez, afectada Juana María, esposa de Gregorio Sánchez*, Criminal, Vol. 339, Exp. 14, 1790.

²³ AGN, *Parecer de los indios...*, 9f.

²⁴ AGN, *Gobernadores pasados y común de Totolapan contra subdelegado por tener presas a cuatro indios*, Criminal, Vol. 2, Exp. 15, 1801, f. 235f.

son Jueves Santo y Corpus Christi y también la Pascua de Resurrección”²⁵. El gobernador apeló a la inmemorial costumbre de vender el agua para ayudarse con los gastos de las pensiones reales y eclesiásticas, especialmente cuando las autoridades del pueblo tenían que reponer de su bolsillo los tributos que hacía falta sufragar por la muerte o la ausencia de algunos vecinos. Por el contrario, los gobernadores anteriores encabezados por José Eslava describieron la medida como una “sacrílega profanación de sus jagüeyes y aljibes”²⁶, y se opusieron a ella por considerar intolerable “que las aguas que con trabajo y costo recoge el pueblo de Totolapa para su preciso alimento se vendieran”²⁷.

Como era de esperarse los pleitos y las acusaciones alcanzaron a todas las autoridades. La división en el pueblo era evidente, lo mismo entre indios, que entre mestizos y españoles, y obligó a todos a buscar aliados. Los naturales solicitaron que se suprimiera la figura del encargado de justicia para que esa función recayera en el gobernador local. Pero el subdelegado de Chalco, quien había nombrado jueces en todos los pueblos de la zona, alterando los mecanismos de impartición de justicia que aún recaían en los gobernadores, se negó argumentando que en ningún lugar era tan necesaria la presencia de jueces como en Totolapan ya que, según su testimonio, el pueblo “se compone de vecinos de todas clases, que por lo común son viciosos, está rayano a la tierra caliente y es por lo último un taller de picardía: ¿podrá subsistir en lo político sin tener inmediatamente una persona que lo contenga un tanto? Si habiendo encargado hay aún riñas, puñaladas, juegos prohibidos, incontinencias, falta de respeto al santuario y otros excesos”²⁸.

Finalmente la sentencia del caso llegó en 1805 y obligó a los acusados José Roque y Manuel Ponce de León a sufragar todos los costos del juicio y al gobernador a devolver el dinero que confesó haber recibido de la venta del agua²⁹. Cuando Ponce se enteró huyó del pueblo, razón por la cual, en ausencia del inculpado, el comisionado procedió a embargar sus bienes. Pero pocos días después Ponce regresó para defender el resto de sus pertenencias. Por su parte, los naturales que iniciaron el litigio fueron vistos como un ejemplo por haber “defendido con justicia los derechos de su pueblo”³⁰.

²⁵ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Manuel Ponce de León y José Roque sobre despojo de aguas*, 90v.

²⁶ *Ibid.*, 40.

²⁷ *Ibid.*, 9v.

²⁸ AGN, *Abuso de autoridad. Acusado Pedro Antonio de Olaiz, encargado de justicia de Totolapan; Afectados: José Manuel y naturales del lugar*, Criminal, Vol. 2, Exp. 9, 1801, f. 194v.

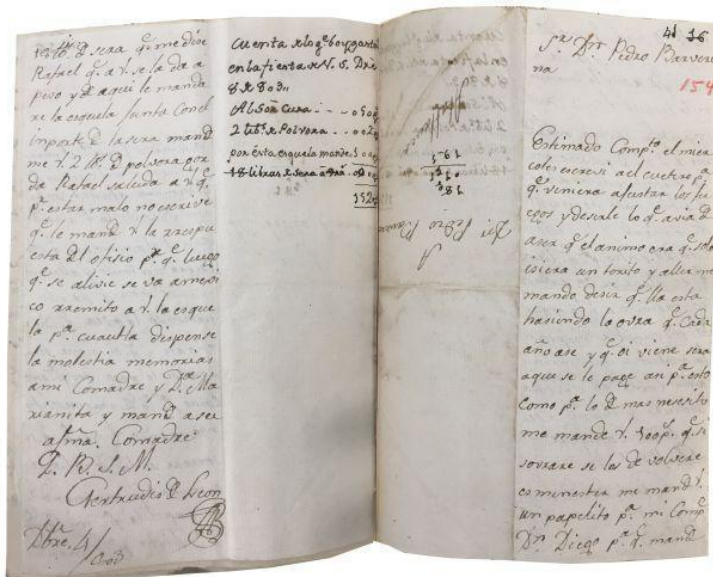
²⁹ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Manuel Ponce de León y José Roque sobre despojo de aguas*, f. 75.

³⁰ *Ibid.*, 39v.

Los episodios de defensa de los recursos suelen interpretarse como momentos de integración de los sujetos sociales, muchas veces pasando por alto las dinámicas internas de grupos que pelean por el poder o los complejos arreglos y alianzas entre facciones que persiguen objetivos distintos. La lucha entre los hacendados Rafael Ortiz de Valladares y Manuel Ponce de León, que buscaban hacerse del control de la propiedad comunal de Totolapan (tierras, montes y aguas), muestra la abierta injerencia de estos en la política local³¹. Como veremos en el siguiente apartado, el destino de las cofradías también está profundamente imbricado a este mismo tipo de interacción entre grupos de interés.

Una cofradía entre dos fuegos

Como parte de este clima de acusaciones y denuncias en 1801 el subdelegado de Chalco buscó impedir la reelección de Rafael Ortiz de Valladares como mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Hasta este momento, el proceder de Ortiz no había sido cuestionado pues bajo su dirección la cofradía había duplicado sus fondos en cuatro



años, algo que no habían conseguido los mayordomos anteriores en los últimos 30. Si bien un año atrás había sido removido del cargo de juez, Ortiz logró mantener su poder e influencia gracias a que siguió teniendo acceso al dinero de la cofradía. Sin embargo, en abril de 1802 se promovieron autos en su contra por el desfaldo de \$1,786 de los fondos de la congregación. Juan Ignacio de

Bejarano pidió revisar los caudales de dicha hermandad advirtiendo que era inexcusable la reposición del dinero faltante, de lo contrario el mayordomo sería arrestado y sus bienes asegurados hasta que cubriera los adeudos. Pocos días después el cura Sanciprián llamó a reunión a la mesa de la cofradía y asistieron el mayordomo, el rector y los diputados. El

³¹ Estas pugnas parecen contradecir la afirmación de Armando López cuando sostiene que durante el siglo XIX, "en el área de los Altos de Morelos, la injerencia de los hacendados en la política local fue prácticamente inexistente." Armando Josué López, *op cit.*, 2021, p. 69.

subdelegado Bejarano pidió que le presentaran los libros de cuentas, recibos y demás documentos en un término de quince días. Rafael Ortiz contestó que no podía hacerlo debido a que los papeles solicitados se encontraban en Chalco, además de que el caudal había sido otorgado en préstamo a varios vecinos y no pensaba devolverlo hasta que se reuniera la cofradía para la elección del nuevo mayordomo.

Ante las evasivas Juan Ignacio de Bejarano pidió al alguacil mayor que embargara los bienes del mayordomo para pagar la deuda. Aseguraron 20 caballos, 40 mulas y 80 toros y vacas, que fueron entregados a José de León, pariente de la esposa de Ortiz y diputado de la cofradía. Además del embargo, el subdelegado separó al mayordomo del cargo, nombrando en su lugar a Pedro Barberena, un “compadrito” de Ortiz que fungía como rector y había sido el encargado de proveer a la esposa de este del capital necesario para hacerse cargo de los asuntos de la cofradía durante los largos periodos de tiempo en los que su marido se ausentaba del pueblo para resolver asuntos de negocios. Entre 1802 y 1803 Gertrudis de León prácticamente fungió como mayordoma, ella recibió las cuotas, pagó al cura, financió aniversarios, solicitó al cohetero en México los toritos y la pólvora para las fiestas, compró la cera y, cuando falleció algún hermano cofrade, también pagó las mortajas.³²

No pasó mucho tiempo para que los demás diputados de la cofradía denunciaran que Rafael Ortiz había malversado el dinero de la hermandad para invertirlo en sus propios negocios³³. Por otro lado, al haber hecho Ortiz préstamos de palabra a sus amigos, no había manera de que la cofradía pudiera cobrar esas deudas por lo que le exigieron, una vez más, que entregara los libros de cuentas o pagara los adeudos de su bolsillo. Ortiz reclamó diciendo que era imposible comprobar todos los gastos porque no había costumbre de recoger recibos para justificar muchos de los pagos que se hacen en las fiestas, convites y aniversarios. No solo le pedían comprobar los pagos al padre o la compra de cera, “sino de cohetes, comidas, refrescos y otras menudencias”, a lo que Ortiz respondió diciendo que la única manera de comprobarlos sería llamar, en calidad de testigos, a los cofrades y a los vecinos que participaron en las fiestas y vieron los cohetes

³² En 1795 Gertrudis de León se vio envuelta en un violento altercado con el entonces “cacique y gobernador” Ascencio de León, a quien llamó “perro indio” y amenazó con golpearlo. AGN, *Malos tratamientos; Acusado: Rafael Ortiz; Afectado: Ascencio de la Cruz*, Criminal, Vol. 274, Exp. 20, 1795; AGN, *Relación de las cuentas del cargo y data de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Purísima Concepción, presentadas por el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares. Totolapa, Cofradías y Archicofradías*, Vol. 5, Exp. 3, 1801, f. 154.

³³ AGN, *Autos promovidos contra el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares...*, f. 219v.

y los castillos, y a todos aquellos que comieron los alimentos y tomaron los refrescos que se obsequiaron.³⁴

Rafael Ortiz de Valladares fue condenado a prisión en casa del Alguacil mayor y sus bienes fueron de nueva cuenta embargados. También fue acusado Pedro Barberena, quien se marchó “maliciosamente a la ciudad de México, dejando burladas las providencias judiciales”³⁵ y llevándose el dinero que tenía en su poder. Pocos meses después se le quitó a Ortiz el castigo de prisión³⁶, y aunque no volvió a ocupar cargos en la cofradía sí mantuvo intacto su poder en el pueblo. Para entonces, el desfalco a la hermandad ascendía a \$4,571, aunque al acusado se le responsabilizaba únicamente de \$1,786. Por otra parte el subdelegado de Chalco fue culpado de haber tomado \$1,556, mientras que el resto de los caudales desapareció o se dilapidó en el pleito, porque ni Ortiz, ni Barberena, ni los demás cofrades pagaron nada de sus bolsillos sino que emplearon dichos fondos para el pago de abogados y diligencias. A finales de 1805 se convocó a una nueva elección de mayordomo, rector y diputados, siendo la única condición que no se eligiera a ningún familiar de Ortiz. De entre los tres individuos propuestos resultó electo como mayordomo y tesorero Francisco Barrios.

Por su parte el subdelegado Bejarano, quien en un principio había sido visto como un reformador de las costumbres por prohibir los juegos de envite, de albures y montes, por perseguir la embriaguez e impedir que los hombres y las mujeres entraran juntos a los temascales, fue acusado por naturales de varios pueblos, incluido Totolapan, por intervenir en sus asuntos internos y buscar hacerse de los fondos de las cofradías, además de tener una aversión hacia los sacerdotes y de ser irrespetuoso en las misas y en las procesiones de Semana Santa. Entre diciembre de 1801 y enero de 1802 los curas adscritos a las parroquias de Chalco fueron requeridos para dar su testimonio sobre Bejarano. En aquel momento todos declararon en favor del subdelegado por haber logrado “lo que nosotros los ministros del señor no habíamos podido conseguir con nuestras continuas exhortaciones”. El cura de Juchitepec, bachiller Andrés Agustín López, dijo que Bejarano “se ha esforzado en instruir y hacer saber a los ignorantes el respeto y reverencia que se debe tener a los santuarios” y el cura de Totolapan, José Francisco de

³⁴ *Ibid.*, f. 303.

³⁵ *Ibid.*, f. 213f.

³⁶ AGN, *Diligencias practicadas de oficio de la Real Justicia sobre el establecimiento en el pueblo de Totolapa de don Rafael Ortiz de Balladares, en virtud de que indebidamente y para evadirse de la justicia de ese pueblo se ha alistado en la milicia urbana de la corte de México*, Judicial, Vol. 27, Exp. 3, 1801, f. 143v.

Sancripián, le dedicó palabras obsequiosas reconociendo, entre otras cosas, haber “franqueado cuantos auxilios se le han pedido para contener los desórdenes.”³⁷

Pero el gusto duró poco. Bejarano se volvió déspota con los habitantes de su jurisdicción y altanero con los curas, lanzando expresiones odiosas contra la dignidad del prelado y llegando a decir frente a varios testigos en San Gregorio Cuautzingo “que si san Francisco en cuerpo glorioso se opusiera a sus determinaciones, a san Francisco lo metería en un beque (retrete)”³⁸. A pesar de estas irreverencias y de otros atropellos pocas personas se atrevían a denunciarlo debido a su genio vengativo y a que tenía la vara de justicia, pero también porque eran públicas y notorias las estrechas relaciones que el subdelegado guardaba con personas en los tribunales y con los administradores de correos.

Los escándalos continuaron y el arzobispo mandó una carta en mayo de 1804 a todos los párrocos de aquella provincia, solicitándoles en secreto una nueva comparecencia sobre “la conducta que observa con los curas eclesiásticos y fieles, cofradías y obras pías el actual subdelegado de Chalco”. Al recibir la carta una semana después, el cura de Totolapan reclamó airadamente al estafeta del pueblo por haberle entregado la misiva “con la oblea despegada”, lo que hizo saber al prelado en su respuesta. Además, Sanciprián comunicó a su superior que Bejarano “mira con tanta indiferencia a los eclesiásticos que desea caigan en alguna miseria para publicarla [...] En las cofradías se ha tomado la voz, y la fundada en esta parroquia a mi cargo gime su desgracia caminando a su perdición [y] los cortos fondos de esta obra pía paran en su poder con perjuicio de su destino y daño de los interesados”³⁹.

Mientras esto ocurría distintos grupos continuaron disputándose el control de Totolapan. Los embargos y la prisión poco parecían disuadir a las personas que, tan pronto regresaban a sus casas, seguían alimentando la discordia. En 1807, a pesar de tener sus bienes embargados, José Roque continuó raspando magueyes, cosechando maíz y cortando chirimoyas y flores de sus terrenos, desafiando al entonces gobernador José Luis Oxpango, quien confesó que prefería no apereibir a Roque porque sabía que se trataba de alguien impulsivo y no quería comprometer la tranquilidad de la República. Varias personas hicieron derramas para financiar la causa de sus respectivos bandos.

³⁷ AGN, *Expediente formado sobre capítulos...*, ff. 14–15, 31v.

³⁸ AGN, *Cartas que envía el secretario doctor don Domingo Hernández para los curas de Mixquic, Chalco, de Totolapan, de Atlatlahucan, de Achichipico, de Tlahuac, de Chimalhuacán, de Ayotzingo, Ecatingo y Amecameca, con disposiciones del Arzobispo de México*, Indiferente Virreinal, Exp. 4815-019. Arzobispos y obispos, 1803, f. 3f.

³⁹ *Ibid.*, f. 6f.

José Eslava y Ascencio de la Cruz pasaron casa por casa exigiendo cuatro reales a cada vecino, pero se retiraron al ser encarados y señalados como alborotadores y sediciosos. Eslava se resguardó en casa de Ortiz de Valladares en la ciudad de México pero difundió el rumor de que se había tenido que refugiar en los montes. Cuando se le veía en el pueblo intimidaba a los vecinos diciéndoles que “traía un despacho del señor virrey para que le hiciesen gobernador por siete años”⁴⁰. Por su parte, tras haber cumplido su sentencia por la venta del agua, Manuel Ponce de León regresó de lleno a la lucha por el poder haciendo campaña contra el gobernador Oxpango. Buscó comprar conciencias con dinero, hacer alianzas a cambio de cargos y ganarse voluntades haciendo fiestas. A varios vecinos de dos barrios donde tenía cierta afinidad les repartió entre dos y cuatro pesos para que firmaran un documento contra Oxpango. También mandó a su esposa a ofrecerle cien pesos al fiscal de la iglesia José Bernardino, prometiéndole que su marido lo haría gobernador si se sumaba a su causa. Por último varios vecinos del pueblo dijeron que Ponce había juntado dinero entre sus aliados y amigos para pagar una nueva fiesta en honor a Nuestra Señora de Guadalupe⁴¹.

Identificada originalmente como una hermandad de españoles, la cofradía del Santísimo Sacramento existió desde 1636 hasta, por lo menos, 1852, año en el que su libro de patentes registró el último fallecimiento de uno de sus miembros. Después de esa fecha ya no tenemos noticias de esta hermandad. Por su parte, la cofradía del Santo Entierro, fundada por naturales de Totolapan en 1672, parece haber tenido un destino similar. Sus huellas documentales se perdieron a finales del siglo XVIII y al día de hoy ninguna de estas cofradías sigue existiendo. Solo la del Santo Entierro cuenta con un encargado que paga una misa anual por la imagen, pero ya no hay fiesta ni mayordomo.

El cura y la independencia

A principios del siglo XIX un indio tributario de Totolapan llamado Domingo Antonio se inconformó ante el juzgado de Tlayacapan porque varios de los animales que le había comprado en repartimiento al teniente de aquella localidad, Juan Antonio Cobián, habían muerto. El afectado solicitó una compensación, pero esta le fue denegada y se le obligó a pagar la deuda completa y sin retraso. En ese tiempo la iglesia de Totolapan sufrió un incendio y como Domingo era mayordomo de una imagen tuvo que usar su dinero para

⁴⁰ AGN, *Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapa, contra Manuel Ponce y José Roque, sobre posesión de tierras*, Tierras, Vol. 1531, Exp. 8, 1807, f. 13v.

⁴¹ *Ibid.*, f. 12v.

construir un nuevo colateral en sustitución del que se había quemado. Sin embargo, como aún faltaba por saldar la deuda con Cobián, el teniente de Tlayacapan esperó al día de la fiesta de la imagen para ingresar al domicilio de Domingo y robarle sus animales. Las quejas por endeudamiento vinculado a la venta de animales no eran nuevas en la región, por estas mismas prácticas los naturales de Nepopualco denunciaron en 1769 al Teniente de Tlayacapan, Cristóbal de Abarca.

Durante su larga estadía al frente de la parroquia el cura José Francisco de Sanciprián intentó manejar los hilos de la política local según sus intereses y los de sus aliados, algunas veces de manera soterrada y otras de forma más abierta. No solo había intervenido por su amigo Pedro Vicuña, de la Hacienda Buenavista, consiguiendo que el gobernador indígena José Roque le vendiera agua, sino que además se encargaba de cobrar las deudas del hacendado quien hizo varios repartimientos de animales, probablemente para deshacerse del ganado que había sido afectado por la sequía de aquellos años. Sin embargo, como el cobro de deudas civiles estaba prohibido para los eclesiásticos, Sanciprián delegó la tarea en uno de sus dependientes, un indio llamado Justo. Al poco tiempo naturales de Tetelcingo y Amecameca denunciaron que el cura de Totolapan les había vendido unos toros que se murieron “sin haberlos trabajado”. Si bien se decían dispuestos a pagar la deuda, solicitaban una actitud más comprensiva por parte del sacerdote y su dependiente, quienes se negaron a otorgar una moratoria.⁴² Tras la muerte de Vicuña en 1804 Justo fue acusado de andar por toda la Provincia “extorsionando a los indios a quienes, con pretexto de cobrarles lo que se les había repartido, los maltrataba de palabras y obras, les quitaba sus caballerías y tal vez, si hallaba condescendencia en algún encargado incauto, los hacía entrar en la cárcel”⁴³. La altanería del dependiente de Sanciprián llegaba a tal grado que solía mostrar una Real Provisión que lo eximía de comparecer ante los jueces locales.

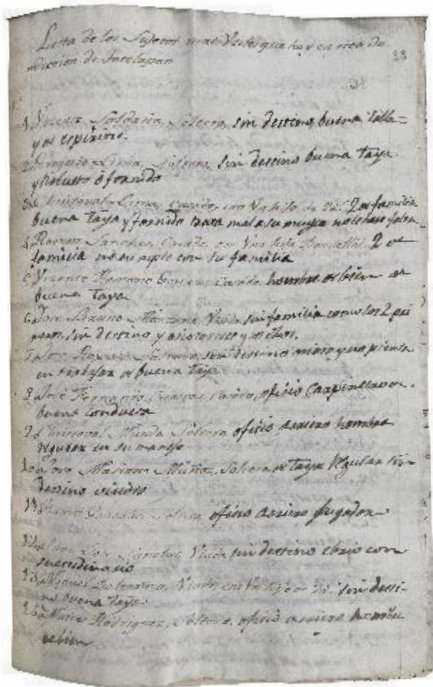
La amistad del padre con los hacendados era conocida, igual que su proclividad a favorecer los negocios de sus amigos antes que las demandas de los naturales. Durante la lucha por la independencia de México esto se acentuó aún más, a tal grado que para

⁴² AGN, *Manuel Antonio y tres compañeros del pueblo de Tetelcingo con el cura de Totolapa sobre repartimiento de mulas*, Civil, Vol. 1575, Exp. 16, 1803, f. 3f; AGN, *Juan José Nicolás Jacinto, indios del pueblo de Amecameca de la jurisdicción de Chalco, sobre problema de una transacción de toros. Amecameca* (Indios, Vol. 71, Exp. 120, 1804, ff. 164–165.

⁴³ AGN, *Continuación del expediente 6 que trata sobre los deudores de Pedro Domingo Vicuña*, Civil, Vol. 1619, Exp. 7, 1804, f. 8f.

1819 el administrador de la Hacienda de San José de Buenavista era un bachiller de la parroquia llamado Andrés López que el mismo Sanciprián había colocado en el cargo⁴⁴.

Cuando en la región de Chalco comenzaron a propagarse los enfrentamientos con grupos insurrectos el subdelegado Ramón de la Roca envió un oficio a todos los curas de su provincia solicitando una contribución para el establecimiento de milicias. Considerando la pobreza de los habitantes de algunos pueblos y los escasos ingresos con que subsistían sus curas, muchas localidades apenas lograron dar una renta mensual de cinco o diez pesos o se comprometieron “con la media paga de un soldado” o con su vestimenta. En ocasiones se solicitaba la exención de estas cooperaciones debido a las epidemias y a las inundaciones, y algunas veces los curas cedieron los derechos parroquiales obtenidos por bautismos, casamientos y entierros para apoyar a los militares y a sus familiares. En octubre de 1811 José Francisco de Sanciprián escribió una carta al



comandante de armas de Chalco argumentando que Totolapan apenas podía cubrir el sueldo de un miliciano porque la renta era corta. Aún así envió una lista de vecinos que consideraba útiles para integrarse a las armas. La lista estaba formada exclusivamente por españoles, mestizos y castas, dejando fuera a los naturales. En ella se presentaban los oficios, el estado de las personas y algunas breves observaciones sobre su conducta. Si bien los sujetos incluidos son descritos en su mayoría como de “buena talla y costumbres”, también los había viciosos, ociosos o sin destino. En un par de casos se mencionaba que las personas maltrataban a su mujer o no cumplían con su familia y hasta hubo uno que fue señalado por ser un “borracho consuetudinario”⁴⁵.

⁴⁴ Esta persona llegó a ser el encargado de la parroquia entre 1838 y 1840. AGN, *Informes y peticiones de las vicarías de Tenango, Tlalmanalco, Tlanepantla, Totolapan, Jumiltepec Zacualpan y Chimalhuacán al arzobispo de México*. Arzobispado de México, Indiferente Virreinal, Exp. 0802-009. Clero Regular y Secular, 1819, f. 3f.

⁴⁵ AGN, *Oficios en respuesta a la orden de elaborar listas de los individuos que podrían ser útiles al servicio de las armas en la jurisdicción de Chalco, las cuales se incluyen*, Operaciones de Guerra, Vol. 981, Exp. 22, 1811; AGN, *Respuesta de las autoridades políticas, militares o eclesiásticas de la jurisdicción de Chalco referente a la consulta del subdelegado y comandante Ramón para determinar el monto de su contribución para el establecimiento de una compañía de milicias*, Operaciones de Guerra, Vol. 981, Exp. 29, 1811.

A mediados del año siguiente el cura Sanciprián y el encargado de justicia Francisco Barrios se pronunciaron en voz “del vecindario de españoles y los gobernadores y parcialidades de naturales de los pueblos”⁴⁶, para contribuir al sostenimiento de una fuerza de Patriotas Montados, conformados por treinta hombres y un oficial, armados con fusil, lanza y espada. Se celebró un convenio de un año por el cual los firmantes se comprometían a dar una cantidad semanal para la subsistencia del grupo. 80 vecinos suscribieron el acuerdo que también incluía la cooperación de los naturales de la cabecera y de los seis pueblos sujetos, así como de dos haciendas. El bachiller Andrés López, administrador de la Hacienda de Buenavista, cooperó con \$5 a la semana y el párroco José de Sanciprián pagó de su propio dinero el costo de todos los fusiles.

Además de promover la creación de una milicia de patriotas locales y de hacer una campaña para mantenerla, Sanciprián otorgó a los jefes militares todo el conocimiento práctico que tenía del terreno, de sus caminos, de sus cerros y sus barrancas. Cuando salía de su curato el sacerdote daba parte a las autoridades de los movimientos de los rebeldes y de todo cuanto escuchaba⁴⁷, y cuando el ejército real estaba asentado en el pueblo mandaba a que les llevaran pan⁴⁸. Los triunfos realistas eran anunciados haciendo repique de campanas⁴⁹ y, desde el púlpito, el párroco exhortaba a sus feligreses para que apoyaran el orden colonial y la autoridad real. Cuando en noviembre de 1812 en Yecapixtla se hizo un homenaje al rey Fernando VII el cura Sanciprián fue el invitado especial. Su comitiva fue escoltada por un grupo de Dragones de España y al llegar fueron recibidos con una descarga de artillería y fusiles. Vestido con sobrepelliz, estola y capa el cura de Totolapan tomó un estandarte con la imagen del rey y lo condujo al presbiterio. Al terminar de decir la misa Sanciprián volvió a tomar el estandarte y dio con él un paseo por algunas calles del pueblo. La comitiva fue acompañada por una banda de

⁴⁶ AGN, *El coronel José Gabriel Armijo, remite listas para la formación de compañías en los pueblos de Tlayacapa y Totolapa*, Operaciones de Guerra, Vol. 89, Exp. 3, 1812, f. 18f.

⁴⁷ AGN, *Oficios del capitán Valiente sobre el ataque de insurgentes en Tenango, según le informaron al cura de Totolapa, José San Ciprian, que salía para su curato, aviso y parte de la desgracia ocurrida en Ameca por la insurrección, la muerte de varios patriotas, la pérdida de armas y caballos y el descuido de ese punto y de las desavenencias por el territorio con el teniente coronel Eugenio Terán*, Operaciones de Guerra, Vol. 1015, Exp. 21, 1813, f. 96f.

⁴⁸ Juan E. Hernández y Dávalos Manuscript Collection, *Sumaria formada contra los reos que hizo prisioneros el Capitán D. José Gabriel de Armijo*, [HD 4.71.384 to 403], Texas, Borden-Clarke Collection, Juan E. Hernández y Dávalos Collection, 1812.

⁴⁹ AGN, *Oficios del Subdelegado Villalva al Virrey, manifiesta que el gobernador de Juchi y de Totolapa son infieles al reunirse con los insurgentes, remite copia que envió a dichos gobernadores con el objeto de que llegue a los enemigos*, Operaciones de Guerra, Vol. 1017, Exp. 3, 1812.

músicos que el propio cura había llevado de Totolapan y que arrancaba vivas del público. A cada tanto un grupo de fusileros disparaba sus armas al paso de la procesión⁵⁰.

En 1813 Sanciprián envió al arzobispo un informe sobre el curato de Totolapan. El encargado vivía con dos sacerdotes más: el antes mencionado Andrés López y el vicario del curato José María Méndez. Cada uno recibía \$10 a la semana y generaban otros ingresos por las misas y la venta de manuales que ellos mismos hacían. El pueblo constaba de siete localidades (Totolapan, Nepopualco, Ahuatlán, San Nicolás, San Sebastián, San Miguel, San Lucas) y dos haciendas (Buenavista y Coatepec). Los vecinos pagaban “el adorno de la iglesia y sacristía, para que las funciones sagradas se [hicieran] con la decencia posible”⁵¹ Antes de la Revolución de 1810 su renta superaba los \$3,000, pero después de la guerra no llegaba a los \$2,000. Añorando la tranquilidad y los beneficios del pasado los curas de Totolapan, Cuautla, Yautepec, Oaxtepec, Yecapixtla, Achichipilco y Tlayacapan apoyaban activamente a los realistas. Todos ellos solicitaron la permanencia del capitán José Gabriel Armijo por haber “llenado de paz” esos lugares y conocer a la perfección la jurisdicción. Armijo tenía tiempo persiguiendo a los rebeldes en la zona y alcanzó fama por sus métodos implacables, como el de destruir los sembradíos de los pueblos donde se presumía que se escondían sus enemigos o exhibir los cuerpos de los rebeldes colgados en árboles por los caminos⁵².

A pesar de ello los rebeldes siguieron haciéndose fuertes en los montes de Atlatlahucan, Tlalnepantla, Tlayacapan y Totolapan, desde donde incursionaban en dichos pueblos con casi total impunidad. Aprovechando que en Totolapan los vecinos habían dejado de pagar para sostener a la milicia de patriotas una cuadrilla de insurgentes entró al pueblo en diciembre de 1813, para hacer unos saqueos y robar algunas casas, entre ellas la del entonces alcalde Francisco Barrios, quien se refugió en Yecapixtla. Al escapar Barrios denunció la existencia en el pueblo de personas ruines que señalaban a sus vecinos. Por su parte otros dos regidores se ausentaron por estar enfermos “de la presente peste (que está aquí vigente)”⁵³, lo que dificultó aún más el correcto

⁵⁰ CEHM, *Participa que se dispuso tributar cultos y homenajes en beneficio de Fernando VII*, CCLXXXVII.7.590.1, 1812.

⁵¹ CEHM, *José de Sanciprián informa sobre los eclesiásticos que residen en el territorio de su feligresía y de las cualidades de curato de Totolapan*, I-2.3.123.1, 1813.

⁵² Eduardo Miranda Arrieta, “Del poder insurgente a la subordinación trigarante. El indio Pedro Asencio Alquisiras, 1818-1821”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 67 (junio de 2018): 133–163.

⁵³ Este brote de peste fue seguido por brotes de viruela y *cólera morbus* que azotaron en toda la región de los Altos de Morelos.

funcionamiento del Ayuntamiento. Dos años después los rebeldes se internaron por la noche en Totolapan y asesinaron al hijo de otro alcalde.

En Totolapan la lucha por la independencia fue entendida en términos locales. Esto no significa que sus habitantes vivieran aislados o que fueran indiferentes a lo que ocurría en el resto del territorio, sino que los ataques de las gavillas rebeldes se dirigieron contra personas en específico. No se trató de una guerra contra los españoles. De hecho, el único caso de un vecino del pueblo que confesó abiertamente haber combatido con los insurgentes fue el de Atanasio Figueroa, un español de cuarenta años que primero había formado parte de las tropas del rey en el Regimiento de Tlaxcala y que más tarde ingresó al ejército rebelde como sargento⁵⁴.

Los términos que definían la calidad de las personas se habían convertido en categorías muy flexibles. Los documentos de la época llamaban por igual españoles a los nacidos en España (peninsulares) que a los hijos o nietos de europeos nacidos en sus colonias (criollos) por lo que personas como Rafael Ortiz de Valladares, originario de Veracruz, o Manuel Ponce de León, nacido en Azcapotzalco, solían ser reconocidos como españoles. De igual forma quienes tenían el apellido Balpuesta, que apareció por primera vez en Totolapan a mediados del siglo XVII, seguían siendo identificados como españoles en el siglo XIX. Y en 1792 María Antonia Francisca Juana Claudia, hija del español (criollo) José Cuestas y la india Gertrudis Casimira, fue registrada en el libro de bautismos como española. Por otro lado, solo tres gobernadores aún conservaban su apellido indígena: Ascencio de la Cruz Techalco, José Luis Oxpango y Domingo Nicolás Tetela, mientras que el resto parecía haberlo dejado de usar. Poco a poco los libros parroquiales fueron registrando un número cada vez mayor de mestizos, siendo Agustín Giles el primero que llegó a ser gobernador en el año de 1787⁵⁵. El otrora pueblo de indios ya no

AGN, *Oficios del ayuntamiento de Totolapan en los que el subdelegado de Chalco informa que el Alcalde Constitucional se ha retirado del pueblo de Totolapa por temor a los insurgentes. Dirigidos al intendente y Juez de Provincia, Ramón Gutiérrez del Mazo*, Indiferente Virreinal, Exp. 2970-001. Ayuntamiento, 1813, f. 6v.

⁵⁴ Luego de una batalla contra el realista José Gabriel Armijo fueron apresados Atanasio Figueroa (español), Juan Ricardo Romero (castizo) y Casimiro Trujillo (mestizo), los tres originarios de Totolapan. De todos ellos el único que aceptó ser parte de los insurgentes fue Figueroa. Juan E. Hernández y Dávalos Manuscript Collection, *Sumaria formada contra los reos...*

⁵⁵ En 1788 Ramón Vázquez, de 16 años, y Juan Giles, de 18 e hijo del gobernador Augusto Giles, se resguardaron en la iglesia para librar la justicia luego que, tras una discusión entre jóvenes, resultó muerto de un navajazo en el cuello José Ignacio Lima, de 18. En aquella ocasión el hijo del gobernador fue absuelto mientras que el otro joven escapó a la ciudad de México e ingresó al

lo parecía tanto. A pesar de ello el nahuatl se siguió hablando hasta bien entrado el siglo XIX y cada vez menos en el XX.

La mayor concentración de tierras y aguas, así como el control de la actividad económica y comercial recayó en un reducido grupo de grandes hacendados y modernos comerciantes-inversionistas, como Pedro Domingo de Vicuña, Rafael Ortiz de Valladares o Manuel Ponce de León. La inconformidad hacia ese grupo era compartida no solo por los grupos más desfavorecidos, para quienes la promesa de adquirir tierras y agua era un importante aliciente para simpatizar con la insurgencia, sino también por los hacendados menores y pequeños comerciantes con raíces locales que buscaron romper con el control que unos cuantos sujetos ejercían sobre el tráfico de mercancías, la propiedad de la tierra y el control político⁵⁶.

El papel protagónico que jugó Sanciprián como párroco de Totolapan en la defensa del orden colonial y en la formación y dotación de armamento a las milicias realistas locales, no fue un caso aislado. Como señaló José Bravo Ugarte, el número de sacerdotes que se opuso a la insurrección popular fue considerablemente superior al de quienes la apoyaron. No es casual que varios de ellos hayan sido secuestrados por los rebeldes, como ocurrió con los curas de Ayutla, Temascalapa y Tlapa.⁵⁷ El panorama que nos ofrecen los documentos no nos permite hablar de una participación generalizada de habitantes del pueblo en la lucha armada. Antes bien las rivalidades al interior de Totolapan parecen haberse agotado en episodios esporádicos de robos de haciendas, que en ocasiones pudieron ser motivados por *vendettas* personales⁵⁸. Acaso el férreo control ejercido por el cura José Francisco de Sanciprián sirvió para disuadir a los vecinos más radicales.

regimiento de Dragones de España buscando la protección del fuero militar. AGN, *Causa formada contra Ramón Vázquez por el alevoso homicidio que perpetró en la persona de Ignacio Lima antes de que sentase plaza en el regimiento de Dragones de España*, Historia, Vol. 212, Exp. 20, 1788.

⁵⁶ Brígida von Mentz, "Las bases sociales de la insurgencia en las regiones mineras y azucareras del sur de la capital novohispana (1810-1812)", *Desacatos*, núm. 34 (diciembre de 2010): 41.

⁵⁷ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 2, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 669, 693; José Bravo Ugarte, "El clero y la Independencia. Ensayo estadístico", *Ábside* 5 (1941): 612-630; José Bravo Ugarte, "El clero y la Independencia. Ensayo estadístico", *Ábside* 7 (1943): 406-409.

⁵⁸ Tal es el caso de José Viguera, alias El Coyote, acusado por sus vecinos de estar coludido con Florentino Roldán, jefe de la gavilla que operaba en los Altos de Morelos. María del Rosío García Rodríguez, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Totolapan: raíces y testimonios*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, 2000; AGN, *Proceso criminal seguido a pedimento de parte, por esta comandancia de armas de Tlayacapa, contra José Viguera, alias, el Coyote, vecino de Totolapa*, Infidencias, Vol. 158, Exp. 13, 1817; y Steve Stern, *The secret History of gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, 1995.

La revolución de principios de siglo no parece haber modificado mucho la dinámica de poder al interior del pueblo. Los primeros alcaldes que tuvo el Ayuntamiento de Totolapan tras la consumación de la independencia fueron precisamente Rafael Ortiz de Valladares⁵⁹ seguido, un año después, por su hijo Fernando Ortiz de León. En ambos casos las votaciones en las que resultaron electos estos personajes fueron denunciadas por varios vecinos que solicitaron que se declarara su nulidad. Tanto el padre como el hijo acusaron a los regidores y a Esteban Fernández, el cura que sucedió a Sanciprián, de promover discordias y disturbios en el pueblo. Como consecuencia de esto el culto religioso también se vio afectado. La falta de libros de cofradías durante este periodo no solo refleja lo difícil que pudo haber sido organizar y mantener las prácticas religiosas con cierta normalidad, sino que además podía indicar que algunas de estas hermandades y sus cultos experimentaban un agotamiento o se encontraban en declive. Para 1823 el Ayuntamiento era el encargado de cobrar a los vecinos “la pensión de cuatro reales y hasta un peso [...] para la función del santo titular”, san Guillermo⁶⁰.

El regreso del Santo Crucifijo de Totolapan

Las luchas entre las distintas fuerzas que buscaban consolidar un Estado moderno y garantizarse un espacio y un papel preponderante en la nueva nación resonaron en Totolapan de múltiples maneras. En 1821 Agustín de Iturbide al mando de 3,000 soldados

⁵⁹ El caso de Rafael Ortiz de Valladares es de alguna manera similar al del cura de Yautepec Manuel de Agüero, quien logró concentrar el poder político y económico al tiempo que supo manipular las lealtades de los distintos grupos de interés del pueblo. El sacerdote se hizo de muchas riquezas, era dueño de una tienda de cera, adquirió una hacienda, obtuvo las concesiones locales de pólvora, tabaco y naipes, así como del servicio postal. Con tantos intereses el cura se hizo de varios enemigos, entre ellos el teniente Rafael Blanco Casal, el alcalde mayor y algunos hacendados. En 1795 sus feligreses lo acusaron de pasar mucho tiempo en México, olvidándose de las necesidades espirituales de los fieles, además denunciaron que no reparaba la iglesia, que controlaba los bienes de las cofradías y hacía cobros excesivos por los servicios parroquiales. También se enfrentó con hacendados y habitantes de Yautepec por el agua de riego. En el juicio en su contra contó con aliados como el cura de Oaxtepec, el gobernador indio de Yautepec, españoles y un mulato cantor. Sin embargo otros indios se quejaron de sus malos tratos y prolongadas ausencias. Agüero permaneció al frente de la parroquia por 24 años. William Taylor, “Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección”, *Historias*, núm. 40 (el 30 de septiembre de 1998): pp. 66–69.

⁶⁰ Cecilia Noriega, *La diputación provincial de México. Actas de sesiones 1821-1823*, vol. 2, México, Instituto Mora, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 292, 360, 389, 396, 434, 656, 674–675, 714.

permaneció varios días en el pueblo⁶¹, en 1835 las autoridades del Ayuntamiento secundaron un plan para que el país adoptara el sistema de república central⁶², en 1843 firmaron el plan de San Luis Potosí⁶³, en 1855 se adhirieron al plan de Ayutla⁶⁴ y en 1863 se pronunciaron a favor de la intervención y el Imperio⁶⁵. Como señala Ernest Sánchez, “el tránsito del virreinato de Nueva España a la provincia de Nueva España, el primer Imperio, la República Mexicana, el segundo Imperio y la República restaurada da una somera idea de los avatares que vivió el país y su política”⁶⁶. No se trataba de “leves cambios en la nomenclatura” sino de una profunda transformación de la política. Y aunque Totolapan no fue escenario de muchas batallas, la vida de sus habitantes se vio igualmente afectada.

Los años de lucha alteraron el ritmo de distribución de mercancías y productos, había inseguridad en los caminos, muchas veces las cosechas eran robadas o se dañaban por falta de cuidado y apenas había suficiente para el autoconsumo⁶⁷. No fue extraño que las autoridades renunciaran a sus cargos. Así como en 1813 el alcalde Francisco Barrios huyó a Yecapixtla luego de una incursión de rebeldes, en 1833 Manuel Pardo, secretario del Ayuntamiento, se separó del cargo por amenazas y en 1850 el encargado de recolectar el tributo en el pueblo renunció en medio de una epidemia⁶⁸. Cuando el prefecto del distrito de Cuernavaca, Alejandro Villaseñor, pasó por Totolapan en 1849 escribió lo siguiente:

El día 1o. del presente [agosto] visité la municipalidad de Totolapan; sensible es para mí decir a V. S. que nada encontré arreglado en la municipalidad; todo en ella era desorden y aunque al primer momento creí de mi deber corregir a los capitulares su punible abandono imponiéndoles una severa multa; como noté en ellos una absoluta ignorancia por ser indios todos infelices arrieros, creí más prudente instruir a cada uno de los capitulares de sus obligaciones⁶⁹.

⁶¹ AGN, *Oficio proveniente de Ozumba, lo remite Antonio de Costa para informar que Agustín de Iturbide se encuentra en Totolapa con 3 mil hombres, así mismo se halla en este lugar el Comandante Antonio Zubieta*, Operaciones de Guerra, Vol. 778, Exp. 33, 1821.

⁶² Independent and Revolutionary Mexican Newspapers, “El censor”, 06 de 1835.

⁶³ HDE, “Diario del Gobierno de la República Mexicana”, 29 de enero de 1843.

⁶⁴ HNDM, “El siglo diez y nueve”, el 29 de agosto de 1855.

⁶⁵ HNDM, “La Sociedad”, el 1 de octubre de 1863.

⁶⁶ Ernest Sánchez Santiró, “Introducción. Continuidad económica y cambio político. Morelos, 1760-1860”, en Horacio Crespo y Ernest Sánchez, *De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, t. 5, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, p. 14.

⁶⁷ HNDM, “El globo”, 20 de febrero de 1845; Independent and Revolutionary Mexican Newspapers, “El globo”, 20 de 1869; Independent and Revolutionary Mexican Newspapers, “La Libertad”, 25 de 1879; HNDM, “La voz de México”, 13 de abril de 1886.

⁶⁸ AGN, *Oficios del ayuntamiento de Totolapan...*; HNDM, “El Fénix de la Libertad”, 22 de junio de 1833; Mariano Riva Palacio Collection, *Interference of the epidemic...*

⁶⁹ HNDM, “El Monitor Republicano”, 29 de agosto de 1849.

Cinco años después los *Anales del Ministerio de Fomento* corroboraron la difícil situación del pueblo. El informe publicado en 1854 reconocía que la producción en Totolapan era muy escasa debido a la falta de agua. A pesar de que se sembraba maíz, haba, frijol, alverjón, trigo, cebada, linaza y magueyes, la cosecha apenas alcanzaba para cubrir las necesidades de sus habitantes⁷⁰. Por otro lado el comercio y la comunicación se dificultaban por el mal estado de los caminos, que seguían siendo asolados por bandoleros que cobraban peaje y asesinaban sin miramiento a quienes se negaban a pagar⁷¹.

Las pugnas entre el gobierno liberal y la Iglesia también tuvieron un impacto a nivel local. Estos pleitos llegaron a su momento más álgido a mediados del siglo XIX con la suspensión del fuero eclesiástico, la publicación de las leyes de obviaciones (1855) y de desamortización de bienes de la Iglesia (1856) y, finalmente, con la promulgación de la Constitución de 1857. En Oaxaca, Puebla, Veracruz, San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas y otras ciudades se desataron airadas protestas por parte del clero diocesano, los curas negaron la confesión a quienes habían jurado la Constitución o excomulgaron a quienes compraron propiedades que pertenecían a la Iglesia⁷². En 1859 el presidente conservador Miguel Miramón declaró la Renovación del Cristo de Santa Teresa el 19 de mayo como fiesta nacional, mandó a hacer una misa el día de la Virgen de los Remedios y para junio de 1862 el papa Pío IX canonizó en Roma a Felipe de Jesús, el primer santo mexicano, en una fastuosa ceremonia que contó con la presencia de 28 cardenales, cinco patriarcas, 51 arzobispos y 181 obispos de todas partes del mundo, incluido México⁷³. Al reforzar el culto público a los santos, a las reliquias y a las imágenes se destacaba el poder milagroso del catolicismo. Con la promoción de estos y otros cultos la Iglesia no solo desafiaba las reformas emprendidas por los gobiernos liberales, sino que además transmitía un mensaje de solidaridad con sus propios fieles. Si bien algunos prelados, como el obispo de Guadalajara, mantenían posturas moderadas y aconsejaron a sus curas no atacar “ni faltar de ninguna manera a las autoridades”⁷⁴, para no comprometer la

⁷⁰ Secretaría de Fomento, Colonización, Industria y Comercio, *Anales del Ministerio de Fomento*, México, Imprenta de F. Escalante, 1854, p. 592.

⁷¹ HNDM, “El siglo diez y nueve”, 21 de febrero de 1845; Independent and Revolutionary Mexican Newspapers, “El globo”, 20 de 1869; Independent and Revolutionary Mexican Newspapers, “La Libertad”, 25 de 1879; HNDM, “La voz de México”, 13 de abril de 1886.

⁷² Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 373; y Cornelius Conover, *op cit.*, p. 22.

⁷³ Cornelius Conover, *op cit.*, p. 25.

⁷⁴ *Ibid.*, 366.

posición de la institución, hubo algunos sacerdotes más radicales, como el cura Francisco Ortega, quien en diciembre de 1855 dirigió una insurrección en Zacapoaxtla bajo la proclama de “Religión y fueros”, o como el cura coadjutor de Totolapan, Rafael Areizaga, quien incitó a una revuelta contra el gobierno liberal.

En mayo de 1857 un policía municipal de Totolapa informó a la Comandancia de la plaza de Cuernavaca que había recibido noticias de personas fidedignas según las cuales estaba por estallar una asonada que parecía tener ramificaciones en otros pueblos de la región. El subprefecto de Yautepec informó al ministro de Guerra y Marina que en Totolapan se fraguaba un motín que “es de presumirse por los antecedentes sea guerra de castas”. El promotor de esta revuelta era precisamente el cura Rafael Areizaga quien fue acusado de haber “embaucado a los infelices indios incautos”. Por ello, y ante los rumores de la inminencia del alzamiento, se ordenó a las autoridades del pueblo “reprimir cualquier intentona revolucionaria” y aprehender al cura así como a las personas que fuera necesario para mantener la tranquilidad y la paz pública. Pocos meses después el general conservador José María Cobos, quien había publicado un manifiesto bajo el consigna de “Viva la religión”, fue visto en el pueblo de Totolapan con una tropa de más de cien hombres⁷⁵. Para 1859 las escaramuzas entre liberales y conservadores aún continuaban en la zona. Aquel año, bajo el mando de los comandantes Francisco de Paula Lemus y José María Gálvez, soldados a favor del segundo imperio se enfrentaron y derrotaron a las tropas liberales en Totolapan y sus inmediaciones.

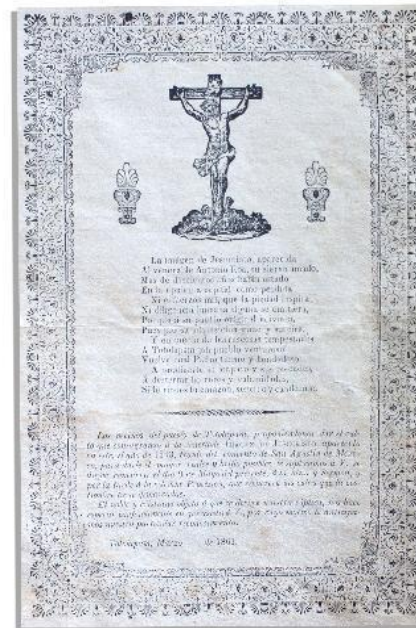
El encono generado por la Guerra de Reforma tuvo consecuencias inesperadas para el pueblo de San Guillermo Totolapan. Cuando el presidente Benito Juárez promulgó desde Veracruz en 1859 la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos y la Ley de Exclaustración de Monjas y Frailes, las órdenes mendicantes debieron abandonar sus conventos, dejando atrás imágenes religiosas, cuadros, libros y otras posesiones. Entre los objetos que los agustinos dejaron sin resguardo en la ciudad de México se encontraba el Santo Crucifijo de Totolapan, así que antes de que los soldados entraran a la iglesia y derribaran los altares, las estatuas y los ornamentos, un grupo de personas logró sustraer el Crucifijo del Templo de San Agustín y regresarlo al pueblo de Totolapan.

Existen dos versiones de los hechos, una dice que la imagen fue sacada con anuencia de las autoridades y otra sostiene que se hizo de manera clandestina debido a

⁷⁵ AHSDN, *Parte de la Comandancia Principal de la plaza de Cuernavaca, dando cuenta de un motín ocurrido en el pueblo de Totolapa*, XI/481.3/3846, 1857; AHSDN, *Partes del Coronel Marcial de León, dando cuenta de la acción desarrollada en el pueblo de Totolapa, Mor., entre tropas al mando del Gral. Francisco Goyzueta y las del Gral. José María Cobos*, XI/481.3/5418, 1857.

que no se contaba con ningún permiso y los frailes tenían prohibido sustraer objetos de valor de sus conventos. La primera versión se encuentra en el periódico *La Voz de México* del 16 de julio de 1908. En la nota se habla del Señor Aparecido y se dice que “después de la exclaustación los indios de dicho pueblo lo reclamaron como suyo, y se les dio.” La otra versión proviene de un testimonio recabado en 1935 por el presbítero Lauro López Beltrán. Según esta versión luego de sacar secretamente la imagen esta fue depositada temporalmente en un domicilio particular hasta que pudo ser trasladada de regreso a Totolapan.⁷⁶ Un texto de Eliseo B. Aragón que apareció en la revista *Centinela* de 1959, dice que “una caravana constituida por casi todos los vecinos de Totolapan, conducía desde México al ya famoso Cristo por el camino viejo de Milpa Alta.”⁷⁷ La imagen fue recibida en febrero de 1861 con una procesión solemne para la cual algunos niños fueron vestidos como angelitos. En mayo se celebró una misa especial en honor al Señor Aparecido, al término de la cual se realizó una procesión por “las calles que la costumbre tiene demarcadas.”⁷⁸ Las invitaciones que se repartieron para el evento incluían el siguiente poema:

La imagen de Jesucristo, aparecida
al venerable Antonio Roa, su siervo amado,
más de doscientos años había estado
en la opulenta capital como perdida.
Ni esfuerzos mil, que la piedad inspira,
ni diligencia humana alguna se omitiera,
porque a su pueblo original volviera
pues por su adquisición gime y suspira.
Y en medio de borrascosas tempestades
a Totolapam ¡oh pueblo venturoso!
vuelve cual Padre tierno y bondadoso.
A prodigarte su amparo y sus piedades,
a desterrar horrores y calamidades,
si le rindes tu corazón, sencillo y candoroso⁷⁹.



Quienes consiguieron traer la imagen de vuelta al pueblo fueron el presbítero Casimiro Manteca del Peral, en aquel entonces cura de Totolapan, y el vecino Pedro Barrios, hijo del ya mencionado Francisco Barrios. Al parecer los padres agustinos reclamaron la posesión del crucifijo, por lo que el 6 de febrero de 1866, durante la primera visita pastoral del arzobispo Pelagio Antonio de

⁷⁶ Lauro López Beltrán, *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, México, Editorial Jus, 1969, p. 9.
⁷⁷ Eliseo B. Aragón, “Templo y convento agustino de Totolapan”, *Centinela*, febrero de 1959, 27.
⁷⁸ López Beltrán, *op cit.*, 23.
⁷⁹ *Ibid.*

Labastida y Dávalos a Totolapan, los vecinos del pueblo, junto con el padre Hermenegildo López, solicitaron al arzobispo que les concediera quedarse con el Señor Aparecido. El jerarca les prometió que así sería y que ya nadie se los volvería a quitar, “desde entonces ha cesado todo reclamo de parte de los reverendos padres.”⁸⁰

A partir de entonces el culto urbano al Santo Crucifijo de Totolapan devino en la devoción rural del Señor Aparecido. La historia que durante casi 300 años acumuló la imagen en el convento agustino de la ciudad de México se volvió irrelevante en su nuevo contexto y solo perduró como parte de una tradición letrada. A partir de entonces la relación histórica del Cristo con su pueblo le permitiría a los habitantes de Totolapan “desterrar horrores y calamidades”, sobrellevar dificultades económicas y dar sentido a una realidad adversa. Como se verá a continuación el pueblo no tuvo mayor problema para adaptar la imagen a sus prácticas devocionales y convertirla en referente de su memoria y de su identidad local. Detrás de este proceso encontramos al presbítero Fortino Hipólito Vera.

Fortino Hipólito Vera o la construcción de la memoria

En la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia católica de México buscaba renovar el sacerdocio y las prácticas litúrgicas, reconstruir los lazos con los fieles, impulsar nuevos institutos religiosos con carismas educativos y misioneros y estrechar sus lazos con el Vaticano⁸¹. Como parte de este clima la jerarquía eclesiástica promovió devociones alejadas de lo corpóreo y de las manifestaciones exteriores de la fe, típicamente asociadas a la religiosidad barroca, favoreciendo en su lugar formas de piedad interior con un carácter más universal⁸². En lo referente a las congregaciones religiosas el paso de la vida contemplativa a la vida activa fue el parteaguas que marcó la diferencia entre las que tuvieron su origen durante la época colonial y aquellas que se fundaron en el siglo XIX. Mientras que las primeras enfrentaban problemas económicos y escasez de profesiones las segundas experimentaron un gran crecimiento, expandiéndose a lo largo y ancho del

⁸⁰ “Relación de Fortino Hipólito Vera” manuscrita en AHPSGT, *Libro de bautismos*, 1864, pp. 95–96.

⁸¹ Jorge E Traslosheros, “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”, *Signos históricos*, núm. 7 (junio de 2002): 111.

⁸² Roberto Aceves Ávila, “Que es bueno y útil invocarles”. *Continuidad y cambio en las prácticas y devociones religiosas en Guadalajara, 1771-1900*, México, El Colegio de Jalisco, 2018; Roberto Aceves Ávila, “La continuidad de las devociones barrocas coloniales en la Guadalajara del siglo XIX (Zapopan y El Refugio)”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 68 (diciembre de 2018): 39–76.

país⁸³. Desde Roma se impulsaron cultos como el de san José o el Sagrado Corazón de Jesús. Al mismo tiempo se promovieron asociaciones como la Vela Perpetua⁸⁴ y grupos caritativos como la conferencia de san Vicente de Paul o, a principios del siglo XX, la Unión de Damas Católicas Mexicanas⁸⁵, que fueron fundamentales para la reconstrucción del tejido social, tan golpeado por años de luchas internas⁸⁶. Estos grupos no solo se convirtieron en un canal a través del cual la jerarquía eclesiástica encausó a los fieles en el camino de la salvación, reforzando así sus vínculos con la sociedad, sino que además le permitió crear una opción social y política propia, que condenaba y contrarrestaba las diversas corrientes de pensamiento moderno que criticaban el papel y la legitimidad de la Iglesia, como el liberalismo, el racionalismo, el positivismo y, más tarde, el socialismo o el comunismo.

Tras ser nombrado cura de Totolapan en febrero de 1867, el bachiller Fortino Hipólito Vera se encargó de fundar varios de estos grupos en la parroquia. La conferencia de san Vicente de Paul, que había llegado a México en 1842 y al estado de Morelos en 1866⁸⁷, se estableció en Totolapan un año después. Vera también fundó un grupo de la Vela Perpetua e impulsó la creación de la Sociedad Católica, que se encargaba de sostener la escuela



⁸³ Elisa Speckman Guerra, "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX". Tesis de maestría, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 3.

⁸⁴ La Asociación de la Vela perpetua es una organización femenina fundada en San Miguel de Allende en 1840. Margaret Chowning, "The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua: Gender and Devotional Change in Nineteenth-Century Mexico", *Past & Present* 221, núm. 1 (el 1 de noviembre de 2013): 197–237.

⁸⁵ Laura O'Dogherty, "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926.", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 14 (1991): 129–158; Sofía Crespo Reyes, "La Unión de Damas Católicas Mexicanas. Una organización de derecha en la Ciudad de México (1912-1930)", el 9 de junio de 2018.

⁸⁶ Si bien estas congregaciones laicas y femeninas reafirmaban los estereotipos tradicionales de la mujer en la sociedad, como la sumisión, el servicio, la abnegación y la maternidad, paradójicamente abrieron la posibilidad de una vida activa en la que se podían combinar las actividades domésticas con las filantrópicas, la formación profesional y el estudio, lo que reflejó "una transformación en la concepción, las aspiraciones y los campos de actuación de las mujeres" a finales del siglo XIX y principios del XX. Speckman Guerra, *op cit.*, p. 14.

⁸⁷ HNDM, "Gaceta Eclesiástica Mexicana", 1 de septiembre de 1897.

nocturna del pueblo al mismo tiempo que promovía el culto a la Virgen de Guadalupe⁸⁸.

Cuando en 1861 el gobierno nacionalizó los bienes eclesiásticos permitió que los establecimientos de beneficencia y los hospitales siguieran siendo operados por sus antiguos dueños, pues el Estado carecía de la capacidad y los recursos para cubrir las necesidades básicas de la población. De hecho, buena parte de las nuevas congregaciones y organizaciones caritativas encabezadas por mujeres ayudaron a paliar la falta de hospitales pues tomaban a su cargo el cuidado de sus integrantes cuando enfermaban, proporcionándoles medicina, ropa y alimentos. A pesar de la función social que cumplían su alcance era limitado pues la asistencia se prestaba casi exclusivamente a sus socias o a sus familiares. Solo en casos extraordinarios se auxilió a personas que no pertenecían a estos grupos. Entre las personas que socorrían solían promover distintas advocaciones con imágenes que llevaban a sus casas durante su convalecencia, siendo las más comunes Nuestra Señora de la Merced, San Francisco de Asís, Nuestra Señora de la Luz y San Vicente de Paul⁸⁹. En una ocasión la presidenta de la conferencia de San Vicente de Paul solicitó la intervención del cura pues “el enfermo de San Francisco de Asís ya estaba mejor [y] la persona que lo tenía en su casa ya no quería que siguiera viviendo allá”. El sacerdote tuvo que suplicarle que lo tuviera unos días más hasta que se restableciera o encontraran otro lugar donde alojarlo. En los casos más graves, cuando el deterioro de la salud era considerable, los mismos enfermos o sus cuidadoras pedían que los trasladaran a un hospital⁹⁰.

Además de fundar estas corporaciones e impulsar su trabajo, Fortino Hipólito Vera fue un gran promotor del culto al Cristo Aparecido, que había regresado al pueblo seis años atrás. A instancias del vicario foráneo de Amecameca, Juan María Fernández, Vera se dio a la tarea de buscar información sobre la vida del padre Roa, lo mismo en la biblioteca y el archivo parroquiales que entre sus feligreses. Sin embargo, la única información que obtuvo provenía de las cartelas de los cuadros de Francisco Antonio Vallejo, que narran, de manera breve, el milagroso origen de la imagen y las penitencias del venerable fray Antonio de Roa, así como de un libro que le proporcionó un vecino

⁸⁸ La Sociedad Católica de la Nación Mexicana fue creada en 1868, un año después del triunfo de la República. Ofreció un espacio a los católicos para reorganizarse en torno a la labor educativa y a la difusión de su doctrina social. En 1871 Fortino Hipólito Vera publicó *El Eco de Totolapan*, un periódico semanal religioso de cuatro páginas que daba voz a la Sociedad Católica. AHPSTG, *Providencias diocesanas*, 1867, f. 12v; Giovaana Leyva Uribe, “Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895”, Tesis de maestría en Humanidades, Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2019, p. 78.

⁸⁹ AHPSTG, *Actas de la Asociación de San Vicente de Paul*, 1902, pp. 33f, 132v, 72f.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 71v, 130f.

sobre la historia del Señor de Chalma, “en donde se encuentran párrafos que hablan de la portentosa Imagen Crucificada que aquí se venera.”⁹¹ Seguramente se trataba de la obra de Joaquín Sardo, publicada en 1810, que incluye unas breves noticias sobre la aparición del Santo Crucifijo de Totolapan a fray Antonio de Roa y una comparación de este Cristo con el de Chalma⁹².

Por esos días el vicario Fernández envió a Totolapan una copia de la crónica agustina escrita por fray Sebastián Portillo y Aguilar. El vicario solicitó al cura párroco que copiara la historia del padre Roa “para edificación de los que la leyeren y para gloria inmortal de Totolapan.”⁹³ Las últimas hojas del libro de bautismos de la parroquia de Totolapan correspondiente a los años de 1864 a 1867 contienen la transcripción completa de la vida de fray Antonio de Roa y de la milagrosa aparición del Crucifijo hecha por el padre Vera de su puño y letra. La inclinación de Vera por la investigación histórica y la búsqueda documental lo llevaron a convertirse, años después, en un destacado erudito e historiador eclesiástico, probablemente uno de los más importantes del siglo XIX. Debido a su marcado interés por los santuarios y los temas aparicionistas David Brading lo considera uno de “los cinco grandes apologistas de la Aparición” guadalupana⁹⁴.

La historia del origen milagroso de la imagen seguramente fue contada muchas veces por el párroco a sus feligreses con lujo de detalle. Se trataba de un crucifijo de más de 300 años de antigüedad cuya historia se entrelazaba con la del pueblo, por lo tanto su regreso adquirió un carácter fundacional que dio a Totolapan un símbolo de identidad y autonomía que era único e irrepetible. A pesar de estar prohibido por las Leyes de Reforma Fortino condujo en varias ocasiones al Señor Aparecido en procesión por las

⁹¹ *Ibid.*, 92f.

⁹² Si bien la obra de Sardo está basada en la de Juan de Magallanes de 1721, el libro menciona que la fuente original del relato sobre la aparición del crucifijo a Roa era la *Crónica* de fray Juan de Grijalva. A Fortino Hipólito Vera le fue imposible encontrar una copia de esta pues desde su publicación en 1624 la obra no se volvió a editar sino hasta 1924. Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma, hoy Real convento ...* Casa de Arizpe, 1810.

⁹³ AHPSGT, *Libro de bautismos*, 78v.

⁹⁴ Los otros cuatro apologistas fueron Esteban Anticoli, José Antonio González, Agustín de la Rosa y José de Jesús Cuevas. David Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, p. 477. Fortino Hipólito Vera escribió dos libros sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe y uno sobre el santuario del Sacromonte en Amecameca. Fortino Hipólito Vera, *Santuario del Sacromonte; o, Lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente*, Amecameca, Tipografía del "Colegio Católico, 1881; *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe recibidas en 1666, 1723*, Amecameca, Imprenta Católica, a cargo de J. Sigüenza, 1889; *Tesoro Guadalupeño: noticia de los libros, documentos, inscripciones & que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, Amecameca, Colegio Católico, 1889.

calles del pueblo y él mismo mandó construir un camarín para la imagen en 1868⁹⁵. Vera rastreó, asentó y promovió esta devoción entre los habitantes de Totolapan. Su presencia como historiador fue determinante en la construcción de la memoria histórica local y su labor como párroco fue clave para generar un profundo vínculo entre el pueblo y el Santo Crucifijo, razón por la cual el sacerdote se ganó la confianza y el cariño de muchas personas del lugar. No es casual que pocos años después, en un intento por revalorizar el pasado indígena y afianzar el dominio sobre su territorio, las autoridades de Totolapan hayan comisionado a Fernando María Ortega para solicitar en el Archivo General y Público de la Nación los títulos de tierras del pueblo⁹⁶.



Durante la estancia de Vera en el pueblo se hicieron varias mejoras y se compraron ornamentos para la imagen. La gente ofrecía voluntariamente su trabajo en faenas⁹⁷, o pagaba el sueldo de los albañiles y peones.⁹⁸ Otros gastos del culto provenían de la venta de productos que se cosechaban en la huerta de la iglesia. Con los fondos de

⁹⁵ El 12 de marzo “se estrenó el camarín del Señor Aparecido que se hizo a moción mía y puede verse en su respectiva cuenta.” AHPSGT, *Libro de firmas de sacerdotes y Memoria de las cosas de la parroquia*, 1866, f. 28v.

⁹⁶ AGN, *Fernando María Ortega, representante de Totolapa, solicita testimonio de los títulos de tierras de ese pueblo*, Búsquas y Traslado de Tierras, Vol. 7, Exp. 19, 1873.

⁹⁷ *Ibid.*, f. 33f.

⁹⁸ El manuscrito menciona que asistían a las faenas los albañiles “de la casa de Don Macario, Pablo Robles y otras muchas personas”, y que “Felipe Neri ofreció pagar al albañil dos días” de trabajo. *Ibid.*, f. 34v.

la mayordomía del Señor Aparecido se compuso la campana del reloj y se abrió una ventana para el camarín. En 1870 el mayordomo Pascual San Marcos y ocho personas más enladrillaron el exterior de la fachada principal de la iglesia.⁹⁹ Para otras composturas, modificaciones y ampliaciones de la parroquia el cura solicitó donaciones a las otras hermandades, además de realizar colectas por el pueblo o poner él mismo de su dinero. Contrario a la política liberal que buscaba confinar el culto al interior de las iglesias la Sociedad Católica de Totolapan construyó una capilla que miraba hacia la plaza para decir misa desde ahí “los días domingos, en que se hace mercado”.¹⁰⁰ Se colocaron puertas de madera en la escalera y en varias habitaciones del claustro, se construyó el vano que comunica la sacristía y la iglesia y se abrió una puerta en el segundo piso por donde se podía bajar al aljibe de la huerta.¹⁰¹ Existe también un recibo para la fiesta del año 1874 por \$89 que dieron los mayordomos de la imagen para pagar un castillo, 16 gruesas de cohetes, 7 ensartas, 1 docena de cohetes grandes y dos arrobas de pólvora. Los \$10 que faltaban para finiquitar el adeudo los puso el propio padre, por haberlo convenido así con los mayordomos.¹⁰²

Un libro de cuentas de la mayordomía del Señor Aparecido conserva varios recibos sueltos que nos permiten conocer cuáles eran los gastos más comunes. Incluyen desde pagos a un organista o pagos por composturas de ornamentos, hasta la compra de aceite para alumbrar la imagen. A un vecino llamado Feliciano Arteaga le pagaban \$2 por ir a la ciudad de México a imprimir las estampas y avisos y por fijar 15 de estos “en los principales templos de México.” En una carta al mayordomo Librado Saldaña sobre las impresiones de unos carteles, Arteaga le dice a su “compadrito” que “por más que anduve no quisieron rebajar nada porque van en papel de colores y en papel blanco sí llevaban pero usted me dice en su carta que había de ser en papel de colores y mil estampas, 900 chicas y cien grandes.”¹⁰³ Esta misma persona compraba los artículos religiosos que se vendían en la iglesia del pueblo.

En los primeros 15 años después de su regreso el Señor Aparecido se convirtió en el motor de la fe de la gente y en un símbolo de pertenencia y cohesión. Se difundió la historia de la imagen, se mejoraron las condiciones materiales del culto y se idearon estrategias de promoción. Su devoción creció y se afianzó tanto por la generosidad de los

⁹⁹ *Ibid.*, f. 30f.

¹⁰⁰ AHAM, *Totolapan. El Párroco sobre que se celebre la Santa Misa en el capitel que ha costeado la Sociedad Católica*, Caja 53, Exp. 56, 1870 (Base Pelagio Antonio Labastida y Dávalos).

¹⁰¹ AHPSGT, *Libro de firmas de sacerdotes...*, 29v.

¹⁰² AHPSGT, *Libro de la mayordomía del Señor Aparecido*, 1874, hoja suelta 23.

¹⁰³ “Carta de Feliciano Arteaga a Librado Saldaña” en: *Ibid.*, hoja suelta 16.

vecinos, como por el impulso del cura historiador Fortino H. Vera. Mientras tanto el culto al Señor Renovado se fue rezagando. A mediados del siglo XIX su mayordomía buscaba darle realce a la devoción pues desde hacía tiempo notaban “el abandono o poco culto en que se halla dicha imagen, no obstante la colecta de limosnas con que piadosamente contribuyen los fieles anualmente en la festividad de la Ascensión.”¹⁰⁴

Con el dinero reunido en el fondo de esta imagen se llevaron a cabo compras de ornamentos y composturas a la iglesia. En mayo de 1892 el mayordomo don Francisco Tepepa pagó por la hechura de la campana mayor y dio principio a la obra del ciprés (altar). Siete años después, “por disposición del mayordomo del Señor Renovado”, se utilizó la limosna obtenida el día de la Ascensión para comprar la cal y pagar a los albañiles y al peón que trabajaban en blanquear y componer la bóveda de la Iglesia.¹⁰⁵ Durante la visita pastoral del obispo de Cuernavaca Francisco Uranga y Sáenz a Totolapan en diciembre de 1925, el prelado ordenó que se pusiera ara grande en el altar del Santo Cristo Renovado y concedió cincuenta días de indulgencias a los fieles que rezaran un credo ante su imagen¹⁰⁶. Esta es la última noticia que tenemos de la imagen renovada como objeto de culto. Después de esto solo encontramos menciones de ella en los inventarios parroquiales de los años de 1938, 1944, 1945 y 1948.¹⁰⁷

Cuando el Señor Aparecido regresó a Totolapan en 1861 el pueblo contó con dos imágenes milagrosas de Cristos crucificados. Fue necesario entonces dar a cada una su lugar y separar sus fiestas. Mientras que el Señor Renovado continuó celebrando su festividad el jueves de Ascensión,¹⁰⁸ al Señor Aparecido se le festejó el Quinto Viernes de Cuaresma, por conmemorarse aquel día su milagrosa aparición. Sin ser la intención de la gente los dos Cristos terminaron compitiendo y poco a poco la atención de los fieles y las

¹⁰⁴ Se sometió a consideración de la autoridad eclesiástica “un pequeño estatuto económico” que hizo las veces de constitución de la mayordomía. Se nombró a un tesorero vitalicio y a una mesa directiva que se renovaba anualmente cuando se elegía al nuevo mayordomo. La cuota anual para los miembros era de \$2 La mitad de lo obtenido iba para los derechos parroquiales, los gastos de la fiesta así como para la misa cantada que se hacía en vísperas de la Ascensión, mientras que el resto servía para comprar medidas, estampas y rosarios que se vendían a los peregrinos y a los demás devotos. Nueve días después de presentado el estatuto el bachiller aprobó la propuesta y se eligió como tesorero y mayordomo a Mario Barrera quien, al concluir su cargo al año siguiente, entregó a su sucesor Luis Muñoz la cantidad de \$22 2½ reales, además de varias docenas de medidas, rosarios, medallas y estampas. AHPSGT, *Tesorería de la Vela Perpetua*, 1872, f. 38f.

¹⁰⁵ AHPSGT, *Tesorería de la Vela Perpetua*, 30v, 38f, 44v, 45.

¹⁰⁶ AHPSGT, *Tesorería del Santuario del Señor de Totolapan*, 1922; AHPSGT, *Providencias diocesanas*, 30v.

¹⁰⁷ Desde entonces ya no contamos con inventarios parroquiales, bien sea porque no se hicieron, porque fueron sustraídos o porque se los quedaron los mayordomos al finalizar sus cargos, por tal causa el Archivo de la Parroquia ha terminado por dispersarse y perderse. Actualmente la mayordomía del Señor Aparecido no cuenta con Archivo.

¹⁰⁸ AHPSGT, *Libro de la mayordomía del Señor Aparecido*, ff. 38, 40v, 42f, 44v, 45v..

limosnas de los peregrinos se fueron concentrando en una sola imagen, dejando a la otra estancada hasta el punto que hoy ha quedado en el olvido.

La suerte estaba echada para el Señor Renovado. Su historia existió en un manuscrito que permaneció inédito antes de perderse y su memoria se mantuvo por medio de una tradición oral que parecía ceder ante el peso del Señor Aparecido, cuyo origen era más antiguo y podía rastrearse en algunos libros. Lejos de la atención de la gente la imagen dejó de ser significativa para los fieles y como ya nadie se encomendó a ella dejó de hacer milagros, demostrando que así como la memoria es capaz de integrar experiencias colectivas a la tradición de un pueblo, también es capaz de desecharlas. Atrás quedaron los días en los que se desbordaba el interés de los vecinos de Totolapan y sus alrededores por la imagen renovada.

La mayordomía y los curas I. Tiempo de antagonismos

Luego de la Guerra de Reforma el resentimiento entre liberales y conservadores estaba aún lejos de haber acabado. Marta Eugenia García y Ulises Íñiguez han mostrado cómo, durante las presidencias de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz las tensiones entre la Iglesia y el Estado se trasladaron al ámbito local, llevando al clero a “enfrentar la aplicación rigurosa y sistemática de las leyes de Reforma en su primer nivel de atención: el parroquial”¹⁰⁹. Fue precisamente ahí, “en las trincheras de la lucha cotidiana entre el cura y el alcalde”, donde se libró una especie de “guerra de baja intensidad”¹¹⁰. Sin embargo, García sugiere que a partir de 1872 los problemas entre los párrocos y los jueces u otros funcionarios civiles tendieron a disminuir en la medida en que la expansión del protestantismo y los clubes masónicos se convirtió en la principal preocupación para la Iglesia. A pesar de ello las cosas en Totolapan parecían seguir una lógica distinta.

Durante el tiempo en el que Fortino Hipólito Vera estuvo al frente de la parroquia (1867-1871) las relaciones entre el sacerdote y sus feligreses fueron muy cordiales, pero con la llegada de nuevos curas todo cambió. La mayoría de los sucesores de Vera no conectó con el pueblo de la misma forma que él y en 1875 tuvo lugar el primer distanciamiento. Amparado en la ley de desamortización el mayordomo del Señor

¹⁰⁹ Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX, Tomo II*, vol. 2, México, H. Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 1297.

¹¹⁰ Ulises Íñiguez Mendoza, “La Reforma ‘a ras de tierra’: curas, funcionarios y católicos en el arzobispado de México, 1872-1876”, *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, núm. 66 (2017): 41.

Aparecido, Librado Saldaña, denunció ante la Jefatura de Hacienda del estado de Morelos la huerta de la Parroquia, un terreno de unos 25,000 m² ubicado en la parte trasera de la iglesia que es cinco veces más grande que el atrio de la misma. El mayordomo buscaba que este espacio pasara a ser propiedad del Estado para que fuera administrado por el gobierno local. En varios pueblos los partidarios del gobierno liberal buscaron aplicar las Leyes de Reforma para hacerse de bienes de la iglesia que pudieran usar como oficinas o escuelas.

La responsabilidad de atender la educación de la población fue asumida en el siglo XIX por el Estado, que se dio a la tarea, a partir de 1836, de fundar escuelas en ciudades y pueblos, decretando, seis años después, que esta debía ser gratuita, libre y obligatoria. En Totolapan la falta de recursos y de locales obligó durante un tiempo a seguir usando una habitación del claustro bajo de la parroquia como aula, lo que se tradujo en un acuerdo celebrado en 1840 por el cual se hacía un descuento a los curas del pueblo en sus aportaciones¹¹¹. No obstante, en 1882 el asunto volvió a descollar siendo párroco José Pilar Sandoval. Durante la visita que un agente de contribuciones hizo al pueblo el funcionario se inconformó por el reducido pago que había dado la iglesia. En respuesta Sandoval aludió al acuerdo antes mencionado y advirtió que si querían el pago completo debían poner la escuela en otro sitio. Además el sacerdote insistió en que no daría permiso de usar la huerta de la iglesia para estos fines pues la misma estaba exenta de la desamortización por ser parte de la casa cural. El caso llegó hasta el gobernador Carlos Quaglia quien reconoció que se había interpretado mal la ley sobre la materia¹¹². A pesar de que algunos vecinos inconformes solicitaron la separación del padre, otro grupo se

¹¹¹ En Totolapan las escuelas de primeras letras habían sido impulsadas por los arzobispos durante sus visitas pastorales. El primer maestro del que se tiene noticia fue José de Armas y Ledesma en 1740. La educación estaba supervisada por el cura y era el subdelegado de la provincia de Chalco quien pagaba a los maestros encargados de “enseñar a leer, escribir y [dar] la Doctrina Cristiana a los niños”. AGN, *Recibo sobre las cuentas de los bienes de comunidad del pueblo de Santiago Nepopualco, por su administrador Don Manuel Antonio Fernández Flores, subdelegado de la provincia de Chalco*, Indiferente Virreinal, Exp. 5365-028. Bienes de comunidad, 1794. Entre 1794 y 1800 Manuel Morales, Manuel Antonio Alvarado, Dimas Zedillo, José Calero y Manuel Peñarrieta realizaron su labor educativa en Totolapan y Nepopualco con un sueldo de \$8 al mes. Los maestros rara vez suspendieron sus labores, salvo en los casos en los que el pueblo fue azotado por alguna epidemia, como ocurrió entre abril y marzo de 1798, o cuando los conflictos sociales no lo permitían. Con la guerra de Independencia, por ejemplo, se desatendió la escuela “hasta el extremo de que los párvulos, lejos de aprender, se les [ha] olvidado lo que sabían”, además de que se abolió la “Amiga de primeras letras” donde se enseñaba a las niñas. AGN, *Notificación de Rafael Ortiz de Balladares sobre los sucesos ocurridos en el Ayuntamiento de Totolapa*, Gobernación sin sección, Exp. 70, Caja 17, 1821, f. 4f. La primera escuela en Ahuatlán fue fundada hasta 1907. HNDM, “Diario Oficial de Estados Unidos Mexicanos”, 17 de octubre de 1907.

¹¹² AHAM, *Totolapan. El Párroco consulta sobre la manifestación que debe hacer de la iglesia y casas curales*, Caja 158, Exp. 4, 1881.

opuso. Ese mismo año los curas de Tepalcingo y Yecapixtla también le escribieron al arzobispo para saber cómo proceder en estos casos pues había llegado a sus oídos el rumor de que se pretendía denunciar parte de las casas curales.

A finales del siglo las autoridades municipales de Totolapan consiguieron un local y pusieron por fin su propia escuela, separada de la de la iglesia, funcionando ambas al mismo tiempo. En ocasiones hubo discordia y choques entre quienes eran instruidos en el claustro, conocidos como *los padrecitos*, y los que iban a la “escuela grande” del municipio. Pero el local en realidad no era tan amplio y las autoridades del pueblo suplicaron en varias ocasiones que la iglesia les cediera un rincón baldío en la huerta para construir ahí una nueva escuela. Buscando congraciarse con el Ayuntamiento, en enero de 1894 el presbítero Agustín M. Hunt Cortés pidió autorización para otorgar un espacio argumentando los varios inconvenientes a los que se solía enfrentar:

el ruido y gritería de los niños, principalmente antes de las horas de clase y la alharaca y vocería cuando se dan funciones de teatro, baile y otras diversiones en la sala. Por otra parte esta sala es muy reducida y en muy malas condiciones higiénicas para escuela. Por estar en los claustros y no teniendo escusado los niños ponen las inmediaciones del templo o el jardincito del claustro en desaseo continuo, además de todo esto el frecuente tránsito de los niños por el cementerio, donde he puesto varias plantas y flores que destruyen, y estropean las enrejadas de madera provisionales que puse en las puertas del cementerio trepando y columpiándose en ellas, los niños de mi escuelita respetan todas estas cosas, pero los de la municipal no y me es enfadoso quejarme a cada paso a las autoridades o al maestro. Otra molestia de tener la escuela en el mismo curato es por la confusión de campaneos de mi escuela y la del gobierno¹¹³.

Estas frecuentes tensiones generaron mucho desgaste entre los párrocos, quienes solicitaban ser cambiados de sede argumentando varios motivos. En 1879 el bachiller José María Tinoco, a tan solo dos días de haber llegado a Totolapan manifestó sufrir las consecuencias del clima y pocas semanas después pidió ser separado del cargo luego de un altercado con algunas “personas inquietas y díscolas de la población”. También José Pilar de Sandoval solicitó su cambio tras sufrir un “ataque de insultos” y su sucesor, Salvador María de la Borbolla, pidió lo mismo alegando encontrarse delicado de salud y señalando además las dificultades que tenía para su subsistencia debido a “la escasez de recursos en el pueblo y la mezquina cooperación de los feligreses”¹¹⁴. En esos años los

¹¹³ AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial*, Caja 31, Exp. 44, 1894.

¹¹⁴ AHAM, *Totolapan. Sobre nombramiento de nuevo Cura*, Caja 159, Exp. 86, 1878.

curas apenas juntaban lo suficiente para su manutención con la venta de manuales y con las pocas misas que oficiaba.

La difícil situación del pueblo de la que se quejaban los curas no solo era producto de varios años de guerras e inestabilidad política, también estaba relacionada con la construcción de los ferrocarriles. Si bien el desarrollo de este nuevo transporte impulsó la expansión del comercio nacional y la modernización de la industria azucarera, su funcionamiento trajo tantas ventajas como problemas. Los beneficios que obtuvieron algunos sectores fueron tan grandes como los problemas ambientales y sociales que generó. En Morelos la primera etapa de construcción del sistema ferroviario tuvo lugar en 1880 durante la primera administración de Porfirio Díaz. En ese entonces se buscó conectar a la ciudad de México con Cuautla y Yauhtepec. Como Totolapan había dejado de formar parte de la jurisdicción de Chalco desde 1848 para integrarse a la municipalidad de Yauhtepec, misma que en 1869 pasó a ser uno de los cinco distritos del recién creado estado de Morelos, los habitantes del pueblo participaron de lleno en la monumental obra. De acuerdo con Héctor Ávila y Felipe Ruiz los bosques de Totolapan, San Andrés Cuauhtenco, Tlayacapan, San Nicolás del Monte y Tlalnepantla fueron sobreexplotados. “De ahí se extrajeron cantidades considerables de durmientes, leña y carbón; la gran destrucción ocasionó efectos importantes: cambios en el régimen pluviométrico (menor número de días de lluvia al año), merma y desaparición de los escurrimientos o pequeños manantiales [y] aumento en los factores de evaporación”¹¹⁵. Por otro lado el modelo agrícola de Totolapan, dependiente del temporal y afectado por las guerras, apenas podía satisfacer las necesidades de sus pobladores como para imaginar que se lograría integrar ventajosamente al mercado nacional, lo que orilló a muchos vecinos a abandonar sus tierras e incorporarse a la edificación del sistema ferroviario como mano de obra.

En 1885 el gobernador constitucional del Estado, general Jesús H. Preciado, tomó el tren, junto con el escritor y filólogo Cecilio Agustín Robelo, para visitar Totolapan. Desde el cerro de Santa Bárbara, donde se dominan todos los contornos del pueblo, Robelo tuvo una visión clara del lugar y escribió las siguientes líneas en las que se vislumbra cierto tono taciturno:

El caserío es humilde, apenas en la plaza se levantan algunos edificios de un solo piso. Su templo, bajo el patrocinio de San Guillermo, está muy arruinado y desde su torre solo se ve al Norte y al Poniente el inmenso talud de la montaña, y a los

¹¹⁵ Héctor Ávila Sánchez, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos. Desde sus orígenes hasta 1930*, Cuernavaca, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002, p. 59.

demás rumbos, todas las sinuosidades de la falda y algunos montículos que se asoman al Sudoeste. El clima es frío y saludable y la vegetación es la propia de las sierras. Sus moradores tenían una activa fuente de trabajo en la arriería y jarciería, pero el ferrocarril ha hecho inútiles estas industrias y muchos de ellos han emigrado a otros centros de población huyendo de la miseria¹¹⁶.

La mayordomía y los curas II. Se profundiza la crisis

Un nuevo párroco, Fernando Demetrio de la Rocha, generó gran conmoción en el pueblo al poco tiempo de llegado. En marzo de 1884 el vecino Mauricio Martínez escribió cartas al vicario foráneo de Amecameca, Fortino Hipólito Vera, para informarle que el curato se había quedado sin párroco y no había quien celebrara la misa del Santo Jubileo. Días después de la Rocha comunicó su deseo de ser destinado a cualquier otra parroquia argumentando que Totolapan se encontraba sumido en la miseria. En vísperas de la fiesta del Señor Aparecido, Mauricio Martínez y Manuel Barrios enviaron dos nuevas cartas urgentes a Vera notificándole que los mayordomos se habían quejado de la manera irrespetuosa con la que el cura trató a la imagen que ellos tanto veneraban. Según su versión, cuando solicitaron a Fernando de la Rocha que bajara al Señor para limpiar el camarín, el sacerdote se negó y les dijo con desdén que lo bajaran ellos mismos y lo pusieran donde quisieran. Al día siguiente, cuando se iba a dar la salva de costumbre el sacerdote detuvo a quienes subían a repicar la campana y a golpes se los impidió. Acto seguido los agraviados, que por respeto se contuvieron de regresar la agresión, acudieron con los jueces locales quienes, en compañía de unos guardias y de varias personas enardecidas, entraron por la fuerza al curato y “a viva fuerza armada” sacaron al cura de sus aposentos y lo llevaron al juzgado donde le fue impuesta una multa de \$15. De la Rocha se quejó porque “la autoridad ignorante de este pueblo [quería] entrometerse en las campanas y en todo lo de la iglesia, dejando al cura un espacio muy reducido en la órbita de sus atribuciones”¹¹⁷. Acto seguido el mayordomo Jesús Barrios, quien según el párroco se encontraba en estado de ebriedad, irrumpió en las casas curales junto a muchas personas para hacerse de palabras con el sacerdote, quien se contuvo de golpearlo gracias a que algunos señores que estaban presentes lo evitaron. La trifulca fue constatada por peregrinos de varios pueblos que se habían reunido en Totolapan para celebrar la fiesta del Señor Aparecido, generando gran inconformidad y escándalo.

¹¹⁶ Cecilio Agustín Robelo, *Revistas descriptivas del estado de Morelos*, Morelos, Impr. del Gobierno de Morelos, 1885, pp. 68–69.

¹¹⁷ AHAM, *Totolapan. El Párroco sobre que una turba entró en el Curato y por la fuerza armada lo condujeron al Juzgado del pueblo para multarlo con 15 pesos*, Caja 161, Exp. 88, 1884.

Para calmar los ánimos Fortino H. Vera asistió al pueblo con el fin de celebrar él mismo la función del Quinto Viernes de Cuaresma. Se hospedó en casa de Miguel Barrios, desde donde anunció a de la Rocha su llegada. Las autoridades del pueblo, principales y muchos vecinos acudieron a expresarle a Vera su versión de los hechos pero este censuró su actuar advirtiéndoles “que los pueblos que así obraban no merecían tener eclesiásticos que los auxiliaran”. Los presentes le contestaron que habían actuado con gran responsabilidad civil y apegados a las leyes, cuando se quejaron ante el juzgado de letras por los maltratos del cura. El vicario les dijo que los eclesiásticos tenían sus propios fueros y sus propios tribunales y a ellos debían acudir para resolver esos asuntos, los conminó además a disculparse y a devolver el dinero de la multa. Antes de celebrar la misa Fortino Hipólito Vera invitó a las partes a olvidar lo sucedido y a reconciliarse públicamente dándose un abrazo. A pesar de ello de la Rocha externó su decisión de no realizar ninguna celebración en la Semana Santa y pocos días después presentó su renuncia¹¹⁸.

El caso anterior sugiere que la aplicación de las Leyes de Reforma en Totolapan no fue observada de forma rigurosa por las autoridades locales sino que más bien se ejerció a discreción, en este caso impulsada por los mayordomos, cuando hubo alguna desavenencia con el párroco de turno, o cuando intentaron hacerse de una parte del terreno de la huerta de la iglesia. Paradójicamente, a esta escala las leyes del gobierno liberal fueron usadas para contener a los sacerdotes que intentaban modificar sus

¹¹⁸ En 1888 Fernando de la Rocha era cura de Tezontepec. El día 16 de septiembre acudió al pueblo de Ixtlahuaca, donde se había establecido un templo protestante metodista, para conminar a los fieles católicos a que hicieran todo lo posible por extinguir ese culto “no comprándoles a los que tengan casa de comercio, no favoreciéndolos en nada y tratándolos con el mayor desprecio”. Después fue con un grupo de personas a rezar el rosario afuera del templo, al término de lo cual gritaron tres veces: “¡Malditos sean los protestantes con sus bienes y sus familias!”. El encargado del templo, Pascual Vilchis, lo acusó de violar las leyes del país pues sus actos eran “tanto como perseguir una religión”, y amenazó con denunciarlo si volvía a hacerlo (HNDM, “El Abogado Cristiano Ilustrado”, 15 de octubre de 1888, p. 157). Al año siguiente de la Rocha hizo apostasía y se pasó al protestantismo. Varios periódicos católicos dieron a conocer la noticia en sus páginas y algunos inclusive publicaron una carta suya en la que daba a conocer sus motivos, entre los que destacan “el estado lamentable que guarda la Iglesia Romana y el reinado de la corrupción e ignorancia que en ella impera, tanto de parte del pueblo como de un clero estúpido, avaro, egoísta y libertino” (HNDM, “El Abogado Cristiano Ilustrado”, 15 de mayo de 1889). Sin embargo pocos meses después y luego de haber provocado un gran escándalo Fernando de la Rocha regresó al seno de la Iglesia Católica, haciendo público en varios periódicos nacionales un manifiesto en el que se retractaba de todo lo que había dicho. (AHAM, *Relativo al Presbítero don Fernando Rocha, sobre su apostasía, pasándose al protestantismo, y posterior vuelta a la Iglesia Católica. Incluye un ejemplar de “El Monitor Republicano” y otro de “La voz de México”,* Caja 210, Exp. 23, 1889; HNDM, “El Abogado Cristiano Ilustrado”, 1 de octubre de 1889).

costumbres y cambiar sus creencias, facilitando así la continuidad de la tradición devocional local.

El nuevo cura, fray Ignacio G. Escalante¹¹⁹, pudo comprobar de primera mano “el poco aprecio que tienen a lo que pertenece a la Iglesia”¹²⁰. En una carta a sus superiores se quejaba de que la miseria de la población y la mala fe de los funcionarios de gobierno habían apagado el espíritu de la grey. Por si fuera poco, la iglesia se encontraba en ruinas a causa de un temblor que había ocurrido años atrás y la gente ya no cooperaba para la restauración con sus cuotas ni con faenas. Ni siquiera las asociaciones de mujeres escapaban de este clima de desgano, pues aunque se reunían cuando el sacerdote lo solicitaba lo hacían “sin entusiasmo ni fervor”. Con gran desazón Escalante remató diciendo que “todo manifiesta que o no soy yo quien ha de levantar este cuerpo caído o su mal es tal que no tiene remedio.”¹²¹

Como otros antes que él, Escalante renunció al cargo aduciendo motivos de salud. Pero debió permanecer todavía tres años más debido a que su sustituto nunca llegó. En ese tiempo el estado físico y mental del párroco se deterioró aceleradamente. En marzo de 1887 tanto el médico Trinidad Pérez como el cura de Juchitepec, Antonio Sánchez, quien había sido invitado a officiar la función del Quinto Viernes de Cuaresma, pudieron comprobar el grave trastorno cerebral y “enajenación mental” de fray Ignacio Escalante. Dados los problemas que enfrentaba el cura párroco y debido a sus constantes salidas a México para visitar doctores, el sacristán Manuel Granados se hizo cargo de la iglesia y de sus objetos de culto, mientras que Luis Navarro, el cura de Atlatlahucan, se encargaba de officiar la misa dominical. Eventualmente Granados solicitó a la mitra el pago de \$32.25 por concepto de sueldos atrasados.¹²²

Con el siguiente cura, fray José María Campos, los disgustos y malos entendidos continuaron. Un grupo de vecinos escribió al Arzobispado de México para acusar a su párroco por descuidar los asuntos parroquiales, alcoholizarse en público, usar lenguaje

¹¹⁹ En la segunda mitad del siglo XIX tres curas párrocos de Totolapan fueron frailes: Hermenegildo López (1861-1864; 1865-1867); Ignacio G. Escalante (1873-1878; 1884-1887) y José Campos (1887-1890). No hay indicios de que esto haya implicado un cambio de estatus para la parroquia, antes bien el nombramiento de frailes al frente de los curatos parece haber sido una práctica relativamente frecuente en el Arzobispado de México. Fue hasta 1993 que el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso Cervantes, le encomendó a los frailes franciscanos la custodia de la parroquia de Totolapan. En el próximo capítulo se abordará este asunto con más detalle.

¹²⁰ AHAM, *Totolapan. Sobre tercia episcopal*, Caja 165, Exp. 9, 1884. (Base Pelagio Antonio Labastida y Dávalos)

¹²¹ AHAM, *Totolapan. Sobre nombramiento del nuevo cura*, Caja 53, Exp. 88, 1892, f. 5. (Base Próspero María Alarcón)

¹²² AHAM, *Totolapan. El Sacristán don Manuel Granados sobre que se le entere la cantidad que reclama*, Caja 189, Exp. 29, 1887. (Base Pelagio Antonio Labastida y Dávalos)

“tabernario” y amenazar con darle de palos al sacristán si no lo obedecía. Pero el punto que más molestó al pueblo fue su oposición a la mayordomía y su desdén al culto del Señor Aparecido. Al mes siguiente una nueva carta le hacía saber al Arzobispo que Campos no había enmendado su conducta, antes bien demostraba que solo hacía caso a su voluntad y enviaba a su criada a repicar las campanas del templo. Por ello “antes de que suceda un evento de consecuencias funestas” el pueblo solicitó el cambio del sacerdote¹²³.

Finalmente Campos fue removido. Su molestia era tal que cuando su sucesor, José Roberto Doria, llegó a Totolapan, a regañadientes salió a saludarlo y ni siquiera hizo entrega de la iglesia y su archivo, como era su deber. Doria encontró a una feligresía empobrecida y desunida, que lo recibió con mucha frialdad y no respetaba los aranceles. Como reflejo de esta situación “también el Santo Cristo, tesoro de este santuario, se encuentra en un estado muy compasionario teniendo los dos brazos muy descostrados”¹²⁴. Para animar a los vecinos fomentó el culto del Sagrado Corazón de Jesús y solicitó permiso para establecer una Misión y una congregación de san Luis Gonzaga, patrón de la juventud¹²⁵. Poco a poco Doria se fue ganando el afecto del pueblo. Su empeño en terminar de reparar la Iglesia y en reconciliar a quienes mantenían una actitud hostil hacia su persona o hacia otros vecinos le valieron el reconocimiento y el aprecio de muchos.

El 23 de junio de 1891 el papa León XIII decretó la creación del nuevo obispado de Cuernavaca con la bula *Illud imprimis*. El día 30 de octubre el secretario de la mitra Joaquín Arcadio Pagaza ejecutó la erección de la diócesis en el convento franciscano de la Asunción de aquella ciudad¹²⁶ y el 29 de julio de 1894 Fortino Hipólito Vera fue nombrado primer obispo de Cuernavaca en una ceremonia a la que asistieron vecinos de

¹²³ AHAM, *Totolapan. Los vecinos con relación a Fray José María Campos*, Caja 213, Exp. 15, 1890. (Base Pelagio Antonio Labastida y Dávalos)

¹²⁴ AHAM, *Totolapan. José Roberto Soria pide una misión*, Caja 34, Exp. 46, 1894. (Base Próspero María Alarcón)

¹²⁵ El culto al Sagrado Corazón de Jesús fue impulsado por el arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en 1875, y el de san Luis Gonzaga por el arzobispo Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera en 1891. María Alicia Puente Lutteroth, *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe, El Sagrario, Morelos*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007; AHAM, *Totolapan. El Cura don Roberto Doria sobre que va a establecer en aquella parroquia las asociaciones del Sagrado Corazón de Jesús y San Luis Gonzaga*, Caja 2, Exp. 83, 1891. (Base Próspero María Alarcón)

¹²⁶ El obispado se componía de 25 parroquias (Cuernavaca, Cuautla, Yecapixtla, Yautepec, Tlaltizapan, Tlaquiltenango, Tlayacapan, Totolapan, Tlalnepantla, Atlatlahucan, Oaxtepec, Jumiltepec, Achichipilco, Tetela del Volcán, Jonacatepec, Tepalcingo, Atlacahualoya, Jantetelco, Zacualpan, Ocuituco, Xochitepec, Mazatepec, Jiutepec y Tepoztlán) y diez vicarías fijas (Huitzilac, Jojutla, Tejalpan, Tetelpan, Tetecala, Miacatlán, Coatlán del Río, Amezcuca, Puente de Ixtla y Ayala).

Totolapan y otros pueblos¹²⁷. Durante los tres años que pasaron entre la publicación de la bula y el nombramiento del primer obispo los asuntos concernientes al nuevo obispado se siguieron resolviendo en el Arzobispado de México, donde eran revisados por Pagaza en su carácter de administrador temporal de la diócesis¹²⁸. Por ello, cuando Doria presentó su renuncia en 1892 argumentando la extrema pobreza de la parroquia, fue Pagaza quien mandó llamar al presidente municipal de Totolapan, Dámaso Granados, para exigirle que reuniera a los vecinos del pueblo y les advirtiera que si por la escasez de recursos no podían mantener a ningún párroco, “nos veremos en el caso de suprimir la parroquia y agregar esos pueblos a Atlatlahucan”¹²⁹.

A pesar de este ultimatum los vecinos y mayordomos volvieron a pelear con el nuevo cura que les fue asignado, el francés Enrique Degrenne, quien en vísperas de la fiesta del Señor Aparecido se molestó al ver a unos peregrinos que paseaban por los corredores del claustro. Cuando el cura reclamó airadamente al mayordomo para que los sacara “este contestó que no podía, que en ese caso él lo hiciera, con lo que se irritó de tal manera que a empellones y en presencia de muchos del pueblo, y aún de fuera, lo ha sacado de ahí” prohibiéndole que vuelva a poner un pie en la iglesia. Luego amenazó con no celebrar misa durante la fiesta y con echarles maldiciones para “desbaratar al pueblo y sus costumbres”¹³⁰. De nueva cuenta fue necesario nombrar a un nuevo párroco. Esta vez tocó el turno a Agustín Mario Hunt Cortés¹³¹, quien antes de tomar posesión y recibir el inventario de la parroquia tuvo que sobrellevar algunas dificultades con el “poderoso y díscolo cabildo” del Señor Aparecido. Los mayordomos le hicieron saber al cura que el clima de desconfianza y desmoralización por el que atravesaba el pueblo era el resultado “de tanto ir y venir de curas a este lugar”¹³². Por su parte el 15 de mayo de 1893 Hunt

¹²⁷ HNDM, “El Tiempo”, 27 de julio de 1894, p. 2; HNDM, “El Diario del Hogar”, 28 de julio de 1894, p. 2.

¹²⁸ No todos los asuntos encontraron solución. En una carta enviada por Agustín Hunt el 8 de enero de 1864, dirigida al “Ilmo y Rmo Señor Arzobispo”, fue contestada el 11 de enero por el administrador de la nueva diócesis de Cuernavaca, Arcadio Pagaza, diciéndole: “Nada podemos hacer en este negocio en nuestra calidad de Administrador de esa nueva diócesis; espérese a que sea nombrado el Sr. Obispo.” AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial*, 1894.

¹²⁹ AHAM, *Totolapan. Sobre nombramiento de cura*.

¹³⁰ AHAM, *Totolapan. Sobre nombramiento de cura*.

¹³¹ Agustín Mario Hunt Cortés, apodado como el “Indio blanco”, nació en Nueva Orleans, Estados Unidos, hijo de padre irlandés y madres sevillana. Fue un apasionado de la arqueología y un gran conocedor del idioma nahuatl. En 1882 fundó una Academia Nahuatl en Texcoco. Sugirió al arzobispo Antonio Plancarte y Labastida que las inscripciones en la Colegiata de Guadalupe fueran traducidas al nahuatl y solía escribir en los periódicos felicitaciones “en mexicano” a distintas personalidades, como el presidente Porfirio Díaz o el papa Pío X.

¹³² *Ibid.*

comunicó a Pagaza su propia visión de lo que ocurría en Totolapan. Para él en el pueblo había dos autoridades en materia religiosa, una de sotana y la otra “de calzón blanco”, la primera nombrada desde la mitra y la segunda conformada por los miembros de la hermandad, quienes no reconocen superior alguno, razón por la cual los ha dejado seguir con su rutina y sus danzas de moros y cristianos. Tres días después la misiva de Hunt fue contestada aconsejándole que no se opusiera a las costumbres del pueblo a menos que estas fueran notoriamente opuestas a la ley de Dios, pues de lo contrario se exponía a un desastre.

Para congraciarse con su feligresía Agustín Hunt Cortés inició 1894 con un festival de año nuevo para los niños y jóvenes. El claustro y sus pasillos fueron adornados ricamente con banderas, festones y flores, se colocaron faroles chinos y hubo varias piñatas alegóricas. Los muchachos vistieron sus “trajes de fantasía” ataviados como chinelos, pastorcitos e inditos. La víspera fue amenizada con baile por la Banda Linares y la Banda Martínez-Zamora, se cantaron baladas populares, se brincó chinelo, los vecinos de Tepetlixpita llevaron su Danza de la Pastorela y hasta se cantó el himno nacional. Según los asistentes “hubo un gentío, como nunca se había visto en el claustro”¹³³

Todo esto ayudó al sacerdote a mejorar su relación con los mayordomos pero no calmó a los más revoltosos. Entre los enemigos de Hunt estaba la familia Granados, una de las principales y más poderosas del pueblo. El patriarca Lucas Granados, quien había sido dueño de la Hacienda de San José de Buenavista a mediados del siglo XIX, murió asesinado la tarde del 4 de mayo de 1861, a escasos tres meses del regreso de la imagen del Señor Aparecido. Le habían dado un balazo en el pecho pero no le robaron sus pertenencias. De sus ocho hijos Dámaso Granados llegó a ser presidente municipal en varias ocasiones, era dueño del Rancho del Moral y de varios terrenos más, así como de una tienda y una panadería¹³⁴, mientras que Manuel Granados fungió como sacristán por varios años, haciéndose cargo de la iglesia en una época en la que los curas salían del pueblo casi tan pronto como llegaban. El padre Hunt se negó a seguir los dictados de dicha familia y acusó a Manuel de ser mitotero y díscolo, “aparente amigo de todos los curas que han estado aquí y [al mismo tiempo] su oculto enemigo”. Por su genio

¹³³ AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial*.

¹³⁴ García Rodríguez, Campos Valencia, y Lievano Ramos, *op cit.*, p. 118; HNDM, “Periódico Oficial del Estado de Morelos”, 8 de agosto de 1908, p. 3.

turbulento y contentadizo el sacristán “es y ha sido el azote de los curas de este pueblo. Trabaja para indisponer a la Hermandad y otros feligreses conmigo”¹³⁵.

Agustín Hunt también se peleó con su predecesor José Roberto Doria y con el mayordomo anterior Mauricio Carmona, a quienes acusó en repetidas ocasiones de robase los fondos del Señor Aparecido. El religioso aludido negó las acusaciones. Los detalles del pleito llegaron a oídos de Joaquín Pagaza quien pidió a los sacerdotes no prestarse a rumores. Para hacer frente a sus adversarios el sacerdote se alió con las autoridades locales, a quienes ofreció donarles un terreno de la huerta de la iglesia para la escuela. Las buenas relaciones entre las autoridades civiles y religiosas ayudaron a que los jueces y funcionarios del Ayuntamiento permitieran las procesiones por las calles del pueblo, prohibieran los toros cuando estaba expuesta la eucaristía y se encargaran de recaudar la cera o la limosna para las fiestas. Sin embargo, las fricciones entre el cura y algunos vecinos poderosos no cesaron. A principios de 1894, meses antes del nombramiento de Vera como primer obispo de Cuernavaca, llegó a oídos de Hunt la noticia de que sería reemplazado por José Roberto Doria, por lo que solicitó su cambio de parroquia. El sacerdote escribió: “he muerto aquí, solo en otro lugar podré revivir. [...] Aquí en diez años han tenido diez curas: cambian cada año. Doria vuelve como nuevo, pero conocido y sublimado. ¡Desgraciado del cura que sucede a uno que ha sido el ídolo del pueblo!”¹³⁶. Argumentando estar enfermo de influenza, un mes después pidió ser removido cuanto antes “para evitar una escena desastrosa”¹³⁷. Tras la salida de



¹³⁵ AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a los vecinos de ese pueblo*, Caja 30, Exp. 54, 1893. (Base Próspero María Alarcón)

¹³⁶ AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial*.

¹³⁷ AHAM, *Totolapan. Sobre nombramiento de cura*.

Hunt la parroquia fue encargada de nueva cuenta a José Roberto Doria y unos años después a Enrique Degrenne.

Este fue el panorama que encontró Fortino Hipólito Vera, como obispo de Cuernavaca, durante su visita pastoral a Totolapan el 21 de mayo de 1895. Si bien la iglesia y su archivo se encontraban limpios y ordenados, la feligresía se hallaba decaída y sin el ánimo que él percibió 25 años atrás cuando fue el encargado de la parroquia. En la misa Vera prometió indulgencia plenaria para quienes visitaran el santuario el Jueves de Ascensión y recomendó a los vecinos cordialidad, unión y paz. La visita concluyó con una oración al patrón San Guillermo y otra a la Virgen de Guadalupe¹³⁸. Tan solo diez días después el obispo asistió a las ceremonias de la coronación de la Virgen como Reina de México, de hecho él era uno de los principales promotores de la causa en el país¹³⁹. El verdadero impulso al culto mariano en Totolapan se le debe a Fortino H. Vera y a la Sociedad Católica que fundó en 1868. Años después, ya como obispo, Vera dirigió mayores recursos y empeño a la causa logrando que los pueblos de Morelos participaran en las peregrinaciones al Santuario del Tepeyac.

Para construir una identidad nacional el Estado recurrió al pasado prehispánico y al panteón de héroes cívicos, como Hidalgo, Morelos o Juárez. La Iglesia, por su parte, recurrió a la Virgen de Guadalupe como “símbolo omnipresente de la elección divina de México”¹⁴⁰. Los habitantes de Totolapan, por su parte, compartían esa misma convicción de “elección divina” respecto a su Cristo, pues la imagen que por casi trescientos años “había estado en la opulenta capital como perdida”, había vuelto a su pueblo “cual Padre tierno y bondadoso [...] a desterrar horrores y calamidades”¹⁴¹. En buena medida esa identidad que el Estado y la Iglesia buscaban generar a nivel nacional la consiguió el Crucifijo a nivel local. La imagen estableció un puente con el pasado del pueblo, con ese momento fundacional que significó la llegada del cristianismo y en una época de inestabilidad y profundos cambios se convirtió en un asidero confiable para la gente. Al mismo tiempo, su regreso otorgó a Totolapan el prestigio de contar con una imagen que algunos libros comparaban, tanto en antigüedad como en importancia, con el Cristo de Chalma¹⁴². Su atracción en el pueblo siguió siendo superior a la de otros cultos.

¹³⁸ Centro Académico de la Memoria de Nuestra América, *Providencias diocesanas. Vicaría Foránea de Amecameca, Edo. Mex*, Colección Q, Exp. PRQ7, 1878, ff. 139–142.

¹³⁹ Traslosheros, *op cit.*

¹⁴⁰ Connaughton, *op cit.*, p. 19.

¹⁴¹ López Beltrán, *op cit.*, p. 23.

¹⁴² Francisco de Florencia, *Descripción Histórica y Moral Del Yermo de S. Miguel de Las Cuevas*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, por Cristóbal Requena, 1689; Joaquín Sardo, *Relación*

Impregnada de una fuerte carga emotiva la escultura del Cristo Aparecido consiguió aquello a lo que aspiraban las esculturas públicas que proliferaron durante el porfiriato: reiterar un mensaje y materializar la memoria colectiva. Por esa época cobró fuerza la idea de que había una conexión entre la imagen y el pueblo, una conexión que no estaba mediada por la autoridad eclesiástica y que se había recuperado después de haber estado rota por muchos años. A mediados del siglo XX Lauro López Beltrán habló de una “tradición no interrumpida” en Totolapan que sostenía que la imagen había sido sustraída del pueblo sin el consentimiento de la gente (*furta sacra*). Esta idea probablemente se afianzó a partir de su regreso en 1861¹⁴³. Desde entonces los mayordomos asumieron un rol activo en el cuidado del Crucifijo, sin aceptar el carácter subordinado que los sacerdotes les pretendían asignar. Para ellos no se trataba solo de organizar fiestas y procesiones, sino de hacerlas a su modo y sin la intromisión eclesiástica. La legislación liberal y las Leyes de Reforma le ofrecieron a los vecinos del pueblo el marco legal idóneo para defender sus costumbres por encima de la voluntad de los sacerdotes. Esto marcó la relación entre los mayordomos y los curas encargados de la parroquia hasta bien entrado el siglo XX.

“Es justicia que imploramos”

Totolapan era un paso obligado para entrar a la ciudad de México. Buena parte de las mercancías que venían de tierra caliente o del sur pasaban por sus caminos, como ocurría con los artículos provenientes de China y Filipinas que llegaban al puerto de Acapulco para ser trasladados más tarde a la capital. Como han señalado Tomás Jalpa o Elda Valdovinos, en la región de Chalco-Amecameca había un gran número de caminos, “una red que aglutinaba varias arterias”¹⁴⁴ que comunicaba al Valle de México con el área de Puebla-Tlaxcala y los actuales estados de Morelos y Guerrero. Dicha red estaba compuesta por caminos, sendas y “antiguas veredas que van de una comunidad a otra a

histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma, Casa de Arizpe, 1810.

¹⁴³ Si bien fray Manuel González de Paz mencionó en su hagiografía de fray Antonio de Roa que el pueblo había amenazado con amotinarse en 1583 tras conocerse las intenciones de los agustinos de sacar al Santo Crucifijo, ningún documento de la época sugiere algo parecido, por lo que es más probable que se trate de un agregado inspirado en la historia del Señor Renovado de Ixmiquilpan, donde sí hubo protestas de los naturales cuando la imagen fue sustraída. Manuel González de Paz, *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*, Colección Antigua, no. 893, 1735, capítulo XVII.

¹⁴⁴ Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XVI-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 26.

través de montañas, valles y barrancas”¹⁴⁵, que al ser transitadas reforzaban los lazos entre los pueblos y propiciaban intercambios de todo tipo. Además del comercio, entre los motores que favorecieron la circulación de personas también encontramos a las fiestas patronales o el culto a los santos y a las imágenes milagrosas. Siendo Totolapan uno de los santuarios de la región, junto a Chalma, Amecameca y Tepalcingo, el tránsito de peregrinos era constante. En estas encrucijadas geográficas el capital cultural de la gente se enriquecía con el intercambio de historias, rumores y noticias de lo que ocurría en otros lugares¹⁴⁶. Al regresar de visitar un santuario las personas contaban los últimos milagros realizados por los santos. Estas narraciones se relataban como sucesos reales y eran entendidas “como noticias referentes a lo sobrenatural”¹⁴⁷. Se hablaba de apariciones de cristos, vírgenes y demonios, como cuando corrió el rumor de que en Atlatlahucan se había aparecido el diablo en un árbol de amate¹⁴⁸. Las fiestas religiosas y los mercados regionales se entrelazaron en un amplio sistema que se consolidó en el siglo XIX, favoreciendo, aunque modestamente, la circulación de la producción agrícola y la economía campesina en medio de una época de crecimiento desmedido de las haciendas. A pesar de que durante el porfiriato se dieron algunos intentos aislados por diversificar las fuentes de ingreso y atraer la inversión foránea a Totolapan, el verdadero

¹⁴⁵ Elda Vanya Valdovinos Rojas, *El paisaje simbólico. Una mirada al arte rupestre del norte de Morelos*, Tesis doctoral. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2019, p. 225.

¹⁴⁶ A mediados del siglo XIX Ignacio Rivera informó al entonces gobernador de Morelos, Mariano Riva Palacios, sobre la intención de unos bandidos de “asaltar la plaza de la feria de Tepalcingo”. En la misiva, escrita por un vecino de México a un compañero suyo de aquel pueblo, se advertía que un grupo de hombres se preparaba una ir al lugar “y hacer un robo general al comercio”. *Interference of the epidemic with collection of the contribución personal; resignation of Administrador de Totolapam*, Texas, Benson Latin American Collection, Mariano Riva Palacio Collection, 1850. Víctor Hugo Sánchez sostiene que en los siglos XIX y XX las ferias y los eventos de toros, al ser lugares de mucha movilidad, favorecían la circulación de rumores y, al mismo tiempo, ayudaron a conformar una identidad regional. Víctor Hugo Sánchez Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe: identidad y formación de la conciencia zapatista*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, La rana del sur, FOECA, 2003, pp. 90–92.

¹⁴⁷ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 100, SepSetentas #298.

¹⁴⁸ De la Peña, *op cit.*, 1982, p. 226.

magnetismo del pueblo provenía principalmente de su santuario¹⁴⁹. A principios del siglo XX el culto del Señor Aparecido ya contaba con dos ministros y \$1,954 de renta.¹⁵⁰

Después de su salida de Totolapan el sacerdote Agustín Hunt Cortés fundó y dirigió una beneficencia en la ciudad de México llamada “Hogar de jóvenes pobres trabajadores”. Frecuentemente organizaba salidas con estos muchachos, lo mismo para visitar excavaciones de sitios prehispánicos o ex haciendas coloniales, que santuarios como el de la Virgen de Guadalupe, el de Loreto o el de Huehuetoca. En 1904 llevó a 89 jóvenes de excursión a Totolapan “ora para gozar de los juegos infantiles y respirar el aire de esos lugares sanos, ora para hacer algunos ligeros estudios de arqueología y botánica, pues sabido es que Totolapan fue en los tiempos antiguos una ciudad célebre”. Al día siguiente de su llegada, luego de desayunar en casa del señor Hipólito Rodríguez, los muchachos “pasaron a admirar en el hermoso claustro del templo algunos cuadros pintados por Francisco Antonio Vallejo, que representan episodios del célebre P. Roa”¹⁵¹.

En mayo de 1908 un grupo de vecinos del pueblo acudió con el padre Hunt Cortés para solicitarle que interviniera por ellos ante el presidente Porfirio Díaz, pues era conocida la cercanía que había entre ambos. El padre envió dos misivas al mandatario, una suya y otra escrita por los vecinos de Totolapan, en la que exponían su caso. Se trataba de un problema de tierras con el hacendado de origen francés Maurilio Fabre, quien había obtenido una sentencia a su favor que obligaba a las autoridades del pueblo a entregarle unos terrenos que estaban en disputa. Los vecinos denunciaron que Fabre se había coludido con los jueces e inclusive habría sobornado al abogado defensor que ellos habían contratado. Los habitantes de Totolapan buscaban al presidente porque confiaban en él como una figura neutral. “Es justicia que imploramos”, y advirtieron que de consumarse el despojo se dejaría “no a uno ni dos, sino a todo un pueblo, sin un pequeñísimo lugar donde sembrar un grano de maíz ni donde llevar a pastar nuestros

¹⁴⁹ Aprovechando la apertura del gobierno de Porfirio Díaz a la inversión foránea, Manuel Villanueva escribió al boletín del Buró Internacional de Repúblicas Americanas, con sede en Washington, D. C., para promover las ventajas que ofrecía Totolapan a los inversionistas. Villanueva impulsaba la creación de una fábrica de adobes y ladrillos ya que el pueblo contaba con mucho barro de buena calidad, además de que la cercanía de la estación del Ferrocarril Interoceánico facilitaba su comercialización. Sin embargo los inversionistas nunca llegaron. HNDM, “El País”, 24 de junio de 1899, p. 1.

¹⁵⁰ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Imprenta del “Colegio Católico”, 1880, p. 78.

¹⁵¹ HNDM, “La Patria”, 6 de marzo de 1904, p. 2.

animales”¹⁵². Al poco tiempo un nuevo fallo de la Suprema Corte ratificó la pérdida definitiva de sus tierras, por lo que la esperanza de conseguir justicia a través de la figura presidencial se vino abajo. Por si fuera poco, tras la muerte del gobernador del estado Manuel Alarcón (1894-1908), quien mantuvo una actitud conciliadora frente a las protestas de los campesinos, el presidente Díaz inclinó la balanza electoral hacia Pablo Escandón, un hacendado dueño de un ingenio en Yautepec que reprimió cualquier muestra de descontento social. El contrincante de Escandón era el popular ingeniero Patricio Leyva, hijo de Francisco Leyva, primer gobernador del estado, quien contaba con el apoyo del Club Democrático Liberal de Morelos, en el que militaba Emiliano Zapata.

La larga lucha de los totolapenses por su tierra resonaba una vez más en el pueblo. En esta ocasión el descontento por los abusos no solo se dirigió contra los terratenientes, sino contra un sistema judicial corrupto que permitía el despojo de tierras valiéndose de artimañas legales. La carta de los vecinos del pueblo expresaba un sentimiento de agravio moral por el hecho de que estas injusticias fueran amparadas por las leyes. De Chihuahua a Campeche se acumulaban testimonios que daban cuenta de la difícil situación por la que atravesaban los pueblos y los rancheros, agravada entre 1907-1909 por sequías y heladas que propiciaron severas crisis económicas y alimentarias. Las protestas contra la usurpación de tierras y recursos naturales se repitieron en varios estados, al igual que las quejas de los pequeños comerciantes contra el cobro de impuestos gravosos en épocas de crisis o las de los pequeños hacendados “frente al favoritismo gubernamental en el otorgamiento de créditos agrícolas”¹⁵³.

Durante el porfiriato la producción del campo se reorientó hacia cultivos comerciales, lo que significó una caída de 50% en la producción de frijol y maíz, que fueron relegados a las zonas dependientes de la agricultura de temporal, como los Altos de Morelos, debido a que su rentabilidad estaba muy por debajo del café, el tabaco, el algodón o el azúcar. Mientras que la tonelada de maíz costaba \$53, la de tabaco costaba \$455, la de café \$400, la de algodón \$375 y la de azúcar \$171¹⁵⁴. Por su rápido crecimiento la industria azucarera en Morelos acaparó gran parte de la producción de maíz y frijol de las tierras altas, lo que generó escasez y sobreprecio de algunas semillas en la región. El ferrocarril facilitó y aceleró el suministro de los productos que necesitaban

¹⁵² Jane-Dale Lloyd, “1908, año de crisis. El surgimiento de un sentimiento de injusticia social y agravio moral” en Horacio Crespo, *Historia de Morelos*, t. 6, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, pp. 619-633.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 620.

¹⁵⁴ Colin M MacLachlan y William Beezley, *El gran pueblo. A History of the Greater Mexico*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1994, p. 175.

los ingenios, sin embargo su llegada asestó un duro golpe a quienes se dedicaban a la arriería, que no eran pocos en Totolapan. A estas alturas el agotamiento de la población y su profundo descontento por la codicia de los terratenientes eran evidentes. Al poco tiempo estalló una importante rebelión nacional organizada por Francisco I. Madero. En el estado de Morelos los pueblos y comunidades campesinas se sumaron al movimiento local liderado por Emiliano Zapata, que se convertiría “en el movimiento social y político más radical dentro de la Revolución Mexicana [por ser] el único que efectuó una transformación profunda en las estructuras agrarias predominantes en la región bajo su dominio.”¹⁵⁵

En tierras morelenses el levantamiento encabezado por Emiliano Zapata congregó a un heterogéneo grupo de personas que habían sido desplazadas por el modelo político y económico de Porfirio Díaz. No se trataba solo de campesinos, sino también de maestros, médicos, periodistas, pequeños rancheros, comerciantes e intelectuales. El común denominador de todos ellos era la esperanza de un cambio que les permitiera acomodarse de nueva cuenta en la vida política del país como actores destacados e influyentes, mientras que para la mayoría campesina el principal incentivo para unirse a la lucha era la promesa de una reforma agraria que contuviera la expansión de las haciendas y dotara a los pueblos de tierras. La figura de Zapata tuvo un gran impacto entre los habitantes de Totolapan, en su mayoría desposeídos y empobrecidos, por ello, aunque fueron pocos los que empuñaron las armas, muchos simpatizaron con la Revolución. A pesar de ello los testimonios de quienes vivieron en esos años recuerdan la guerra como una época aciaga. Nicolás Zamora contó las anécdotas que escuchó de su padre, quien a los 12 años tuvo que andar “a salto de mata, escapando [y] tratando de salvar su vida”¹⁵⁶. Había mucha carestía y la gente no tenía qué comer. Fortino Lima, apodado *El vigilante*, subía al cerro de Santa Bárbara, desde donde daba aviso cuando alguien venía para que los vecinos pudieran refugiarse en los montes y barrancas cercanas. Si se trataba de federales o carrancistas los hombres y los jóvenes huían por temor a ser reclutados por la leva o acusados de apoyar a los zapatistas, mientras que las niñas y las mujeres corrían el riesgo de ser robadas o violadas por soldados de cualquier bando. Muchas familias, no solo las de los hacendados, emigraron a otras partes y algunas no volvieron.

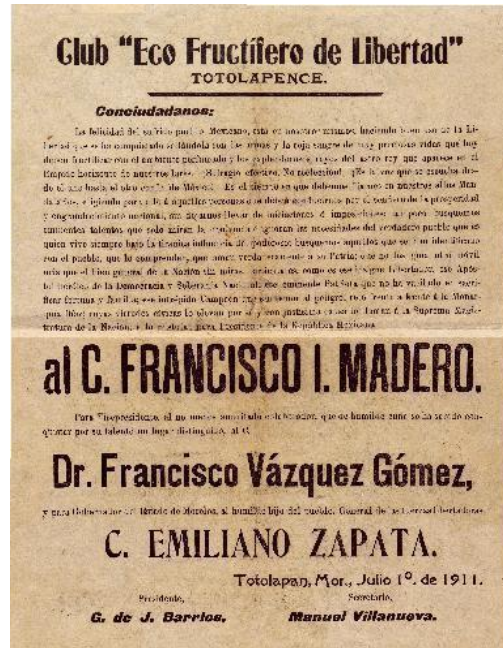
¹⁵⁵ Felipe Ávila Espinosa, “Prólogo. El zapatismo y la Revolución Mexicana”, en Felipe Ávila (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. El zapatismo*, t. 7, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, p. 13.

¹⁵⁶ García Rodríguez, Campos Valencia y Lievano Ramos, *op cit.*, p. 119.

El club “Eco fructífero de libertad” totolapense hizo circular un impreso en el que expresaba su apoyo a Francisco I. Madero como presidente de la República, a Francisco Vázquez como vicepresidente y a Emiliano Zapata, “humilde hijo del pueblo”, como gobernador del estado de Morelos. Sin embargo, algunas personas denunciaron que el secretario del Club, el juez local y maestro Manuel Villanueva, utilizaba su amistad con los zapatistas para calumniar y sembrar infundios contra quienes le estorbaban en sus negocios¹⁵⁷.

A finales de mayo de 1911, luego de la firma de los Tratados de Ciudad Juárez que pusieron fin a la primera etapa de combates de la revolución, Porfirio Díaz renunció y se exilió en Francia. Días antes los zapatistas habían tomado Cuautla al grito de “Viva la Virgen de Guadalupe” y una de sus primeras reivindicaciones fue el derecho a realizar procesiones públicas. La medida era respaldada por Emiliano Zapata, quien solía lucir una imagen grande de la Virgen en su sombrero charro. Antonio Díaz Soto y Gama escribió que el jefe revolucionario permitió “practicar el culto católico sin traba alguna, así dentro como fuera de los templos”¹⁵⁸, lo que le atrajo aún más simpatía de la gente. Pero el 7 de junio el secretario de la Diócesis de Cuernavaca, Antonio Barba, envió una circular a todas las parroquias indicando que:

Ha llegado a conocimiento del Ilustrísimo Señor Obispo que en algunos pueblos de la Diócesis se exige a los señores párrocos que saquen procesiones a la calle, alegando las libertades conquistadas en la revolución que acaba de terminar. Como aún están en vigor las leyes civiles y las disposiciones diocesanas que prohíben las procesiones en la calle, el contravenir dichas leyes podría traer resultados muy lamentables, pues daría lugar a que se creyera que el clero aprovecha las actuales circunstancias para ejercer actos prohibidos de culto público.¹⁵⁹



¹⁵⁷ HNMD, “El Diario del Hogar”, 21 de marzo de 1912, p. 2.

¹⁵⁸ Antonio Díaz Soto y Gama, *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata su caudillo*. México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987, p. 260.

¹⁵⁹ Sánchez Reséndiz, *op cit.*, p. 189.

Si bien la Ley sobre Libertad de Cultos, promulgada en 1860, supeditaba la realización de los actos de culto público al permiso de la autoridad local, esto pocas veces se tradujo en una prohibición de celebraciones religiosas, sino más bien en una disminución de las muestras más exuberantes de fervor y una inclinación cada vez mayor hacia lo festivo frente a lo puramente devocional. Cuando el periódico *La voz de México* reseñó la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma que tuvo lugar en 1899, destacó “una grandísima afluencia de romerías que vinieron de los Estados de Puebla, Hidalgo, Morelos, México y Guerrero”, señalando que desde que la imagen regresó al pueblo se organizó “con más esplendor y piedad la fiesta en celebración de la aparición del Señor.” Sin embargo, cuando al año siguiente el párroco Enrique Degrenne¹⁶⁰ solicitó permiso para sacar en procesión la imagen del Señor Aparecido por las calles del pueblo, el Gobierno del estado prohibió la celebración de la feria porque infringía las Leyes de Reforma. Para vigilar que las órdenes del gobierno se cumplieran el cabo Genovevo Villegas fue enviado a Totolapan del 28 de marzo al 1º de abril con un regimiento de caballería.¹⁶¹

La red de santuarios ubicados en el estado de México y Morelos realiza sus fiestas durante la cuaresma. El primer viernes se celebra al Señor de la Columna de Jiutepec, al Padre Jesús de Tecapulco y al Señor del Sacromonte en Amecameca; el segundo al Señor del Pueblo de Cuautla y al Cristo de la Sagrada Penitencia de Acamixtla; el tercero al Señor de Tepalcingo y al Señor de la Buena Muerte de Tehuilotepec; el cuarto a la Virgen del Tránsito en Tlayacapan, al Señor del Pueblo en Amayuca, al Cristo de la Veracruz en Taxco y al Cristo de la Vidriera en Miacatlán; el quinto al Señor del Calvario en Mazatepec, a Jesús el Nazareno de Yecapixtla y al Cristo Aparecido de Totolapan; y el sexto al Señor de la Cueva de Iztapalapa y, una vez más, al Señor de Amecameca¹⁶². Estas celebraciones se constituyeron en ferias locales que conectaron a peregrinos de

¹⁶⁰ Luego de su primera estancia en Totolapan Enrique Degrenne viajó a Nueva York y más tarde llevó al obispo de Vancouver a Valle de Bravo. En 1896 publicó un libro humorístico y de poesía en francés, y regresó a Totolapan en 1899. Según dieron a conocer varios periódicos Degrenne “que últimamente servía en el curato de Totolapan” fue “asesinado por dos negros” al cruzar un río cerca de Caracas. HNDM, “El Tiempo”, 22 de noviembre de 1900, p. 2; HNDM, “El Popular”, 23 de noviembre de 1900; HNDM, “El Universal: diario de la mañana.”, 24 de noviembre de 1900, p. 2.

¹⁶¹ HNDM, “Semanario Oficial del Gobierno de Morelos”, 7 de abril de 1900, p. 1.

¹⁶² Guillermo Bonfil Batalla, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos”, *Anales de Antropología* 8 (1971); Sánchez Reséndiz, *op cit.*; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos, mudos predicadores de otra historia: la religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009; Sánchez Reséndiz y López Benítez, *op cit.*, p. 179.

todas las zonas donde el zapatismo tuvo presencia, principalmente en el suroriente de la ciudad y el Estado de México, así como en Tlaxcala, Puebla y Guerrero. A los soldados se les vio cooperar y asistir a las fiestas del Padre Jesús en Chalcatzingo, mientras que unos vecinos de Santa María Aztahuacán y de Texcoco que habían comenzado a peregrinar a Tlalnepantla atraídos por la imagen del Cristo que ahí se venera y que años atrás se había renovado, se incorporaron a la lucha armada en dicho lugar¹⁶³. Además de las fiestas religiosas otras celebraciones también contaron con la participación de los revolucionarios. Cuando se realizó el carnaval de Totolapan en diciembre de 1913, un grupo de jóvenes zapatistas de la zona de Texcoco aprovechó para participar en los festejos y dejar atrás, aunque fuera por unas horas, la violencia de la guerra. Mezclados entre la población estos soldados participaron en la bulla popular, bailando y brincando chinelo al compás de la música¹⁶⁴. Dos años después los generales Everardo y Bardomino González invitaron a Zapata a la fiesta del Señor de las Agonías en Juchitepec. Desde Yautepec Zapata se disculpó por no poder asistir y ordenó que, “tan luego como terminen las fiestas en ese pueblo; salgan con todas sus tropas al Distrito de Otumba a batir al enemigo”. Como señala Víctor Hugo Sánchez, para la tropa de campesinos que conformaban el Ejército Libertador del Sur, los tiempos de la guerra estaban subordinados a los ciclos agrícolas y a los ciclos rituales de sus pueblos. Inclusive, cuando unos años atrás se intentó impulsar una misión en Totolapan, el cura José Roberto Doria advirtió a sus superiores que no era el tiempo adecuado ya que se acercaban “los días de la siembra, motivo por el que todos viven en el campo”¹⁶⁵.

Son muy escasas las noticias acerca de la religiosidad local durante este periodo, todo parece indicar que la vida de los vecinos discurría entre cuidarse de la guerra y tratar de sobrevivir en medio de la adversidad. En estas condiciones la devoción y las creencias cumplen un papel fundamental. Miguel Zamora me platicó que la gente grande decía que el Señor Santiago se aparecía en la cima del cerro de Santa Bárbara y que los federales le echaban cañonazos. También en Tlayacapan, Jiutepec y Ocuilan se decía que habían visto a Santiago luchar contra los carrancistas. En un acto de reciprocidad los santos patronos que solían ser ofrendados y festejados en sus días, cuidaban y defendían a sus pueblos, como lo hicieron San Mateo en Chalcatzingo, el Señor del Calvario en Mazatepec o la Virgen de Santa Catarina en Huazulco¹⁶⁶. Portar imágenes y estampas de

¹⁶³ Sánchez Reséndiz, *op cit.*, p. 190.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁵ AHAM, *Totolapan. José Roberto Soria pide una misión.*

¹⁶⁶ Víctor Hugo Sánchez y Armando Josué López, *op cit.*, pp. 171-176.

santos era una práctica común entre pobladores y soldados. Además de estos amuletos también se recurrió a otras prácticas como rezos y conjuros. De acuerdo con el testimonio de Leonardo Nava, cuando los combates arreciaron en Totolapan las mujeres se juntaban y quemaban sal para proteger a los zapatistas¹⁶⁷. También se buscó dar continuidad a los rituales católicos a pesar de que la iglesia permaneció cerrada durante los primeros años de la guerra. En más de una ocasión las imágenes fueron resguardadas en domicilios particulares para evitar que los



soldados de uno u otro bando las dañaran. Unos frescos que se encuentran en el claustro alto del templo aún muestran las huellas de esta iconoclasia y algunos mayores aún cuentan la ejemplar historia de Isabel Rodríguez Linares, una joven devota que había escondido al Señor Aparecido en su casa y, al ser descubierta por los carrancistas, se ofreció a sí misma a cambio de que respetaran a la imagen sagrada¹⁶⁸. Historias similares en las que personas de los pueblos salvaguardaron sus imágenes también ocurrieron en Tenextepango, Huitzilac y Chamilpa¹⁶⁹.

En 1916 los vecinos del pueblo recurrieron a los generales del Ejército Libertador del Sur para denunciar a su párroco Agustín Mayer por no prestar sus auxilios a los enfermos y moribundos, sobre todo a quienes no eran originarios de Totolapan. Tampoco quería aceptar que sus feligreses le pagaran sus servicios en el papel moneda que circulaba sino solo en moneda fuerte. Para excusarse el cura sostenía que Emiliano Zapata era su amigo y que los familiares del jefe revolucionario eran sus sirvientes. Tras

¹⁶⁷ García Rodríguez, Campos Valencia, y Lievano Ramos, *op cit.*, p. 131.

¹⁶⁸ Entrevista con Catalina Pérez Rodríguez, 24 de julio de 2022.

¹⁶⁹ En Tenextepango la imagen del Señor Santiago fue resguardada en los cerros cercanos, en Huitzilac la escultura de San José había sido trasladada a la ciudad de México y después apareció milagrosamente en el pueblo, mientras que en Chamilpa un vecino escondió la imagen del santo patrón primero en su casa y más tarde la llevó a la ciudad de México. Sánchez Reséndiz, *op cit.*, p. 209.

recibir la denuncia el general de brigada E. González se dirigió al claustro para entrevistarse con el sacerdote pero éste rehusó el encuentro fingiéndose enfermo. Ese mismo día el militar pudo comprobar que Mayer se negó a confesar a una mujer por lo que remitió al sacerdote y dejó al frente de la parroquia al cura Román Jiménez Osorio, quien había prestado sus servicios en Ayotzingo¹⁷⁰.

El milagro del Aljibe

Cuando estalló la Revolución había cerca de 2,500 habitantes en Totolapan, casi 1,000 menos que cuando el gobernador Jesús Preciado y Cecilio A. Robelo visitaron el pueblo en 1885. Para 1921 quedaban solo 1,239. Aún así, al término de la lucha armada muchos campesinos de Morelos, mal pagados, endeudados y sin tierra, estaban convencidos que la acción colectiva había dado como resultado una victoria contra la clase dominante por lo que decidieron invadir varias propiedades que estaban en manos privadas. Las primeras haciendas que corrieron esta suerte fueron el Rancho del Moral, propiedad del presidente municipal de Totolapan, Dámaso Granados, así como las haciendas de San Diego Huixtla-Tepantongo y San José de Buenavista, que pertenecían al presidente municipal de Juchitepec, Maurilio Fabre, a quien los habitantes del pueblo acusaban de haberles robado tierras con argucias legales. Según Nicolás Zamora “la necesidad de las tierras fue la que hizo que pidieran la expropiación de las tierras a don Maurilio Fabre.”¹⁷¹ Lo mismo pasó con las haciendas de Oacalco, Jesús del Monte-Coatepec y otras más. Por un tiempo las fuerzas federales y las guardias privadas de los terratenientes lograron contener a los inconformes, pero los problemas no se detuvieron e inclusive fueron frecuentes los pleitos entre los vecinos que buscaban tomar la tierra y aquellos que trabajaban para las haciendas.

El reparto agrario en la región comenzó en la década de los 20. Los pueblos que solicitaban tierras tenían que formar un comité y hacer una petición formal a la Comisión Agraria Local que, tras revisar el caso, elaboraba un reporte y daba sus recomendaciones

¹⁷⁰ AGN, *Vecinos de este lugar hacen constar ante el General Bardobiano González que el párroco de esta cabecera no los ayuda cuando lo solicitan y si les cobra en moneda fuerte no acepta el papel moneda que actualmente circula, se anotan los vecinos inconformes*. Caja 8, Fs 5, 11 de marzo de 1916, Fondo Emiliano Zapata; AGN, *El general Bardobiano González le avisa el general Emiliano Zapata que ya le mandó una acta donde los vecinos se quejan de los servicios que presta en ese lugar el párroco Agustín Meyer y también le remite a este en vista de sus irregularidades. Le avisa que en su lugar ha puesto al cura Ramón Jiménez*, Caja 8, Fs. 5, 12 de marzo de 1916, Fondo Emiliano Zapata.

¹⁷¹ Garcia Rodriguez, Campos Valencia, y Lievano Ramos, *op cit.*, p. 117.

al gobernador y al presidente. Algunos pueblos, como Atlatlahucan y Tlayacapan, iniciaron un proceso de restitución pues consideraban ser los legítimos dueños de los terrenos que reclamaban. En ambos casos se presentaron títulos del siglo XVI para demostrar su propiedad. Estos procesos tardaban años en resolverse porque la búsqueda de documentos en el Archivo General de la Nación era lenta y porque los amparos interpuestos por los dueños de las haciendas retrasaron aún más las sentencias. A ello hay que agregar que no todos los presidentes de la República consideraban el reparto agrario como una de sus prioridades. A veces, mientras se esperaba el fallo, habitantes de otros pueblos invadían las tierras que estaban en disputa, lo que generó violentas protestas que acabaron en muertes. Este tipo de pleitos también ocurrió entre pueblos de un mismo municipio que buscaban ampliar sus ejidos. Las añejas disputas entre Nepopualco y Ahuatlán aumentaron debido a la falta de una delimitación clara pues algunos linderos establecidos desde la época colonial, o aún antes, dejaron de ser referencias precisas: una de las mojoneras entre ambos pueblos había sido demolida y un árbol que los indios llamaban *amaquiahuitl* ya no existía siglos después¹⁷².

Estas disputas no eran solo por la dotación de parcelas para la siembra sino también por la administración de los recursos que ellas contenían. Antes de que la reforma agraria obligara a los terratenientes a entregar parte de sus haciendas, Maurilio Fabre taló la mayor cantidad posible de árboles de sus terrenos¹⁷³. Por otro lado, como la falta de agua seguía siendo un problema en la zona, prácticamente todos los pueblos que fueron beneficiados por el reparto de tierras solicitaron jagüeyes, embalses o presas para poder disponer del líquido. Sin embargo, a pesar de las promesas hechas por la Comisión Agraria Local, el problema del agua nunca se resolvió. Cuando Ahuatlán pidió una dotación de tierras pertenecientes a las haciendas de Jesús del Monte y San José de Buenavista, una de sus demandas era precisamente el reconocimiento de la propiedad comunal de un jagüey que estaba en manos de un hacendado que solía vender el agua a los vecinos del pueblo.

Por esos años surgieron las primeras noticias sobre un lugar conocido como el Aljibe, una cueva ubicada tres kilómetros al norte del pueblo en cuyo interior hay un pequeño manantial y donde, según algunas versiones, ocurrió un milagro. Ya en 1795 un

¹⁷² AGN, *Tlayacapan. Autos seguidos por los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco, jurisdicción de Tlayacapan, contra los del barrio de la Asunción Ahuatlán, por la posesión de sus tierras*, Tierras, Vol. 2759, Exp. 3, 1751, f. 20; AGN, *Cristobal García de la Calzada, dueño del rancho de Oacalco, contra los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco sobre posesión de tierras*, Tierras, Vol. 1553, Exp. 2, 1626, f. 4.

¹⁷³ Peña, *A Legacy of Promises*, pp. 77–92.

inventario del rancho Jesús del Monte-Coatepec consignó la existencia de un paraje denominado “La Cueva”, en cuyas adyacencias se sembraba maíz¹⁷⁴. Si bien para el caso particular de Totolapan no he encontrado referencias históricas o arqueológicas que sugieran algún tipo de culto ancestral asociado a las cuevas o al agua, la importancia ritual de estos espacios ha sido ampliamente documentada en otras partes del estado de Morelos como Coatetelco, Atlacholoaya, Ocotepéc, San Andrés de la Cal y San Juan Tlacotenco¹⁷⁵. Resulta entonces muy probable que un lugar con las características del



¹⁷⁴ AGN, *Prueba en virtud de interrogatorio producido por D. José Marzana y D. Pedro Flores, el primero, vecino del pueblo de Totolapa y el segundo de México*, Civil, Vol. 87, Exp. 6, 1795, f. 209f.

¹⁷⁵ Ulises Julio Fierro Alonso, “Culto en cueva santa. Una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004; Johanna Broda y Druzo Maldonado, “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, Liliana Huicochea, “Yetecatli-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, 1997, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997; Víctor Hugo Sánchez y Armando Josué López, *op. cit.* Laura Aréchiga fue la primera en señalar la importancia ritual del Aljibe en el contexto del paisaje ritual de Totolapan hoy en día, sin embargo la investigadora tampoco encontró referencias o vestigios coloniales o prehispánicos que nos permitan concluir que ha habido una continuidad de prácticas rituales asociadas al lugar. Laura Amalia Aréchiga Jurado, “La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlatlahucan, Morelos, México”, *Sociedad y Ambiente*, núm. 20 (1 de julio de 2019): 207–231.

Aljibe haya tenido una significación especial desde tiempos prehispánicos. Inclusive podemos presumir que algunos de los problemas con las haciendas pudieron derivarse del hecho de que estos sitios, al ubicarse dentro de sus propiedades, quedaron fuera del alcance de la gente, terminando con el acceso a fuentes de agua y cortando de tajo cualquier dimensión ceremonial que pudieron haber tenido.

En la región es común que se depositen ofrendas de flores y semillas en jagüeyes, manantiales y cuevas. Existen además algunos casos de apariciones y milagros vinculados al agua, algunos de ellos muy tempranos como el de los Títulos primordiales de Milpa Alta, a finales del siglo XVI, en el que se mencionaba que la Virgen de la Asunción se le apareció a un poblador para indicarle dónde debía escarbar para tener un jagüey¹⁷⁶. Dos siglos después el curandero indígena Antonio Pérez reveló que cuando encontrara a la Virgen del volcán dos fuentes de agua brotarían en Chimalhuacán¹⁷⁷. Y en 1873 Santa Catarina, la patrona del pueblo de Huazulco, se le apareció a un habitante del lugar y le dijo dónde encontrar agua¹⁷⁸. Por otro lado en San Nicolás del Monte, San Sebastián la Cañada y Totolapan existen hasta el día de hoy especialistas conocidos como *saudinos*, *tlapequis* o *tesihueros* que controlan las aguas y los aires, mientras que en Ahuatlán y en Tlayacapan aún circula una leyenda según la cual, para solucionar la escasez del agua, es necesario sacrificar con un cuchillo a un recién nacido¹⁷⁹.

La importancia de espacios como el Aljibe suele ser producto de procesos históricos que llegan a ser significativos cuando se integran a la ritualidad de una comunidad.¹⁸⁰ El carácter sagrado de estos sitios no es permanente y su trascendencia o su magnetismo se pueden llegar a perder con el tiempo, a pesar de ello su relevancia también se puede recuperar y ser objeto de reinterpretaciones¹⁸¹. Antes que determinar si el Aljibe era o no un sitio sagrado de origen prehispánico me interesa hacer notar la

¹⁷⁶ Paula López Caballero, *Los Títulos Primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, pp. 219–229.

¹⁷⁷ Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 128.

¹⁷⁸ En memoria de este hecho se mandó pintar un retablo. Tiempo después, cuando la escasez de agua generó disputas con la Hacienda de Santa Clara el hacendado se ganó la simpatía del pueblo arrodillándose ante la imagen de la Santa, gracias a ese gesto la gente accedió a compartir el líquido con la hacienda. Sánchez Reséndiz, *op cit.*, pp. 81–83.

¹⁷⁹ García Rodríguez, Campos Valencia, y Lievano Ramos, *op cit.*, pp. 201–202; Guzmán Puente, *op cit.*, pp. 152–153; Peña, *op cit.*, p. 24.

¹⁸⁰ Raúl Carlos Aranda Monroy y Guizzela Castillo Romero, “El paisaje ritual y el culto a la fertilidad. Mecanismos de identidad en la pintura rupestre de Chalcatzingo, Morelos, México”, en *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, de María Angélica Galicia Gordillo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés, 2013, p. 222.

¹⁸¹ Laura Amalia Aréchiga Jurado, *op cit.*, 2014, p. 218.

relación entre el proceso de reforma agraria, el repliegue de las haciendas y el descubrimiento (o redescubrimiento) de la cueva y su manantial. A esto debemos agregar la historia milagrosa que se construyó en torno suyo poco tiempo después.

El libro *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, del presbítero Lauro López Beltrán, recogió por primera vez una tradición del pueblo según la cual, cuando la imagen del Cristo Aparecido regresó a Totolapan en 1861, tuvo lugar un nuevo milagro. De acuerdo con esta versión, el grupo de personas que cargaba el crucifijo se sentó a descansar “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 sagrada imagen que allí descargaron.”¹⁸² Desde entonces, cuenta el autor, los vecinos del pueblo comenzaron a ir a ese lugar el día de la Santa Cruz. La creencia popular le adjudica al agua de aquella cueva poderes curativos.

Documentos del archivo parroquial señalan que la entrada de la cueva se arregló a instancias del cura Elpidio Olvera Andrade, quien estuvo al frente de la parroquia de 1923 a 1933, precisamente en los momentos más álgidos de la reforma agraria en Totolapan y de la persecución de la Iglesia por parte de los gobiernos posrevolucionarios. El anticlericalismo que había sido el sello del liberalismo decimonónico y que después se había suavizado gracias a la política de reconciliación implementada por los gobiernos de Manuel González y Porfirio Díaz, volvió con más fuerza durante y después de la Revolución. La Ley de cultos promulgada en 1926 por Plutarco Elías Calles penalizó de nueva cuenta los actos públicos de fe, las ceremonias afuera de los templos y las procesiones con imágenes. Las celebraciones “profano-religiosas” se permitieron bajo el entendido de que debían convertirse en ferias de carácter “nacionalista o regional” y había que dar aviso de su realización con días de anticipación¹⁸³. En noviembre de ese año la diócesis de Cuernavaca autorizó al cura de Totolapan para trasladarse a la ciudad de México “durante el tiempo que las circunstancias [...] le impidan residir en su parroquia”¹⁸⁴. A su regreso, Olvera reforzó la presencia eclesiástica, mandó a colocar una cruz en el interior del Aljibe y promovió una peregrinación al sitio el día tres de mayo, donde se realizaba una misa, se hacían danzas y se jugaba al torito.¹⁸⁵ Por estos actos en 1931 el

¹⁸² López Beltrán, *op cit.*, p. 82.

¹⁸³ AHEM, *Autorización para ejercer el ministerio de culto católico*, Asunto Religiosos, Caja 14, Leg. 15. 1934.

¹⁸⁴ AHEM, *Elpidio Olvera*. Base Sacerdotes. 1926.

¹⁸⁵ Desde el día dos de mayo dan inicio los preparativos, la cruz que está en el interior de la cueva es adornada y bajada al pueblo para pasar la noche en la iglesia junto a otras cruces pertenecientes a los barrios o a familias del lugar. Al día siguiente todas se dirigen hacia distintos

presidente municipal de Totolapan, Ángel Carmona, reconvino al sacerdote en dos ocasiones¹⁸⁶.

En un antiguo retrato grupal tomado en el Aljibe a principios del siglo pasado aparecen unas cien personas, entre niños, danzantes, músicos y demás vecinos del pueblo, cuidadosamente dispuestos frente a una cruz. La fotografía probablemente haya sido planeada por Elpidio Olvera, quien aparece en la imagen vistiendo una gabardina y un sombrero tipo Panamá muy distinto a los sombreros amplios y de palma que usan las otras personas retratadas¹⁸⁷. Olvera también fue cura en Axochiapan, Cuautla, Puente de Ixtla y Amacuzac. Era una persona desenvuelta y letrada, hablaba francés y latín, publicó un pequeño libro titulado *Una mirada por los alrededores de Cuautla* y fue jefe de redacción de la revista *Juan Diego*, dirigida por Lauro López Beltrán. En 1930 el Instituto “Pape Carpentier” lo invitó a presentar una conferencia que tituló “Historia del convento y del Santo Cristo de Totolapan, Morelos”¹⁸⁸ y en 1941, durante un Congreso guadalupano en el estado de Morelos, Olvera dio la plática “Guadalupanismo de los primeros obispos de Cuernavaca”.



destinos, la primera en salir es la del Aljibe. AHPSGT, *Tesorería del Santuario del Señor de Totolapan*, f. 13; López Beltrán, *op cit*.

¹⁸⁶ Circulares #21 del 4 de julio y #28 del 28 de septiembre de 1931. AHPSGT, *Documentación recibida del Ayuntamiento de Totolapan*. 1930-1933.

¹⁸⁷ Fotografía propiedad de Aracely Martínez. La identificación de Elpidio Olvera con el personaje de la foto la pude hacer gracias a un expediente médico del 11 de noviembre de 1934 extendido por el dr. Luis Rivas, que incluye una fotografía y la firma autógrafa del sacerdote. Archivo Histórico del Estado de Morelos, *Autorización para ejercer el ministerio de culto católico*, Asuntos Religiosos, Caja 14, Leg. 15, 1934.

¹⁸⁸ AHEM, *Invitación a conferencia de Elpidio Olvera*. Base Sacerdotes. 1930.

El relato del 'milagro del Aljibe' se ha transmitido de manera oral en el pueblo por varias generaciones. En los años 80 del siglo XX la iglesia imprimió algunos folletos mimeografiados con la historia del Cristo Aparecido donde se mencionaba este episodio y algunos textos académicos también se han referido a él, vinculándolo con la añeja escasez de agua¹⁸⁹. Salvo el enfoque reciente de Laura Aréchiga que relaciona al Aljibe con otros elementos importantes del paisaje ritual de Totolapan, como el convento y el cerro de Santa Bárbara¹⁹⁰, ninguna otra investigación ha ofrecido nueva información sobre aquel sitio. Sin embargo, a pesar de la falta de documentos inéditos, una revisión meticulosa y crítica de las fuentes existentes arroja nuevas luces al respecto y nos lleva a situar el origen de esta historia muchos años después de cuando se supone que ocurrió. Según la tradición referida por Lauro López Beltrán el milagro del Aljibe habría ocurrido al regreso de la imagen en febrero de 1861, no obstante, ningún documento de la época mencionó este suceso. El silencio más extraño es el de Fortino Hipólito Vera, quien llegó a la parroquia tan solo seis años después. A pesar de que el sacerdote escribió una relación de lo ocurrido al regreso de la imagen, que incluye nombres, datos y fechas, no mencionó nada sobre el milagro del Aljibe. De haber existido una tradición oral que evocara aquel suceso o una tradición que vinculara al Cristo Aparecido con aquel lugar sin duda hubiera sido consignada por el sacerdote pues, como se mencionó anteriormente, Fortino destacó como un prolífico historiador eclesiástico interesado en el tema aparicionista.

La omisión de Vera sugiere que la historia del milagro no se construyó al regreso de la imagen sino años después. Si bien el primer libro que la menciona es el de Lauro López Beltrán, publicado a mediados del siglo XX, las pocas evidencias documentales apuntan a que la historia de su milagroso origen debió gestarse en tiempos de Elpidio Olvera, quien promovió el remozamiento de la cueva, la colocación de una cruz, la peregrinación al lugar e inclusive buscó fijar la memoria del Aljibe por medio de una fotografía. La sacralización de este espacio y su vinculación con la historia del Señor Aparecido garantizaron que el sitio quedaría fuera de cualquier disputa territorial, pues no habría juez ni funcionario de gobierno que se atreviera a ir en contra de la voluntad divina

¹⁸⁹ García Rodríguez, Campos Valencia, y Lievano Ramos, *op cit.*; Aréchiga Jurado, *op cit.*, 2014; Javier Otaola Montagne, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", *Estudios de Historia Novohispana* 38 (junio de 2008): pp. 19–38. Cabe destacar que Jennifer Scheper Hughes omite por completo este episodio en su libro *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

¹⁹⁰Aréchiga Jurado, *op cit.*, 2019.

que parecía reconocer, por medio de un milagro, que esas tierras, esa cueva y esa agua pertenecían al pueblo de Totolapan.

Así como las Leyes de Reforma replegaron al clero y eso trajo como resultado el regreso del Señor Aparecido, la reforma agraria obligó a las haciendas a entregar parte de sus terrenos, lo que derivó en el (re)descubrimiento de lugares como el Aljibe. Es difícil saber si Olvera dio inicio a una tradición o si más bien buscó encausar algún tipo práctica ritual que se hacía o se comenzaba a hacer en ese sitio. Como haya sido, desde entonces la tradición oral en torno al lugar se ha construido a partir de retazos de memoria, integrando sucesos que acontecieron en épocas distintas. Cuando en 1990 Aída Heras entrevistó a varios vecinos del pueblo para conocer acerca de sus tradiciones, entre los testimonios recabados se encontraban las narraciones que los señores Francisco y Cándido Pineda y el señor Sotero López hicieron sobre el Aljibe y su origen.

“Lo trajeron [al Cristo Aparecido] 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. Hace mucho tiempo -comentó uno de ellos-, un hacendado quiso llevarse el agua para el riego, o llevarse el agua a Totolapan, pero cuando quiso hacer negocio con ella se fue el agua. Hace como quince años todavía se veía el agua hasta arriba, pero hace diez el pocito de abajo solo está húmedo”¹⁹¹.

La capacidad del Aljibe suele variar durante el año, dependiendo principalmente de la cantidad de precipitación pluvial registrada. No obstante, cuando el pozo de la cueva está casi seco las explicaciones de la gente se centran en la falta de fe de sus habitantes, en la pérdida de tradiciones por parte de las nuevas generaciones, en errores cometidos por los mayordomos o en la sobreexplotación del agua que hacen los dueños de las tierras cercanas. Los mismos temores y agüeros en torno al mal uso o a la venta de agua que circulaban en Totolapan en el siglo XIX continúan hasta nuestros días. Hace unos años los mayordomos confrontaron a la propietaria de un terreno adyacente que regaba sus campos con agua de la cueva que sacaba con una manguera. Al ser encarada la mujer alegó que el Aljibe no tenía dueño¹⁹². Indignados por lo que consideraron una falta de respeto hacia un lugar sagrado, los mayordomos buscaron reivindicar el carácter divino del sitio construyendo un arco de ladrillos a su entrada. En los festejos del día de la Santa

¹⁹¹ Aída Heras Medina, *Los encantos de Totolapan*, Tlahui-Medic, No. 20, II/2005.
http://www.tlahui.com/medic/medic20/totol_aida.htm

¹⁹² El Aljibe está en terrenos ejidales. Conversación con Sergio Livera, presidente municipal, noviembre de 2021.

Cruz del año 2021, el encargado de la parroquia, fray Noé Chávez¹⁹³ bendijo e inauguró el arco acompañado de los mayordomos del Señor Aparecido y un pequeño grupo de peregrinos provenientes de Iztapalapa¹⁹⁴. A diferencia de la aparición del Santo Crucifijo a Roa en el siglo XVI y de la renovación de un Cristo en 1753, el milagro del Aljibe está vinculado a un espacio geográfico más que a un objeto sagrado, por lo tanto, si bien fue impulsado por Elpidio Olvera que lo entrelazó con la historia del Señor Aparecido, pareciera responder a la disposición del pueblo por proteger sus recursos antes que a intereses eclesiásticos. En este sentido la nueva ritualidad desplegada en torno al Aljibe encaja en una larga lista de estrategias emprendidas por los habitantes de Totolapan para defender su territorio.

* * *

La manera en la que se interconectaron y relacionaron procesos locales y nacionales tuvo resultados inesperados para Totolapan, como el regreso de una imagen sagrada. Este acontecimiento marcó un hito que puso en evidencia que la continuidad de las prácticas rituales y una sólida tradición devocional allanaron el camino a los cambios en los cultos y ayudaron a dar sentido, por lo menos en el campo religioso, a las grandes transformaciones experimentadas en el siglo XIX y principios del XX. Como señala Gregory L. Freeze “la cultura religiosa popular volvió lo sagrado inmanente, fijada en lo local y particular más que en lo abstracto y nacional. Por esa misma razón, cada localidad tenía su propia gama de santos, reliquias e iconos, cuya mera presencia sirvió para santificar el paisaje”¹⁹⁵.

En una época en la que los recursos de la Iglesia escaseaban y el culto decayó en muchos lugares, la devoción en el pueblo se sostuvo gracias a la piedad de los fieles. Después de todo fueron ellos quienes cooperaban para las reparaciones y arreglos de la iglesia, quienes obtuvieron el permiso para coleccionar limosnas para el Señor Aparecido a lo largo y ancho de la diócesis de Cuernavaca y quienes lograron que se concedieran 80

¹⁹³ Desde 1993 la parroquia de San Guillermo Totolapan se encuentra bajo la custodia de los frailes franciscanos. Ver nota 134 y capítulo V.

¹⁹⁴ El arco se había construido desde el 2020 pero por motivos de la pandemia de Covid 19 se aplazó su inauguración. Por la misma razón el acto del 2021 se hizo sin invitar al pueblo en general para evitar aglomeraciones. Conversación con Patricia Turcio, peregrina de Iztapalapa, mayo de 2021

¹⁹⁵ Citado por: Connaughton, *op cit.*, 71.

días de indulgencias por rezarle a la imagen¹⁹⁶. Es probable que debido a los constantes pleitos con los curas la población viera a estos últimos con recelo y desconfianza, en ocasiones colaborando con poco dinero para su manutención o negándose a pagar los aranceles. También es comprensible que los habitantes del pueblo quisieran hacer las cosas a su modo en lugar de tener que adaptarse a la visión personal de sacerdotes que continuamente terminaban siendo removidos o cambiados de parroquia. En ocasiones las discordias eran acentuadas por la personalidad obcecada e intransigente de algunos sacerdotes, como ocurrió con Fernando de la Rocha o Enrique Degrenne, quienes chocaron contra el muro de la costumbre, que los vecinos empleaban como un arma efectiva frente a quienes buscaban imponerles su voluntad. Por el contrario, quienes supieron dar cabida a las tradiciones locales para después intentar dirigir las e impulsarlas fueron mejor recibidos y hasta echados de menos cuando ya no estaban, como ocurrió con Fortino Hipólito Vera.

La mayoría de los pleitos ocurridos en el pueblo en la segunda mitad del siglo XIX fueron por desavenencias entre los curas y los mayordomos respecto a la forma de celebrar la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma, lo que demuestra la trascendencia que en poco tiempo adquirió la devoción al Señor Aparecido. A pesar de que la imagen tenía apenas unos 20 o 30 años de haber regresado a Totolapan, sus habitantes apelaban a la costumbre para que se respetara su manera particular de practicar la religión. Pero ¿a qué costumbre se referían si no hay indicios de que haya existido algún culto al Santo Crucifijo durante los casi trescientos años que estuvo fuera del pueblo? Si bien la imagen contaba con una larga historia, esta se había fraguado principalmente en la ciudad de México respondiendo a los intereses de la orden agustina y no a los del pueblo, por lo que a su regreso fue necesario que el Crucifijo se articulara a la religiosidad local y a unas prácticas rituales ya existentes y configuradas históricamente. Antes del siglo XIX no había ninguna mayordomía del Señor Aparecido, pero sí había una larga tradición de organizarse en cofradías, realizar procesiones, celebrar fiestas religiosas y recibir peregrinos en las fiestas de la Santísima Cruz y del Cristo Renovado. Estas prácticas condicionaron la manera en la que el pueblo se apropió del crucifijo del padre Roa a su regreso y es precisamente a ellas a lo que se refería la gente cuando hablaba de costumbre. En otras palabras, la costumbre no alude a una imagen determinada sino a prácticas devocionales y a la organización social asociada a ellas. Poco importa si la

¹⁹⁶ AHAM, *Totolapan. Sobre que se permita coleccionar limosnas en el Obispado de Cuernavaca para el culto del señor Aparecido*, Caja 7, Exp. 57, 1892. (Base Próspero María Alarcón); AHAM, *Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial*.

memoria del Santo Crucifijo se apagó tras su salida en 1583 porque, a partir de su regreso en 1861, la historia de la imagen se entrelazó con la del pueblo, con sus tradiciones y sus prácticas rituales, reafirmando su pacto con los habitantes del lugar por medio de un nuevo milagro y proyectando la devoción al Señor Aparecido a un pasado lejano, tan lejano que se confundía con los orígenes mismos del pueblo.

Índice de imágenes

- Foto del Jagüey Viejo de Totolapan. Archivo fotográfico de Araceli Martínez 194
- Cuentas de Gertrudis León, esposa de Rafael Ortiz de Valladares, a cargo de la cofradía del Santísimo Sacramento 200
AGN, Relación de las cuentas del cargo y data de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Purísima Concepción, presentadas por el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares. Totolapa, Cofradías y Archicofradías, Vol. 5, Exp. 3, 1801, f. 154.
- Lista de personas útiles para el servicio de las armas según el cura José Francisco de Sanciprián 206
AGN, Oficios en respuesta a la orden de elaborar listas de los individuos que podrían sus útiles al servicio de las armas en la jurisdicción de Chalco, las cuales se incluyen, Operaciones de Guerra, Vol. 981, Exp. 22, 1811
- Volante para participar en la misa y procesión por el regreso de la imagen en 1861 215
Lauro López Beltrán, Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente, México, Editorial Jus, 1969
- Retrato de Fortino Hipólito Vera 217
- Foto de procesión en honor a san José. Archivo fotográfico de Araceli Martínez 220
- Foto de procesión con el Señor Aparecido. ca. 1947. Archivo fotográfico de Araceli Martínez 233
- Cartel del Club Eco Fructífero de Libertad totolapense 240
AGN, Manifiesto del Club Eco Fructífero de Libertad Totolapence a los ciudadanos, Caja 1, Exp. 5, 1911. Fondo Emiliano Zapata.
- Fresco con imagen de un pasaje de la Biblia, ubicado en una de las habitaciones del primer piso del claustro, presenta impactos de bala. Foto: Javier Otaola 243
- El Aljibe. Foto: Javier Otaola 246
- Foto de El Aljibe, ca. 1920-1930. Archivo fotográfico de Araceli Martínez 249

V

La mayordomía del Cristo Aparecido Entre el control eclesiástico y la autonomía.

Cuarto milagro. El sismo

En los siglos XX y XXI el pueblo de Totolapan ha sido escenario de distintas estrategias puestas en práctica por obispos, sacerdotes y frailes con la intención de dirigir la religiosidad local de acuerdo a intereses pastorales que han oscilado de un lado a otro del espectro político. Como telón de fondo, la participación de los laicos a través de las mayordomías, ha sido un factor determinante que en ocasiones ha facilitado estos intentos y en otras ha entrado en conflicto directo con ellos. Como resultado de esto la organización local se ha fortalecido, precisamente en torno a su devoción al Cristo Aparecido.

En este apartado se analizarán estos proyectos eclesiásticos así como las respuestas que detonaron en el pueblo, poniendo especial atención en el papel que jugó la mayordomía. Además profundizaremos en la función, la estructura y la representatividad de este grupo, y abordaremos la relación entre la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma y el crecimiento económico que experimentó la zona de los Altos de Morelos en la segunda mitad del siglo XX, luego de la introducción de nuevos cultivos. El capítulo termina con una pequeña etnografía del sismo de 2017, que nos permite observar la relación que hay entre distintos aspectos que conforman la experiencia religiosa de los habitantes del pueblo. Este acontecimiento traumático dio pie a la creencia en un nuevo milagro y puso en el centro de la atención a la mayordomía del Cristo Aparecido, que se distinguió como elemento cohesionador.

Por su cercanía temporal este capítulo no solo hace uso de fuentes de archivo e impresas, sino que además se ha recurrido a la historia oral que nos permite, en voz de sus protagonistas, contrastar y complementar la información existente, así como llenar algunos vacíos. Por si fuera poco, varias de las conclusiones que aquí se presentan son producto de la observación y la participación en campo.

La reorganización de la base católica

En los siglos XIX y XX la Iglesia buscó responder a las nuevas corrientes de pensamiento que cuestionaban, entre otras cosas, el papel de la religión en el mundo. Algunas veces lo hizo desde posturas rígidas e intransigentes, como la adoptada por el papa Pío IX (1846-1878) y el Concilio Vaticano I (1869-1870), que desaprobaban a la razón y a la ciencia por considerarlas opuestas a la fe, y contraponían la defensa de la familia y el corporativismo frente a la modernidad y al individualismo, llegando a censurar cualquier religión que no fuera la católica. Pero también hubo corrientes que buscaron poner al día a la Iglesia impulsando una nueva doctrina social. Ya en 1891 el papa León XIII (1878-1903) promulgó la encíclica *Rerum Novarum* como una manera de buscar “la actualización de la institución a fin de hacer frente a los fenómenos de la época moderna”¹. El giro social y político que este papa imprimió a la Iglesia, orientando a la institución hacia la solución de algunos problemas concretos de la sociedad antes que a las discusiones teológicas, fue continuado, si bien con menos fuerza, por su sucesor Pío X (1903-1914), quien en 1905 fundó la Acción Católica como una manera de pasar a la acción e involucrarse en ciertos cambios que tenían lugar en las sociedades modernas². Fue así que se promovió la creación de asociaciones de creyentes que pasaron a formar parte de partidos políticos, movimientos sociales y hasta de sindicatos obreros. El común denominador de estos grupos fue la defensa de la religión católica y la fidelidad a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo fue Pío XI (1922-1939) quien reorganizó y reestructuró a la Acción Católica, dotándola de estatutos que le permitieron movilizar a las masas y lanzarse a la reconquista del mundo, preparando el camino para la Democracia Cristiana.

En México, desde la promulgación de la Constitución de 1917 que retomaba algunos de los planteamientos contenidos en las Leyes de Reforma, tanto la Iglesia Católica como varios grupos ligados a ella protestaron contra los artículos que confinaban los actos religiosos a espacios autorizados, los que limitaban el número de sacerdotes, así como aquellos que les prohibían enseñar en las escuelas o los multaban por manifestar su opinión política públicamente. Ese mismo año la Asociación Católica de la Juventud Mexicana logró movilizar a la población creyente en contra de una ley antirreligiosa

¹ Luis Humberto Nava Navarrete, *De remedios y enfermedades. Azares y vicisitudes en el cambio internacional. Estudio de los efectos del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Cuernavaca*, tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, México, El Colegio de México, 2009, p. 44.

² Como señala Luis Humberto Nava actualizar o poner al día a la Iglesia no significaba “hacerla moderna”. Varios teólogos y filósofos que buscaron reinterpretar la doctrina cristiana a la luz del pensamiento racionalista y científico del momento fueron denunciados peyorativamente como “modernistas” y censurados por el propio Pío X. *Ibid*, pp. 47-48.

promulgada en el estado de Jalisco y evitó el cierre de los colegios confesionales de Nuestra Señora de Guadalupe, en Morelia, y de San Vicente, en Puebla³. Estos triunfos ayudaron a incrementar el capital político y simbólico de la Iglesia en momentos en los que la tensión con el gobierno iba en aumento.

Si bien algunos grupos católicos mantuvieron su inconformidad con el Estado dentro de los canales legales y democráticos, otros optaron por la beligerancia y la confrontación violenta. Cuando en julio de 1926 se promovió la llamada Ley Calles, que era en realidad una ley reglamentaria del artículo 130 constitucional, que hasta ese momento no había entrado en vigor debido a las protestas de la Iglesia y de amplios sectores católicos, los obispos buscaron ejercer presión haciendo pública una carta pastoral colectiva en la que informaban su decisión de suspender el culto⁴. Dos años después los obispos publicaron otra carta desde su exilio en los Estados Unidos en la que justificaban su actuación como “un deber estricto de conciencia” pues no aceptaban que la Iglesia se supeditara al Estado ni que su papel se limitara al de una oficina de administración pública⁵.

Muchos católicos vieron en estos hechos una intromisión inaceptable de las autoridades civiles que limitaba el libre ejercicio de las actividades religiosas de la población. El cierre de los templos y la imposibilidad de llevar a cabo su vida espiritual como estaban acostumbrados derivó en la aparición de grupos armados, principalmente en la zona del bajo, que se rebelaron con la intención de recuperar la libertad religiosa que sentían que les había sido arrebatada. Entre 1926 y 1929 tuvo lugar la primera y más importante etapa del levantamiento armado que años después se conoció como movimiento cristero. No fue sino hasta el 21 de junio de 1929 que la jerarquía católica y el gobierno de México alcanzaron unos acuerdos, conocidos como los *Arreglos*, que buscaban poner fin al conflicto. Antes que una alianza entre el episcopado y el Estado, los *Arreglos* pretendían acabar con un movimiento que amenazaba la autoridad de “las dos únicas instituciones que tenían una fuerza y representatividad en todo el país: el Estado y la Iglesia”⁶. Por un lado la rebelión cristera gozaba de una gran autonomía con respecto

³ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008, p. 67.

⁴ Juan Carlos Guzmán Rodríguez, “Antecedentes históricos del proceso de reforma de Salinas en materia religiosa”, en: p. 456.

⁵ María Alicia Puente Lutteroth, *Hacia una Historia mínima de la Iglesia en México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica, 1993, p. 157.

⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia Católica en México (1929-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, Colegio Mexiquense, 1993, p. 25; Gema Kloppe-Santamaría, *In the vortex of*

de las directrices trazadas por la Santa Sede, en ocasiones llegando a desobedecer abiertamente las indicaciones de la mayoría de los obispos mexicanos, por ello era del interés de la Iglesia controlar a los laicos y alejarlos de los grupos más radicales⁷. Por otro lado, la continuación de un conflicto político y religioso que podía desbordarse no convenía a los gobiernos de México ni de Estados Unidos, cuyos intereses, particularmente los petroleros, se veían amenazados. Como ha señalado Roberto Blancarte, los *Arreglos* de 1929 no significaban el cese del conflicto entre la Iglesia y el Estado, sin embargo, el fin de las hostilidades armadas permitió que ambas instituciones continuaran con sus actividades proselitistas de manera pacífica⁸, buscando cada una adoctrinar y controlar a los grupos sociales a los que representaba.

En pos de alcanzar una transformación social por medios no violentos, a finales de ese año se fundó en México la Acción Católica⁹ sobre la base de varias organizaciones ya existentes, como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, los Caballeros de Colón, la Unión de Católicos Mexicanos, conocida como “la U”, las Brigadas de Santa Juana de Arco, la Asociación de Damas Católicas, las Conferencias de San Vicente de Paul y la Asociación Nacional de Padres de Familia. Si bien a todos estos grupos los motivaba la defensa de su religión, cada uno entendía esto desde perspectivas distintas. En este amplio abanico hubo espacio para los que buscaban reconstruir un orden social cristiano por medio de la enseñanza del catecismo o el trabajo con los sindicatos, para quienes luchaban contra la intromisión del Estado en materia educativa y hasta para los que habían apoyado abiertamente a los cristeros. Abrir paso a los seculares a través de esta nueva organización sirvió a la jerarquía eclesiástica para sujetarlos y encausarlos al desarrollo de tareas en el ámbito social, al tiempo que dejaba en claro que el único autorizado para realizar actividades de la esfera religiosa era el clero.

violence: lynching, extralegal justice, and the state in post-revolutionary Mexico, Oakland, University of California Press, 2020, p. 56.

⁷ Roberto Blancarte o Jean Meyer, entre otros, sostienen que a pesar de las diferencias internas o las opiniones encontradas al interior del episcopado mexicano, la posición que tomaba la jerarquía era monolítica. Roberto Blancarte, *Ibid*, pp. 23-25; Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 303-377.

⁸ Roberto Blancarte, *Ibid*, p. 25

⁹ Para mayor información sobre la Acción Católica Mexicana: María Luisa Aspe Armella, *op cit*; Rocío Salcido Serrano, “El desenvolvimiento identitario de la Acción Católica como comunidad de sentido” en: *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XXIII, no. 67, septiembre-diciembre 2016, pp. 281-288; Jesús Alonzo Quintana, *El proyecto educativo de la Acción Católica Mexicana como una perspectiva de las relaciones Iglesia-Estado en México, entre 1929 y 1940*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017; Luis Humberto Nava, *op cit*.

El encargado de impulsar la Acción Católica en Morelos fue Francisco González Arias, quinto obispo de la diócesis de Cuernavaca (1931-1946). Originario de Michoacán, el papa Pío XI lo nombró obispo de Campeche en 1922, donde buscó promover y afianzar la presencia de la Iglesia implementando una pastoral diocesana que insistió en la formación de los laicos y en la recuperación y el mejoramiento de los espacios dedicados al culto¹⁰. Su trabajo ocasionó algunos conflictos entre párrocos y presidentes municipales y tuvo que salir exiliado a Nueva Orleans en abril de 1927. Dos años después regresó al país y para 1931 fue enviado a Cuernavaca como obispo de aquella diócesis, poniendo especial atención en la organización de laicos a través de la Acción Católica¹¹. Sin embargo, el ámbito de trabajo de esta asociación se limitó a la capital del estado y algunas de sus principales ciudades. En Totolapan, como se verá más adelante, no se fundaron delegaciones de la Acción Católica sino hasta la década de los 60. Mientras eso ocurría las disposiciones de la Iglesia llegaban por medio de los grupos que ya existían en el pueblo, como las Damas Católicas y la Conferencia de San Vicente de Paul. Por su parte los libros en los que se asentaron las providencias diocesanas de aquellos años contienen las circulares y otras comunicaciones con las que los obispos de Cuernavaca Francisco Uranga y Sáenz (1922-1930) o Francisco María González y Arias (1931-1946) dieron instrucciones a todos los sacerdotes de su diócesis.

En ocasiones las providencias hacían referencia al cumplimiento de las leyes del gobierno, dando a los curas párrocos instrucciones para el llenado de libros de ingresos y egresos que debían presentarse a las autoridades civiles. Las más de las veces tenían que ver con los permisos solicitados y las autorizaciones concedidas a los sacerdotes para celebrar misas. Las providencias diocesanas también muestran un fuerte impulso del episcopado mexicano en la promoción del culto a la Virgen de Guadalupe durante el cuarto centenario de su aparición. Para ello se hicieron colectas entre los fieles con el fin de hacer trabajos de restauración de su templo y se instauró el último domingo de mayo como “Día de la Basílica guadalupana”. También se organizaba una peregrinación de la Diócesis de Cuernavaca a la Basílica el día 4 de junio en la que, por supuesto, participaban habitantes de Totolapan.

¹⁰ Sergio Rosas Salas, “Una nueva forma de apostolado: Iglesia católica, sociedad y autoridades locales en la diócesis de Campeche, 1922-1926”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, No. 59, septiembre de 2020, p. 204.

¹¹ Lauro López Beltrán, “Apuntes biográficos del Excmo. y Revino. Sr. Dr. D. Francisco González Arias, Dignísimo Quinto Obispo de Cuernavaca” en *Centinel*, no. 8, junio 1959.

La experiencia local en la primera mitad del siglo XX

Los años de la postrevolución fueron particularmente difíciles para los totolapenses. En 1925 el sacerdote Elpidio Olvera describió así la situación de su parroquia:

En este humilde pueblo donde aún se encuentran grandes huellas de las luchas intestinas que asolaron nuestro infortunado Estado de Morelos, casas derruidas y abandonadas, árboles silvestres y añosos que han nacido en las oquedades que presentan aquellas moradas de los que fueron y que ahora son sitios de desolación y de muerte; aquí en donde se escasea toda clase de elementos, no podemos dar informes llenos de entusiasmo y más que todo de frutos.¹²

A pesar de su incansable tesón, los avances que Olvera reportaba al obispado de Cuernavaca parecían minúsculos. Los niños ignoraban el catecismo, la mayoría de los feligreses vivía apartada de los sacramentos, las parejas se juntaban sin casarse y entre los que iban a misa pocos comulgaban. Había “muchas espinas y maleza que extirpar” y el párroco constantemente se preguntaba: “¿qué hacer con este estado glacial en que se encuentran los feligreses?”. En esta interrogante resuenan las palabras que en 1756 escribió fray Manuel González de Paz sobre los habitantes de Totolapan: “tenemos la experiencia que les entra una mortal frialdad por su natural desidia [...] que de no estar continuamente promoviendo actos religiosos, luego que se deja de aplicar este espiritual calor, instantáneamente se quedan los indios fríos”¹³.

Ante la necesidad de llevar a cabo una labor constante de evangelización, Olvera decidió emprender una “Cruzada eucarística”, acercándose en primera instancia a la niñez, para formar con ella un “batallón de cruzados que luchan por conquistar los intereses de la Iglesia”¹⁴. Para esta tarea se ayudó del Centro local de Damas Católicas, adscrito al Centro Regional con sede en Cuernavaca, que a su vez formaba parte de la Unión de Damas Católicas de México. Con un estandarte que mandaron a hacer a Puebla organizaron una fiesta especial el día de la Virgen de Guadalupe, a la que asistió el obispo Francisco Uranga y Sáenz. Los vecinos llevaron rosas y participaron en una procesión solemne por las calles del pueblo, al término de la cual se hizo un convivio y se regalaron juguetes.

Como era difícil para un solo padre cubrir las necesidades espirituales de todo el municipio, la enseñanza de la doctrina fue encargada a las mujeres de la Asociación

¹² AHPSGT, *Libro de actas de la Unión de Damas Católicas, 1924-1926*, p. 6f.

¹³ Manuel González de Paz, *Imagen segunda de Cristo Nuestro Señor Crucificado en Totolapan, Doctrina y administración de los Augustinos de la Provincia del Santísimo y Dulcísimo Nombre de Jesús de la Nueva España. Año de 1755*, MSS/12062, 1755, p. 67v.

¹⁴ AHPSGT, *Libro de actas de la Unión de Damas Católicas, 1924-1926*, p. 6v.



Catequística. Ellas eran quienes salían a los pueblos a instruir a las niñas y niños. Dentro de las encomiendas de la Asociación estaba la de acostumar a los chicos "a la frecuente comunión" y motivarlos para celebrar dignamente las fiestas religiosas, no solo las organizadas por la Iglesia, como la Semana Santa o el Sagrado Corazón, sino también la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma en honor al Cristo Aparecido, cuya organización recaía en los mayordomos de la imagen antes que en el cura. Elpidio Olvera también promovió la devoción al Santo Rosario por medio de procesiones en los cuatro barrios del pueblo.

Este despliegue público de devoción y ritualidad era vigilado por las autoridades políticas del pueblo. Los curas debían registrarse como ministros de culto católico ante la autoridad estatal, informar qué pueblos estaban bajo su cargo y qué días celebraban misa en ellos. También debían dar aviso con cinco días de anticipación de cualquier acto religioso público, así como hacer llegar a la Secretaría General de Gobierno la información relativa a los nacimientos y matrimonios. Como la Ley de Ingresos consideraba al sacerdocio como una actividad profesional lucrativa, su ejercicio fue gravado con altas contribuciones. No estaban permitidos los actos públicos "tales como conferencias y discursos, ceremonias fuera de los templos, procesiones con imágenes y otras fiestas"¹⁵, de llevarse a cabo debían hacerse al interior de las iglesias. Las autoridades municipales estaban obligadas a vigilar el exacto cumplimiento de las leyes y para evitar que solaparan estos actos se impusieron multas a las autoridades omisas.

La Iglesia Católica mexicana sentía que el Estado, desde el presidente y los legisladores hasta las autoridades en los estados y municipios, era hostil al pueblo católico y que existía un clima de persecución en su contra, excitado por una campaña anticatólica promovida desde las escuelas y de la cual hacían eco las iglesias protestantes y los grupos masónicos. Para responder a este desafío la jerarquía hizo un llamado a los fieles para que contribuyeran pacífica y legalmente con las agrupaciones que defendían la libertad religiosa. Esta contribución no solo abarcaba los canales legales sino también los

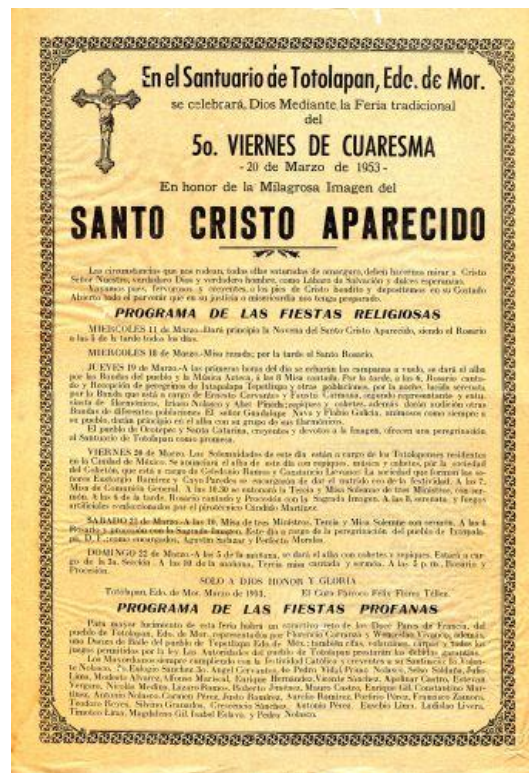
¹⁵ AHEN, *Gobierno, Bienes Nacionales*, caja 16, exp. 7, 1936-1938.

económicos, pues se solicitó al pueblo católico socorrer a sus curas “a fin de que les sea posible cubrir la contribución mensual que se les exige para el Estado y la Federación”¹⁶.

La documentación que se conserva del Ayuntamiento de Totolapan correspondiente al primer tercio del siglo XX está conformada, en su mayoría, por los recibos que se entregaban a los padres cuando estos proporcionaban los informes relativos a los bautizos y matrimonios celebrados en el pueblo. También hay circulares con alguna queja cuando los curas no comunicaban a la Secretaría de Gobernación en el Distrito Federal o al gobernador del estado sobre la realización de fiestas religiosas, tal y como lo dictaban las disposiciones en materia de culto. De acuerdo con el Código Penal, estas faltas ameritaban multas que rebasaban los \$100 u 8 días en prisión en caso de no pagar.

El 13 de agosto de 1934 el gobernador de Morelos, J. Refugio Bustamante, preocupado por “desfanatizar” a las masas, mandó un proyecto de ley a la cámara de diputados local para fijar un límite al número de sacerdotes que podían ejercer su ministerio en el estado. El documento reconocía que en Morelos el artículo 130 constitucional era letra muerta, razón por la cual “la clerecía florece como en sus mejores tiempos, existen asociaciones de carácter confesional y hasta hay planteles educativos regentados por “familiares” del obispo de Cuernavaca.”¹⁷ En particular molestaba al gobernador que en los días domingo y días de fiesta varios sacerdotes de la ciudad de México viajaban al estado para ayudar a los curas locales en las celebraciones.

Todo esto pone en evidencia que los intentos del Estado por controlar las prácticas religiosas no siempre se cumplían al pie de la letra. Las circulares refieren que “con pena se ha dado cuenta el gobierno del estado [...] que la mayoría de sacerdotes y ministros officiantes no han dado exacto cumplimiento a las disposiciones” oficiales¹⁸. Sin embargo, al



¹⁶ AHPSGT, “Edicto diocesano del 6 de enero de 1932”, en: *Providencias diocesanas*, 1931, p. 4v.

¹⁷ AHM, *Artículo 139 constitucional en materia de culto, decreto 123*, Caja 67, Exp. 12, 1934.

¹⁸ AHPSGT, *Documentación del Ayuntamiento de Totolapan*, 1930-1933.

mismo tiempo que los curas mostraban cierta indiferencia para cumplir sus obligaciones con el gobierno, la población local exhibía un notorio desinterés por las cosas de la Iglesia. Tal y como lo había constatado el padre Elpidio Olvera, no eran pocos los que habían dejado de cumplir con sus obligaciones como católicos. No ocurría lo mismo con el cuidado de sus imágenes ni con la participación de los vecinos en las fiestas y procesiones, que solían ser nutridas y atraían a visitantes y peregrinos de otros pueblos que visitaban el santuario¹⁹.

El control del clero o la consolidación de las mayordomías

Durante su estancia en el pueblo Elpidio Olvera conformó una “Junta Vecinal”²⁰. Estas Juntas se crearon a nivel nacional en 1926, tras el cierre de iglesias por la guerra cristera. Tenían facultades de administración, cuidado y conservación de los inmuebles religiosos. Sin embargo, al reestablecerse el culto tras los *Arreglos* de 1929 las Juntas dejaron de tener fundamento legal y razón de ser, motivo por el cual se disolvieron tras entregar los templos a los encargados legales. En Totolapan la Junta tenía las mismas funciones que la mayordomía, como encargarse del cuidado de la iglesia, organizar las fiestas religiosas y asegurarse de contar con un cura para officiar misa durante las celebraciones, sin embargo esta nueva organización se caracterizaba por estar supeditada al cura párroco. Este intento por tomar el control de las agrupaciones laicas duró poco tiempo pues la presencia de sacerdotes en el pueblo no fue permanente. Entre 1934 y 1949 Totolapan no contó con un cura de planta por lo que el padre Ángel Quintero, párroco del vecino pueblo de Atlatlahucan, fue el encargado de ofrecer los servicios religiosos a los habitantes del lugar. Quintero llegaba todos los sábados en mula, celebraba la misa de 7 y se regresaba. Solo en la fiesta del Quinto Viernes se quedaba tres días. Fuera de eso únicamente asistía al pueblo en caso de ser requerido. En ese tiempo los integrantes de la Junta se encargaron de dar continuidad y vida a las costumbres religiosas del pueblo. Y aunque en los documentos parroquiales el padre siempre se refirió al grupo como Junta Vecinal sus integrantes no dejaron de usar el tradicional mote de mayordomos. Durante quince años

¹⁹ Durante esos años Totolapan era considerada como un santuario. Así lo reflejan los carteles que se imprimían para invitar a la fiesta del Señor Aparecido el quinto viernes de cuaresma.

²⁰ Centro Académico de la Memoria de Nuestra América, *Carta del dr. Héctor Pérez al gobernador del estado de Morelos Jesús Castillo López*, fondo P, clave CR G37, 30 de agosto de 1945; Sofía Ortega, *Cambios en las mayordomías del municipio de Totolapan, Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 44.

la esporádica presencia del cura encargado permitió a los totolapenses controlar la dirección de sus prácticas religiosas.

El *Libro de ingresos y egresos de la tesorería de la mayordomía de San Guillermo Totolapan*, correspondiente a los años de 1938 a 1948, no solo muestra que el culto al Señor Aparecido continuó ininterrumpido, sino que además revela que las fiestas se fueron haciendo cada vez más grandes y costosas (de \$400 en 1938 a \$1868 en 1948)²¹. Cuando en 1937 la bóveda de la nave resultó dañada por un sismo la Junta Vecinal gestionó y recaudó en un año casi cincuenta mil pesos para su reparación. Otro tanto igual se obtuvo de la venta de lo que se cosechó en la huerta parroquial. Con el dinero recaudado se pagaron los honorarios del albañil y un peón, se compró cal y cemento, y se compuso el badajo de una de las campanas. En 1939 un rayo causó daños al campanario y la misma Junta se encargó de su compostura. Además se compraron bancas, se mandó a hacer una nueva puerta para la iglesia, se compuso el altar mayor y se repararon varias goteras y filtraciones. La iglesia era un espacio del pueblo y un lugar de convivencia al que podían acceder vecinos y visitantes sin mayores restricciones. Para los niños era un lugar de recreo, se subían a los árboles, se correteaban por los claustros o jugaban en el panteón que, por aquellos años, todavía se encontraba en el atrio. Buena parte de la vida social giraba en torno a ella. Al mismo tiempo, el cuidado y mantenimiento del edificio era una responsabilidad asumida por la comunidad en su conjunto.

En 1949 la libertad de la que gozó la mayordomía se redujo cuando fue nombrado como cura párroco el sacerdote Félix Flores, quien permaneció en el pueblo hasta 1960. Durante ese tiempo impulsó el culto a la Virgen de la Merced. Regaló a varios jóvenes unos pequeños cuadros con la imagen de dicha advocación y llevó al pueblo una estatua a la que aún hoy en día se le hace una misa el 24 de septiembre²². El padre Félix tenía un carácter complicado, algunas veces era amable y accesible y otras sarcástico y desatento, llegando inclusive a burlarse de la gente y sus costumbres. Por lo mismo, su relación con los mayordomos tuvo altibajos, pero empeoró el día que decidió, sin consultarlo con nadie, pintar la escultura del Señor Aparecido que se encontraba ennegrecida por el hollín de las velas y deteriorada por el paso del tiempo. En aquella ocasión el sacerdote bajó la imagen del altar, la sacó al atrio y la colocó sobre unos huacales. Luego, con una brocha, comenzó a darle una mano con pintura a la cal para blanquearlo.

²¹ AHPSGT, *Libro de ingresos y egresos de la tesorería de la mayordomía de San Guillermo Totolapan*, 1938-1948.

²² Entrevista con Florentino Vergara, 21 de octubre de 2018.

Un grupo de niños fue a dar aviso a los mayordomos, quienes llegaron al poco tiempo y lograron detener al padre. Rápidamente se corrió el rumor de que estaban pintando al Señor Aparecido para cambiarlo por otra imagen. El padre negó esto último y cuando fue confrontado solo atinó a decir: “cómo chocan con su santo apolillado, su santo de palo”²³. El encono creció y a los pocos días, durante la misa, el mayordomo Julio Pérez, encargado de llevar el sahumerio, le recriminó algo al padre por sus dichos y este, molesto, arrojó el incensario a los pies del mayordomo. Quienes estaban en la iglesia quedaron absortos, sorprendidos por el arrebato del sacerdote. Al terminar la misa, el mayordomo esperó a que el padre Félix saliera de la iglesia y al verlo lo reprendió por la ofensa recibida, luego le pidió que se quitara la sotana y lo retó a golpes. Los presentes calmaron los ánimos de los involucrados y el asunto no pasó a mayores. Sin embargo, aún faltaba restaurar la imagen y quitarle la capa de pintura que el sacerdote le había alcanzado a poner.

Hasta ese momento, la costumbre dictaba que los mayordomos eran los únicos encargados de cuidar y limpiar al Cristo. Protegidos con guantes, para evitar tocar con sus manos tan apreciado tesoro, utilizaban unos palos de madera con puntas de algodón remojado en aceite de linaza y con movimientos cuidadosos quitaban las manchas y las impurezas más visibles. Los algodones se guardaban y después se obsequiaban a quienes daban limosna en la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma. Estos objetos eran muy estimados pues al haber estado en contacto directo con la imagen sagrada se convertían en “reliquias por contacto”²⁴. Pero en esta ocasión el arreglo de la imagen requería de un trabajo profesional que debía encargarse a especialistas. Por ello los mayordomos acudieron con Sergio Méndez Arceo, quien hacía poco más de un año había sido nombrado obispo de Cuernavaca (1952-1983), en sustitución de Alfonso Espino y Silva (1947-1951).

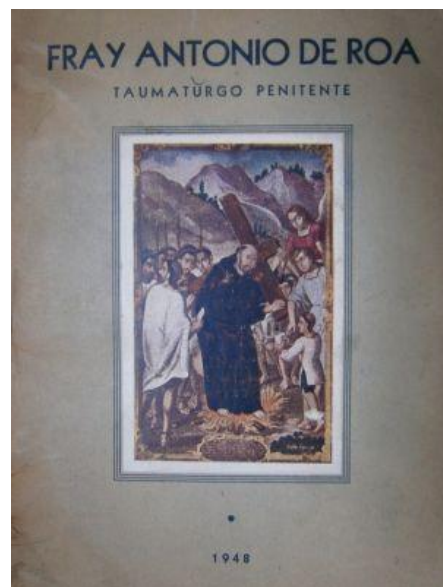
Lo más probable es que el nuevo prelado haya conocido sobre la imagen que se venera en Totolapan por Lauro López Beltrán, prominente miembro de la curia morelense que pocos años atrás había publicado una biografía de fray Antonio de Roa que a nivel local se convirtió en un éxito comercial²⁵. Dicho libro, además de narrar la vida del fraile,

²³ Entrevista con Ambrosia Pérez, 19 de enero de 2018. Al mencionar las imprudentes palabras del padre Félix Flores respecto a la imagen, Ambrosia terminó diciendo: “Pinche viejo grosero”.

²⁴ Si bien los cuerpos de los santos, enteros o en partes, son considerados por la Iglesia Católica como reliquias, también lo son objetos que hayan estado en contacto con dichas personas: su hábito, su sombrero, su bastón, sus instrumentos de tortura, los objetos con los que fueron martirizados, etcétera.

²⁵ Su primera edición en 1948 tuvo un tiraje de 5,000 ejemplares que, según el mismo autor, se agotó el primer año. En 1969 se imprimió una segunda edición revisada de la cual solo se tiraron

daba pormenores del milagroso origen del Cristo y de su culto en el pueblo. Aunado a esto el obispo era doctor en Historia²⁶, lo que explicaría su interés en el cuidado una imagen tan antigua, cuya calidad artística es incuestionable. Tras una negociación que se antoja bastante difícil los mayordomos accedieron a que el Cristo Aparecido fuera trasladado a la capital del estado, donde sería restaurado. Desde su regreso a Totolapan en 1861, la imagen no había salido del pueblo. Luis Burgos contó que los mayordomos dieron el permiso porque “los especialistas le iban a poner pintura de la buena”²⁷ y lo iban a arreglar con mucho



cuidado. El haber permitido su salida generó desconfianza entre la población, pero el obispo se comprometió a regresarlo para su fiesta al año siguiente. Sin embargo, los días pasaban y los mayordomos comenzaron a impacientarse porque la feria del Quinto Viernes ya estaba en puerta y nadie les informaba sobre el estado de su imagen.

Llegado el mes de abril, en vísperas de la fiesta, el Señor Aparecido regresó a su pueblo. Lo llevaba el obispo en un vehículo. Él mismo lo bajó y posteriormente caminó descalzo con la imagen a cuestas desde El Fresno hasta la iglesia, sobre calles que aún no estaban pavimentadas. Este gesto impactó profundamente a los vecinos, varios de los cuales aún recuerdan la escena o dicen haberla escuchado de sus padres o abuelos años después de ocurrida. Para ellos, ver a una autoridad religiosa de la talla de un obispo abajarse de esa manera ante su imagen sagrada no solo confirmaba la importancia de la misma sino que además acentuaba el orgullo local. Por otro lado, el acto sirvió a Sergio Méndez Arceo para ganarse el respeto y la admiración de los habitantes del pueblo, pues lejos de la arrogancia propia de otras autoridades eclesiásticas el nuevo obispo se había ubicado a su mismo nivel, había caminado con ellos, en su mayoría campesinos pobres y

2,000 ejemplares. Esta obra tuvo una amplia difusión en el pueblo y caló profundo entre su población, ya que aquella era la primera vez que un libro giraba en torno a la historia de Totolapan y a su imagen sagrada. Aun hoy en día entre los interesados circulan engargolados con copias fotostáticas. Lauro López Beltrán, *Fray Antonio de Roa. Taumaturgo penitente*, Cuernavaca, Editorial Juan Diego, 1948 y 2a. ed, México, Editorial Jus, 1969. Para conocer más sobre el impacto de este libro ver el capítulo 4, del inciso 5 en adelante.

²⁶ En 1939, un años después de haberse ordenado sacerdote, obtuvo el grado de doctor en Historia por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma y después trabajó en México, como maestro en el Centro Cultural Hidalgo.

²⁷ Entrevista con Luis Paulino Burgos, 23 de noviembre de 2017.

humildes. El mensaje era claro, ante los ojos de Dios, representado en la imagen del Señor Aparecido, todos eran iguales, no había título que justificara la preeminencia de una persona sobre otra. Presenciar eso en 1954 debió ser tan significativo como haber visto a la imagen regresar al pueblo en 1861, y esos momentos significativos, aunque ocasionales, son tan importantes para mantener vigente un culto como la celebración periódica de las fiestas.

Aún así, el hecho de haber permitido que el Cristo Aparecido saliera del pueblo dio pie a suspicacias y a la difusión de algunos chismes pues, tras su regreso, hubo quienes afirmaban que “el santito” había sido cambiado, argumentando que “era morenito y no güerito”²⁸. Luis Burgos, quien también notó el cambio, dijo con el humor que lo caracterizaba a sus 94 años: “de que lo restauraron ya vino a dar güerito. Yo creo que estuvo mucho tiempo en la sombra allá en Cuernavaca”²⁹.

Nuevos aires en la diócesis

De la misma manera que el párroco Elpidio Olvera impulsó una “Junta Vecinal” con la cual buscó sustituir a la mayordomía, en la segunda mitad del siglo el nuevo obispo emprendió otras estrategias con el mismo fin. En un lapso de 30 años promovió la creación de la Acción Católica de la Juventud Mexicana en Totolapan, el Consejo de Pastoral Parroquial y las Comunidades Eclesiales de Base. De alguna manera el ethos distinto de estas agrupaciones refleja los cambios personales por los que atravesó don Sergio, de una postura originalmente más tradicionalista a su abierta promoción y preocupación por la liberación de los pobres³⁰. A pesar de ello, los intentos por dar una dirección a la piedad popular y, sobre todo, por encauzar las prácticas tradicionales tan profundamente enraizadas en los pueblos morelenses fueron para él una preocupación constante.

El prelado buscó la renovación litúrgica de su obispado años antes de que esta fuera aprobada y promovida por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Si consideramos que

²⁸ Entrevistas con Ambrosia Pérez, 9 de enero de 2018; y con Silvia Nava, 21 de marzo de 2021.

²⁹ Entrevista con Luis Paulino Burgos, 23 de noviembre de 2017.

³⁰ Jennifer Scheper Hughes hace una excelente y detallada semblanza del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. En particular es de resaltar el proceso de cambio personal por el que pasó de ser un religioso tradicionalista a convertirse en uno de los exponentes más consumados de la Teología de la Liberación en México. Jennifer Scheper Hughes, *Biography of a mexican crucifix. Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, New York, Oxford University Press, 2010. pp. 131-170; también ver: Luis Miguel Morayta Mendoza, “Don Sergio Méndez Arceo y la religiosidad popular de Ocoteppec”, en: Horacio Crespo (ed.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, vol. 8, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018, pp. 593-601.

por varias décadas la Iglesia había tenido que soportar una política anticlerical de los gobiernos liberales y posrevolucionarios, y que además este sentimiento tenía profundas raíces en el estado de Morelos, no sorprende que desde el principio Méndez Arceo haya buscado precisamente defender a la institución y a sus tradiciones. Sin embargo, y aunque resulte paradójico, esto lo hizo desde una postura crítica e innovadora. El obispo se convirtió en un incansable promotor de la vida religiosa en su obispado, quiso ennoblecer el sacerdocio y puso gran empeño en la formación de nuevos sacerdotes. Del trato enérgico y la rigidez que lo caracterizaron en sus primeros años, pasó al trato amable y amistoso, dejó de usar el anillo episcopal y se abrió a la confianza y al diálogo, lo mismo con sus sacerdotes que con su grey.

Ya desde 1959 apoyó la erección del priorato conventual de los benedictinos con el nombre de Santa María de la Resurrección, encabezado por el monje belga Gregorio Lemercier en Santa María Ahuacatlán. Este monje fue uno de los primeros en proponer que la misa se dijera en español y de frente a los fieles, además orientó su liturgia hacia la figura de Cristo e impulsó la reproducción de traducciones y cuadernos mimeografiados para que su comunidad tuviera acceso a las fuentes evangélicas canónicas sin la intermediación de una interpretación oficial. Todo esto marcó profundamente a Méndez Arceo.

Entre 1957 y 1959 el obispo emprendió un “reacondicionamiento” de la Catedral de Cuernavaca despojándola de los retablos, los lienzos y las imágenes de bulto que alojaba en su interior, para albergar únicamente la imagen de un Cristo en Resurrección, una Virgen de la Asunción, a quien se había dedicado originalmente el convento franciscano, y una imagen de San Cristóbal. La intervención del edificio conventual erigido en 1525 por los frailes franciscanos buscaba al mismo tiempo modernizar y restituir al templo a su condición original³¹. Al retirar los retablos barrocos “de mala producción” que tapaban las ventanas y saturaban el espacio, se rescataron los frescos que originalmente adornaban los muros laterales y que muestran la evangelización de la orden franciscana en Asia oriental. Libre de casi todos los elementos que se fueron acumulando a través de los siglos, la sobriedad alcanzada en el edificio era un vivo reflejo de la austeridad y de la visión utópica de aquellos primeros frailes franciscanos del siglo XVI, y a la vez servía de ejemplo para la nueva generación de sacerdotes que se identificaban con la Teología de la Liberación. El proyecto arquitectónico fue discutido pocos años después en el Concilio

³¹ Saúl Espino Armendáriz, “Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca”, en: *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*, n. 7, enero-junio 2015, p. 18.

Vaticano II y contó con el apoyo expreso del papa Juan XXIII. Los trabajos de remodelación del edificio catedralicio corrieron a cargo de fray Gabriel Chávez de la Mora, amigo de Lemercier y quien había construido la capilla del monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección. Chávez de la Mora buscaba que la atención de los fieles se centrara en el altar, prescindiendo de todos aquellos elementos que pudieran distraer de la adoración a Dios en Cristo³². En este sentido la teología de Sergio Méndez Arceo mostraba un particular recelo hacia las expresiones más apasionadas del marianismo, el culto a las imágenes y la devoción a los santos, razón por la cual algunos no dudaron en acusar al obispo de irreverencia ante la Santísima Virgen e, inclusive, de afinidad con la iconoclasia protestante³³. Pero el obispo no solo estaba convencido de su visión radical e inequívocamente cristocéntrica, sino que además estaba decidido a reproducirla en el resto de las parroquias del estado. Por ello, alentó a los curas de su diócesis a realizar una limpia de imágenes en todas las iglesias de Morelos.

Casi todas las imágenes de bulto que albergaba la Catedral fueron llevadas al claustro adyacente, o encerradas en los sótanos o en bodegas. El Concilio Vaticano II haría suya la visión del prelado morelense. Si bien en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia se decidió mantener la práctica de exponer los tesoros artísticos a los fieles, reconociendo al arte sacro como una de las más nobles actividades del ingenio humano, que puede orientar al hombre hacia Dios y contribuir a su alabanza, el Concilio advirtió que las imágenes religiosas deben ser “pocas en número” y deben guardar “entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa.”³⁴ Además, se sugirió que las imágenes que “por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte”³⁵ ofendan el sentido cristiano o repugnan a la fe fueran excluidas.

Previendo las críticas que una medida de esa naturaleza generaría, en su *Instrucción sobre la devoción a los santos y sus imágenes*, publicada en 1960, y en una carta dirigida al *Correo del Sur* el 29 de octubre de 1967, Méndez Arceo fue categórico en

³² Como señala Jennifer Schepher Hughes el impacto de las acciones iniciadas por el obispo de Cuernavaca repercutió en varios países y logró dar forma a un movimiento global “hacia la modernización litúrgica, arquitectónica y estética al interior de la Iglesia”. Jennifer Schepher Hughes, *op cit.*, p. 145.

³³ Saúl Espino Armendáriz, *op cit.*, p. 17 y Lauro López Beltrán, *Diócesis y obispos de Cuernavaca, 1875-1978*, Cuernavaca, Lauro López Beltrán, 1978, p. 283.

³⁴ Constitución Sacrosanctum Concilium, Sobre la Sagrada Liturgia, cap. VII, El arte y los objetos sagrados, sec. 125.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html

³⁵ *Ibid*, cap VII., sec. 124.

su respeto a todo aquello que tuviera un valor artístico e histórico³⁶. Quizás por ello, como bien señala Jennifer Scheper Hughes, el obispo sintió un particular respeto y apego hacia la imagen del Cristo Aparecido de Totolapan.³⁷ Al tratarse de una imagen cuyos orígenes podían rastrearse documentalmente al siglo XVI y al estar relacionada con “los esfuerzos misioneros de los primeros frailes”, en particular con la figura del riguroso penitente agustino fray Antonio de Roa, el Santo Crucifijo de Totolapan no corrió la misma suerte que otras tantas imágenes, antes bien se convirtió una de las piezas preferidas por Méndez Arceo para dirigir la piedad de los devotos y para consumir el giro cristocéntrico a la liturgia en aquella Diócesis, y en especial en aquel pueblo, al que asistió en más de una ocasión durante los festejos del Quinto Viernes de Cuaresma.

La corta vida de la Acción Católica en Totolapan

El obispo de Cuernavaca era poco afín a las formas tradicionales de la religiosidad popular, por su heterodoxia, sus dejos de paganismo y sus supersticiones, además de que tendían a fomentar el alcoholismo y generaba excesivos gastos entre la gente. Para él “las imágenes y las mayordomías fueron y son instrumentos de colonización”³⁸, resabios de una época pasada que debían ser erradicados. No era ese el tipo de cultura católica que buscaba promover, antes bien quería transformarla, modernizarla, liberarla.

A principios de 1960 Sergio Méndez Arceo designó a un nuevo párroco para Totolapan. En marzo de ese año el padre Ricardo Cabello Pacheco (1960-1962) llegó al pueblo en vísperas de la fiesta del Señor Aparecido. Una de sus primeras acciones fue la de fundar un grupo de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) para dirigir la devoción local, tan apegada a la tradición. El padre congregó a unas 25 personas entre las que estaban Benigno Gil, Baldomero Modesto, Celso Saldaña, Julio Martínez, Álvaro Batalla y Florentino Vergara. También organizó grupos de señoras catequistas (el más numeroso), de señoritas, de jóvenes y de adolescentes a quienes les daba cursos y pláticas por separado³⁹. La fundación oficial se hizo en la Basílica un 12 de diciembre. Al lugar acudieron los integrantes con una bandera en la que se mostraba el escudo de la Acción Católica y una imagen de la Virgen de Guadalupe.

³⁶ Saúl Espino Armendáriz, *op cit.*, p. 16.

³⁷ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 144.

³⁸ Luis Miguel Morayta Mendoza, *op cit.*, p. 596.

³⁹ El curso para catequistas duró 9 días y asistieron unas 30 personas de Totolapan, Tlayacapan y San José de los Laureles. Fue impartido por religiosas de Cuernavaca. Entrevista con Zeferina Vergara, 23 de julio de 2022.



La ACJM se hizo cargo de la oración nocturna en el pueblo. Sus miembros se reunían en la iglesia y pasaban la noche en vela haciendo rezos. A las 5 de la mañana terminaba la oración y se hacía una misa. La ACJM fue concebida como un grupo de reflexión bíblica y de catequización, por ello permanentemente buscaba el contacto con los vecinos del pueblo, organizaba distintos convivios como bailes, kermeses y teatro con los que se generaban recursos para la parroquia y para el grupo⁴⁰. En las fiestas del Quinto Viernes de Cuaresma hacían comedias y montaban un juego de lotería. Como parte de sus actividades fueron frecuentes los encuentros y el contacto con otros grupos a nivel regional y nacional. Cuando la Acción Católica de Totolapan celebraba su “aniversario” solía invitar a otros grupos del estado o del país, a los que se brindaba hospedaje y alimentación. Florentino Vergara, vecino del pueblo que llegó a ser mayordomo, corista de la iglesia y ocupó distintos cargos en la presidencia municipal, era el encargado de enseñar los diálogos de los sainetes que se representaban en los

⁴⁰ En Morelos los grupos bíblicos cobraron gran importancia al ser impulsados por el obispo Sergio Méndez Arceo como parte de su política de renovación litúrgica. En 1962 se celebró un Congreso Bíblico en Cuernavaca, al que no solo asistieron sacerdotes sino también laicos y protestantes. Para ese año se habían distribuido entre los católicos de Morelos unas 10,000 biblias y unos 30,000 ejemplares del Nuevo Testamento. Lauro López Beltrán, *op cit.*, 1978, p. 282.

convivios. Buena parte de las actividades de esta organización se traslapaban con las que realizaba la mayordomía durante las festividades del Señor Aparecido.

Además de los eventos de corte religioso el padre Cabello también continuó con otros programas como el de sembrar en la Huerta de la Iglesia. Los compañeros mayordomos y los miembros de la ACJM se encargaban de la siembra, el laboreo y la cosecha. En ese entonces cultivaban maíz y a cada milpa le echaban frijol por lo que sacaban más de 100 cargas de uno y de otro. Luego de venderlas la mitad de lo obtenido se destinaba a la iglesia y la otra mitad a las mayordomías. Esta práctica tenía cientos de años de llevarse a cabo, si acaso los terrenos que originalmente se destinaban para la iglesia fueron paulatinamente reduciéndose con el crecimiento de las haciendas durante los siglos XVII y XVIII⁴¹, hasta quedar limitados al área de la Huerta en los siglos XIX y XX. Actualmente a este terreno ya no se le saca ningún beneficio económico por parte de los religiosos ni de los mayordomos.

El tiempo que separa a los primeros grupos de la Acción Católica en México, con el creado en Totolapan 30 años después, le da a este último un cariz distinto. Antes que la defensa militante de la fe y el intento por recuperar el terreno perdido por la Iglesia ante los embates del estado posrevolucionario, los esfuerzos llevados a cabo por el padre Cabello estaban más orientados hacia una pastoral que involucrara a los vecinos y que los movilizara para la satisfacción de sus necesidades espirituales, siguiendo la nueva línea marcada por el obispo de Morelos que buscaba reorientar algunos aspectos de la piedad popular profundamente enraizados y reforzar el control eclesial. Sin embargo, las actividades emprendidas por la ACJM en Totolapan apenas duraron un par de años por lo que el grupo no pudo echar raíces. Inició con el padre Ricardo Cabello y continuó apenas unos meses más con su sucesor José María Farfán, conocido entre los feligreses como *padre Chemita*. Este sacerdote siguió organizando salidas con los grupos de la Acción y las mujeres catequistas a pueblos cercanos pero, debido a su avanzada edad, solo estuvo en el pueblo unos meses y fue reemplazado al poco tiempo por el padre Nabor Anaya Ríos (1963-1970).

Originario de Villa de Ayala, Morelos, el padre Nabor cortó de tajo con la ACJM, a pesar de que varios vecinos le solicitaron la continuidad del grupo. En ese entonces el presidente de la Acción Católica en el pueblo era Alfredo Nava, su secretario Arsenio Zamora y el tesorero Julio Martínez. En una ocasión, poco tiempo después de haber llegado a la parroquia, el sacerdote llegó borracho a la iglesia y encontró a varios

⁴¹ Ver capítulo 3.

integrantes de la ACJM reunidos en una de las habitaciones del claustro donde solían hacer sus juntas. Enojado, el padre los corrió a golpes y los jóvenes tuvieron que sacar sus pertenencias por el acceso sur de la Huerta. “Se me largan cuanto antes y saquen todas sus cosas -les gritó. No los quiero ver aquí”⁴². Uno de los muchachos expulsados fue Florentino Vergara, quien en protesta por el trato recibido dejó de ir a misa en su propio pueblo y cada domingo viajaba a Jonacatepec con el padre Cabello. Sin embargo, la protesta de Florentino fue un acto individual, el resto del pueblo no reaccionó de la misma manera al gesto violento del padre Nabor. Probablemente el suceso se interpretó como un acto que le incumbía a la iglesia antes que al pueblo. Esto se debe a que, en general, los grupos parroquiales suelen ser vistos como grupos pertenecientes a la iglesia y dirigidos por los curas, por más que sus miembros sean vecinos del pueblo o hubieran sido mayordomos⁴³. Por lo tanto a nadie extrañó que haya sido el padre quien decidiera sobre el futuro de la Acción Católica. En cambio la mayordomía sí era vista como una organización del pueblo, que defendía los intereses de sus habitantes tocantes a su devoción y a sus prácticas religiosas. Por ello es que la intromisión de los sacerdotes en asuntos de la mayordomía era percibida como un agravio o un atentado contra las costumbres.

El padre Nabor mezclaba su vocación como sacerdote con su gusto por la bebida y desde temprano se hizo amigo de un grupo de señores con quienes se juntaba para tomar, una de estas personas, y al mismo tiempo uno de sus colaboradores más cercanos, fue el mayordomo del Señor Aparecido, Francisco Alfaro. Por las tardes salía a tomar con ellos, pero cuando regresaba a la iglesia les decía: “allá afuera soy Nabor Anaya, pero aquí soy su sacerdote”⁴⁴. Como era impulsivo e iracundo, en más de una ocasión se llegó a agarrar a golpes con distintas personas. Sobre este asunto Silvia Nava decía: “a mí no me interesa como ser humano lo que haga, él aquí y ante Dios es sacerdote. Entonces nosotros no podemos valer lo mismo que él y le debemos respeto con todo y sus defectos.” Según doña Silvia, quien lo conoció bien, él no quería ser cura, pero su madre lo obligó porque le había prometido a Dios que le entregaría un hijo como sacerdote si le permitía, luego de haber tenido 17 hijas, dar a luz a un niño. Durante su formación se escapó del seminario en dos ocasiones pero regresó por las súplicas de su

⁴² Entrevista con Florentino Vergara, 23 de julio de 2022.

⁴³ Desde los años 70 hasta hoy los grupos parroquiales son los siguientes: El consejo de Pastoral Parroquial, la Vela Perpetua, la Archicofradía Guadalupeana, la Adoración Nocturna, las Mercedarias, la Cruzada Eucarística y el grupo de las Catequistas.

⁴⁴ Entrevista con Silvia Nava Cerón, 21 de marzo de 2021.

madre, hasta que finalmente le dijo: “madre, cuando tú te mueras yo cuelgo la sotana”. Tiempo después el padre Nabor dejó su ministerio pues “lo dominó la fragilidad humana” y terminó juntándose con la muchacha que le servía y le cocinaba en la iglesia, llamada Felix Martínez Vergara, prima de Florentino Vergara. Inclusive era un secreto a voces en el pueblo que había tenido un hijo con ella.

Más allá de los casos particulares de algunos sacerdotes que no parecían contar con la vocación adecuada, en términos generales, la diócesis de Cuernavaca tenía una línea de acción cada vez más afín a la Teología de la Liberación, particularmente después de que los obispos y cardenales agrupados en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) se reunieran en Medellín, Colombia, en 1968, para implementar con mayor decisión las medidas de renovación impulsadas por el Concilio Vaticano II⁴⁵. Sin embargo, si pretendemos acercarnos y conocer la religiosidad de Totolapan basándonos solamente en las innovaciones pastorales que implementó el obispo Sergio Méndez Arceo estaremos perdiendo de vista precisamente el carácter local de la misma, en el que la relación cotidiana entre el cura y los feligreses conforma o reafirma creencias colectivas, favorece o dificulta la organización de prácticas comunitarias, además de dar pie a una serie de vivencias que no pueden conocerse si solo revisamos las providencias diocesanas y otros documentos similares. De igual forma sin la experiencia local es imposible conocer el alcance real que las disposiciones oficiales tuvieron en las prácticas devocionales de la gente. El caso de Nabor Anaya nos muestra que la línea pastoral de una diócesis, aunque sea mandatada por el obispo, puede ser discontinua. Aún así, a este padre le tocó implementar algunos cambios impulsados por el Concilio. Silvia Nava aún recuerda que el año en el que se casó hubo cambio de liturgia. “Se quedó el altar así como está, pero ya pusieron la mesa del sacrificio volteada hacia el pueblo. Antes la misa era de espaldas, pero a mí ya me casaron de frente, el padre frente a mí. En otros pueblos hubo contrariedades por esto, pero aquí no”⁴⁶.

⁴⁵ El Consejo Episcopal Latinoamericano se reunió en Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Su mensaje de renovación se radicalizó aún más después del Concilio Vaticano II. El cambio que estas reuniones y el Concilio significaron para la Iglesia latinoamericana fue de enorme magnitud pues implicó un desplazamiento de su posición histórica, de la cercanía que tradicionalmente se tenía con las élites políticas y económicas al acercamiento con la base social cristiana y los excluidos. Sin embargo, esto no implica que la Iglesia en su conjunto haya caminado en la misma dirección. Se mantuvo una tensión entre las corrientes internas que son muestra del pluralismo de la institución. De hecho la reunión de la CELAM en Puebla buscó ser un punto de encuentro entre los distintos grupos y un llamado al orden y al respeto de la jerarquía católica.

⁴⁶ Entrevista con Silvia Nava Cerón, 21 de marzo de 2021.

correspondía a las autoridades eclesiásticas ubicarlos y gestionar su devolución, ya que ellos eran sus legítimos dueños.

Esta demanda no se cumplió en aquel tiempo y, de hecho, tuvieron que pasar cerca de 20 años para que les fueran devueltos. El coleccionista, empresario y filántropo Juan Dubernard, quien vivió muchos años en Cuernavaca, impulsó un programa llamado “Adopta una obra de arte” gracias al cual se restauraron, entre otros, los cuadros de Vallejo⁵⁰. Ambos retablos se encontraban en el Jardín Etnobotánico, donde se ubican las oficinas de la delegación del INAH Morelos. A principios de los años 90, de manera fortuita, el mayordomo Luis Granados y el regidor Genovevo Lima asistieron a dicho lugar para tomar un taller de plantas medicinales. Cuando vieron las pinturas las reconocieron y le preguntaron a uno de los encargados por qué razón estaban ahí esos cuadros si le pertenecían a su pueblo. El rumor se corrió rápidamente en Totolapan, las autoridades hicieron las diligencias y al poco tiempo los regresaron a la iglesia, donde fueron recibidos con música de banda el año de 1999.

La recuperación de estas pinturas del siglo XVIII muestra que ha sido la propia gente del pueblo, antes que los sacerdotes, quienes se han preocupado por cuidar y recuperar su patrimonio. Bajo esta lógica no es de extrañar que el pueblo mismo se asuma como legítimo propietario de aquellos objetos, pues su propiedad deriva de la relación histórica que los mismos han mantenido con la comunidad. En torno a ellos se ha generado un vínculo de cuidado y protección. No se trata solo del Cristo Aparecido, sino también de otros artículos que guardan alguna relación con la imagen, así como del resto de las imágenes de bulto que se encuentran en la iglesia e, inclusive, de la iglesia misma.

Tres años después del temblor de 1970 las obras de restauración del inmueble parroquial habían llegado a su fin. Sin embargo el 28 de agosto de 1973 otro sismo azotó al país, esta vez su epicentro se encontraba en los límites de Puebla y Veracruz. De nueva cuenta la nave se dañó y tuvo que ser reparada. Una vez más la restauración fue costeadada casi en su totalidad por los vecinos del pueblo quienes formaron un Comité Pro Reconstrucción y solicitaron la cooperación de todos los habitantes para tal fin. El padre Abel Pulido informó al obispo que en unos años el Comité había juntado unos \$700,000⁵¹.

⁵⁰ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 138, 268.

⁵¹ Diversos registros históricos nos muestran que cuando la iglesia de Totolapan requería de un mantenimiento o restauración los trabajos eran realizados por los propios vecinos y, salvo en algunas ocasiones en las que se pidió el apoyo económico del arzobispo de México, como fue el caso luego del sismo de 1711. En general era el propio pueblo el que pagaba los gastos. Cuando eso ocurría se solicitaba a la Corona la exención del pago de tributos para que ese dinero se destinara a la fábrica de la iglesia. AGN, *Informe que emite fray Gabriel de la Peña, de la Orden de San Agustín, del convento del pueblo de Totolapan, en la jurisdicción de Tlayacapan, sobre los*

Mientras los trabajos de restauración continuaban y las imágenes religiosas se encontraban resguardadas en una de las habitaciones del claustro que servía como bodega de la mayordomía, tuvo lugar otro evento que pone en evidencia que la comunidad en su conjunto se asume como defensora de este tipo de bienes. En los primeros días de enero de 1976, durante la celebración de un baile en la plaza central, unas personas entraron a la iglesia por la Huerta y, aprovechando el evento, sacaron por un agujero tres esculturas: la Virgen del Rosario⁵², San Juan y San José. Un grupo de jóvenes que iba para el baile pasó junto a la iglesia. Uno de ellos entró a la Huerta parroquial para orinar y al hacerlo se percató que los santos estaban en el piso por lo que inmediatamente dio aviso a sus amigos. Al observar a los muchachos, uno de los cómplices del robo que esperaba a sus secuaces en un volkswagen salió del auto e intentó esconderse en una tienda, pero los jóvenes lo agarraron, tocaron las campanas y lo llevaron a la plaza con la autoridad. Al correrse el rumor de lo ocurrido se suspendió el baile y muchos de los asistentes, ya tomados y alborotados, se hicieron de palos, machetes, pistolas y retrocargas para buscar a los otros ladrones que, según decían, aún permanecían en la Huerta. Don Luis Granados, quien era mayordomo en ese entonces, fue por un rifle 22 de 15 tiros y una lámpara de caza. Bastaba con que alguien escuchara un ruido para que todos dispararan sin saber bien a dónde.

A pesar de la incesante búsqueda no encontraron a nadie más. La multitud regresó a la plaza y a los pocos minutos llegó otro volkswagen color rojo con dos supuestos policías judiciales que venían a llevarse al detenido a la comisaría de Yautepec. En minutos estos dos sujetos también fueron detenidos pues se identificaron con credenciales falsas. La ira popular se dirigió contra ellos, fueron desarmados, golpeados y encarcelados junto al ladrón que habían detenido antes. La gente empezó a gritar: “¡quememos! ¡quememos!” El síndico Ernesto Cervántes decía que debían colgarlos a todos, pero el presidente municipal, Pablo Ramos, con el código civil en la mano, se negaba. Finalmente, cuando el síndico dijo que él se haría responsable ante las autoridades estatales y federales, Ramos accedió a que los sacaran a la plaza. Rápidamente Luis Granados fue a la iglesia y sacó unos lazos que se estaban usando para la restauración del templo. Amarraron del cuello al ladrón, lo subieron varias veces a un poste y lo dejaban caer. En los pocos instantes de lucidez que un momento así

daños ocasionados por el sismo de agosto de 1711 a la fábrica de dicho convento, Indiferente virreinal/Templos y conventos, Caja 3456, Exp. 1.

⁵² Según testimonios de Silvia Nava (21 de marzo de 2021) y Luis Granados (23 de julio de 2022) esta escultura tiene ojos de diamante y está bañada en oro.

permitía Luis Granados mostró cierta preocupación porque tenía claro que si la persona moría ahorcada, él sería cómplice por haber traído la soga. Seis o siete veces tensaron la cuerda hasta que el ladrón confesó llamarse Ricardo Yipe y haber sido contratado por una pintora de nombre Julia para robarse las imágenes. De acuerdo con su testimonio una camioneta doble rodada se encontraba a la entrada de la carretera esperando recoger las piezas. Tras la confesión el ladrón fue llevado de nueva cuenta a la cárcel municipal.

A la mañana siguiente se volvió a juntar la gente a las afueras de la presidencia para gritar que quemaran a los ladrones. Los tres detenidos imploraban clemencia. Al poco tiempo llegó la prensa y tomó algunas fotografías. Luis Granados recuerda que salió en la portada de la revista *Alarma* con una chamarra negra que aún guarda como recuerdo. Finalmente los inculpados fueron llevados a Yautepec, mientras que las tres imágenes permanecieron unos días más en la Huerta a la espera de que el ministerio público levantara el acta. Cuando Miguel "Nico" Zamora rememora este suceso afirma lo siguiente: "Sacaron unas imágenes pero no la de Nuestro Señor Aparecido. Si así se pusieron con esas imágenes imagínate cómo se hubieran puesto si hubiera sido el Cristo. Acá la gente es capaz de dar su vida por él."⁵³

El Consejo de Pastoral Parroquial y las Comunidades Eclesiales de Base

Los años 70 significaron una dura prueba para el pueblo de Totolapan: sismos que dañaron la iglesia, fuertes gastos de dinero para su restauración, el extravío de los retablos y el intento de robo de tres imágenes. A ello hay que agregar que durante dos años no contaron con un párroco de tiempo completo. Por ello, desde 1977, los mayordomos del Señor Aparecido, encabezados por Roberto Salinas, visitaron varias veces al padre Gonzalo Rivera Saldaña (1978-1984) en su parroquia de Coatlán del Río para convencerlo de que pidiera su cambio a Totolapan. Cuando el sacerdote aceptó se hicieron las gestiones necesarias con celeridad y el obispo aprobó el movimiento. Finalmente el sábado 28 de enero de 1978, a las 5 de la tarde, el padre Rivera llegó al pueblo. Cientos de vecinos, encabezado por los mayordomos, lo recibieron solemnemente en la entrada de la carretera de Tlayacapan, en el punto conocido como La Mora, desde donde lo acompañaron en procesión a la iglesia para que celebrara su primera misa con ellos.

⁵³ Entrevista con Miguel Zamora, 29 de julio de 2011.

El padre Gonzalo estaba formado en la línea de la Teología de la Liberación que impulsaba Sergio Méndez Arceo. Durante los primeros meses de trabajo hizo un diagnóstico de la situación de su nueva parroquia e incentivó la participación de gente cercana a la iglesia a la que buscó comunicar la “mística de la liberación”⁵⁴. Más tarde hizo grupos de estudio bíblico y escogió entre los asistentes a personas con una formación sólida, facilidad de palabra y, sobre todo, que fueran respetados en el pueblo. Se reunían todos los lunes por la noche en la iglesia para reflexionar sobre distintos pasajes de la Biblia y después los mandó a dar pláticas a los barrios o directamente a las casas. A pesar de que el estudio de la Biblia estaba tradicionalmente relacionado con las iglesias protestantes hubo buena recepción de los vecinos a estas prácticas. El padre también instruyó a este grupo para dar pláticas de bautizo, primera comunión, confirmación y matrimonio. De esta manera el nuevo impulso pastoral llegó a buena parte de la población que había dejado de asistir a misa y ya no visitaba la iglesia.

A instancias del obispo de Cuernavaca el cura promovió la formación de un Consejo de Pastoral Parroquial que hiciera de los mayordomos colaboradores del clero, en lugar de meros organizadores de fiestas religiosas. En un escrito de abril de 1979 explicó a los fieles, con un lenguaje sencillo, cuál era el papel de los sacerdotes y cuál el de los mayordomos. Como la misión de la Iglesia era “anunciar y construir el Reino de Dios”, desde tiempos remotos se había nombrado a personas responsables en las comunidades cuya principal tarea era la de “convocar al pueblo para la oración y la reflexión de la palabra de Dios”. A ellos se les encargaba la atención de la gente cuando no había sacerdotes y la administración de las ofrendas y limosnas. Pero la misión original se fue olvidando y en su lugar se dedicaron a organizar las fiestas, “no tanto bajo su aspecto de fe sino bajo el aspecto de esparcimiento y diversión”⁵⁵, lo que generó nuevas cargas económicas para ellos y para los fieles. Por lo tanto era necesario revisar cuál era el papel de quienes servían a la comunidad para encauzarlo a su sentido inicial. El escrito continuaba:

Creo, sin temor a equivocarme, que esta es la imagen que muchas personas de este pueblo tienen sobre los mayordomos; porque no ven tanto el testimonio que ellos están dando, por ejemplo: nadie los criticó porque no estuvieron presentes en el novenario o porque muchos no participaron de la Eucaristía, sino más bien se les criticó porque no se sacrificaron para que todo lo exterior de la fiesta saliera bien de acuerdo a como otros años se venía haciendo.

⁵⁴ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 159. Comunicación personal de la autora con el padre Gonzalo Rivera Saldaña.

⁵⁵ AHPSGT, *Recibos. Circular del 22 de abril de 1979*, 1979.

Si queremos rescatar la imagen verdadera de los que sirven al pueblo debemos pensar que no son funcionarios o criados del pueblo sino personas que tratan de darle un servicio al pueblo colaborando con el sacerdote. Por eso del Concilio Vaticano II para acá se pide que más que mayordomías, que han empobrecido mucho su papel, haya en las parroquias Consejos de Pastoral que organicen y planeen juntamente con el sacerdote cómo se va a ayudar a la gente en su caminar en la fe.⁵⁶

Las doce personas que integraran el Consejo debían ser “agentes de evangelización de su comunidad”, su nombramiento dependería del sacerdote y no del pueblo, sus responsabilidades durarían tres años y, a pesar de que podían seguir realizando las tareas propias de los mayordomos, su compromiso principal era con Jesús.

Más adelante, en una nueva carta el padre aclaró que la mayordomía solo debía funcionar cuando no hubiera sacerdote, ya que, en caso de haberlo, su trabajo tenía que subordinarse por completo a la labor pastoral del cura. En la práctica esto no fue posible, la mayordomía y el Consejo de Pastoral Parroquial subsistieron como grupos paralelos. Algunos mayordomos, los más cercanos a la Iglesia, no tuvieron inconveniente en colaborar con el padre y formar parte de ambos grupos o pasar de uno al otro, tal fue el caso de Florentino Vergara o Julio Martínez, quienes anteriormente habían acompañado al padre Ricardo Cabello en la Acción Católica. No obstante, la mayoría permaneció fiel a su organización tradicional: la mayordomía.

El padre Gonzalo también vio en la celebración del Quinto Viernes una oportunidad única para dar un giro a la fiesta del pueblo, con la esperanza de que los visitantes comprendieran que la finalidad última del evento que los convocaba no era la diversión y el esparcimiento, sino el acercarse a Jesucristo. Para ello encomendó a todos los miembros del Consejo y mayordomos tareas específicas a desarrollar, dirigidas a la meditación sobre Cristo y el Espíritu Santo, a la reflexión sobre la Iglesia como comunidad, sobre el atrio y su función, sobre el comportamiento que se debe guardar durante la fiesta y sobre la responsabilidad compartida de educar a la gente. Consciente de que el nuevo sentido que se le pretendía dar a la celebración podía generar inconformidad entre los asistentes, el padre le advirtió a sus colaboradores que no debían “descartar ciertos enfrentamientos que necesariamente habrá con personas que no reflexionan”⁵⁷.

Buscando ser consecuente con su mensaje el padre Gonzalo distribuyó un folleto de doce páginas para conmemorar el 440 aniversario de la aparición del Santo Cristo de

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ AHPSGT, “Reflexiones sobre el templo y su atrio”, en: *Recibos*, 1979.

Totolapan. En él no solo se narraba el origen milagroso de la imagen y el destacado papel que jugó en esta historia el fraile agustino Antonio de Roa, sino que además se presentaba una reflexión que resume el proyecto de la Teología de la Liberación aplicada al culto del Señor Aparecido.

La imagen no es el término de nuestra fe sino un medio [...] debemos descubrir en ella ¿quiénes y por qué crucificaron a Cristo? y ¿quiénes y por qué actualmente lo siguen crucificando? Esto nos hará descubrir que estamos viviendo en una sociedad injusta y nos llevará a rechazar y denunciar toda injusticia como lo opuesto a la voluntad de Dios [...] nuestra religiosidad no debe quedarse en puras exterioridades (peregrinaciones, penitencias, limosnas, ofrendas, besar y tocar imágenes) sino [que] debemos buscar en ella un verdadero convertimos al Señor [...] todos somos una Iglesia peregrina, santa y pecadora, que andamos en busca de ser en realidad una comunidad de fe, esperanza y amor que quiere hacer presente a Cristo como el mensajero de la liberación para los pobres [...] Por tanto al ir a ferias y santuarios no debemos hacerle el juego a quienes, aprovechando la religiosidad del pueblo, se dedican al negocio, a explotar y a fomentar el vicio⁵⁸.



Incansable, el padre Gonzalo no se limitó a la formación de un grupo relativamente pequeño de colaboradores agrupados en el Consejo Pastoral Parroquial. En sintonía con el espíritu de la Teología de la Liberación buscó acercarse a los laicos y para ello impulsó la creación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) para involucrar activamente a la población que no formaba parte de la mayordomía⁵⁹. Si bien la primera CEB en Totolapan había sido fundada a instancias de un sacerdote de Cuautla, no fue sino hasta la llegada de Gonzalo Rivera que el grupo empezó a trabajar en forma, esta vez con la asistencia del padre Esteban Tejeda⁶⁰. Siendo esta su principal tarea pastoral, el padre Gonzalo

⁵⁸ *Santo Cristo de Totolapan*, Parroquia de San Guillermo Totolapan, 1983, pp. 10-11. (folleto mimeografiado).

⁵⁹ Las Comunidades Eclesiales de Base son grupos de reflexión bíblica y análisis social que se crearon en Brasil y Perú a mediados de los años 60, principalmente en zonas pobres y excluidas del desarrollo económico. Fueron impulsados por el CELAM así como por iglesias progresistas de varias denominaciones. A México no llegaron sino hasta los años 70. Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 156; Marcello de Azevedo, "Comunidades Eclesiales de Base", en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo II, Madrid, Trotta, 1990, pp. 245-265.

⁶⁰ El padre Esteban Tejeda volvió a formar un grupo coral en la parroquia de Totolapan, conformado por Zeferina Vergara Beltrán, Ofelia Rueda de la Rosa, Vicencia Medina, Mercedes Zamora Alcalá y Luz Vivanco Vázquez, entre otras. Entrevista con Zeferina Vergara, 23 de julio de 2022.

dividió la parroquia en zonas y subzonas, hizo misiones cuaresmales a partir de las cuales se formaron equipos y en poco tiempo ya había nueve grupos en la cabecera, uno en Ahuatlán y otro más en Tepetlixpita. Cada grupo tenía su nombre y celebraban misa una vez al mes.

Sobre la base de la labor del padre Gonzalo trabajó su sucesor, el padre Julio Tinoco (1984-1993), quien tomó posesión de la parroquia el 28 de marzo de 1984. Siguiendo el camino liberacionista impulsado por el obispo el padre Tinoco impulsó dos nuevas líneas de acción a través de las CEB, una al interior de Totolapan y otra al exterior. La primera tenía que ver con los “talleres de soya”, por medio de los cuales enseñó a cultivar frijol de soya como una alternativa de gran valor nutricional para los habitantes del pueblo, particularmente los más pobres. La segunda implicaba extender los vínculos de solidaridad con la revolución sandinista por medio de la recolección y el envío de dinero a Nicaragua⁶¹. Los fondos reunidos por cada parroquia eran enviados a la diócesis, que a su vez los enviaba al país centroamericano. Aunado a esto, la larga tradición de lucha en defensa de la tierra y la emergencia de movimientos obreros y de colonos en Morelos sirvieron como aliciente al trabajo desplegado por las CEB, por lo que, entre los años 70 y 80, amplios sectores de la población del estado alcanzaron un alto nivel de politización que muchas veces se tradujo en movilización social y en participación.

Sin embargo, no podemos poner demasiado hincapié en la capacidad que la Teología de la Liberación y las CEB otorgaron a los católicos para modificar las estructuras sociales⁶², pasando por alto que la agencia de los pueblos es de larga data. “Todo lo que decían los sacerdotes cayó en tierra fértil porque había personas que ya tenían esas ideas en la cabeza -afirma Mario Liévanos. Aquí ya había algo, a fin de cuentas Totolapan fue zapatista. Así que hubo resonancia entre lo que se había gestado y lo que traían los sacerdotes. Dura un tiempcito mientras está ese movimiento, pero cuando se van esos sacerdotes ya no le dan seguimiento”⁶³. Esto último ya lo había advertido el propio padre Gonzalo Rivera en una carta al Consejo Pastoral antes de dejar la parroquia. Para el sacerdote era evidente que si la labor de formación no se completaba y extendía “la poquita conciencia que la gente ha ido adquiriendo de que todos somos la Iglesia quedará destruida”⁶⁴. Hoy en día pareciera que la huella liberacionista encabezada

⁶¹ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 160.

⁶² Pilar Puertas, “La fuerza de lo religioso en la construcción”, en: *Caminhos. Revista de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás*, vol. 13, enero-junio, 2015, pp. 171-184; y Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*

⁶³ Entrevista con Mario Liévanos, 23 de julio de 2022.

⁶⁴ AHPSGT, *Recibos*, 1979.

por Sergio Méndez Arceo no caló hondo en Totolapan. Pocas personas recuerdan los proyectos del padre Julio o las Comunidades Eclesiales de Base o el apoyo a los sandinistas. Por otro lado, el proyecto del obispo también desató duras críticas no solo de políticos y grupos católicos conservadores, sino también de varios pueblos que rechazaron abiertamente el giro cristocéntrico implementado en toda la diócesis. El intento por retirar las imágenes de santos que contaban con mucha devoción abrió la puerta a conflictos locales, como ocurrió en Hueyapan, donde el obispo intervino para que la comunidad prestara el Nicho de su iglesia, una importante pieza del siglo XVII labrada en madera por el maestro Higinio López. A pesar de contar con la palabra del prelado el nicho no regresó sino hasta los años 90, luego de la intervención del gobernador. En 1976, durante la feria del Señor de Mazatepec los peregrinos se molestaron con el padre Agustín y con el obispo Méndez Arceo que se encontraba de visita porque no se les permitió colocar sus imágenes cerca del altar⁶⁵. Y en Acapantzingo, en el año de 1980, el pueblo sacó al párroco local cuando este intentó prohibir la celebración de la fiesta en honor a San Isidro Labrador. El problema se extendió por un año, tras lo cual la comunidad permitió la entrada de un cura lefebrista, revirtiendo la liturgia a tiempos anteriores al Concilio Vaticano II⁶⁶. No obstante, Totolapan parece haber estado exento de estos contratiempos, probablemente porque la religiosidad de los vecinos del pueblo tenía, por razones históricas, un carácter marcadamente cristocéntrico. Como se verá más adelante, la llegada en 1993 de la orden franciscana a Totolapan muestra cómo el péndulo político tornó hacia una línea eclesiástica conservadora, fracturando temporalmente el equilibrio que se había alcanzado en el pueblo gracias al apego y al respeto que el obispo sintió por la imagen del Señor Aparecido.

La tierra y la fiesta

Hasta 1970 más del 90% de la población económicamente activa de Totolapan se dedicaba al campo, sin embargo en los siguientes 40 años esto cambió drásticamente y el porcentaje bajó casi al 50%⁶⁷. Varios fueron los factores que propiciaron esto. En los años 60 se construyó una nueva autopista que comunicaba a la ciudad de México con Cuautla,

⁶⁵ Luis Miguel Morayta Mendoza, *op cit.*, p. 594-596.

⁶⁶ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 161.

⁶⁷ Mathew James Lorenzen, *La crisis agrícola como detonante de la migración rural en el contexto de la globalización del sistema agroalimentario. El caso de los Altos de Morelos*, Tesis de maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, 2009, p. 100.

en 1971 se pavimentaron los caminos que comunicaban a Tlalnepantla, Tlayacapan y Totolapan y tres años después se terminó la carretera que comunicaba a las principales cabeceras municipales de los Altos de Morelos con Xochimilco. La modernización de las vías de comunicación facilitó el acceso de productos del campo a los mercados nacionales y ayudó a satisfacer la creciente demanda de alimentos en la capital del país. Por otro lado, la innovación tecnológica de los fertilizantes químicos y plaguicidas, así como la llegada de semillas mejoradas, como la ACE y Homsted, abrieron la producción local al mercado. De igual forma la introducción del arado de acero y más adelante, aunque en manera reducida, el uso de tractores permitieron mayores rendimientos.

Estos cambios afectaron la manera tradicional de trabajo de la gente y su relación con la naturaleza. El descanso que se le daba a la tierra dio paso a su sobreexplotación, el cultivo de temporada y las hortalizas de sereno se empezaron a comercializar de manera intensiva bajo una lógica especulativa. Los altos niveles de productividad permitieron un amplio margen para la comercialización, favoreciendo a los mercados locales y regionales. Las inversiones fueron cada vez más grandes, igual que los riesgos, pero las ganancias llegaron a ser mucho mayores. El empuje del jitomate trajo como resultado un proceso de segregación social pues para comprar insumos muchos campesinos tuvieron que endeudarse. Los primeros en utilizar las nuevas semillas en Totolapan fueron Pedro Ramos, Otilio Adaya, Dino Nolasco, Flavio Galicia, Florentino Vergara y Luis Granados. Quienes obtuvieron ganancias pudieron reinvertir su dinero y aumentar su producción, mientras que el resto regresó a los métodos tradicionales y fue poco a poco desplazado. Entre estos últimos hubo quienes decidieron vender sus terrenos para pagar las deudas. Los que se mantuvieron llegaron a comprender que en la lógica irregular del mercado los años buenos compensan las pérdidas de los años malos y algunos pocos lograron diversificar su producción con otras actividades como la apicultura o la ganadería. Si bien la agricultura comercial coexiste con la tradicional, la mayoría de los campesinos aprendieron a utilizar sus tierras desde una perspectiva lucrativa y capitalista.

En el último tercio del siglo XX la región de los Altos de Morelos se convirtió en una de las principales productoras de jitomate, tomate y pepino de temporal que se comercializaban en las grandes centrales de abasto a nivel nacional, como la Mor-Mex, ubicada en los límites de Atlatlahucan y Cuautla, o la Central de Abastos de la Ciudad de México, además de otros mercados y tianguis regionales de Morelos, Puebla, Oaxaca y Guerrero, llegando inclusive a venderse algunos de estos productos fuera del país. De

hecho, el jitomate pasó a ser el principal producto agrícola del estado, desplazando a la caña de azúcar, y Morelos, en particular la región de los Altos, se convirtió en el segundo productor de esta hortaliza a nivel nacional⁶⁸. El *boom* jitomatero trajo consigo una creciente demanda de fuerza de trabajo y por consiguiente la migración de peones eventuales que llegaron principalmente de pequeñas localidades pauperizadas de la mixteca oaxaqueña y de la montaña de Guerrero, muchos de ellos menores de edad, que a partir de las 5:00 pueden ser vistos en la plaza en espera de ser contratados⁶⁹. La región, que a finales del siglo XIX expulsaba mano de obra, se convirtió en un importante núcleo de absorción de fuerza de trabajo de otros estados del país. Cuando la producción de jitomate se estancó debido a la incidencia de plagas, al incremento del costo de semillas y fertilizantes o por la caída de precios en el mercado, los campesinos buscaron diversificar su producción por medio del nopal, el tomate de cáscara (verde o amarillo) y, más recientemente, con el cultivo de aguacate (que ha llegado a ocupar casi el 80% de las tierras de cultivo). Como lo señaló Elsa Guzmán, “la historia regional de los Altos ha sido un proceso complejo de experimentación y adaptación de los campesinos en vistas de su mejor reproducción”⁷⁰. Los fracasos no se deben tanto a errores en sus estrategias



⁶⁸ Elsa Guzmán, *Conocimientos y adaptaciones tecnológicas en Los Altos de Morelos*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2017, p. 70.

⁶⁹ Kim Sánchez, “Cosechas en Morelos y migración laboral”, en: *Secuencia*, No. 2, 2005, pp. 5-12.

⁷⁰ Elsa Guzmán, *op cit.*, p. 86.

sino a las condiciones cambiantes y caprichosas de un mercado que está fuera de su control. A pesar de las fluctuaciones cíclicas del campo, los productores locales no se han desvinculado de los mercados regionales, nacional e internacional y siguen demandando el trabajo de jornaleros⁷¹.

Si bien este proceso es común a toda la zona de los Altos de Morelos, algunos pueblos han obtenido mayores beneficios que otros. La carretera de Xochimilco comunica directamente con los pueblos de Tlalnepantla y Tlayacapan, en cambio para llegar a Totolapan es necesario tomar una desviación. Por otro lado, la carretera que comunica a Cuautla con Chalco y el oriente de la ciudad de México, pasa por Atlatlahucan. Además este último municipio se beneficia de las elevadas rentas que obtiene del Centro Asturiano de México, que es el principal beneficiario del pozo Mancera II, el mayor abastecedor de agua en la zona⁷². Como resultado de esto la antigua cabecera del Señorío de Cuauhtenco quedó prácticamente encapsulada y su conexión con la moderna red de carreteras se da por medio de vías secundarias. Esta posición de desventaja ha sido compensada a través del fortalecimiento y la reafirmación de algunos valores que les son inmediatos, aceptados y apreciados, como la familia, la fiesta o la religión. En otras palabras se han adaptado a la modernidad reforzando procesos de raigambre y tradición local.

Este giro conservador es más evidente en Totolapan que en sus vecinos inmediatos de Tlayacapan y Atlatlahucan, que han estado más expuestos a las influencias exteriores. Aún así el pueblo no permanece aislado. Su articulación con nuevos mercados y la red de relaciones políticas y económicas abrió nuevas perspectivas que iban más allá de las tradicionalmente campesinas. Todo esto dio como resultado un cambio en las condiciones de vida en la zona, que impactó en su cultura y en sus prácticas religiosas. Lentamente las viviendas han ido cambiando el adobe por el block, llegaron los primeros electrodomésticos, las cabeceras contaron por primera vez con casetas telefónicas y más gente ha podido enviar a sus hijos a estudiar afuera. Parte de la economía local se enfocó en los servicios y un creciente número de personas buscó participar en las fiestas del

⁷¹ Quetzalli Estrada Lima, "Los centros de contratación en la región jitomatera Morelos-México: Funcionamiento y composición", en: Kim Sánchez (coord.), *Siembras, cosechas y mercados. Perspectivas antropológicas de la agricultura en Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Juan Pablos Editor, 2009, pp. 17-30; Elsa Guzmán Gómez, *Persistencia y cambio. Los campesinos jitomateros de Morelos*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, p. 59-69.

⁷² Abraham Cázares Martínez, *¿Por qué quiere usted saber que nosotros tenemos agua? Las implicaciones políticas del agua en los Altos centrales de Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 107, 139, 153.

pueblo creando sus propias agrupaciones. Por ello en fechas recientes ha crecido el número de estandartes, que funcionan de manera similar a las mayordomías, aunque sin tener las mismas responsabilidades ni ser tan numerosas. Los estandartes agrupan a personas afines de acuerdo a un oficio o profesión. En la mayoría de los casos reflejan la paulatina inserción del pueblo en un proceso de modernización social, económica o educativa, razón por la cual hay estandartes de migrantes⁷³, comerciantes, camioneros o profesionistas. Algunos de estos inclusive podrían convertirse en mayordomías con el paso del tiempo.

Cuando los campesinos se familiarizaron con las nuevas semillas, los nuevos cultivos, los agroquímicos, las planta y sus ciclos, buena parte de los excedentes del campo fueron a parar a las fiestas. Como en octubre se cosecha el jitomate, los últimos tres meses del año circulaba bastante dinero en el municipio y esto hizo que creciera el carnaval, que se celebra en diciembre. Otro tanto se guardaba para los meses de marzo y abril, que es cuando ocurre la fiesta del Quinto Viernes y cuando se prepara la inversión para el próximo temporal. Si bien una cantidad importante de campesinos apenas se recupera o tiene pérdidas, la mayoría de los productores a los que les va bien son miembros de la mayordomía⁷⁴.

A mediados del siglo pasado, las fiestas eran muy distintas a como son hoy en día. No solo había menos gente en el pueblo sino que además la gente tenía pocos recursos y sus posibilidades para cooperar eran escasas. Las celebraciones corrían a cargo casi exclusivamente de los mayordomos, quienes contrataban bandas locales y ofrecían alimento a los visitantes después de la procesión del domingo. Sin embargo, poco a poco las fiestas regionales fueron creciendo, especialmente en los municipios donde la pujanza económica fue más grande, no solo de Morelos sino también del Estado de México. En Totolapan la competencia, o el *pique* como ellos le llaman, se da sobre todo con los pueblos cercanos, como Juchitepec, San Matías Cuijingo, Tepetlixpan, Tlayacapan, Atlatlahucan o San Andrés Cuauhtémpan. Si un pueblo más pequeño como San Andrés hace una fiesta religiosa muy grande, los de Totolapan no se quieren quedar atrás. Si en Cuijingo queman un castillo de 5 metros de alto los de Totolapan quemarán uno aún más alto y tirarán más cohetes. Si otro pueblo contrata a una banda de renombre, los de Totolapan contratarán a otra que esté de moda. Así han desfilado por el pueblo bandas

⁷³ La mayoría de la población que emigra de Totolapan a los Estados Unidos lo hace al pueblo de San Juan Capistrano, al sur del estado de California, pero también hay otros núcleos más pequeños de migración en Los Ángeles, Nueva York y Long Beach.

⁷⁴ Entrevista con Sergio Livera Chavarría, 21 de enero de 2023.

como el Recodo y la MS o cantantes como Juli3n 3lvarez, Chuy Liz3rraga o Alfredo R3os "el Komander". Es un tema de prestigio, de sobresalir y dar de qu3 hablar, es un asunto de orgullo local. Este *pique* es a la vez un reflejo y un aliciente para el crecimiento econ3mico.

El regreso de los frailes

En los a3os 70 del siglo XX la Provincia Religiosa de los Frailes Menores Conventuales de Sicilia, Italia, vot3 de manera un3nime hacer una Mis3n en M3xico. Por esas fechas el obispo de Texcoco, Francisco Ferreira, solicit3 ayuda para su extensa di3cesis que experimentaba un crecimiento desmedido y desordenado de asentamientos humanos. Aprovechando la oportunidad el ministro provincial de la orden, padre fray Jos3 Fiasconaro, y el asistente general, padre fray Felipe Blaine, viajaron a M3xico para entrevistarse con el obispo. Las negociaciones finalmente fueron cerradas por el sucesor de Ferreira, monse3or Mag3n Torreblanca, quien les otorg3 permiso para ubicarse en la Unidad habitacional de Valle de Arag3n, 1^a. secci3n, donde actualmente funciona su seminario. En noviembre de 1977 llegaron los primeros franciscanos de la Provincia siciliana a M3xico, el superior de la misi3n era el padre fray Conrado Inserra. Dos a3os despu3s la di3cesis de Texcoco se dividi3 y surgi3 la di3cesis de Nezahualc3yotl, en cuyos terrenos se hab3an asentado los franciscanos⁷⁵.

Junto al trabajo pastoral con la poblaci3n de Valle de Arag3n tambi3n se hicieron misiones populares, retiros y se busc3 generar nuevas vocaciones entre los vecinos. Para 1986 el obispo de Cuautitl3n, Manuel Samaniego, otorg3 a los franciscanos dos hect3reas de terreno para que construyeran su Seminario Mayor de Filosof3a y Teolog3a, conocido con el nombre de Mar3a Inmaculada. En septiembre de 1989 ingres3 la primera generaci3n de novicios al Seminario y al a3o siguiente se orden3 el primer sacerdote mexicano, fray Salvador Hern3ndez Ayala, quien cuatro a3os m3s tarde ser3a enviado como p3rroco a San Guillermo Totolapan.

El r3pido crecimiento de la orden llev3 a los franciscanos a buscar una tercera casa que sirviera de noviciado. El obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso (1987-2000), les ofreci3 varias parroquias, pero se inclinaron por la de Totolapan porque les pareci3 un lugar tranquilo e ideal para el uso que le pretend3an dar, pues no solo contaba con un

⁷⁵ Claudia Garc3a Cabrera, *Catolicismo popular y catolicismo oficial, dos formas de vivir una misma fe*, tesis de licenciatura en Antropolog3a Social, M3xico, Universidad Aut3noma Metropolitana, 2000, pp. 65-68.

claustro de dos pisos y varias habitaciones, sino que además tenía una huerta de dos y media hectáreas. Finalmente, el 28 de agosto de 1993, día de San Agustín, fecha en la que el barrio de San Agustín y el pueblo de Tepetlixpita celebran su fiesta patronal, el padre Julio Tinoco le comentó a los mayordomos: “Tengan cuidado, vienen unos frailes y tienen otras ideas. No entren en conflicto con ellos. Hablen, platiquen y, más que nada, pónganse de acuerdo”⁷⁶. Acto seguido le pidió a Florentino Vergara que lo acompañara a entregar la parroquia. Pocos minutos después llegó el obispo Reynoso acompañado de tres franciscanos encabezados por el italiano fray Conrado Inserra. Algunos curiosos se reunieron en torno a la comitiva. Florentino estaba en primera fila y alcanzó a escuchar al padre Conrado decir: “Nosotros no venimos a quitar costumbres ni tradiciones, nosotros venimos a servir a la comunidad”. Esas palabras tranquilizaron a los presentes que, en su mayoría, no habían sido informados de los cambios que ocurrirían en su parroquia.

Sin embargo, el nuevo obispo buscaba erradicar cualquier resabio de la línea política de su antecesor, sobre todo después de presidir el funeral de Sergio Méndez Arceo en 1992. En aquella ocasión los fieles que llenaron la Catedral de Cuernavaca en memoria del querido obispo emérito comenzaron a gritar: “Queremos obispos del lado de los pobres” cuando Reynoso iba a tomar la palabra, obligándolo a permanecer en silencio⁷⁷. Si acaso, lo único que compartían ambos prelados era su poco aprecio hacia las mayordomías. Los primeros franciscanos que llegaron al pueblo fueron descritos por algunos como “padres de derecha”, y al ser más cercanos a los movimientos carismáticos introdujeron costumbres que no fueron bien vistas por muchos, como la de “aplaudir, cantar y bailar frente al altar de la iglesia”. A los pocos meses fray Salvador Hernández sustituyó al padre Inserra como encargado de la parroquia y empezó a hacer las cosas a su modo. Su práctica pastoral, libre de referencias políticas, se alejaba mucho de los métodos empleados por los padres Gonzalo Rivera y Julio Tinoco, a quienes se les veía recorrer las calles del pueblo a pie y convivir con los vecinos, algo que los franciscanos no solían hacer por estar más inclinados al recogimiento. Por si fuera poco, los frailes contrataron una secretaria y fijaron las cuotas de sus servicios. “Ya todo tenía costo -expresó el mayordomo Felipe Pérez (1998-1999). La clase alta de Totolapan, pues sí estaba contenta porque ya no le daban prioridad a los pobres. Pero eso no le gustó a la gente. Con los padres diocesanos, cuando la gente no tenía para pagar una misa de todas formas la hacían y le pedían que les dieran lo que pudieran o que les pagaran

⁷⁶ Entrevista con Felipe Pérez, 21 de enero de 2023.

⁷⁷ Jennifer Scheper Hughes, *op cit.*, p. 180-181.

después⁷⁸. Las reuniones de los frailes con los mayordomos eran un constante estira y afloja, y cuando estos últimos salían ya estaba la gente molesta esperándolos para exigirles cosas, pues los padres no querían hacerles misas, bautizar niños o visitar a sus enfermos cuando ellos lo pedían sino solo cuando los frailes podían. “¿Qué les pasa si es su obligación? Si cuando estaba uno, que era uno nada más para todas las comunidades, bien que se daba abasto y ahora que son un montón no quieren.”⁷⁹

Algunas de las personas que habían sido formadas por el padre Gonzalo para asistirlo en sus oficios dijeron: “Nosotros también somos padres y lo podemos hacer”, así que comenzaron a dar pláticas a los interesados y a extender los certificados que se requerían para recibir los sacramentos. Con papel en mano la gente acudía a Jojutla o a Juchitepec para bautizar a sus hijos, confirmarse o casarse. Esto irritó profundamente al padre Salvador y generó un distanciamiento con parte del pueblo.

Un año después de su llegada, durante la fiesta del Señor Aparecido, uno de los padres se molestó cuando un grupo de danzantes entró a la iglesia con disfraces. El sacerdote los acusó de irrespetuosos y los insultó llamándolos animales. Enojado, el mayordomo Luis Granados esperó al padre afuera de la iglesia y cuando este salió lo tomó del pecho y le dijo: “No nos haga quedar mal con la gente”. Por si fuera poco, los franciscanos no querían que se echaran cohetes porque decían que eso era como quemar dinero y pidieron que mejor se lo dieran a ellos para que lo administraran como se debía. Tampoco estaban de acuerdo con que se exigieran cooperaciones para las bandas de música. “En ese tiempo estaba de moda la de *Sacaremos a ese buey de la barranca* y, pues, se molestaban si la tocaban adentro de la iglesia”. Los frailes querían cambiar la música de la gente por un coro que cantara alabanzas. Cuando Felipe Pérez le pidió al padre Salvador que fuera más comprensivo con las costumbres del pueblo, “casi me mandó al diablo, [...] Yo sé que es su forma de evangelizar, a lo mejor es moderna o es la realidad, pero aquí estamos acostumbrados a algo diferente”, le dijo el mayordomo. En pocos años, el encono se convirtió en una abierta confrontación.

Al igual que otros religiosos antes que ellos, los frailes impulsaron el trabajo con los niños, a quienes se invitaba a jugar fútbol, a limpiar la Huerta del convento, a desayunar y a misa. También se buscó dar un perfil evangelizador a los grupos parroquiales y las mayordomías. Al mismo tiempo se quiso impedir que la gente accediera al claustro y al campanario, argumentando que, desde su llegada, aquella era su casa y

⁷⁸ Entrevista con Felipe Pérez, 21 de enero de 2023.

⁷⁹ *Ibid.*



resultaba difícil para ellos tener privacidad con tantas personas ingresando. Además, para que los mayordomos desistieran de detonar cohetes y petardos, citaban la Ley Federal de Armas de Fuego y Explosivos y señalaban los riesgos que esta práctica implica tanto para la gente como para la iglesia.

Como el complejo conventual requería de varias adecuaciones y muchos trabajos de mantenimiento, en 1996 llegó a Totolapan fray Esteban Lupo, para hacerse cargo de los trabajos de restauración del inmueble. Se quitó el escombros acumulado por años, se taparon grietas y huecos, se construyó un baño y una cocina, se arregló la sacristía, se compusieron los cuartos del claustro alto y se fabricaron armarios para guardar los hábitos, casullas, estolas y sotanas. Para justificar estas modificaciones los padres se ampararon en el artículo 9 de la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que autorizaba a la Iglesia el “uso en forma exclusiva, de bienes propiedad de la nación, para fines religiosos”⁸⁰. La recientemente aprobada reforma constitucional propuesta por el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), que había sido negociada con el delegado apostólico del Vaticano Girolamo Prigione, con el arzobispo Ernesto Corripio Ahumada y con otros obispos mexicanos, no solo era un gesto de buena voluntad del gobierno mexicano hacia la Iglesia Católica, sino que además renovaba el marco normativo de las relaciones Iglesia-Estado dejando atrás leyes anticlericales y buscaba mostrar la apertura política y religiosa de una sociedad pluralista⁸¹. No obstante, a pesar de que los trabajos en el inmueble parecían contar con el aval de la Ley, los mayordomos protestaron enérgicamente por no haber sido consultados. Cuando los frailes reclamaron por el estado de abandono en el que se encontraba el claustro, los mayordomos respondieron que “ese no era el lugar de la

⁸⁰ Gustavo Martínez González, “Negociaría Iglesia en caso Totolapan”, en: *El regional del Sur*, 26 de octubre de 1998, p. 9

⁸¹ José Galindo Rodríguez, “Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas”, en: Margarita Moreno y Rosa María Álvarez (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 465-475; Guillermo de la Peña, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, en: *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 25, No. 100, 2004, pp. 23-71.

religión”⁸², ya que el culto se daba en el altar, frente a la imagen del Señor Aparecido, y que había sido el pueblo el que, con grandes sacrificios, construyó y doró un nuevo altar.

Por esas mismas fechas un grupo de jóvenes decidió traer a la Orquesta de Cámara del estado de Morelos para que diera un concierto en el pueblo. Se pretendía hacer la presentación en la nave principal de la iglesia y para ello tuvieron que gestionar permisos ante los religiosos. Como los frailes se negaron los muchachos viajaron a Cuernavaca para solicitar la autorización directamente al vicario, quien finalmente accedió por tratarse de un evento cultural. “Desde ese momento -afirma Mario Liévanos-, nos dimos cuenta que no caminábamos por el mismo camino que los sacerdotes.”⁸³

Las ofensas se fueron acumulando hasta que, en 1998, unos muchachos que jugaban fútbol en la Huerta fueron enfrentados por personas de los grupos parroquiales que les exigieron que salieran de ahí. Los ánimos subieron de tono y el padre Conrado fue a buscar a los mayordomos para reprenderlos. Estos últimos le pidieron comprensión pues los jóvenes solo estaban jugando y no estaban haciendo mal uso del lugar. Pero los frailes no cedieron y a partir de entonces prohibieron el acceso a la Huerta y al campanario, provocando la ira de muchos vecinos. “Ahí empezó mi calvario”, afirma Felipe Pérez, “porque me trataban muy mal los frailes y la gente”. Felipe había estudiado en el estado de México y se dedicaba al comercio. Aquella era la primera vez que servía como mayordomo y cuando entró al grupo tenía la intención de hacer muchas mejoras a la iglesia e innovar en varios asuntos, pero cuando propuso hacer un inventario de los bienes parroquiales los primeros en oponerse fueron los frailes, quienes le preguntaron si acaso creía que se iban a robar algo. Por su parte los vecinos también les exigían y reclamaban por todos los cambios que implementaban los religiosos.

Afortunadamente para los mayordomos un grupo de personas mayores y respetadas en Totolapan los respaldó, no solo porque estaban en contra de los ataques a las costumbres del pueblo sino además porque no aprobaban que los frailes se hubieran adueñado del inmueble y menos aún que le hicieran modificaciones. Fue entonces que decidieron ir al centro INAH de Morelos. Las autoridades del Instituto los asesoraron, les explicaron que el inmueble seguía siendo propiedad de la nación y no de los frailes. También les informaron que cualquier obra que se hiciera a la iglesia o al claustro debía contar con la autorización de las Coordinaciones de Monumentos Históricos y Restauración, dependientes del INAH.

⁸² Entrevista con Mario Liévanos, 24 de julio de 2011.

⁸³ *Ibid.*

El 20 de julio de 1998 los mayordomos enviaron una carta al obispo Luis Reynoso exponiendo que “el pueblo se siente triste al ver que sus tradiciones, usos y costumbres religiosas están en peligro de perderse” pues los frailes tratan a su Cristo Aparecido “como cualquier objeto mundano y casi todos han dicho que es un ídolo de madera”. Expresiones de ese tipo generaron un sentimiento de agravio entre los vecinos, “lo que ha originado que muchas personas se estén alejando de su Iglesia”. Además se quejaron de que ponían muchas trabas a la manera en la que tradicionalmente se organizaba la fiesta, les molestaba la quema de

cohetes, la participación de bandas de música y faltaban al respeto a los peregrinos y a los danzantes, que regresaban desilusionados a sus lugares de origen. En la carta preguntaban por qué razón les habían asignado a los frailes franciscanos y querían saber si Totolapan había dejado de pertenecer a la diócesis pues no sabían de otros pueblos de Morelos donde se hubieran atacado las costumbres como ocurría con ellos. En su parte final, la misiva buscaba dejar en claro que Totolapan era “un pueblo religioso, pasivo y tranquilo” pero que, debido a que la llegada de los frailes había dividido a la población, estaban ocurriendo “fricciones que podían llegar a problemas mayores si no hay una intervención a tiempo de su parte”⁸⁴.

Al mes siguiente, se constituyó una Junta Vecinal “Pro-conservación del exconvento de San Guillermo en la población de Totolapan”, cuya función era la de preservar el patrimonio histórico del pueblo. La Junta sería la encargada de velar para que cualquier trabajo que se ejecute en el exconvento respete el estilo original del mismo. Estaría conformada por 10 personas, algunas de ellas mayordomos, y sería el único órgano ciudadano reconocido por el INAH para la interlocución con el pueblo sobre asuntos relacionados con la conservación y preservación del exconvento. Además, estaría a cargo de las labores de educación y difusión de actividades culturales que persiguieran



⁸⁴ Carta de los mayordomos al obispo Luis Reynoso, 20 de julio de 1998, en: Claudia García Cabrera, *op cit.*, pp. 133-134.

ese fin. Sus miembros eran los únicos encargados de dar a conocer a las autoridades del Instituto sobre “cualquier construcción o actividad que no esté autorizada por el mismo”⁸⁵.

A los pocos días se realizó una encuesta entre la población para conocer su opinión sobre el conflicto y sobre el futuro de la orden franciscana en el pueblo. Más de 800 personas lo contestaron y la mayoría deseaba la salida de los religiosos. El viernes 9 de octubre el obispo asistió al pueblo para celebrar confirmaciones y al término del acto dio a conocer su respuesta a la carta que le habían enviado los mayordomos unos meses atrás. El párroco Salvador Hernández invitó a la población en general y al acto también asistieron peregrinos de Iztapalapa. Las palabras del prelado no fueron del agrado de los presentes pues no solo respaldó el trabajo de los padres conventuales, sino que además amonestó a los mayordomos y a quienes pedían la salida de los franciscanos por pretender intervenir en cuestiones internas de la Iglesia. Por si fuera poco el obispo equiparó a la Junta Vecinal de Totolapan con aquellas que se formaron a principios del siglo XX durante los años más violentos del conflicto cristero y, por lo mismo, la desconoció⁸⁶.

“Fue algo tremendo -recuerda Felipe Pérez. El obispo era alto. Nos agarramos y hasta como que echaba espuma por la boca. ‘Y ya se calman, porque si no los excomulgo’, nos amenazó. Sentimos como si nos hubieran echado agua fría”⁸⁷. Cuando el obispo se fue tuvo lugar una pequeña riña en la que hubo algunas agresiones físicas y de palabra. Tras ello los mayordomos cerraron las puertas de la iglesia por unas horas, quedando encerrados en el interior los religiosos junto a un grupo de personas afines, en su mayoría mujeres.

Al día siguiente se convocó a una asamblea comunitaria en la plaza. La asistencia fue masiva y los ánimos estaban encendidos. Ahí se presentaron los resultados de la encuesta realizada por los mayordomos y se discutieron las acciones a seguir. Si bien la mayoría de los presentes acordaron exigir el retiro de la orden franciscana y que en su lugar fuera nombrado un cura diocesano, las posturas se dividían entre quienes buscaban sacar a los religiosos siguiendo los cauces legales y quienes querían sacarlos por la fuerza. “Hay que correrlos, hay que sacarlos, hay que colgarlos”, decían algunos, pero los mayordomos de la mesa directiva y la Junta Vecinal, presididas respectivamente por Felipe Pérez y Otilio Adaya, rechazaron la violencia y mostraron siempre una actitud de mesura.

⁸⁵ INAH-Morelos, Oficio 401-1-370, 14 de septiembre de 1998, en: *Ibid.*, pp. 139-141.

⁸⁶ Gustavo Martínez González, *op cit.*, p. 9

⁸⁷ Entrevista con Felipe Pérez, 21 de enero de 2023.

Los resolutivos de la asamblea se llevaron a las autoridades del pueblo pero el presidente municipal y su cabildo, reconocieron que el Ayuntamiento no tenía la facultad de intervenir directamente ni era responsable de los conflictos de tipo religioso, por lo que se limitaron a exhortar a los padres a respetar los usos y costumbres del pueblo y a los mayordomos a evitar agresiones. El problema siguió creciendo, por lo que tuvo que intervenir el gobernador interino Jorge Morales Barud. La diputada Lilia Ibarra fue a Totolapan para hablar con los mayordomos. Se hizo una nueva reunión en la que estuvieron presentes autoridades estatales y locales, sacerdotes y mayordomos. Es posible, como afirman en el pueblo, que el superior de la orden franciscana y el mismo obispo Reynoso hayan llamado la atención a los frailes quienes, finalmente, permitieron que las bandas entraran a la iglesia y que se quemaran cohetes.

Con el tiempo el ambiente se calmó, pero las heridas perduraron por varios años. Una de las pérdidas más difíciles de superar, especialmente entre los mayores, fue el sentimiento de despojo de la iglesia, pues muchas de sus áreas quedaron fuera del alcance de los vecinos. Silvia Nava aún recuerda que:

desde que vinieron los padres franciscanos se empezó a desvanecer todo, porque empezaron a adueñarse. Ya no somos libres de entrar, ya no somos libres de pasar para la Huerta, ya no somos libres de ir a ver qué o cómo. Ya no. Cuando yo fui catequista nosotros subíamos a los claustros, subíamos al campanario, hacíamos los convivios allá en los claustros de arriba. Ahora ya no podemos subir. Ahora tengo que tocar y tengo que pedir permiso⁸⁸.

Como se verá más adelante, el sismo del 2017 profundizó aún más este sentir y puso en evidencia los límites de los derechos que el pueblo creía poseer sobre el inmueble. A pesar de ello, actualmente las relaciones entre los frailes y la mayordomía están en su mejor nivel en muchos años, en buena medida gracias al carácter conciliador de la última generación de frailes que ha estado a cargo de la parroquia, quienes han puesto por delante a la imagen del Cristo Aparecido. También se debe reconocer la actitud prudente y mesurada de quienes han presidido las mesas directivas de la mayordomía en estos últimos años. Mario Liévanos, un joven mayordomo que también formó parte de la Junta Vecinal cuando ocurrió la disputa con los religiosos, recuerda de la siguiente manera el importante papel que jugó la mayordomía para evitar que el problema se desbordara:

El conflicto con los franciscanos giraba en gran parte en torno a las fibras sensibles que son la creencia en el Cristo Aparecido y la religiosidad del pueblo,

⁸⁸ Entrevista con Silvia Nava Cerón, 21 de marzo de 2021.

de eso que somos, que nos hace ser en Totolapan. Entonces lo que estaban tocando los frailes no era nada más si se veneraba de una forma u otra, lo que estaban tocando era el ser de Totolapan. Estuvo a punto de suceder un conflicto violento de consecuencias impredecibles. En ese momento los mayordomos dijeron no, porque precisamente lo que defendemos es el pueblo y no podemos generar un conflicto que nos enfrente y que nos divida como pueblo. En ese sentido pusimos primero al pueblo, porque era una situación interna, de gente de Totolapan con gente de Totolapan, porque los frailes se van a otro lado a hacer sus cosas, pero el pueblo iba a quedar dividido⁸⁹.

Sin conocer mucho sobre la historia de su pueblo ni sobre la historia de la mayordomía, Felipe Pérez sospecha que el conflicto que le tocó vivir con los frailes no era nuevo, sino que seguramente se trataba de uno más de los muchos que han ocurrido en Totolapan a través del tiempo. En momentos como esos la comunidad debate, busca soluciones y, a pesar de las divisiones internas, resuelve sus problemas y renueva sus vínculos. Para Sergio Livera “lo mejor que le pudo pasar a la mayordomía fue que llegaran los franciscanos, porque esa presión los obligó a reaccionar y a amalgamarse.”⁹⁰ La asamblea en la plaza pública sirvió para que el pueblo se escuchara a sí mismo o, por lo menos, a sus autoridades, en este caso representadas por la mayordomía. Hoy en día la identidad de Totolapan está estrechamente ligada a sus imágenes religiosas, por tanto quienes tienen bajo su cargo el cuidado y la protección del Cristo Aparecido tienen a su vez la responsabilidad de cuidar y proteger al pueblo y su memoria. La historia del pueblo es al mismo tiempo la historia de sus devociones.

Las mayordomías y la fiesta

Si bien la mayordomía del Cristo Aparecido es la más importante de todas, no es la única. Actualmente existe una veintena de mayordomías y grupos organizados bajo estandartes, mientras que varias de las que existieron en el pasado ya desaparecieron (ver tabla). La mayoría de ellas no dejan ni dejaron registros documentales. Algunas solo las conocemos porque fueron nombradas por obispos o sacerdotes, pero más allá de eso no hay ninguna otra huella. Inclusive las fuentes para rastrear a la mayordomía dedicada al Cristo Aparecido son escasas y discontinuas, peor aún, esta tendencia se ha acentuado en las últimas décadas. Sin embargo, la falta o escasez de libros de cuentas no significa la ausencia de actividades de estos grupos ni que hayan dejado de llevar su propia

⁸⁹ Entrevista con Mario Liévanos, 24 de julio de 2011.

⁹⁰ Entrevista con Sergio Livera, 21 de enero de 2023.

contabilidad, más bien es reflejo de una distancia cada vez mayor entre la iglesia y las mayordomías. Aunque los sacerdotes lograron mantener el control de los grupos parroquiales que les asistían, como los catequistas, el coro y los músicos, la independencia alcanzada por las mayordomías significó que estas dejaron de rendirle cuentas a los curas, por lo que sus libros dejaron de pasar al Archivo Parroquial. Ni siquiera los últimos obispos en sus visitas pastorales han logrado mantener el mismo nivel de injerencia que sus antepasados tuvieron sobre las actividades de estas agrupaciones o sobre la manera en la que las mismas manejaban sus recursos.

Históricamente las mayordomías en Totolapan han sido las responsables de organizar la fiesta de una imagen y de dar continuidad a su culto. Ellas fueron las encargadas de mantener el ciclo festivo cuando la parroquia no contaba con un cura de planta. En la segunda mitad del siglo XIX, por ejemplo, varios sacerdotes diocesanos asignados al pueblo se ausentaron por enfermedad, a veces por largos periodos de tiempo, y correspondió al sacristán o a los mayordomos hacer las fiestas, llevar a cabo las mejoras o reparaciones al templo, comprar los ornamentos y, muy importante, solicitar la asistencia de otros padres que radicaban en pueblos vecinos en caso de que fuera necesario bautizar niños, celebrar matrimonios o aplicar los santos óleos a los enfermos⁹¹. Como se mencionó anteriormente, en dos ocasiones en el siglo XX el pueblo no contó con sacerdotes, por lo que los padres adscritos a la parroquia de Atlatlahucan fueron comisionados para asistir a Totolapan un día a la semana. Otras veces llegaron padres de edad avanzada, como José María Farfán (1962-1963), que optaban por dejar que los habitantes siguieran con sus costumbres mientras que ellos se limitaban casi exclusivamente a las labores litúrgicas. Esto dio a la mayordomía del Señor Aparecido cierta autonomía e independencia en la toma de decisiones, especialmente sobre asuntos relacionados con la dirección y el financiamiento del culto, así como con el mantenimiento de la iglesia. En otras palabras, la ausencia de curas nunca fue un obstáculo para que el pueblo siguiera celebrando sus fiestas y tradiciones.

⁹¹ Ver el caso de Manuel Granados en el capítulo 4, inciso 8.

Mayordomías / Imágenes / Grupos parroquiales / Estandartes					
	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
Santísimo Sacramento	●	●	●	◎	
Santo Entierro	●	●	●	◎	
Doctrina Cristiana	●				
Ánimas del Purgatorio	●				
Santa Cruz	●	●	◎	●	●
San Nicolás Tolentino	●	●		◎	◎
Nuestra Señora de Guadalupe / Archicofradía Guadalupeana **	●	●	●	⊞	⊞
Jesús Nazareno/Señor de las tres caídas		●	◎	◎	
De la Concepción		●			
Santísimo Cristo		●	●		
Cristo Renovado		●	●		
Nuestra Señora del Rosario		●	●		
Cristo Aparecido			●	●	●
Vela Perpetua **			⊞	⊞	⊞
San José			◎	◎	
Ecce Homo			◎	◎	
San Vicente de Paul			●	●	
Sagrado Corazón de Jesús			●	●	●
Santa Cecilia				●	●
Virgen de la Merced / Mercedarias **				⊞	⊞
Virgen de la Soledad				◎	◎
San Guillermo Abad				●	●
Santa Bárbara				●	●
San Isidro Labrador				●	●
Cruzada eucarística **				⊞	⊞
Catequistas **				⊞	⊞
Barrio Purísima Concepción *				●	●
Barrio San Agustín *				●	●
Barrio San Marcos *				●	●
Barrio San Sebastián *				●	●
Agricultores				⊗	⊗
Camioneros				⊗	⊗
Comerciantes				⊗	⊗
Franciscanos				⊗	⊗
Migrantes				⊗	⊗
Milicianas				⊗	⊗
Profesionistas				⊗	⊗
San Juan de Dios - coheteros				⊗	⊗
● Mayordomía					

Mayordomías / Imágenes / Grupos parroquiales / Estandartes					
	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
☉ Sin mayordomía pero con encargado ☒ Estandarte ☒ Grupo parroquial * Desde el siglo XVI los barrios hacían sus fiestas, pero no a través de una mayordomía.					

Todas las mayordomías de Totolapan manifiestan un cariz particular que depende de las imágenes que veneran. La mayordomía de Santa Cecilia reúne a los músicos, que no son pocos, la de San Isidro Labrador a los campesinos, lo que la convierte en una de las más numerosas, o el estandarte de San Juan de Dios a los coheteros. Curiosamente, a pesar de que San Guillermo es el santo patrono del pueblo su fiesta sigue siendo pequeña comparada con la de otras imágenes⁹². Las dos cofradías más antiguas, la del Santísimo Sacramento y la del Santo Entierro, ya desaparecieron, sin embargo como aún existe la imagen del Santo Entierro distintas personas a lo largo del siglo XX se hicieron cargo de limpiarla y organizarle su fiesta en Semana Santa. En general las imágenes que no tienen mayordomía suelen contar con una persona encargada de su cuidado y de su festejo, los hombres se hacen cargo de las imágenes de Cristo u otros santos varones, tal es el caso del Padre Jesús, el Señor de las tres caídas, Ecce Homo, Señor de la Resurrección, San Juan y San Nicolás Tolentino, mientras que las mujeres se encargan de las imágenes femeninas, como la Virgen de la Soledad o la Virgen Inmaculada. Si bien algunos de estos cultos fueron impulsados por los sacerdotes, como es el caso del culto a la Virgen de la Merced, introducido por el padre Félix Flores, otros han sido promovidos por los propios vecinos, como ocurrió con la réplica del Cristo de Chalma, la de San Martín de Porres o la de San Isidro Labrador.

Esta última mayordomía fue introducida en los años 70, en la época del *boom* jitomatero. La iniciaron Romualdo San Vicente y Santos Medina quienes usaban una reproducción pequeña del San Isidro Labrador de Tepetlixpa, Estado de México. Era una fiesta modesta que poco a poco ha ido creciendo. Luis Granados fue mayordomo a mediados de los años 90, junto con Ambrosio Granados y Pedro Pérez. Ellos fueron los responsables de comprar la imagen actual en la ciudad de México con un escultor de Iztapalapa. Se trata de una escultura de madera de colorín en la que aparece el santo

⁹² El templo fue dedicado en el siglo XVI a San Guillermo el Grande o San Guillermo el ermitaño, cuya fiesta se celebra el 10 de febrero. Sin embargo, hoy en día se cree que el santo patrón es San Guillermo Abad.



hincado con sus dos yuntas, al estilo campesino y no de acuerdo al canon oficial de la iglesia que lo muestra de pie. En aquellos años la misa de San Isidro Labrador todavía se celebraba en la iglesia seguida de una procesión, pero los mayordomos convencieron al padre Salvador de realizar la misa en el campo, tal y como se acostumbraba en otros pueblos de la zona. Al término de la celebración se hace la bendición de las semillas, las yuntas y los tractores. Esta es una de las cuatro festividades religiosas relacionadas con el inicio del ciclo agrícola, que tienen lugar entre finales de marzo y principios de junio. Inicia con el Quinto Viernes de Cuaresma (que se celebra en la iglesia y termina con una procesión por el pueblo), seguido de la Santa Cruz (que se realiza en el manantial ubicado en el Aljibe), dos semanas después toca el turno de San Isidro Labrador (que se lleva a cabo en el campo) y, por último, la misa del Buen Temporal (que se celebra en el cerro de Santa Bárbara el Jueves de Ascensión). En estas celebraciones la gente implora a Dios, a los santos y a las cruces para que los favorezcan con una buena cosecha. En todas ellas el componente geográfico es central y da sentido al paisaje ritual de Totolapan⁹³.

Siendo un pueblo que todavía se debe a la tierra y que depende del ciclo agrícola para subsistir, no es casual que sus principales fiestas religiosas ocurran precisamente

⁹³ Laura Aréchiga Jurado, "La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlatlahucan, Morelos, México", en: *Sociedad y Ambiente*, No. 20, 2019, pp. 207-231.

antes de la época de lluvias, cuando los campesinos se preparan para la siembra. Tampoco es fortuito que estas celebraciones se lleven a cabo en puntos importantes del paisaje natural, como lo son los manantiales y las cimas de los cerros, cuya vigencia se ha mantenido por siglos gracias a que han ido acumulando nuevas capas de significado⁹⁴. La trascendencia del cerro de Santa Bárbara queda de manifiesto por el hecho de que los tres cultos más importantes en el pueblo desde la llegada de cristianismo (la Cruz Aparecida, el Cristo Renovado y el Cristo Aparecido) han celebrado ahí fiestas, misas y rogaciones cuyo propósito principal es la petición de lluvias. “Antes los mayordomos eran más cultos -afirma Miguel Zamora-, si la sequía estaba fuerte decían: ‘Vamos a subir al Cristo el domingo para pedir que llueva’. Y no es broma, a nosotros nos ha tocado verlo, se sacaba al Cristo y en uno o dos días ya estaba lloviendo. Y digan lo que digan, creencia o no creencia ahí estaba el agua.”⁹⁵ Hoy en día el cambio de la mayordomía del Cristo Aparecido ocurre precisamente en la cima del cerro, el día Jueves de Ascensión, lo que reafirma la importancia ritual del lugar.

Actualmente esta mayordomía está conformada por una mesa directiva, integrada por un número variable de personas, aunque por lo general no suelen ser menos de cuatro ni más de diez. La mesa consta de un primer mayordomo, que preside la mayordomía, y un tesorero. El resto de sus integrantes se nombra por número: segundo, tercero, cuarto mayordomo, etc., aunque todos realizan más o menos las mismas labores⁹⁶. Esta mesa cambia cada año y su elección suele darse de dos maneras: bien sea que la mesa saliente busque a una persona para el cargo de primer mayordomo y esta persona a su vez forma un equipo; o un grupo de personas que ya se habían organizado se acerca a la mesa saliente para expresar su interés en sucederlos.

⁹⁴ Sobre la importancia de la geografía sagrada y el paisaje ritual: Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económico, 2001, pp. 165-238; para el caso de Morelos: Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en: Broda, Iwaniszewki y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM, 2001, pp. 395-417; y para el caso específico de Totolapan: Laura Aréchiga Jurado, “La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos” en: Alicia Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades Indígenas Mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, pp. 233-250;

⁹⁵ Entrevista Miguel Zamora, 25 de julio de 2018.

⁹⁶ Las tareas se reparten de manera indistinta, sin embargo está prohibido que las mujeres carguen la imagen cuando sale en procesión. Aún así ellas pueden portar el estandarte para recibir a los distintos grupos de peregrinos cuando llegan al pueblo.

Además de la mesa directiva se considera como mayordomos a todos los habitantes del pueblo, sin distinción de sexo ni de edad, que paguen su cooperación⁹⁷. Cada año las mesas establecen una cuota y, dependiendo de la cantidad que se pague, existen tres tipos de asociados: los mayordomos enteros, que pagan la cuota completa, los mayordomos medios, que pagan la mitad y existe también un rubro conocido como ayudas. Los mayordomos enteros y medios adquieren ciertas obligaciones, como acompañar a la mesa directiva en las visitas que se hacen a otros pueblos, acompañar al estandarte cuando hay un entierro, ayudar en las distintas fiestas que se celebran en el año, limpiar la Huerta, etc. Por su parte las ayudas son aquellos que solo dan una aporte voluntario. Los mayordomos enteros o medios están exentos de otros pagos, como el del campanero, el cohetón, el castillo, la danza, para festividades como las de fieles difuntos o Cristo Rey, o para los novenarios del 12 de diciembre. Estas cooperaciones van de \$150 a \$200. Por lo mismo algunas veces las ayudas terminan aportando económicamente más que los mayordomos, con la diferencia de que no están comprometidos a participar de la parte más social. En los últimos diez años la cifra de mayordomos (enteros, medios y ayudas) pasó de cerca de 250 a unos 350. A pesar de ello en las reuniones o en los trabajos cotidianos no se suelen juntar más de 20 personas, lo que pone en evidencia que si bien buena parte de los que dan su cooperación consideran importante el papel de la mayordomía, la mayoría de ellos espera que otros hagan el trabajo.

Además de estas cuotas existen otras fuentes de ingreso, como son las contribuciones de los pueblos filiales, la limosna que se recauda en las alcancías, la venta de los programas de la feria o donaciones de benefactores⁹⁸. Pero este dinero apenas alcanza para los gastos, en realidad el ingreso más importante y que verdaderamente mantiene a flote las finanzas de la mayordomía proviene de los baños, cuya construcción en los años 80 generó un pequeño conflicto con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuando este se negó a autorizar su colocación en el atrio⁹⁹.

⁹⁷ Antiguamente solo los hombres casados podían ser miembros, pero desde hace unas décadas ha habido cierta apertura y se aceptó la participación de mujeres y niños. No obstante, aún no está permitido que las mujeres toquen o carguen al Cristo.

⁹⁸ El programa con todas las actividades de la feria, misas, danzas, etc. se imprime en un póster a color que usualmente cuenta con la imagen del Cristo.

⁹⁹ Para ofrecer este servicio antes se rentaba una casa cerca de la plaza, pero en los años 80 los mayordomos decidieron hacer unos baños. Sin solicitar autorización a nadie se procedió a hacer una fosa y una cisterna del lado norte del atrio, a un costado del campanario. Ahí se levantó una pequeña construcción de block con baños separados para mujeres y hombres. Meses después personal del INAH buscó a los miembros de la mesa directiva de la mayordomía para decirles que tenían que quitar los baños pues estaba prohibido hacer modificaciones en el atrio de la iglesia. Luis Granados, uno de los mayordomos que se encontraba presente, se negó a hacerlo. Ante la insistencia de las autoridades el mayordomo sentenció: "si ustedes intentan tirarlos, nosotros

Los fondos que genera la mayordomía son para las salidas, para enflorar la imagen del Cristo durante todo el año, para comprar despensas en caso de que algún mayordomo se enferme o fallezca y hasta para tener *zacualpa* a la mano para las visitas¹⁰⁰. La mayordomía también ha costeado alguna mejora a la iglesia, al nicho de la imagen o a la imagen misma, ha cambiado la alfombra del altar o la piedra de la calzada que está en el atrio, en el 2010 puso cámaras de circuito cerrado al interior de la iglesia y en el 2021 levantó un arco de ladrillos a la entrada del Aljibe. Algunas veces las mesas generan un ahorro considerable que ha ido de los \$80,000 o \$90,000, hasta los \$130,000. Pero también ha habido mesas que al terminar su ciclo entregaron solo \$2,000 o \$3,000. Esto se debe a muchos factores que van desde lo político o social hasta lo climático. Si la lluvia favorece las cosechas habrá más dinero que gastar y más visitantes en la fiesta. Por otro lado el carisma de los mayordomos, las decisiones que tomen a lo largo del año y hasta las bandas de música que inviten pueden ser determinantes para que el pueblo coopere con más o menos dinero. También se deben considerar los apoyos que reciben del Ayuntamiento que desde el año 2000 empezó a dar aportaciones que han ido creciendo¹⁰¹.

La presidencia municipal suele prestar lonas, sillas, mesas o radios de comunicación. Como parte de sus obligaciones proporciona personal de seguridad pública, motos, patrullas y ambulancias. En fechas recientes algunos otros gastos que antes se hacían por donaciones de vecinos ahora se hacen con cargo al municipio, por ejemplo, el pago de tres pipas de agua diaria para los baños, la donación de comida para algunos peregrinos, el pago del castillo y de la banda que ameniza el baile del viernes. Dependiendo de la administración se puede gastar entre \$400,000 y \$500,000 en estos dos últimos rubros. Para el caso de la danza de los 12 pares de Francia hoy en día el Ayuntamiento paga aproximadamente unos \$85,000 para la compra de adornos, la vestimenta de los danzantes y el pago a los músicos. Pero este apoyo “se hace con un ánimo de reciprocidad porque ellos han representado al municipio en varios encuentros de danza regional en el estado y en el país”¹⁰².

tocamos las campanas para que venga el pueblo”. Los funcionarios se fueron y los baños aún siguen y hasta han sido remodelados.

¹⁰⁰ El zacualpa es un destilado de caña de azúcar que se fabrica Zacualpan de Amilpas.

¹⁰¹ Salvo durante la presidencia de María de Jesús Vital Díaz (2016-2018), que al no ser originaria del pueblo ni católica, dio un apoyo mínimo que puso en aprietos económicos a las mesas que funcionaron en esos años.

¹⁰² Entrevista con Sergio Livera Chavarría, 21 de enero de 2023.

En el año 2022 la feria tuvo un costo para el Ayuntamiento de \$700,000, aunque no todo es erogación porque se reportan ingresos por la cooperación del pueblo y por la renta de espacios a comerciantes y juegos mecánicos. Sin embargo, estas retribuciones apenas representan un 20-25% de lo que aporta el municipio. En el siglo pasado, no había cooperación alguna por parte de la presidencia municipal, en buena medida por la debilidad económica de los municipios que recibían, en conjunto, “durante la década de 1970 menos del 3% de la recaudación fiscal nacional”¹⁰³. El presidente municipal Ricardo Marentes ganaba al día \$32, cuando un peón ganaba entre \$35 o \$38¹⁰⁴. Por ello las autoridades del pueblo esperaban la fiesta para generar algunos ingresos extra, para lo cual colocaban carpas donde se vendían bebidas alcohólicas y otras más, ubicadas hacia la periferia del pueblo, donde había bailes y prostitución. En alguna ocasión el presidente municipal Roque Zamora Alcalá (1970-1973), afligido por el libertinaje y la inmoralidad que permitían, organizó con los trabajadores del municipio una procesión y una misa después de la feria para pedirle perdón al Cristo Aparecido¹⁰⁵.

Parecen muy lejanos los tiempos en los que el Ayuntamiento, en apego a la legislación vigente, debía vigilar que no se realizaran fiestas religiosas ni procesiones por las calles del pueblo. Hoy en día es la misma presidencia municipal la que utiliza parte de los recursos que recibe de la federación para financiar esas festividades. Si bien el Estado puede hacerle observaciones al municipio por estos gastos, las autoridades locales suelen ampararse en el artículo 115 de la Constitución, que les da derecho a manejar su hacienda pública libremente, y argumentan que se trata de apoyar una fiesta popular o de una festividad de carácter tradicional-cultural, sin hacer referencia a su naturaleza religiosa.

La fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma en honor al Señor Aparecido rebasó a la organización de la mayordomía y se convirtió en una festividad en la que convergen todas las mayordomías, la iglesia y los grupos parroquiales, el municipio y hasta los grupos de peregrinos. Dicha fiesta, junto con el carnaval de diciembre, da a Totolapan un timbre de orgullo local. Los distintos grupos organizados del pueblo prestan su ayuda como una especie de retribución y deber moral, favoreciendo un complejo entramado de relaciones de intercambio y reciprocidad en torno al culto que, si bien está presente durante todo el año, se expresa de manera más clara durante las semanas previas a la celebración de

¹⁰³ Guillermo de la Peña, “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas”, en: Jorge Padua y Alain Vanneph, “Poder local, poder regional” México, El Colegio de México, 1986, p.43.

¹⁰⁴ Entrevista con Sergio Livera Chavarría, 21 de enero de 2023.

¹⁰⁵ *Ibid.*



dicha festividad¹⁰⁶. A nivel externo los mayordomos también se encargan de mantener las relaciones intercomunitarias para la fiesta, haciendo visitas y repartiendo invitaciones a los distintos grupos de peregrinos, así como a quienes donan los arreglos florales. Además suelen ser invitados a participar en las fiestas patronales y en las ceremonias de cambio de mayordomos de los pueblos que los visitan. La asistencia a estos eventos no solo es una manera de corresponder a estos pueblos y de ratificar los vínculos que los unen, sino que al hacerlo refuerzan la participación de estos grupos en su propia fiesta, asegurando así la continuidad del culto y las festividades en honor al Señor Aparecido. La sociabilidad es una habilidad necesaria en los mayordomos, la sencillez y el trato cordial es la base sobre la cual se construyen relaciones duraderas con los visitantes. Romper los protocolos o errar en estas formalidades puede significar el fin de añejos compromisos.

Para esta celebración los mayordomos deben cobrar las cooperaciones al pueblo, contratar a los bandas, comprar el cohete, cobrar el acceso a los baños y limpiarlos, evitar que los comerciantes entren al atrio y resolver los problemas que surjan, como los pleitos entre grupos de peregrinos, o entre peregrinos y vecinos del pueblo, o entre los

¹⁰⁶ En su tesis doctoral Laura Aréchiga hizo una minuciosa etnografía de estas redes de intercambio. Laura Aréchiga Jurado, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto al Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*, tesis doctoral en Antropología Social, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 158-214.

peregrinos y los padres. Además deben coordinarse con los voluntarios para que haya suficiente comida y bebida para los peregrinos y danzantes. 50 o 60 años atrás, con matar un cerdo bastaba para que el mayordomo principal diera de comer a los visitantes, hoy en día eso sería imposible, la cantidad de comida que se ofrece es enorme. Solamente de los tres barrios que peregrinan de Iztapalapa, llegan entre 500 y 800 personas y todas reciben alimentos. A eso hay que sumarle los que llegan de Santa Catarina, Santa Rosa Xochiac, Ocoatepec, San Mateo Atenco, Tepetlixpa, Juchitepec, Atlatlahucan, Yautepec, así como los distintos grupos de danzantes y las personas que enfloran la iglesia, provenientes de Acatzingo, Puebla¹⁰⁷. A todos ellos también se les ofrece cerveza o un *pegue*, que lo mismo puede ser tequila, aguardiente o *zacualpa*.

Por otro lado, el rol de la mayordomía no solo es religioso y festivo sino también político y administrativo. Como vimos, los mayordomos son intermediarios entre la jerarquía eclesiástica y el pueblo, entre el gobierno y el pueblo, o entre instituciones como el INAH y el pueblo. La mesa directiva de la mayordomía parroquial entiende que hay decisiones que les competen a ellos y hay otras que deben consultar con los vecinos. Cuando ocurre algún evento que amerita consultar a los habitantes del pueblo se hacen asambleas en las que se obedecen los acuerdos y las propuestas emanadas de la mayoría. Si los mayordomos rompen con esta estructura de organización comunitaria o toman decisiones que afectan a la comunidad sin contar con el consentimiento de la gente pueden hacerse acreedores una sanción moral. Cuando esto ocurre los vecinos dejan de cooperar para las fiestas o de asistir a los eventos organizados por la mayordomía. Este desdén se traduce en dificultades económicas para hacer las festividades y, por tanto, en festejos menos vistosos. Como consecuencia de esto los mayordomos terminan endeudándose y gastando el dinero de los fondos de la mayordomía.

Esto muestra que la relación del pueblo con la mayordomía no es pasiva, los mayordomos también son objeto de muchas críticas, motivadas en algunos casos por el mal manejo de los fondos que reciben y administran durante el año, pero también por razones que poco o nada tienen que ver con su trabajo como mayordomos. En ocasiones puede haber rechazo a personas por motivos familiares o porque se les acusa de usar la mayordomía como trampolín para sus aspiraciones políticas. Si bien en los últimos años no es extraño que las personas que han ocupado cargos en la presidencia municipal hayan participado antes en alguna mayordomía, no podemos decir que esta relación sea

¹⁰⁷ Antes también llegaban a la feria vecinos del pueblo de Cayehuacán, Morelos, que traían una especie de rueda de la fortuna que se le daba vuelta a mano, pero desde la llegada de los juegos mecánicos dejaron de ir.

nueva. Como se señaló en el capítulo 3 durante la época colonial fue bastante común que los gobernadores de Totolapan fueran también miembros de alguna cofradía.

La mayordomía no es un ente abstracto ni ajeno al pueblo sino una extensión del mismo. El grupo de mayordomos es cualquier cosa menos homogéneo y estas diferencias se han ido acentuando con el paso del tiempo. A veces hay discrepancias entre los más jóvenes y los más viejos, o entre quienes quieren apegarse a una tradición y quienes desean hacer una fiesta más moderna, copiando el modelo de Juchitepec o el de Tepetlixpa, cuya fiesta dura un mes completo. Por otro lado, al interior de la mayordomía también se reflejan los cambios en la composición social del pueblo, lo que ha generado tensiones entre los mayordomos que se dedican al campo, y aquellos que son albañiles, comerciantes o profesionistas. Estos últimos son llamados despectivamente *licenciados* y frente a ellos suele haber una desconfianza que raya en la antipatía, pues se les ve como los más proclives a transformar las costumbres por estar desvinculados de la tierra. A pesar de ello la rotación constante de la mesa directiva sirve como válvula de escape para aliviar estas discordias. Cualquier innovación que la mesa en turno pretenda introducir es previamente discutida con el grupo amplio de mayordomos y en estos casos la opinión de los mayores tiene mucho peso. De ser autorizada, se pone a prueba y si el resultado es positivo y se considera beneficioso se le da continuidad o, de lo contrario, se desecha. Un proceso de esta naturaleza es flexible ante las tensiones internas, no permite los cambios bruscos y hace que la tradición se perciba como un devenir continuo e ininterrumpido. Esto significa que la religiosidad local es orientada de manera colectiva mediante la reproducción anual de una serie de rituales que siempre están sujetos a ser transformados de manera gradual.

La tradición ha dictado que la tarea más importante de los mayordomos es el cuidado de la imagen del Señor Aparecido. La memoria histórica en torno a esta devoción, como vimos en el capítulo anterior, se construyó en el siglo XIX tras el regreso del crucifijo al pueblo y, como hemos señalado hasta ahora, en el siglo XX se siguió alimentando gracias a que la mayordomía se concibe a sí misma como un ente autónomo de la iglesia que responde a los intereses del pueblo. No es necesario que los mayordomos de hoy tengan presentes todas las ocasiones en las que ha habido algún conflicto con los padres, lo que perdura en la memoria, más que los casos en particular, es una actitud colectiva de defensa de su imagen sagrada y esa actitud es la que ha dado pie a la permanencia de la mayordomía. En Chalma, otro santuario cristocéntrico de origen agustino, desde hace varias décadas no existe una mayordomía en el pueblo y el único grupo de laicos,

llamados los “Guardianes del Cristo”, que ayuda a los frailes que administran el lugar, está conformado por peregrinos de varios estados que están totalmente supeditados a las directrices que manden los religiosos¹⁰⁸. Su encomienda es el servicio, no la toma de decisiones. En otros lugares, como en el santuario del Señor de la Buena Muerte ubicado en Texocuiupan, Puebla, los padres lograron acabar con estos grupos en los años 80¹⁰⁹. No así en Totolapan, donde el carácter comunitario de la mayordomía le ha permitido no solo ser un canal donde se expresa la religiosidad local sino, sobre todo, un espacio privilegiado desde donde se hace frente a las dinámicas que afectan a la comunidad. De la defensa del territorio, que se expresó en la lógica de acumulación de tierra y expansión de las haciendas durante la época colonial y el siglo XIX, hasta la defensa de la tradición frente a las prácticas pastorales que periódicamente han buscado encausar y alterar los usos y costumbres del pueblo, la mayordomía es la única institución que se ha mantenido firme en la defensa de una voluntad colectiva a lo largo de varios siglos. De más está reconocer que esa voluntad colectiva, lejos de ser inmutable, está en constante transformación, y que lo que esa voluntad colectiva entiende por tradición son prácticas que han ido cambiando y seguirán cambiando.

Notas sobre el sismo de 2017. Un nuevo milagro

I

A las 13:15 del lunes 19 de septiembre de 2017, un sismo de 7.1 sacudió las zonas centro y sur de México. El epicentro se encontraba 12 kilómetros al sur de Axochiapan Morelos. En Totolapan, todos dejaron de hacer lo que estaban haciendo y buscaron un lugar para refugiarse.

El padre Noé se encontraba trabajando en su habitación en el claustro cuando de pronto escuchó ruidos y sintió que todo se movía. No había nadie en la iglesia pero las campanas estaban sonando. Los movimientos se hicieron más bruscos, algunas cosas en su habitación comenzaron a caer y una fina nube de polvo que se desprendía del techo lo cubrió todo. Después se escuchó un fuerte estruendo y las campanas callaron. Cuando el padre quiso salir de su habitación el techo se había vencido, atorando la puerta que había

¹⁰⁸ Comunicación personal con el fraile agustino Moisés Lomelí Juárez, Rector del Santuario Nacional del Señor de Chalma, 9 de enero de 2023.

¹⁰⁹ María del Carmen Macías González, *Así en la tierra como en el cielo. Santuario y peregrinaciones del Señor de la Buena Muerte en Texocuiupan, Puebla*, tesis para obtener el grado de doctor en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 126-135.

quedado entreabierto. Como pudo logró salir y vio que la bóveda del pasillo ubicado frente a la biblioteca se había colapsado. Poco a poco salieron los novicios, la mayoría estaba en el oratorio y otros más en la cocina. Inmensos bloques de piedra habían caído sobre las estufas y habían destrozado las alacenas y los muebles, el piso del comedor se había partido a la mitad. En las habitaciones todo estaba en completo desorden. Cuadros, libros, adornos, todo estaba en suelo. El padre Noé y los novicios se encontraron en el atrio. La secretaria que tenía su oficina en la antigua sacristía había salido a la una en punto al terminar su turno y don Vale, el campanero, estaba barriendo el atrio cuando sintió el temblor. Él fue el único testigo de la caída de la torre del campanario, la misma torre por la cual había subido y bajado por años para tañer las campanas. La impresión le duró días y se puso malo de salud. Algunos dicen que le dio susto y otros depresión, lo cierto es que murió pocos meses después.

La nube de polvo al interior de la iglesia no dejaba ver nada. No fue sino hasta que se disipó minutos después que la gente pudo ver que la cúpula se había caído completa y que el altar estaba severamente dañado. Fray Noé quiso entrar a rescatar el Santísimo pero el personal de protección civil que acababa de llegar al lugar se lo impidió. La noticia de que la iglesia había sufrido daños se corrió rápidamente en el pueblo y la gente



comenzó a llegar al atrio, que en poco tiempo se convirtió en el punto de reunión de muchos vecinos que acudieron para implorar protección. Nadie podía creer el estado en el que había quedado la iglesia y todos se preocuparon por las imágenes. Entre los que llegaron se encontraba Armando Vergara, quien se metió sin esperar a que le dieran permiso. “Nadie lo detuvo, pasó corriendo y los policías ni lo vieron”¹¹⁰, recuerda el padre. No pasaron ni cinco minutos cuando todos vieron a Armando salir con la imagen del Señor Aparecido.

II

Armando Vergara se encontraba en su casa, ubicada en el barrio de San Marcos. Limpiaba maíz en su zaranda cuando empezó a moverse todo. De inmediato salió del cuarto donde se encontraba y vio a su nuera correr con su niña de pecho. “Suegro está temblando muy fuerte”, le dijo. En ese momento él solo pensó en encomendarse al Cristo Aparecido. Sus cuñadas salieron de sus casas y preguntaron por sus hijos que estaban en la escuela. Cuando el temblor pasó todos vieron una polvareda que se levantó en dirección de la iglesia. Armando les dijo que se subieran a la camioneta. Él iba en chanclas y llevaba su sombrero. Media hora más tarde regresaría sin ellos.

Al salir vieron que todo era un caos. Su barrio fue el más afectado. Había mucha gente en la calle, algunas bardas y casas se habían caído, varias señoras corrían al centro preocupadas por sus hijos, y las estrechas calles estaban llenas de autos y mototaxis. Se estacionaron a unas cuadras del centro, sus cuñadas fueron a la primaria mientras que Armando fue a buscar a su esposa que se encontraba realizando actividades con jóvenes de secundaria en la cancha de *basquet*, a un costado de la iglesia. Al llegar la encontró sentada debajo de una canasta. No podía hablar, estaba en shock. Armando le dijo a su nuera que llevara a su esposa a la camioneta mientras que él iba a ver cómo se encontraba el Señor Aparecido.

“Cuando llego a la iglesia ya estaba el derrumbe. Ya todo el campanario deshecho. Había mucha gente ahí. Le pregunto a uno de mis concuños: ¿Y mi Cristo? Dice: “está allá adentro”. Y me meto corriendo. Y la gente me gritaba: “No entres Armando, se está cayendo la Iglesia.” A mi no me importó eso. Yo iba con la intención de sacar a mi Cristo.

Cuando entro por la puerta de la Iglesia, apenas y veía de la polvareda, pero al fondo vi al Cristo. Y le corro y ya para subir a donde está el altar se me revienta una chancla. Por respeto me quito el sombrero y lo pongo por ahí. Ya estaba el hueco de la cúpula, yo lo vi y no me dio miedo. Por detrás del altar subo donde el

¹¹⁰ Entrevista con fray Noé Chávez Ramírez, 26 de octubre de 2017.

Cristo. Había vidrios y cancelos rotos. Un cancel fue el que le arrancó los tres dedos de la mano derecha del Cristo. Quebré el cancel y unos vidrios que me estorbaban y saco a mi Cristo. Al bajar se me revienta la otra chancla, así que la aviento. Pensé: “No me vaya yo a caer con él”. ¡Te imaginas! Entre los escombros caerme con él. Pues no sé, le doy gracias que no me resbalé porque si no olvídate, yo creo ni lo estuviera yo contando. Y ya en el pasillo corro hacia la puerta que estaba entrecerrada. La empujé. Unos ya me estaban esperando entre los escombros pero de fuera. Y no recuerdo quién me dijo “Te ayudo”. “No -le dije-, puedo todavía”. No fui egoísta sino que ya lo llevaba yo seguro. Y salgo con él y lo recargo frente al alcanfor grandote y no recuerdo quién me dijo, traetelo más para acá, y lo llevamos donde danzan los Doce Pares de Francia ahí en el centro del atrio. Ya no quisieron que otro lo cargara y dijeron, “traetelo tú Armando”¹¹¹.

Para ese entonces Luciano “Chano” Burgos ya había sacado la peana que sirve de base a la imagen y ahí la colocaron. Una vez que el Cristo Aparecido se encontró a salvo Armando le dijo a los demás que tenía que regresar con su esposa. Cuando por fin se reencontraron lo primero que ella hizo fue preguntarle por el Cristo. “Ya lo saqué”, respondió Armando. Y lo segundo fue preguntarle por sus chanclas.



¹¹¹ Entrevista con Armando Vergara, 25 de octubre de 2017.

III

Chano llevaba días con el codo lastimado y usaba un paliacate blanco como cabestrillo. Así llegó a la Iglesia a los pocos minutos del temblor. Todavía recuerda la impresión que le causó verla tan dañada. El campanario de dos niveles que descansaba en la esquina norponiente se había derrumbado, arrojando sus dos campanas por lados diferentes. La mayor cayó hacia los baños y la más pequeña a un costado de la puerta principal, causando un hundimiento considerable en el piso. El Cristo de piedra que reposaba en lo alto de la fachada se había venido abajo con todo y la espadaña de dos arcos sobre la cual reposaba.

Chano vio al padre Noé cubierto de polvo. Al fondo, en el altar, alcanzó a ver al Señor Aparecido, se veía bien, pero le faltaban la corona y la cabellera. En ese momento llegó Armando y le preguntó por el Cristo. Chano le indicó que estaba en su lugar. “Vamos por él” le dijo Armando, pero los miembros de protección civil del municipio estaban poniendo una cinta amarilla para que la gente no entrara. Aún así Armando se metió. Chano aprovechó la confusión para entrar por el claustro y sacó de la oficina de la mayordomía la peana pequeña que sirve de base para la imagen. Una vez en el atrio la usaron para colocar al Señor Aparecido.

Cuando Chano revisó al Cristo notó que a la mano izquierda le faltaban cuatro dedos, solo el meñique se había salvado, y que a la mano derecha le colgaba el pulgar. Los golpes más fuertes los había recibido la cruz, que había perdido la tapa de plata y la inscripción de INRI. Chano usó el pañuelo blanco que usaba como cabestrillo para cubrir la cabeza del Señor Aparecido.

Con el Cristo a salvo la gente se animó a sacar las otras imágenes. El padre Noé y los frailes aprovecharon para rescatar el Santísimo, algunos instrumentos de culto, el Archivo Parroquial y otros papeles importantes, así como artículos personales de sus habitaciones. Las imágenes fueron colocadas en el atrio. La última en ser rescatada fue la del Santo Entierro. Los presentes pudieron constatar que todos los *santitos* se encontraban en buen estado. Llenos de polvo, pero bien. Sin embargo, el padre Noé cuenta entre las pérdidas cuatro imágenes que pertenecían a la orden franciscana, una de San Francisco, otra de Santa Clara, que estaban colocadas a los lados del altar cuando la cúpula se desplomó, y dos ángeles custodios de reciente adquisición.

Por la tarde, Chano entró a la Iglesia y pudo recuperar la corona y la cabellera del Señor Aparecido, que había sido donada unos días antes por Maricela Zamora. Pero como estaba muy sucia decidió pasar a la oficina de la mayordomía para cambiarla por una limpia. Una vez afuera le quitó el paliacate a la imagen y le puso su pelo y su corona. Aún así Chano sabía que al Cristo aún le hacían falta sus dedos. No dejaba de pensar en ellos, en lo difícil que sería encontrarlos y en lo complicado que sería restaurar la imagen si se llegaban a perder. Luego de dos noches de insomnio, la mañana del jueves 21 se dirigió a la iglesia y le comunicó a los mayordomos su intención de entrar a buscar los dedos. Sus compañeros estuvieron de acuerdo. Consiguió un casco y entró solo. Discretamente. “Empecé a buscar piedrita por piedrita -recuerda. Encontré el primero. Me dio mucha emoción y alegría. Cuando lo encontré hasta le di un beso. Le pedí al Señor Aparecido, Cristo Bendito ilumíname para que los encuentre porque es lo que te hace falta, porque te queremos ver completo, como siempre.”¹¹² Enseguida encontró la tapa de plata que tiene la cruz y ahí echó el dedo. Había muchos vidrios rotos. A pesar de no llevar guantes él siguió buscando. Cada vez que encontraba uno lo besaba y lo colocaba en la tapa de la cruz hasta que los encontró todos. Al salir se los entregó a los mayordomos.

Ese mismo día Armando Vergara regresó con Juan Martínez a sacar las bancas de la Iglesia. Le pidieron permiso a fray Guillermo quien intentó disuadirlos por el riesgo que



¹¹² Entrevista con Luciano Burgos, 26 de octubre de 2017.

implicaba y porque además el INAH ya había girado instrucciones de no mover nada hasta que se realizaran los peritajes oficiales. Al verlos tan decididos el fraile les preguntó para qué le pedían su autorización si de todas formas lo iban a hacer. Y así fue que Armando, Juan y otros mayordomos sacaron las bancas de la iglesia y los dos retablos de Francisco Antonio Vallejo que se encontraban a la entrada del templo.

IV

La noche del temblor Mario Liévanos asistió con su esposa y sus hijos al atrio del exconvento para agradecerle al Señor Aparecido que su hija había regresado con bien de la ciudad de México, donde se encontraba estudiando. Luego del sismo no tuvieron noticias de ella sino hasta las seis de la tarde, cuando por fin les entró una llamada de su celular. Su hija había tenido que tomar taxis, viajar en moto y pedirle aventón a una familia hasta Cuernavaca. Ya de noche logró tomar una combi a Yautepec y otra a Cocoyoc. Sin batería en su teléfono, Mario, su esposa Guadalupe y su hijo Álvaro viajaron en un coche prestado al que no le servían los faros. Afortunadamente al entrar a Cocoyoc Álvaro vio a su hermana caminando sola en la carretera. Sin dinero y apenas con la gasolina suficiente lograron regresar al pueblo. Para Mario esa suma de coincidencias era poco menos que extraordinaria. Fue un milagro, afirma sin vacilar.

Cuando Mario y su familia llegaron la esquina suroeste del atrio ya se había convertido en un improvisado centro de acopio. Por la tarde un señor se acercó a los mayordomos para ofrecerles algunos víveres. Dijo que prefería entregarles la ayuda a ellos que a las autoridades del municipio, confiaba en que ellos sabrían distribuir mejor la ayuda o que de esta manera el reparto no obedecería a intereses políticos sino a necesidades reales. Este gesto se fue repitiendo a lo largo de la tarde y para la noche ya contaban con una cantidad considerable de víveres. Mario, junto con el resto de mayordomos que se encontraban de guardia, incluido el grupo guadalupano conformado mayoritariamente por mujeres, organizaron el material y armaron despensas. Fue necesario conseguir varios cientos de bolsas y armar los paquetes uno por uno. Les llevó casi toda la noche terminar con las poco más de doscientas despensas.

Se acordó no entregar la ayuda en la Iglesia pues la gente más afectada estaba tratando de salvaguardar sus pertenencias y no podía ir a la Iglesia. Se hizo una lista con los datos de los damnificados, un compañero del grupo de los guadalupanos puso su camioneta de redilas y en ella salieron los mayordomos a repartir despensas por todo el

pueblo. Empezaron por el barrio de La Purísima y de ahí pasaron a San Marcos, la zona más afectada, con poco más de 160 casas dañadas. Pasaron también por los barrios de San Agustín y San Sebastián y más tarde a los barrios más lejanos de Santa Bárbara y Ampliación San Sebastián. En algunos lugares se detuvieron a ayudar a la gente a sacar los muebles o a apuntalar muros o techos que amenazaban con caerse. Había familias enteras llorando porque lo habían perdido todo. Luego de esa primera entrega de ayuda los mayordomos del Señor Aparecido organizaron otras más, con otros grupos parroquiales. Las principales donaciones vinieron de vecinos de San Salvador Atenco, en el Estado de México, que año con año llevan la danza de *Las sembradoras* a la fiesta del Señor Aparecido, así como de peregrinos de Iztapalapa que llevaron ropa, comida, medicinas, material de construcción y palabras de aliento. Lo anterior demuestra que las redes sociales que se tejieron desde hace tiempo en el pueblo en torno a una devoción no solo gozan de buena salud sino que se desbordaron en un apoyo solidario.

V

Por aquellos días las lluvias y los vientos fueron frecuentes. La carpa que se había rentado y colocado en el atrio para resguardar las imágenes y oficiar misa no garantizaba las condiciones mínimas de seguridad para los objetos sagrados que contenía. Se convocó por perifoneo a una nueva asamblea. La cita fue en el kiosko de la plaza. Ahí los mayordomos plantearon la necesidad de reubicar las imágenes. Se manejaron dos opciones: el convento de las hermanas ursulinas, en Tepetlixpita, a unos quince minutos del pueblo; o la casa de Francisco Baltazar, ubicada a una cuadra del convento y de la plaza central. Pancho Baltazar, como lo conocen, prestaba el inmueble sin costo alguno y por el tiempo que fuera necesario. Además daría alojamiento a dos padres para que continuaran con sus actividades de culto y otro cuarto a la mayordomía para sus reuniones. Los que se inclinaban por el convento de las ursulinas “por ser un lugar sagrado”, denunciaban que la casa de don Pancho había servido alguna vez como cantina y como hotel. Sin embargo, la gente no estuvo dispuesta a desprenderse de sus imágenes, así que la mayoría votó para dejarlas en casa de Pancho Baltazar.

El traslado se hizo el lunes 25 de octubre, luego de una misa en el atrio. El Señor Aparecido estaba en su vitrina y era resguardado del sol por un palio rojo sostenido por cuatro mayordomos. Sus manos habían sido cubiertas con tela blanca para no mostrar sus dedos rotos. Detrás de él dos mujeres cargaban una imagen de la Virgen de Guadalupe y a sus espaldas hacían acto de presencia todas las mayordomías con sus

estandartes. El padre fray Guillermo, vestido con su hábito franciscano, dirigió unas palabras a los presentes. “Tu casa se rompió. Nuestra casa también se rompió. Muchos estamos sufriendo la misma suerte que tú y tú has querido sufrir la misma suerte que nosotros.”¹¹³ Muchos de los presentes rompieron en llanto.

Previendo la celebración del Quinto Viernes de Cuaresma al año siguiente los mayordomos tuvieron que resolver dos cosas: la restauración del Señor Aparecido y la construcción de una capilla provisional en lo que se restauraba el exconvento parroquial. En esos momentos el INAH se encontraba rebasado. Los peritos llegaron hasta mediados de noviembre y realizaron un diagnóstico minucioso del estado del inmueble. Le comentaron a los mayordomos que su iglesia era una de las más dañadas por el sismo y que su restauración requería de muchos recursos. El INAH aceptó la construcción de una capilla alterna con la condición de que no se hicieran excavaciones para su cimentación. Los recursos y la mano de obra para esto correrían por cuenta del pueblo, pero la restauración de la iglesia era tarea del Estado. Sin embargo, nadie les informaba sobre el tiempo que tomaría realizar estos trabajos y, por seguridad, ya nadie estaba autorizado para entrar al inmueble. Igual que como había ocurrido durante el conflicto con los franciscanos, el sentimiento de despojo de la iglesia se volvió a hacer presente entre los vecinos.

La empresa encargada de los primeros trabajos llegó en diciembre. Ni los frailes ni los mayordomos fueron notificados. La entonces secretaria de Cultura del estado, María Cristina García, llegó a Totolapan sin avisar. Al enterarse de la visita de la funcionaria el mayordomo David Granados la fue a buscar y le dijo: “Secretaria nos hubiera avisado, por respeto y atención. Nosotros como mayordomos deberíamos saber y estar enterados de la situación. El INAH ya perdió el piso, se cree dueño y amo de todo, entonces llegan, hacen y dicen y nunca nos avisan.”¹¹⁴ Una vez más la mayordomía se encontraba entre la espada y la pared. Por un lado tenía que lidiar con la lentitud de la burocracia oficial y por el otro lado con las exigencias de los habitantes del pueblo que querían saber cuándo estaría lista la iglesia y, sobre todo, su imagen sagrada, que se encontraba “enfermita”.

En febrero de 2018 Eisai González restauró la imagen del Señor Aparecido en un cuarto de la casa de Pancho Baltazar. La limpió, le colocó los dedos que se habían caído y reintegró la pintura en algunas partes que habían resultado golpeadas¹¹⁵. El INAH

¹¹³ Video de Aracely Martínez. 25 de septiembre de 2017.

¹¹⁴ Entrevista con David Granados, 23 de noviembre de 2017.

¹¹⁵ Unos años antes, en el 2011, la mayordomía pagó a otro restaurador para tapar algunas pequeñas fisuras. Previo a eso, en el año 2006, se hizo una restauración mayor debido a que la



solamente dio los permisos, pero los costos de la restauración corrieron a cargo del pueblo que dio su cooperación a los mayordomos. La gente no estaba dispuesta a esperar a que las autoridades liberaran los recursos meses o años después, ni a que su imagen entrara en una lista de espera para ser restaurada¹¹⁶. Para estos casos el presupuesto del trabajo no importa, los mayordomos inclusive se inclinaron por uno de los más altos pues se tiene la idea de que a mayor costo mayor calidad¹¹⁷.

Finalmente, a principios de 2019 se terminó de construir la capilla alterna del lado norte del atrio, a un costado de los baños. Se trata de una edificación de lámina sobre una estructura de vigas metálicas. El 4 de abril, durante la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma, el pueblo, peregrinos y visitantes fueron testigos del traslado del Señor Aparecido a su nueva casa provisional. Desde entonces el pueblo de Totolapan ha intentado retornar a la normalidad aunque, a finales de ese mismo año, la pandemia de COVID-19 volvió a trastocar sus costumbres y tradiciones.

imagen presentaba bastantes deterioros. En aquella ocasión, antes de los trabajos la imagen fue encerrada en un cuarto con la esperanza de que se restaurara sola. El pueblo acudía a rezar y hacía guardias afuera del lugar. Cuando los mayordomos decidieron sacar al Cristo llegaron visitantes de muchos lugares. La imagen fue recostada frente al altar pero al quitarle la sábana que lo cubría la gente pudo observar que aún mostraba los deterioros. Mientras la gente lloraba los mayordomos le pedían perdón al Cristo por haberlo encerrado. Este hecho encierra los ecos de la historia del Señor Renovado, o del Cristo del vecino pueblo de Tlalnepantla que también había sido guardado en un cuarto hasta que se restauró a sí mismo.

¹¹⁶ Entrevista con David Granados, 21 de enero de 2023.

¹¹⁷ Entrevista con Aracely Martínez, 21 de enero de 2023.

VI

Después del temblor comenzó a circular entre la gente la versión de que el Señor Aparecido había obrado un milagro. Según la creencia popular la imagen había intercedido por su pueblo, protegiéndolo con sus manos y sufriendo ella misma daños en sus dedos, pero evitando así la pérdida de vidas humanas y salvando al resto de los *santitos* de la iglesia. Y es que, a diferencia de otros municipios de Morelos, en Totolapan, más allá de las pérdidas materiales, no se registraron pérdidas humanas por el sismo. Aunado a eso parecía extraordinario que todas las imágenes históricas y aquellas que contaban con mayordomías y encargados se hubiesen salvado a pesar de los severos daños sufridos por la iglesia.

Sin embargo, esta versión contrastaba con la de los frailes, según la cual cuatro imágenes que le pertenecían a la orden franciscana y que estaban en el altar se destruyeron al caerles encima la cúpula. Esta contradicción me parecía interesante. Varias de las personas a las que les pregunté simplemente se sorprendían al enterarse de que algunas imágenes sí se habían dañado y algunas de ellas ni siquiera recordaban que hubiera en la iglesia esculturas de San Francisco o de Santa Clara. Fue Mario Liévanos quien, tras meditarlo unos segundos, me dio una respuesta de gran agudeza. Me dijo que las imágenes que hay en la iglesia suelen tener mayordomos. Cuando alguien, en su carácter de mayordomo o encargado, es invitado a la fiesta de otra imagen y le dan de comer y de beber, y es bien atendido y disfruta de la banda o de la música que le ponen, esa persona adquiere un compromiso con quienes lo invitaron. Por lo tanto, buscará corresponder de la misma forma y pedirá a sus anfitriones que lo acompañen en la fiesta de su imagen. Esto no solo pasa con dos imágenes, sino con todas, y sus fiestas están repartidas por todo el año. Es decir, la religiosidad local y la devoción a las imágenes detona una red comunitaria de relaciones sociales que implica compromisos y reciprocidades, y esta red involucra a parte de la población debido a la rotación de cargos en las distintas mayordomías y estandartes. Todas las imágenes que se salvaron y se rescataron tras el temblor participan de esta red, inclusive aquellas que son muy antiguas y no cuentan con encargados, “de esas que pareciera que siempre han estado ahí y cuya historia se ha perdido”¹¹⁸, siguen siendo consideradas importantes por la comunidad precisamente por su antigüedad. En cambio, las cuatro imágenes de los franciscanos son imágenes que no se han integrado socialmente, que no propician la convivencia porque en sus fiestas no hay cohetes, no hay comida, no hay música. Lo anterior demuestra que formar parte de la comunidad no se reduce a un asunto de vecindad, ni basta solo con habitar el terreno. Se es parte de la comunidad no solo cuando se vive en ella sino cuando

¹¹⁸ Entrevista con Mario Liévanos, 21 de octubre de 2017.

se participa de los mecanismos que generan comunidad. Por ello, las imágenes que no participan de la vida social no existen para la gente.

La importancia de este nuevo milagro radica precisamente en que es producto de una situación trágica que pone a prueba y echa a andar todos estos mecanismos: la devoción, la solidaridad y la organización local, de tal forma que la preocupación de la gente por su imagen sagrada se ve correspondida por la intercesión de la misma por su pueblo. Aquí no se trata de un milagro individual, casi todos los vecinos y peregrinos que visitan al Santo Cristo Aparecido pueden narrar una historia personal que demuestra cómo han sido favorecidos por la fe que le tienen a la imagen, aquí hablamos de un milagro colectivo, que reafirma los nexos de la imagen con el pueblo, que la hace significativa, que activa los resortes de la memoria y refuerza la creencia de que el Cristo de Totolapan sigue caminando con su pueblo tal y como lo ha hecho a lo largo de su historia.

* * *

El siglo XX puso a prueba la capacidad del pueblo de Totolapan para orientar sus prácticas religiosas. Fueron varios los proyectos implementados por la jerarquía católica que buscaban encausar la religiosidad local: desde las Juntas Vecinales a principios de siglo, hasta las Comunidades Eclesiales de Base, impulsadas por la Teología de la Liberación, pasando por la Acción Católica de la Juventud Mexicana y el Consejo de Pastoral Parroquial. Sin embargo, los alcances de estos proyectos parecieran quedar cortos ante el devenir de procesos de más larga duración, asentados sobre mecanismos de organización local que se desarrollan en una geografía conocida por todos sus habitantes y que se sustentan sobre la base de una memoria histórica en constante reacomodo. Los padres van y vienen, y ese carácter efímero y pasajero de las políticas pastorales termina fortaleciendo la organización de la gente a través de las mayordomías, en particular de la mayordomía del Cristo Aparecido. En ocasiones las tensiones entre el mantenimiento de la tradición y su reorientación pueden generar choques, cuya intensidad depende, en buena medida, del carácter y la personalidad de los actores involucrados. Usualmente la intransigencia o la cordura de una de las partes encuentra una respuesta similar en la otra. Aún así estos conflictos, por desgastantes que sean, pueden llegar a tener consecuencias positivas pues unifican a la comunidad, que reacciona y se amalgama. Mario Liévanos resume esto de la siguiente manera:

La Iglesia Católica, como institución, me enseñó el padre nuestro, me enseñó a persignarme, me enseñó algunas cosas que la verdad nunca tuvieron un sentido pleno en mi infancia cuando me fueron inculcadas. Pero lo que es la común

unidad, la comunidad, la comunidad a mí me enseñó la religión. En algún lugar escuché o leí que la religión en su sentido original venía de una palabra que era re ligar, re unir, re integrar. Esa reintegración a mi comunidad, porque eso fue lo que logré, no se dio gracias a las enseñanzas de la Iglesia católica, sino gracias a la vida diaria de mi comunidad, que en algún momento me dijo ven, intégrate, y me integré y dije, a todo dar. Me gustó. Yo encontré mi creencia en mi comunidad, encontré mi creencia en el Señor Aparecido¹¹⁹.



¹¹⁹ Entrevista con Mario Liévanos, 24 de julio de 2011.

Índice de imágenes

- Documento que acredita a Elpidio Olvera como sacerdote de Puente de Ixtla después de haber salido de Totolapan. Archivo Histórico del Estado de Morelos. 263
- Programa de la feria del Quinto Viernes de Cuaresma. 1953. 264
- Portada del libro de Lauro López Beltrán, *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, México, Editorial Juan Diego, 1948. 268
- Visita de la Acción Católica de la Juventud Mexicana de Totolapan a la Basílica de Guadalupe. Archivo fotográfico de Araceli Martínez. 273
- Cartas enviadas por representantes del pueblo de Totolapan al párroco Abel Pulido para que sean restituidos los cuadros de Francisco Antonio Vallejo. 3 de junio de 1973. 277
- Portada del folleto mimeografiado publicado por el padre Gonzalo Rivera en conmemoración del 440 aniversario de la aparición del Cristo Aparecido de Totolapan. 283
- Miguel “Nico” Zamora trabaja en su campo de jitomates. Foto: Javier Otaola. 287
- Primer grupo de frailes franciscanos que llegaron a Totolapan con un grupo de niños y catequistas. Archivo fotográfico de Araceli Martínez. 293
- Portada de El Regional del Sur sobre el conflicto de Totolapan. 16 de octubre de 1998. 295
- Misa de San Isidro Labrador. 15 de mayo de 2011. Foto: Javier Otaola. 302
- Procesión durante la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma. 18 de marzo de 2018. Foto: Javier Otaola. 307
- El altar dañado de la iglesia de Totolapan era visible por el hueco que dejó la cúpula al caer luego del temblor del 19 de septiembre de 2017. 20 de septiembre de 2017. Foto: Javier Otaola. 311
- Interior de la iglesia de Totolapan luego del temblor. 7 de octubre de 2017. Foto: Javier Otaola. 313
- Imágenes que fueron sacadas de la iglesia y colocadas en el atrio poco después del temblor. Foto: Aracely Martínez. 315
- Eisaí González restaura la imagen del Cristo Aparecido. 16 de febrero de 2018. Foto: Javier Otaola. 319
- El obispo de la diócesis de Cuernavaca, mons. Ramón Castro Castro, en misa con los mayordomos y el pueblo de Totolapan después de la restauración de la imagen. 7 de marzo de 2018. Foto: Javier Otaola. 322

Conclusiones

I

El caso de Totolapan ejemplifica bien la manera en la que un pueblo indígena se insertó en la historia global, no solo adoptando el conjunto de instituciones que se trasladaron a este continente, sino además adaptando al contexto local diversos elementos de la cultura material e inmaterial de los europeos. En este complejo proceso las autoridades coloniales mantuvieron algunas de las estructuras locales de poder y respetaron el linaje que gobernaba en el pueblo. Esta familia condujo y administró los asuntos de Totolapan y sus sujetos durante casi todo el siglo XVI y contó con aliados importantes en los frailes agustinos. El reconocimiento tácito de su autoridad fue potenciado además por la decisión de los religiosos de construir una iglesia en su territorio. Este nuevo símbolo de poder ayudó a los totolapenses a asentar su preeminencia frente a los *altepeme* circundantes, aunque todas las ventajas que resultaron de esto vinieron acompañadas de una desgastante pugna interna por el poder y de largas batallas legales con los pueblos de Tlayacapan, Atlatlahucan y Nepopualco, que nunca aceptaron su sujeción a la cabecera.

En términos generales el poder en el pueblo fue resultado de negociaciones constantes entre quienes conformaban la autoridad del lugar, como los gobernadores, fiscales y jueces indígenas, con las oligarquías locales, representadas por los hacendados españoles y mestizos, y también por los religiosos regulares y seculares que estuvieron al frente de la parroquia. Estas estructuras se mantuvieron más o menos intactas hasta mediados del siglo XVIII, cuando las reformas borbónicas acotaron la impartición de justicia y el control que las autoridades de los pueblos tenían de sus propios territorios. Cuando las diferencias no se podían resolver en el ámbito local se acudía a otras instancias, como los tribunales civiles o eclesiásticos. Si bien los conflictos fueron una constante, principalmente los que tenían que ver con la tenencia de la tierra y la explotación de los recursos naturales, estos muy rara vez se manifestaron de manera violenta. Las alianzas fueron tan flexibles como los intereses de los grupos en pugna, por tanto no fue extraño que quienes un día eran adversarios tiempo después se convirtieran en aliados, o que distintos grupos al interior del pueblo se asociaran con hacendados con la única intención de arrebatarse el poder a sus rivales. Las instituciones de justicia civil y eclesiástica fueron adoptadas muy temprano y la tradición de dirimir las diferencias en los

juzgados comenzó desde el siglo XVI y ha continuado hasta nuestros días. Acaso el ejemplo más reciente es el conflicto entre los frailes franciscanos y la mayordomía del Señor Aparecido que tuvo lugar a finales del siglo XX y que, al rebasar a la Presidencia Municipal, involucró al Instituto Nacional de Antropología e Historia, a diputados locales, al gobernador del estado de Morelos y al obispo de Cuernavaca.

Como era de esperarse los primeros conflictos religiosos de los que hay noticia tenían que ver con la permanencia de las creencias prehispánicas y de los antiguos dioses. Si bien en estos casos no hubo margen alguno para la negociación, pues los frailes agustinos no consentirían en la continuación de los cultos que consideraban idolátricos, lo cierto es que quienes denunciaron y persiguieron estas prácticas no fueron los frailes sino sacerdotes del clero secular, mientras que quienes defendieron a las autoridades del pueblo que habían sido acusadas fueron precisamente los agustinos, lo que pone de manifiesto la alianza de la que se habló líneas arriba. Después de estas denuncias no se sabe nada más de las antiguas divinidades y es probable que un par de generaciones después ya no quedarán huellas de ellas. Pero las prácticas y la religiosidad ancestral se siguió manifestando como una ritualidad agrícola y como una serie de prácticas propiciatorias de la salud, algunas de las cuales aún están presentes hoy en día, si bien han pasado por el tamiz de la religión católica.

Para los siglos XVII y XVIII los problemas religiosos tuvieron que ver con el dominio de Totolapan como cabeza de doctrina, lo que revivió antiguas rivalidades con pueblos sujetos. En estos casos los agustinos contaron con el apoyo absoluto tanto de los gobernantes indígenas como de los hacendados españoles, quienes formaron un frente común en defensa de sus frailes. No fue sino hasta que el Cristo Aparecido regresó al pueblo en 1861 que los desacuerdos entre los curas y los mayordomos se comenzaron a dar respecto al papel de la imagen, a su cuidado y a la forma de organizar su fiesta. Es necesario subrayar que no se trata de grupos inclinados al choque o a la discordia, sino de casos muy particulares en los que pesó mucho la personalidad de los sacerdotes o de los mayordomos. Cuando existía una predisposición al diálogo o a la apertura, las tensiones rara vez escalaban. Por el contrario, cuando alguna de las partes se mostraba inflexible los problemas no se hicieron esperar. Aun así, si la intolerancia provenía de los sacerdotes lo más común fue que las instancias superiores (como el Arzobispo, sus secretarios o la Vicaría Foránea) recomendaran a los curas párrocos o a los curas diocesanos mayor mesura para evitar problemas.

Durante la época colonial la cercanía entre los frailes y las autoridades del pueblo hizo de Totolapan un refugio y una barrera contra las manifestaciones de descontento político y religioso que se dieron en la zona. Ni las protestas tan comunes por el cobro de aranceles parroquiales o por los intentos de reformar las costumbres, ni el movimiento milenarista del curandero indígena Antonio Pérez tuvieron eco entre los vecinos del pueblo. Quizás por eso Pasqual de Santa María, uno de los colaboradores de Pérez, recomendó a sus seguidores no acercarse a Totolapan. Por otro lado, como consecuencia de la vocación de alianzas y negociaciones, la violencia desatada durante las Guerras de Independencia y Revolución nunca estalló en el pueblo con la misma fuerza que en otros lugares de Morelos. Acaso también el peso de figuras como el sacerdote José de Sancipirrián, quien estuvo al frente de la parroquia de 1794 a 1820 y fue un hábil operador político, de Fortino Hipólito Vera, quien se ganó la confianza de los habitantes del lugar al convertirse en el gran impulsor del culto al Cristo Aparecido en el siglo XIX, o del padre Elpidio Olvera, quien promovió el milagro del Aljibe, fueron clave para disminuir las tensiones sociales y enfocarlas hacia el culto religioso.

Como cabecera de doctrina la presencia de los sacerdotes fue constante, sin embargo a partir de los siglos XIX y XX hubo varios periodos en los que la parroquia quedó vacante. Cuando esto sucedía de manera natural los mayordomos tomaban el lugar de los curas y se hacían cargo de conseguir sacerdotes para las misas, del mantenimiento de la Iglesia y de continuar con el culto y las fiestas. Estas circunstancias favorecieron el paulatino fortalecimiento y un mayor protagonismo de la mayordomía, que terminó por disputarle al clero los canales de organización local. La progresiva pérdida del control de la Iglesia sobre la vida de los creyentes no significa la evanescencia del fenómeno religioso, por el contrario lo que observamos es que ante el repliegue institucional, los vacíos son ocupados inmediatamente por las estructuras comunitarias que suelen activarse lo mismo para proteger a la colectividad en los momentos de crisis, que para dar continuidad a las manifestaciones religiosas de la vida social. Es así que la religiosidad se muestra como el común denominador, el elemento explicativo y totalizante que permite enfrentar las dificultades. Es precisamente el carácter comunitario el que le permitió al pueblo hacer frente a la lógica de acumulación de tierras de las haciendas desde la época colonial o a las decisiones de los sacerdotes que fueron percibidas como nocivas para la tradición y las costumbres. Siendo la mayordomía del Cristo Aparecido la organización colectiva de mayor tradición en el pueblo en ella se deposita la

responsabilidad de cuidar a la imagen, así como la memoria histórica y la identidad ligadas a ella.

II

El interés de esta investigación no ha sido el hacer una historia parroquial que resultara poco atractiva más allá de las fronteras de Totolapan, ni hacer una historia confesional que incumbiera casi exclusivamente a los creyentes o a la Iglesia, por ello es que la lectura que se hizo de los milagros no solo fue religiosa sino, sobre todo, política. Para ello se consideró el contexto en el que ocurrieron los portentos, pues las órdenes mendicantes tenían intereses más allá de los meramente piadosos, y a la vez la experiencia histórica de los totolapenses también condicionó la manera en la que se recibieron e interpretaron estos hechos.

El traslado del Santo Crucifijo de Totolapan a la ciudad de México en el año de 1583, que coincide con la divulgación de su historia, se dio en medio de un ambiente de conflictos entre los frailes y la jerarquía episcopal, cuando esta última intentaba afianzar su poder a través del control de las manifestaciones devocionales y los espacios de culto. Por su parte la renovación milagrosa de un Cristo viejo que tuvo lugar en el pueblo el año de 1753 ocurrió en momentos en los que la monarquía borbónica buscaba pasar las doctrinas que aún permanecían en manos de frailes al clero secular, pues no solo se pretendía un mejor control económico de la diócesis sino que además se buscó desarraigar costumbres que no iban con los nuevos tiempos, como el ascetismo, las penitencias o la veneración de imágenes y reliquias. Inclusive el milagro del Aljibe, o más bien la propagación de su historia, tuvo lugar después de la Revolución en tiempos de la Ley Calles, cuando se intentó acotar a la Iglesia mexicana, por lo que podría interpretarse como una resistencia o una contraofensiva del clero en medio de un contexto adverso.

A pesar de lo anterior, una de las premisas de esta investigación es que las explicaciones de estos fenómenos no pueden limitarse al análisis de los intereses de uno solo de los actores, por más importante y hegemónico que sea, pues estos milagros resonaron entre los habitantes de Totolapan de muchas maneras, siempre vinculándose a tradiciones históricas propias, a formas muy específicas de organizarse y a la geografía local, que le dieron una validación y un sentido más profundo del que concebían los religiosos. Si bien a lo largo de cinco siglos el pueblo rindió culto a distintas imágenes de tradición católica (Cruz Aparecida, Cristo Renovado y Cristo Aparecido), podemos resaltar

que la continuidad de algunos elementos, como la organización social en torno a cofradías/mayordomías, la celebración de sus fiestas entre marzo y junio, meses importantes dentro del ciclo agrícola pues marcan el término de la época de secas y el comienzo de las lluvias¹, o, por último, la persistencia de rituales en espacios hierofánicos que son geográfica y culturalmente significativos, como el cerro de Santa Bárbara y el manantial del Aljibe, facilitaron la manera en la que dichos símbolos sagrados fueron adoptados y operaron en la comunidad.

Desde la llegada del cristianismo en el siglo XVI los espacios sagrados se convirtieron en espacios en disputa. El cerro de Santa Bárbara conservó su sacralidad mientras que El Aljibe la perdió y la recuperó siglos después. En el cerro se han celebrado a las tres imágenes. Durante la Revolución desde su cima se anunciaba la llegada de los federales. Se dice que desde ahí el señor Santiago combatía a los carrancistas y aún circulan historias según las cuales a ciertas horas se abre una cueva en uno de los costados de la montaña por la cual quienes entran han encontrado oro. Actualmente ahí se realiza el cambio de mayordomía. Cuando la sequía pone en riesgo las cosechas los vecinos suben al Cristo Aparecido para celebrar una misa de rogación. Y aunque a lo largo de los siglos el cerro haya perdido algunos de sus significados, otros nuevos se le suman, como la Feria del maíz, impulsada por el antropólogo Alejandro Chao Barona, que desde 1996 se celebra en su cima con danzas y ofrendas. Tristemente, su importancia simbólica no ha sido suficiente para detener la devastación que sufre el cerro, pues su base norponiente se convirtió en banco de tezontle y basurero. Sin embargo, al acumular todas estas funciones la montaña se convirtió en un “lugar de la memoria”, un lugar en el que confluyen varias historias y significados que nos presentan al cerro como un actor silencioso, como un producto social que, aunque se transforme o pierda sentido, no ha dejado de ser importante.

La manera en la que se han construido los distintos cultos que ha habido en el pueblo responde no solo a los preceptos marcados por la tradición de origen, sino también al calendario y al espacio local, lo que da a la religiosidad que se vive en Totolapan características peculiares que no pueden generalizarse a otros lugares, aunque tenga algunas semejanzas con la de otros pueblos de la región con los que comparte una historia y un entorno común.

¹ Como muestra la importancia de la tradición agrícola cabe recordar que a pesar de que el Cristo Renovado se restauró milagrosamente un 8 de enero, su fiesta no se celebraba en esa fecha sino el Jueves de Ascensión y se hacía en el cerro de Santa Bárbara.

Si intentamos estudiar y analizar la religiosidad local basándonos únicamente en fuentes impresas y de archivo estaremos pasando por alto toda esta gama de experiencias que nos muestran de manera más profunda que la construcción de dicha religiosidad implica participación social, apropiación de espacios, construcción y reconstrucción de la memoria, intercambios habituales de conocimientos, vivencias, sonidos, olores y sabores, por medio de los cuales los individuos se integran a un grupo social con historia, pues es en ese aprender colectivamente a percibir e interpretar la naturaleza y lo sagrado que pasan a formar parte activa de su comunidad. En otras palabras, estas costumbres constituyen el trasfondo comunitario de las prácticas religiosas.

III

Son pocos los devotos del Cristo Aparecido que conocen su historia. De hecho la historia canónica, la historia escrita que puede encontrarse en libros, documentos o folletos y que sirvió de modelo narrativo para otras imágenes, la historia que narra los avatares que ha sufrido el crucifijo y que ha ido acumulando capas de significados a lo largo de varios siglos no es central para su culto contemporáneo. Para los devotos del Cristo lo que importa es su capacidad para hacer milagros y es entonces que se genera una relación de reciprocidad por la cual piden favores y ofrecen algo a cambio.

Los habitantes de Totolapan tienen la convicción de que su imagen es un objeto sagrado y por tanto se asumen no solo como sus poseedores sino como sus protectores. Conocer el mito puede ayudar al culto pero no necesariamente lo mantiene. Para los devotos basta con que exista la noción de que se trata de una imagen más antigua que otras para dar al pueblo un timbre de orgullo y prestigio.

El conocimiento de la historia se da más entre los mayores y se mantiene como parte de una tradición oral que se nutre de versiones que son encontradas, discordantes y que muchas veces contradicen la versión oficial. La oralidad redujo el modelo narrativo del portento a su expresión más sintética que puede enunciarse de la siguiente manera: hace mucho tiempo el Santo Crucifijo llegó al pueblo de la mano de un ángel que después desapareció. Si bien la permanencia en el tiempo de esta historia ha demostrado su efectividad como modelo narrativo, en esta investigación hemos querido mostrar la importancia de los detalles, de lo que se olvida y lo que se recuerda, de las múltiples lecturas que se tienen en un solo momento y a lo largo del tiempo. Así como la versión de

Grijalva omitió la participación de los habitantes del lugar y el pueblo no fue más que una mera escenografía, en las versiones que hoy en día circulan en Totolapan el papel de la orden agustina fue desechado, si acaso los más versados recuerdan el nombre de fray Antonio de Roa, pero otros ni eso. Y como actualmente la parroquia está en manos de frailes franciscanos hay quienes piensan que el padre Roa pertenecía a esa orden. La historia de la imagen en la ciudad de México y el culto que recibió en el Convento Grande de San Agustín es irrelevante para los devotos. De hecho, gracias a la larga tradición de los vecinos de Iztapalapa que peregrinan al lugar hay quienes creen que durante el tiempo que el Cristo Aparecido permaneció en la capital estuvo en alguna iglesia de esa demarcación. Esto demuestra que nos encontramos frente a un culto, a una historia y a una tradición que permanecen vivos.

Para ser recordada la historia de la imagen debe ser repetida constantemente. Así lo hicieron varios personajes clave que se convirtieron en los principales impulsores del culto, desde el provincial de los agustinos fray Pedro Suárez de Escobar o el gobernador indígena Pedro de Tolentino, hasta fray Manuel González de Paz, quien fuera prior en Totolapan en el siglo XVIII, o Fortino Hipólito Vera, historiador y primer obispo de Cuernavaca a finales del siglo XIX. En el siglo XX destacan Elpidio Olvera, Lauro López Beltrán o el mismo Sergio Méndez Arceo, y en el siglo XXI, como parte de la causa de beatificación y canonización de fray Antonio de Roa la Orden de San Agustín se ha dado a la tarea de dar a conocer no solo la vida del famoso penitente sino la historia misma de la portentosa aparición del crucifijo. Queda claro entonces que la labor de difusión de la historia del milagro se ha dado por oleadas y ha corrido de la mano de sacerdotes, principalmente de aquellos que han tenido una inclinación por las letras y la Historia. Si bien esta labor ha tenido un impacto indiscutible, pues es precisamente en esos momentos cuando más claramente se genera un vínculo entre la historia del pueblo y su imagen, lo cierto es que una vez que el impulso pasa lo que queda es el nebuloso terreno de la memoria y la oralidad.

Lejos de los referentes de la cultura letrada, el pueblo tiene su propia manera de conservar y dar sentido a la religiosidad local. Tanto la imagen como las historias que giran en torno suyo siguen siendo depositarias de la identidad y de la memoria histórica local. En torno a ella y sus milagros se narran leyendas que dan sentido al pueblo como colectividad y a los mayordomos como custodios de este símbolo. Su culto se sigue desplegando en varios puntos del paisaje sagrado de Totolapan, lugares que han sido históricamente significativos y que a su vez han atravesado procesos de resignificación.

Acercarnos a la historia de la religiosidad en el pueblo atendiendo al destino de una sola imagen, sin observar otros cultos, las maneras de organizarse, los ritos o las formas históricas de producción y reproducción social es un desatino que produce una visión parcial y sesgada de un fenómeno que es y ha sido mucho más complejo. De igual forma, si solo prestamos atención a la oralidad y a la memoria viva perderemos de vista a otras imágenes, como el Cristo Renovado, cuya historia se fijó en un manuscrito que permaneció inédito antes de perderse, por lo que los vagos e imprecisos recuerdos que aún conservan poquísimas personas en el pueblo sobre dicha imagen son insuficientes para reconstruir la trayectoria completa de este y otros símbolos. De cualquier forma este trabajo fue producto de una tranquila y minuciosa revisión de fuentes escritas y orales, así como de un extenso trabajo de campo.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una imagen conserve su poder devocional después de tanto tiempo? Evidentemente se trata de algo más profundo que si su historia fue registrada en libros o si se conserva como parte de una tradición oral. Y aunque la promoción de una devoción es importante, sea que la impulse la jerarquía eclesiástica, una orden religiosa o el pueblo mismo, considero que lo fundamental es que la imagen siga siendo significativa para los creyentes. ¿Cómo se logra esto? Una imagen se hace significativa cuando intercede por la comunidad, no solo por medio de los milagros a nivel individual sino, sobre todo, por milagros hechos en favor del colectivo, pues así el conjunto de creyentes tiene motivos para recordarla, para hacerle peticiones y para protegerla. Como ejemplo de esto tenemos la creencia de que el Cristo Aparecido intervino por su pueblo para que no hubiera muertos en el municipio tras el sismo del 19 de septiembre del 2017. También es importante que la imagen se integre a la comunidad, es decir, que tenga un cuerpo de mayordomos o encargados de cuidarla y de organizar sus fiestas; que participe de un ciclo de festividades que involucra a otras mayordomías y a otras imágenes; y que se integre al paisaje ritual a través de procesiones, peregrinaciones, danzas, comidas u otros ritos. Además una imagen es significativa cuando la comunidad se preocupa por ella y esto se manifiesta no solo como el temor a que sufra algún daño o se la roben, sino además por el cuidado que se le tiene, la preocupación por llevar a cabo las restauraciones que requiere o por construirle un nicho adecuado para las veces en las que sale en procesión. También hay episodios, como el regreso del Cristo Aparecido en 1861 o cuando el obispo Sergio Méndez Arceo llevó la imagen descalzo por las calles del pueblo, que se marcan en la memoria de la gente y se habla de ellos por varias generaciones. Por último, una imagen es significativa cuando es

objeto de interés más allá del pueblo, y esto se ve reflejado no solo en la devoción que genera en otros lugares, sino en publicaciones, libros, folletos o noticias que circulan y que demuestran que su presencia resiste el paso del tiempo.

IV

La historia de la religiosidad en Totolapan es muchas historias a la vez. Es una historia donde la tierra, el sol y el agua inciden tanto como las ideas, las palabras y los libros, donde la geografía no es escenografía sino actor, donde lo determinante no es lo que se impone sino lo que se construye, donde el éxito de cualquier proyecto ha dependido de sus raíces y también, en alguna medida, de la casualidad. Es la historia de un pueblo y sus mayordomías, de sus imágenes y de la manera en la que sus cultos se crearon y se consolidaron. Es la historia de un fraile y de todos los religiosos que llegaron después de él. Es una historia de cambios y de resistencia al cambio y es la historia de la memoria de un pueblo que se actualiza permanentemente en un presente cambiante.

Estas reflexiones finales no pretenden cerrar la discusión pues el tema que se ha tratado aquí está vivo. Desde hace casi quinientos años el Cristo Aparecido de Totolapan no ha cesado de ser objeto de culto, aún sigue atrayendo a peregrinos que lo visitan de varios estados y para los habitantes del pueblo es claro que su imagen sagrada sigue interviniendo por ellos. Mientras esta imagen estuvo fuera del pueblo sus habitantes continuaron organizándose en torno a otras cultos que también fueron lo suficientemente importantes como para atraer devotos y consolidar a Totolapan como un modesto santuario regional. Por otro lado la Orden de San Agustín recientemente impulsó el proceso de beatificación y canonización de fray Antonio de Roa, el fraile cuya vida está vinculada con la aparición milagrosa del Santo Crucifijo. Dicho proceso ya concluyó su fase diocesana y la *positio* se encuentra en la Santa Sede esperando a ser revisada por los relatores de la Congregación para las Causas de los Santos. Finalmente los habitantes de Totolapan siguen viviendo su fe y manteniendo sus tradiciones en un contexto siempre cambiante, algunas veces trabajando de la mano de los curas encargados de la parroquia y otras en abierta oposición a ellos, porque antes que defender determinada línea pastoral lo que buscan es preservar su visión del mundo, sus costumbres y su manera de hacer las cosas. La encomienda que asumió el pueblo de Totolapan para cuidar a su imagen sagrada sigue vigente, tanto como la tradición de varios siglos sobre la cual descansa la religiosidad del pueblo.

Bibliografía

Archivos consultados

AGI	Archivo General de Indias
AGNM	Archivo General de la Nación México
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHBG	Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe
AHCM	Archivo Histórico de la Ciudad de México
AHSDN	Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional
APAM	Archivo de la Provincia de Agustinos de México
APSGT	Archivo Parroquial de San Guillermo Totolapan
BLB	Biblioteca Lorenzo Boturini
BNAH	Biblioteca Nacional de Antropología e Historia
BNM	Biblioteca Nacional de México
BNE	Biblioteca Nacional de España
CAMNA	Centro Académico de la Memoria de Nuestra América
CEHM	Centro de Estudios de Historia de México
CF-FLC	Collège de France - Fonds Louis Capitan
DRPMZA	Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
EEA-DC	Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library)
FR-BNM	Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.
HDH	Hemeroteca Digital Hispánica
HNDM	Hemeroteca Nacional Digital de México
IEDM	Instituto Estatal de Documentación de Morelos (antes Archivo Histórico de Morelos)
TARO	Texas Archival Resources Online
UMSNH	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Archivo General de Indias

“Carta del virrey Martín Enríquez de Almansa”. México, 19, N.159, 23 de septiembre de 1575.

“Carta del virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique. México, 20, N.119, 23 de febrero de 1586.

“El gobernador y principales indios del pueblo de Totolapa con los indios de los pueblos de Atlatlauca y Tlayacapa, sobre el deseo de éstos de serregarse de su jurisdicción y declarar pueblos de cabeceras”, Justicia, 176, 1570.

“Gobernador y principales de Totolapa vs. pueblos vecinos sobre pago de tributos”, Justicia, 156, 1556.

- “Pueblos de indios a cargo de los agustinos en Nueva España”, Patronato, 182, R.44, 1573.
- “Real Provisión ejecutoria de las sentencias dadas en el pleito entre los gobernadores de los pueblos de Nepopoalco, Tlayacapán y Atladauca y consortes, y el pueblo de Totolapa, a petición de los gobernadores de los dichos pueblos”, Patronato, 284, N.2, R.116, 1558.
- “Relación de pueblos de Nueva España cuya doctrina está a cargo de la Orden de San Agustín”, Indiferente, 1529, N. 6., 1571.

Archivo General de la Nación México

- “Abuso de autoridad. Acusado Pedro Antonio de Olaiz, encargado de justicia de Totolapan; Afectados: José Manuel y naturales del lugar”, Criminal, Vol. 2, Exp. 9, 1801.
- “Agustín de la Cruz Gutiérrez al Provisor y Vicario General sobre el pase de unos breves de indulgencias concedidas por el pontífice Inocencio XII a la cofradía del Santo Cristo de la Iglesia de San Agustín”, Indiferente Virreinal, Exp. 2195-029. Clero Regular y Secular, 1696.
- “Al corregidor de Totolapa, para que acudiendo los naturales de las estancias de San Bartolomé, Santiago, San Nicolás, San Felipe y San Pedro a misa y doctrina a la cabecera, los compela también a la obra de la iglesia”, Indios, Vol. 5, Exp. 538, 1591.
- “Al corregidor de Totolapa para que informe de la causa que los naturales de Metepec tuvieron para cercar el ojo de agua y si el aprovechamiento fue común o particular”, Indios, Vol. 6, Exp. 89, 1591.
- “Al corregidor de Totolapa para que informe la cantidad de gente que por última tasación hay en cada una de las estancias y el tiempo que acuden a la obra de la iglesia. Huamilpa” Indios, Vol. 3, Exp. 635, 1591.
- “Autos contra Manuel Ponce de León, encargado de la administración de justicia y correos por parte de Rafael Ortiz Valladares por abuso de autoridad”, Indiferente Virreinal, Exp. 4785-008. Real Audiencia, 1801.
- “Autos promovidos contra el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares, por el desfalco que sufrieron los fondos de esta cofradía del Santísimo Sacramento y Purísima Concepción, durante su administración. Totolapa”, Cofradías y Archicofradías, Vol. 5, Exp. 4, 1802.
- “Autos promovidos por el convento de San Agustín del pueblo de Atlatlahuca, en contra de don Luis Sánchez Pardo y Doña Alfonsa de Leyva, dueños de Haciendas y gran cantidad de bienes en los pueblos de Olin-tepec y Totolapa, por negarse a pagar los corridos de nueve años y dos tercios de un censo de \$700.00 correspondientes a sus propiedades”, Tierras, Vol. 2783, Exp. 6, 1694.
- “Autos sobre venta del rancho nombrado Tonalá, en términos del pueblo de Totolapa y Atlatlahuca, a Francisco de León. Cita linderos”, Hospital de Jesús, Legajo 345.1, Caja 645, 1751.
- “Ayuntamientos de Totolapa, Tlayacapa y Atlatlayuca. Por discordia en elecciones de Totolapa, Tlayacapa y Atlatlayuca. Ayuntamientos de Totolapa, Tlayacapa y Atlatlayuca”, Indiferente Virreinal/Indios, Caja 0951, exp. 14, s/f.

- “Bartolomé Terreros y Trejo, dueño de la Hacienda de Nuestra Señora de la Asunción, contra la Archicofradía del Santísimo Sacramento, de la iglesia Catedral de México, dueña de la Hacienda de Buenavista, sobre propiedad de las aguas del arroyo que baja de la sierra nevada a Temamatla”, Tierras, Vol. 536, Exp. 1, 1733.
- “Cartas que envía el secretario doctor don Domingo Hernández para los curas de Mixquic, Chalco, de Totolapan, de Atlatlahucan, de Achichipico, de Tlahuac, de Chimalhuacán, de Ayotzingo, Ecatzingo y Amecameca, con disposiciones del Arzobispo de México”, Indiferente Virreinal, Exp. 4815-019. Arzobispos y obispos, 1803.
- “Causa formada contra Ramón Vázquez por el alevoso homicidio que perpetro en la persona de Ignacio Lima antes de que sentase plaza en el regimiento de Dragones de España”, Historia, Vol. 212, Exp. 20, 1788.
- “Continuación del expediente 6 que trata sobre los deudores de Pedro Domingo Vicuña”, Civil, Vol. 1619, Exp. 7, 1804.
- “Cristobal García de la Calzada, dueño del rancho de Oacalco, contra los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco sobre posesión de tierras”, Tierras, Vol. 1553, Exp. 2, 1626.
- “Delito difamación de ser hechicera. Acusada la mujer de Esteban Juan, Afectada Dominga María. Ocuituco”, Criminal, Vol. 214, Exp. 11, 1786.
- “Diligencias practicadas de oficio de la Real Justicia sobre el establecimiento en el pueblo de Totolapa de don Rafael Ortiz de Balladares, en virtud de que indebidamente y para evadirse de la justicia de ese pueblo se ha alistado en la milicia urbana de la corte de México”, Judicial, Vol. 27, Exp. 3, 1801.
- “Diligencias practicadas contra la persona de José Cuestas, español oriundo y vecino del pueblo de Totolapan siendo encargado de justicia don Manuel Ponce de León”, Indiferente Virreinal, Exp. 6205-002, 1800.
- “Diligencias practicadas en virtud de superior despacho sobre el despojo de los RR. PP. agustinos y entrega de la Parroquia del pueblo de Totolapa”, Bienes Nacionales, Vol. 1057, Exp. 5, 1766.
- “El coronel José Gabriel Armijo, remite listas para la formación de compañías en los pueblos de Tlayacapa y Totolapa”, Operaciones de Guerra, Vol. 89, Exp. 3, 1812.
- “El general Bardobiano González le avisa el general Emiliano Zapata que ya le mandó una acta donde los vecinos se quejan de los servicios que presta en ese lugar el párroco Agustín Meyer y también le remite a este en vista de sus irregularidades. Le avisa que en su lugar ha puesto al cura Ramón Jiménez”. Caja 8, Fs. 5 acta.”, el 12 de marzo de 1916. Fondo Emiliano Zapata.
- “El sr. inquisidor fiscal de este Santo Oficio de México contra Juana Martínez, mestiza, natural y vecina de Totolapan, por supersticiosa. Totolapan”, Inquisición, Vol. 817, Exp. 18, 1727.
- “El virrey a Diego García Flores, receptor de la averiguación de las noticias que se dan contra el corregidor de Totolapa, se detenga en dicho pueblo y reciba información sumaria de la memoria que se expresa, Chapultepec, Totolapa”, General de parte, Vol. 6, Exp. 303, 1602.
- “El virrey concede licencia a los naturales de los pueblos que se expresan para que se reúnan y agreguen al gobierno de Totolapa y los declara por separados del de Nepopualco y

- manda a la justicia del partido de Chalco no ponga embarazo en el uso de esta licencia. Chalco. San Sebastián, San Miguel Nepopualco”, Indios, Vol. 68, Exp. 15, 1744.
- “Encubrimiento. Gregorio Sánchez, afectada Juana María, esposa de Gregorio Sánchez. Totolapa”, Criminal, Vol. 339, Exp. 14, 1790.
- “Expediente formado sobre capítulos que varios indios de Chalco ponen al subdelegado d. Juan Ignacio Vejarano”, Civil, Vol. 1715, Exp. 15, 1802.
- “Expedientes sobre ceremonia supersticiosa en el pueblo de San Guillermo Totolapan de la Provincia de Tlalmanalco”, Inquisición, Vol. 817, Exp. 19-20, 1727.
- “Faltas a la autoridad. Acusados naturales de Totolapa por el afectado: José Roque”, Criminal, Vol. 90, Exp. 26, 1801.
- “Fernando María Ortega, representante de Totolapa, solicita testimonio de los títulos de tierras de ese pueblo”, Buscas y Traslado de Tierras, Vol. 7, Exp. 19, 1873.
- “Gobernadores pasados y común de Totolapan contra subdelegado por tener presos a cuatro indios”, Criminal, Vol. 2, Exp. 15, 1801.
- “Índice y ocurso de los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, jurisdicción de Chalco, sobre que el diezmero quiere cobrarles más de lo acostumbrado por el Real Casero”, Indiferente Virreinal, Exp. 3471-011, 1795.
- “Información emitida por Fray Alonso de Rojas, procurador del Convento de San Agustín de México. Sobre los gastos necesarios para el convento y la obra de su iglesia y casa”, Indiferente Virreinal, Exp. 0983-008. Templos y conventos, 1576.
- “Información sobre el Santo Crucifijo de Totolapam y milagros que los frailes de San Agustín del Colegio de San Pablo, con indiscreción publicaban. Totolapam y México”, Inquisición, Vol 133, Exp. 23, 1583.
- “Informe que emite fray Gabriel de la Peña, de la Orden de San Agustín, del convento del pueblo de Totolapan, en la jurisdicción de Tlayacapan, sobre los daños ocasionados por el sismo de agosto de 1711 a la fábrica de dicho convento”, Indiferente virreinal/Templos y conventos, Caja 3456, Exp. 1, 1711.
- “Informe sobre dificultad en el cobro de tributos en el pueblo de Totolapa, jurisdicción de Chalco”, Tributos, Vol. 27, Exp. 11, 1801.
- “Informes y peticiones de las vicarías de Tenango, Tlalmanalco, Tlanepantla, Totolapan, Jimiltepec Zacualpan y Chimalhuacán al arzobispo de México. Arzobispado de México”, Indiferente Virreinal, Exp. 0802-009. Clero Regular y Secular, 1819.
- “Inventario de los bienes secuestrados a don Pedro, cacique de Totolapa por orden de Fray Juan de Zumárraga”, Indiferente Virreinal, Exp. 5596-058, 1540.
- “Juan José Nicolás Jacinto, indios del pueblo de Amecameca de la jurisdicción de Chalco, sobre problema de una transacción de toros. Amecameca”, Indios, Vol. 71, Exp. 120, 1804.
- “Licencia a Pedro Benítez Roldán para pasar a la estancia de San Miguel 250 vacas que le dio poder para matarlas la parte del general Alonso de Mojica, de una licencia de 500 que se le concedió por vuestra excelencia y las pueda llevar a las carnicerías de Totolapa para el dicho efecto”, General de Parte, Vol. 6, Exp. 739, 1632.

- “Libro de depósitos que se hacen en el Convento de San Agustín, por fray Diego de Vertabillo”, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Colonial, Caja 301, Exp. 2, 1569.
- “Libro de gasto de la fábrica de la iglesia del Convento de San Agustín de México. 1679-1792”, TSJDF Colonial, Caja 301, Exp. 4, 1679.
- “Libro de gastos de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Agustín”, Templos y conventos, Vol. 167, Exp. 8, 1685.
- “Libro del Convento de San Agustín del Santo Nombre de Jesús de México”, TSJDF Colonial, Caja 300, Exp. 1, 1650.
- “Los naturales de San Mateo Atlatlahucan contra Juan Díaz González, de Ozumba, por no pagar arrendamiento del Rancho de Huixtla”, Tierras, Vol. 2747, Exp. 2, 1695.
- “Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Juan Díaz González, dueño del Rancho de Santa Catarina Huapalco, sobre posesión de tierras. 1724-1725, 1740-1756”, Tierras, Vol. 1691, Exp. 10, 1724.
- “Los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco contra Cristóbal Abarca y León, teniente del de Tlayacapan, sobre malos tratamientos”, Tierras, Vol. 1664, Exp. 20, 1769.
- “Los naturales del pueblo de Totolapan, contra Luis Sánchez Pardo, sobre posesión de tierras”, Tierras, Vol. 1644, Exp. 6, 1688.
- “Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapa, contra Manuel Ponce y José Roque, sobre posesión de tierras”, Tierras, Vol. 1531, Exp. 8, 1807.
- “Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Manuel Ponce de León y José Roque sobre despojo de aguas”, Tierras, Vol. 1694, Exp. 1, 1801.
- “Malos tratamientos; Acusado: Rafael Ortiz; Afectado: Ascencio de la Cruz”, Criminal, Vol. 274, Exp. 20, 1795.
- “Manifiesto del Club Eco Fructífero de Libertad Totolapence a los ciudadanos”, Caja 1, Exp. 5, 1911. Fondo Emiliano Zapata.
- “Manuel Abarca de León da informe sobre las congregaciones que fueron cometidas en el partido de Totolapa. Apollillado”, Indiferente Virreinal, Exp. 3036-024, 1604.
- “Manuel Antonio y tres compañeros del pueblo de Tetelcingo con el cura de Totolapa sobre repartimiento de mulas”, Civil, Vol. 1575, Exp. 16, 1803.
- “Merced de dos sitios y dos caballerías de tierra a Fernando Carrasco, en términos de Totolapa y Xuchitepec (Juchitepec). Un plano. Juris. Totolapa, Mor” Tierras, Vol. 183, Exp. 3, 1606.
- “Notificación de Rafael Ortiz de Balladares sobre los sucesos ocurridos en el Ayuntamiento de Totolapa”, Gobernación sin sección, Exp. 70, Caja 17, 1821.
- “Ocurso de Pedro José, vecino y tributario del pueblo de Totolapa, sobre Licencia para colectar limosna”. Clero Regular y Secular, Vol. 116, Exp. 4, 1793.
- “Oficio dirigido al cabildo eclesiástico de México sobre la provisión de clérigos a los curatos de Xiutepec, Tolimán, Totolapan y Tlaltinango y el procurador de religiosos provinciales de San Agustín y Santo Domingo no extraigan alhajas”, Clero Regular y Secular, Exp. 5150-034, 1766.

- “Oficio proveniente de Ozumba, lo remite Antonio de Costa para informar que Agustín de Iturbide se encuentra en Totolapa con 3 mil hombres, así mismo se halla en este lugar el Comandante Antonio Zubieta”, Operaciones de Guerra, Vol. 778, Exp. 33, 1821.
- “Oficio relativo al destacamento que se necesita en Totolapa para atacar a los rebeldes. Totolapa. Oficio al virrey comunicando que se necesita un destacamento capaz para sostener Totolapa. Oficio de José Vélez comunicando al virrey que han estado repetidas veces en Totolapa los rebeldes comprando en las tiendas y embriagándose”, Operaciones de Guerra, Vol. 463, Exp. 45, 1815.
- “Oficios del ayuntamiento de Totolapan en los que el subdelegado de Chalco informa que el Alcalde Constitucional se ha retirado del pueblo de Totolapa por temor a los insurgentes. Dirigidos al intendente y Juez de Provincia, Ramón Gutiérrez del Mazo”, Indiferente Virreinal, Exp. 2970-001. Ayuntamiento, 1813.
- “Oficios del capitán Valiente sobre el ataque de insurgentes en Tenango, según le informaron al cura de Totolapa, José San Ciprian, que salía para su curato, aviso y parte de la desgracia ocurrida en Ameca por la insurrección, la muerte de varios patriotas, la pérdida de armas y caballos y el descuido de ese punto y de las desavenencias por el territorio con el teniente coronel Eugenio Terán”, Operaciones de Guerra, Vol. 1015, Exp. 21, 1813.
- “Oficios del Subdelegado Villalva al Virrey, manifiesta que el gobernador de Juchi y de Totolapa son infieles al reunirse con los insurgentes, remite copia que envió a dichos gobernadores con el objeto de que llegue a los enemigos”, Operaciones de Guerra, Vol. 1017, Exp. 3, 1812.
- “Oficios en respuesta a la orden de elaborar listas de los individuos que podrían ser útiles al servicio de las armas en la jurisdicción de Chalco, las cuales se incluyen”, Operaciones de Guerra, Vol. 981, Exp. 22, 1811.
- “Para que el Alcalde Mayor y cura ministro de doctrina de la jurisdicción de Tlayacapa haga el informe que expresa sobre la pretensión de los naturales de Santiago Nepopualco para elegir Gobernador”, Indios, Vol. 50, Exp. 42, 1724.
- “Para que el corregidor de Totolapa envíe originalmente las causas que ha hecho contra indios de la instancia de Cuamilpa”, Indios, Vol. 3, Exp. 924, 1591.
- “Para que la justicia de Totolapan ampare a los naturales y no consienta que persona alguna los obligue al repartimiento de indios que dicen necesitan para la fábrica de la iglesia catedral de esa ciudad. Juris. Morelos”, Indios, Vol. 19, Exp. 41, 1653.
- “Para que los jagüeyes sean comunes para todos los naturales y que cesen las diferencias que existen entre los naturales de los barrios de Tonmulco con los de Atempa, Tlayacapan”, Indios, Vol. 6, Exp. 309, 1592.
- “Para que los salarios que están señalados a ciertos principales de este pueblo se paguen de las sobras de tributo. Totolapa”. Indios, Vol. 1, Exp. 13, 1574.
- “Parecer de los indios Gregorio Sánchez, José Eslava, José Antonio Hipólito y José Tapia, todos gobernadores pasados, naturales de San Guillermo Totola (Totolapan), Chalco, para tener representante en la corte de la Audiencia”, Indiferente Virreinal, Exp. 29, Caja 1294, 1801.

- “Proceso contra Pedro, indio casique del pueblo de Totolapa y contra Antonio, su hermano, por estar amancebados con una mujer que fue manceba de su padre, y con una tía suya, por tener ídolos escondidos e idolatrizar”, Inquisición, Vol 212, Exp. 7, 1540.
- “Proceso criminal seguido a pedimento de parte, por esta comandancia de armas de Tlayacapa, contra José Viguera, alias, el Coyote, vecino de Totolapa”, Infidencias, Vol. 158, Exp. 13, 1817.
- “Prueba en virtud de interrogatorio producido por D. José Marzana y D. Pedro Flores, el primero, vecino del pueblo de Totolapa y el segundo de México”, Civil, Vol. 87, Exp. 6, 1795.
- “Recibo sobre las cuentas de los bienes de comunidad del pueblo de Santiago Nepopualco, por su administrador Don Manuel Antonio Fernández Flores, subdelegado de la provincia de Chalco”, Indiferente Virreinal, Exp. 5365-028. Bienes de comunidad, 1794.
- “Reclamación de unas alhajas y ornamentos en Morelos, presentada por el cura de la parroquia de Totolapan”, Templos y conventos, Vol. 153, Exp. 17, 1768.
- “Relación de las cuentas del cargo y data de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Purísima Concepción, presentadas por el mayordomo Rafael Ortiz de Valladares. Totolapa”, Cofradías y Archicofradías, Vol. 5, Exp. 3, 1801.
- “Residencia e información secreta tomada contra el gobernador Guillermo de Santa María y principales de Totolapa, sobre los cargos e oficios que han tenido de dieciséis años a la fecha, sentencias de cada uno”, Civil, Vol. 1351, Exp. 1, 1564.
- “Respuesta de las autoridades políticas, militares o eclesiásticas de la jurisdicción de Chalco referente a la consulta del subdelegado y comandante Ramón para determinar el monto de su contribución para el establecimiento de una compañía de milicias”, Operaciones de Guerra, Vol. 981, Exp. 29, 1811.
- “Se manda a la justicia del partido de Totolapa ampare a los naturales del pueblo de San Nicolás Ixmatlatepec, para que fray Lorenzo de Aguilar, religioso de la orden de san Agustín no quite la campana que a su costo pusieron a San Nicolás de Tolentino, patron de dicho pueblo”, Indios, Vol. 26, Exp. 163, 1682.
- “Se reserva a los naturales de los pueblos de Totolapa y Tlanepantla de la jurisdicción de Tlayacapa, de la paga de los tributos al servicio real, durante un año para terminar su iglesia. Totolapa y Tlanepantla”, Indios, Vol. 27, Exp. 263, 1681.
- “Tasación de salarios que de las sobras de tributos se les asignó a los alcaldes, regidores y otros oficios de este pueblo de Totolapa”, Indios, Vol. 1, Exp. 300, 1581.
- “Testimonios jurídicos del pleito ganado por los naturales del pueblo de San Andrés contra los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco en la jurisdicción de Tlayacapa”, Tierras, Vol. 3000, Exp. 127, 1594.
- “Tlayacapan. Autos seguidos por los naturales del pueblo de Santiago Nepopualco, jurisdicción de Tlayacapan, contra los del barrio de la Asunción Ahuatlán, por la posesión de sus tierras”, Tierras, Vol. 2759, Exp. 3, 1751.
- “Tlayacapan. Los naturales del pueblo de San Guillermo Totolapan, contra Manuel Ponce de León, sobre posesión de aguas. Morelos. 1806-1808”, Tierras, Vol. 1625, Exp. 5, 1806.

“Toribio Fernandez de Rivera, por las autoridades de este pueblo, jurisdicción de san Juan Bautista Tlayacapan, contra los dueños de las Haciendas de Oacalco, Cacalotepec, santa Catarina, san José de Buenavista, san Nicolás Atlapango y otros ranchos, por impedirles a los naturales del pueblo arriba citado, corten madera y aprovechen los pastos de los montes comarcanos”, Tierras, Vol. 1870, Exp. 8, 1748.

“Totolapa y Calayuco, Morelos”. Mapas, Planos e Ilustraciones (280) / MAPILU. Número de pieza 647, s/f.

“Traslado de las diligencias hechas en virtud de la merced de un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en términos de Totolapa, que pide Juan de Salazar, vecino de la Provincia de Chalco”, Tierras, Vol. 2739, Exp. 13, 1607.

“Vecinos de este lugar hacen constar ante el General Bardobiano González que el párroco de esta cabecera no los ayuda cuando lo solicitan y si les cobra en moneda fuerte no acepta el papel moneda que actualmente circula, se anotan los vecinos inconformes. 25 rúbricas”. Caja 8 Fs 5. Acta.”, el 11 de marzo de 1916. Fondo Emiliano Zapata.

Archivo Histórico de la Ciudad de México

“Actas de Cabildo”, Tomo 53A, 10 de octubre de 1727.

Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional

“Parte de la Comandancia Principal de la plaza de Cuernavaca, dando cuenta de un motín ocurrido en el pueblo de Totolapa”, XI/481.3/3846, 1857.

“Partes del Coronel Marcial de León, dando cuenta de la acción desarrollada en el pueblo de Totolapa, Mor., entre tropas al mando del Gral. Francisco Goyzueta y las del Gral. José María Cobos”, XI/481.3/5418, 1857.

Archivo Histórico del Arzobispado de México

“Libro de visitas del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas en 1686”, transcripción engargolada.

“Libro de visitas del arzobispo fray José de Lanciego y Eguilaz, de los años de 1715 y 1716”, Colonial, Caja 20CL, Exp. 2, 1716.

“Libro de visita del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, hecha entre los años de 1766 y 1769”, Colonial, Caja 23CL, Exp. 3, 1766.

“Libro de visita del arzobispo Manuel José Rubio y Salinas, de los años 1759 y 1760”, Colonial, Caja 23CL, Exp. 2, 1759.

“Libro quinto de visita del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta”, Colonial, Caja 27CL, Exp. 2, 1779.

“Libro de visita del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, entre noviembre de 1877 y julio de 1882”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja CL32, Exp. 5, 1877.

- “Relativo al Presbítero don Fernando Rocha, sobre su apostasía, pasándose al protestantismo, y posterior vuelta a la Iglesia Católica. Incluye un ejemplar de “El Monitor Republicano” y otro de “La voz de México”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 210, Exp. 23, 1889.
- “Totolapan. El Cura don Roberto Doria sobre que va a establecer en aquella parroquia las asociaciones del Sagrado Corazón de Jesús y San Luis Gonzaga”, Próspero María Alarcón, Caja 2, Exp. 83, 1891.
- “Totolapan. El Párroco Agustín Hunt de Cortés con relación al Presbítero José Roberto Doria”, Próspero María Alarcón, Caja 27, Exp. 5, 1893.
- “Totolapan. El Párroco consulta sobre la manifestación que debe hacer de la iglesia y casas curales”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 158, Exp. 4, 1881.
- “Totolapan. El Párroco sobre que se celebre la Santa Misa en el capitel que ha costeado la Sociedad Católica”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 53, Exp. 56, 1870.
- “Totolapan. El Párroco sobre que una turba entró en el Curato y por la fuerza armada lo condujeron al Juzgado del pueblo para multarlo con 15 pesos”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 161, Exp. 88, 1884.
- “Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a la escuela parroquial”, Próspero María Alarcón, Caja 31, Exp. 44, 1894.
- “Totolapan. El Presbítero Agustín M. Hunt y de Cortés con relación a los vecinos de ese pueblo”, Próspero María Alarcón, Caja 30, Exp. 54, 1893.
- “Totolapan. El Sacristán don Manuel Granados sobre que se le entere la cantidad que reclama”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 189, Exp. 29, 1887.
- “Totolapan. Los vecinos con relación a Fray José María Campos”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 213, Exp. 15, 1890.
- “Totolapan. José Roberto Doria pide una misión”, Próspero María Alarcón, Caja 34, Exp. 46, 1894.
- “Totolapan. Sobre nombramiento de nuevo Cura”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 159, Exp. 86, 1878.
- “Totolapan. Sobre nombramiento del nuevo cura”, Próspero María Alarcón, Caja 53, Exp. 88, 1892.
- “Totolapan. Sobre que se permita coleccionar limosnas en el Obispado de Cuernavaca para el culto del señor Aparecido”, Próspero María Alarcón, Caja 7, Exp. 57, 1892.
- “Totolapan. Sobre tercia episcopal”, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Caja 165, Exp. 9, 1884.

Archivo Histórico de la Parroquia de San Guillermo Totolapan

- “Actas de la Asociación de San Vicente de Paul”, 1902.
- “Constituciones y papeles de la cofradía del Santísimo Sacramento”, 1636.
- “Documentación del Ayuntamiento de Totolapan”, 1930-1933.
- “Libro de actas de la Unión de Damas Católicas”, 1924.

Libros Sacramentales de Bautismos, Matrimonios y Defunciones.

“Libro de constituciones de la Cofradía del Santo Entierro”, 1672.

“Libro de ingresos y egresos de la tesorería de la mayordomía de San Guillermo Totolapan”, 1938-1948.

“Libro de firmas de sacerdotes y Memoria de las cosas de la parroquia”, 1866.

“Libro de la Cofradía del Santo Entierro”, 1673.

“Libro de la mayordomía del Señor Aparecido”, 1874.

“Providencias diocesanas”, 1867-1878.

“Providencias diocesanas”, 1931.

“Recibos”, 1979.

“Tesorería de la Vela Perpetua”, 1872.

“Tesorería del Santuario del Señor de Totolapan”, 1922.

Centro Académico de la Memoria de Nuestra América

“Carta del dr. Héctor Pérez al gobernador del estado de Morelos Jesús Castillo López”. Fondo P, clave CR G37, el 30 de agosto de 1945.

“Correspondencia Sergio Méndez Arceo y Abel Pulido”. Expediente 95805, fondo Q, clave PRQ 54, el 6 de agosto de 1973.

“Providencias diocesanas. Vicaría Foránea de Amecameca, Edo. Mex.”, Colección Q, Exp. PRQ7, 1878.

Centro de Estudios de Historia de México

“José de Sanciprián informa sobre los eclesiásticos que residen en el territorio de su feligresía y de las cualidades de curato de Totolapan”, I-2.3.123.1, 1813.

“Participa que se dispuso tributar cultos y homenajes en beneficio de Fernando VII”, CCLXXXVII.7.590.1, 1812.

Edward E. Ayer Digital Collection (Newberry Library)

“Documents pertaining to cases heard in the Real Audiencia of Mexico”, México, 1560. MS 1139. Edward E.

Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

“Totolapan libro de misas, recibo mensual por bautismos, etc.”, Manuscritos, MS.1054, 1756.

Instituto Estatal de Documentación de Morelos

- “Artículo 139 constitucional en materia de culto, decreto 123”, Caja 67, Exp. 12, 1934.
- “Autorización para ejercer el ministerio de culto catolico”, Asuntos Religiosos, Caja 14, Leg. 15, 1934.
- “Elpidio Olvera”, Base Sacerdotes, 1926.
- “Gobierno, Bienes Nacionales”, Caja 16, Exp. 7, 1936-1938.
- “Invitación a conferencia de Elpidio Olvera”, Base Sacerdotes, 1930.

Texas Archival Resources Online

- “Interference of the epidemic with collection of the contribución personal; resignation of Administrador de Totolapam”, Texas, Benson Latin American Collection, Mariano Riva Palacio Collection, 26 de julio de 1850.
- “Petición a la Audiencia de la Nueva España para asignar cura y establecer iglesia y gobierno en Tlayacapan”, Vol. 18, Texas, Borden-Clarke Collection, 1743.
- “Prueba dada por parte de el Padre Francisco Joseph de Sevilla del Orden de San Agustín”, Vol. 17, Texas, Borden-Clarke Collection, 1743.
- “Sumaria formada contra los reos que hizo prisioneros el Capitán D. José Gabriel de Armijo”, [HD 4.71.384 to 403]. Texas: Borden-Clarke Collection, Juan E. Hernández y Dávalos Collection, 1812.

Fuentes primarias

- “Prouisiones, cédulas, instrucciones de su magestad, ordenanças de difuntos y audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gouernación de esta Neua España, y para el buen tratamiento y conseruación de los indios desde el año de 1525 hasta presente de 63”, Biblioteca Digital Hispánica, 1563.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Editado por Alfredo Chavero, Vol. II, México, Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1891.

Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica mexicana: escrita por Hernando Alvarado Tezozómoc hacia 1598*, José María Vigil, ed.. México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, 1878.

Alzate y Ramírez, José Antonio de, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes*, Madrid, Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, 1767.

Cabrera y Quintero, Cayetano, *Escudo de armas de Mexico: celestial protección de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-España, y de casi todo el Nuevo Mundo, Maria Santissima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe ... aparecida el año de 1531 y jurada su principal patrona el pasado de 1737*, México, por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Dávila Padilla, Agustin, *Historia de la fundacion y discurso de la provincia de Santiago de Mexico de la Orden de Predicadores por la Vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Bruselas, En Casa de Iuan de Meerbeque, 1625.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa Calpe, 1968.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España: e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1967.

Fernandez, Alonso, *Historia eclesiástica de nuestros tiempos que es compendio de los excelentes frutos que en ellos el estado eclesiastico y sagradas religiones han hecho*, Toledo, Por la viuda de Pedro Rodriguez, 1611.

Figueiredo, Manuel, *Epítome de la milagrosa vida del portento de la gracia, del pasmo de la niñez, del asombro de las vírgenes, del modelo de las casadas, del exemplo de las viudas, de la admiración de religiosas, Santa Rita de Casia*, Traducido por Manuel González de Paz, Madrid, Imprenta del venerable Padre Fray Alonso de Orozco, 1730.

Florencia, Francisco de, *Descripción Histórica y Moral Del Yermo de S. Miguel de Las Cuevas En El Reyno de Nueva-España, y Invencion de La Milagrosa Imagen de Christo ... Que Se Venera En Ellas. Con Un Breve Compendio de La ... Vida Del ... Fray Bartholomé de Jesus María; y Algunas Noticias Del ... Fray Juan de S. Joseph Su Compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, por Cristóval Requena, 1689.

González de Paz, Manuel, *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*. Colección Antigua, no. 893, 1735.

———, *Domicilio primera y solariega casa del Santísimo Dulcísimo Nombre de Jesús. Historia de la Imperial Augusta Religiosa casa de la Orden de los Ermitaños Augustinos de la ciudad de México. Chronica de su establecimiento, erección y continuación, vidas y hechos de sus religiosísimos prelados; y de muchos de sus más singulares hijos, su extensión por las dos Américas Septentrional y Meridional, su dilatación por las islas del poniente, imperio del Japón y de la China*, Manuscrito en tres tomos en resguardo de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

- , *Imagen segunda de Cristo Nuestro Señor Crucificado en Totolapan, Doctrina y administración de los Augustinos de la Provincia del Santísimo y Dulcísimo Nombre de Jesús de la Nueva España. Año de 1755.* MSS/12062, 1755.
- Guijo, Gregorio M. de, *Diario, 1648-1664*, México, Porrúa, 1986.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Ioan Ruyz, 1624.
- Marieta, Juan, *Quarta parte de la Historia eclesiástica de todos los santos de España: que trata de algunos Santos de las Ordenes de San Benito, San Agustín y Cartuxos: Santas virgenes, Concilios y Doctores de España*, Cuenca, en casa de Pedro del Valle a costa de Christiano Bernabé, mercader de libros, 1596.
- Méndez, Juan Bautista, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores (1521-1564)*, Federico Gómez de Orozco 08, Manuscrito, México, 1685. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- , *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores (1521-1564)*, México, Porrúa, 1993.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1980.
- Mogica y Zaldivar, Manuel, *Tesoro escondido: historia del Santo Cristo hallado milagrosamente el año 1538 por el V.P. Fr. Domingo Betanzos y conservado en el noviciado de Santo Domingo de México*, Mexico, s.n., 1712.
- Obregón, Luis González, *México viejo: noticias historicas, tradiciones, leyendas y costumbres del periodo de 1521 a 1821*, México Tip. de la Escuela correccional de artes y oficios, ex-colegio de San Pedro y San Pablo, 1891.
- Robelo, Cecilio Agustín, *Revistas descriptivas del estado de Morelos*, Cuernavaca, Impr. del Gobierno de Morelos, 1885.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 3 vols., Mexico, Porrúa, 1972.
- , *Resguardo contra el olvido en el breve compendio de la vida admirable, y virtudes heroycas del Illmo. Sr. Dr. D. Alonso de Cuevas Dávalos, obispo de Nicaragua*, México, En la imprenta de los herederos de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1757.
- Roman y Zamora, Jeronimo, *Repúblicas de Indias: Idolatrías y Gobierno En México y Perú Antes de La Conquista*, Madrid, Suarez, 1897.

- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los Indios naturales desta Nueva España. Escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarcon, año 1629*, México, Anales del Museo Nacional de México, 1892.
- Salazar, Esteban de, *Veynte discvrsos sobre el credo en declaración de nuestra santa fe católica y doctrina Christiana*, Granada, Hugo de Mena, 1577.
- San Román, Antonio de, *Consuelo de penitentes, ò Mesa franca de spirituales manjares*, 2a. Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585.
- Sardo, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma, hoy Real convento*, México, Casa de Arizpe, 1810.
- Sicardo, Joseph, *Suplemento chrónico a la istoria mexicana de la orden de Sant Agustín Nuestro Padre*, s/f., Biblioteca Nacional de España, Mss. 4349.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Parayso occidental, plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy catholicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico. Facsímile de la primera edición (1684)*, Mexico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Condumex, 1995.
- Torquemada, Juan de, *Primera parte de los veinte i un libros rituales i Monarchía indiana, con el origen y guerras de los Indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos en tres tomos*, Madrid, En la oficina y a costa de N. Rodríguez Franco, 1723.
- , *Segunda parte de los veinte i un libros rituales i monarchia indiana: con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista ... distribuydos en tres tomos*, Madrid, Nicolas Rodriguez Franco, 1724.

Obras de interpretación

- Aceves Ávila, Roberto, *“Que es bueno y útil invocarles”. Continuidad y cambio en las prácticas y devociones religiosas en Guadalajara, 1771-1900*, México, El Colegio de Jalisco, 2018.
- Acuña, René, ed, *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, Vol. 1. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

———, ed. *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, Vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Veracruzana, 1992.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016.

———, “La reorganización de cofradías del arzobispado de México por Aguiar y Seixas”, en: *Expresiones y estrategias: la iglesia en el orden social novohispano*, de María del Pilar Martínez López-Cano, Cervantes B, Francisco J, Antonio Rubial García, y Rodolfo Aguirre Salvador, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.

Albores, Beatriz y Johanna Broda, *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, “Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México (1754-1758)”, en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, Historia Novohispana 96, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.

———, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México 1749-1789*, Mexico, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Aranda Monroy, Raúl Carlos y Guizzela Castillo Romero, “El paisaje ritual y el culto a la fertilidad. Mecanismos de identidad en la pintura rupestre de Chalcatzingo, Morelos, México”, en: María Angélica Galicia Gordillo, *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés, 2013.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia, “La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos”, en: *Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades Indígenas Mesoamericanas*, editado por Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, México, Artificio Editores, 2015.

- Aspe Armella, Maria Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.
- Ávila Espinoza, Felipe, "Prólogo. El zapatismo y la Revolución Mexicana", en: Felipe Ávila Espinoza, coord., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. El zapatismo*, Vol. 7, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Ávila Sánchez, Héctor, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos. Desde sus orígenes hasta 1930*, Cuernavaca, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002.
- Azevedo, Marcello de, "Comunidades Eclesiales de Base", en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 Vols., Madrid, Trotta, 1990.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Barabas, Alicia, coord., *Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Diálogos con el territorio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México: 1929-1982*, Zinacantepec, Fondo de Cultura Económica, Colegio Mexiquense, 1993.
- Brading, David, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2006.
- Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, en: "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: La visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en: Alicia Mayer Gonzalez y Ernesto de la Torre Villar, *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, pp. 67-83, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Historicas, 2004.
- Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Buelna Serrano, María Elvira, *Indígenas en la inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*. México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco, 2009.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, SepSetentas 298.

- Castro Santa-Anna, José Manuel de, *Diario de sucesos notables. Comprende los años de 1752 a 1754*, México, La Voz de la Religión, 1854.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Séptima relación de las Diferentes historias originales*, Josefina García Quintana, ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Annals of his time: don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, James Lockhart, Susan Schroeder, y Doris Namala, eds., Stanford, Stanford University Press, 2006.
- Christian Jr., William A, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, New Jersey, Princeton University Press, 1981.
- , *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos: huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2014.
- Costilla, Julia y Julieta Ruffa, “Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada”, en: María Florencia Contardo y Patricia A. Fogelman (comps.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur*, Buenos Aires, Relig-Ar Ediciones, 2015.
- Crewe, Ryan Dominic, *The Mexican Mission Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, New York, Cambridge University Press, 2019.
- Cruz Peralta, Clemente, “Las cofradías novohispanas en tiempos del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1767-1769”, en: Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Ricardo Jarillo Hernández, *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Cuadriello, Jaime, *Las glorias de la república de Tlaxcala: o la conciencia como imagen sublime*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM - Museo Nacional de Arte, INBA, 2004.
- Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

- Díaz Soto y Gama, Antonio, *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata su caudillo*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987.
- Estrada Lima, Quetzalli, “Los centros de contratación en la región jitomatera Morelos-México: funcionamiento y composición”, en: Kim Sánchez Saldaña, *Siembras, cosechas y mercados. Perspectivas antropológicas de la agricultura en Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Juan Pablos Editor, 2009.
- Fierro Alonso, Ulises Julio, “Culto en Cueva Santa. Una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”, en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, eds., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Historicas, 2004.
- Flores Mercado, Georgina y Araceli Martínez Vergara, *Músicos y campesinos: memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*, México, Libertad bajo palabra, Programa de Apoyo a las Culturas Populares, Municipales y Comunitarias, 2013.
- Flores Mercado, Georgina, Lauro Vivanco Vázquez y Javier Otaola Montagne, *Los doce pares de Francia música y danza tradicional de Totolapan, Morelos*, Testimonio Musical de México 58, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Galindo Rodríguez, José, “Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas”, en: Margarita Moreno-Bonett y Rosa María Álvarez de Lara, eds., *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, 2 Vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- García Ayluardo, Clara, *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols., México, Antigua Librería, 1866.
- , *Don fray Juan de Zumárraga*, México, México, Andrade y Morales, 1881.
- García Mendoza, Jaime y Guillermo Nájera Nájera, eds., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. De los señoríos al orden novohispano*, Vol. 3, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- García Rodríguez, María del Rosío, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Totolapan: raíces y testimonios*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, 2000.

- García Ugarte, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, 2 Vols., México, H. Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Garma Navarro, Carlos y Shadow, Robert. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1994.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- , *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo Veintiuno, 1984.
- Jiménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia: la religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.
- González y González, Luis, *Pueblo en vilo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- , *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Guzmán Gómez, Elsa y Nohora Beatriz Guzmán Ramírez, *Conocimientos y adaptaciones tecnológicas en Los Altos de Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2017.
- Guzmán Rodríguez, Juan Carlos, "Antecedentes históricos del proceso de reforma de Salinas en materia religiosa", en: Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez de Lara, *El Estado laico y los derechos humanos en México*, Vol. 2., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

- Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones Helénico, 2004.
- Hughes, Jennifer Scheper, *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.
- Jalpa Flores, Tomás, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XVI-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Jiménez Rueda, Julio, *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés: 1547-1947*, México, Archivo General de la Nación, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- Kloppe-Santamaría, Gema, *In the Vortex of Violence: Lynching, Extralegal Justice, and the State in Post-Revolutionary Mexico*, Oakland, University of California Press, 2020.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El Cristo viejo de Xichú: resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Tamaulipas, Conaculta, Dirección General de Cultural Populares; Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2007.
- Lazcano González, Rafael, “Una década de impresiones tipográficas en el Colegio de doña María de Aragón, de Madrid (1730-1740): o la efímera historia de la “Imprenta del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco”.”, en: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, eds., *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 2013.
- Linebaugh, Peter, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland, PM Press, 2014.
- Lloyd, Jane-Dale, “1908, año de crisis. El surgimiento de un sentimiento de injusticia social y agravio moral”, en: Horacio Crespo, ed., *Historia de Morelos. tierra, gente, tiempos del Sur, Creación del Estado, leyvismo y porfariato*, Tomo 6, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Lockhart, James, *Los Nahuas Después de La Conquista: Historia Social y Cultural de Los Indios Del México Central, Del Siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Beltrán, Lauro, *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, Cuernavaca, México, Editorial "Juan Diego, ", 1948.
- , *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, México, Editorial Jus, 1969.
- , *Diócesis y obispos de Cuernavaca, 1875-1978*, Cuernavaca, Lauro López Beltrán, 1978.

- López Caballero, Paula, *Los Títulos Primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Luna Fierros, Ana Karen, “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”. en: Gerardo Lara Cisneros, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón, 2016.
- MacLachlan, Colin M., William Beezley, *El gran pueblo. A History of the Greater Mexico*, New Jersey, Patience-Hall, 1994.
- Maldonado Jiménez, Druzo, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec: Tlalhuicas y Xochimilcas en el Morelos, siglos XII-XVI*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- , “Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, eds., *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *La secuencia tlaxcalteca: orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Martínez Marín, Carlos, *Tetela del Volcán: su historia y su convento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.
- Marzal, Manuel, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Masferrer Kan, Elio y Giuriati, Paolo, *No temas ... yo soy tu madre: un estudio socioantropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México, Centro Ricerche Socio Religiose, Plaza y Valdés Editores, 1998.
- Mendoza García, Jesús Edgar, “De cofradía colectiva a mayordomía individual. Los pueblos de Coixtlahuaca y Tamazulapan, del siglo XVIII al XIX”, en: Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Ricardo Jarillo Hernández, *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Mentz, Brígida von y Marcela Pérez López, *Manantiales, ríos, pueblos y haciendas: dos documentos sobre conflictos por aguas en Oaxtepec y en el Valle de Cuernavaca*, México, IMTA, CIESAS, 1998.

- Meyer, Jean, *La cristiada*, 2 Vols., México, Siglo Veintiuno, 1976.
- Molina del Villar, América, "Demografía, salud y enfermedad, siglos XVII y XVIII, con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos", en: Horacio Crespo, *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. La sociedad colonial, 1670-1780*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Mondragón, Carlos, Patricia Fournier García y Walburga Wiesheu Forster, *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel, "Don Sergio Méndez Arceo y la religiosidad popular de Ocotepéc", en: Horacio Crespo, ed., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Trilce, 2008.
- Noriega, Cecilia, *La diputación provincial de México. Actas de sesiones 1821-1823*, 2 vols., México, Instituto Mora, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, 2007.
- O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Peña, Guillermo de la, *A Legacy of Promises. Agriculture, Politics and Ritual in the Morelos Highlands of Mexico*, Manchester, Manchester University Press, 1982.
- , "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en: Jorge Padua y Alain Vanneph, eds., *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México, 1986.
- Pierre, Ragon, "Les images miraculeuses du diocèse de Mexico au milieu du XVIIIe siècle", en: *Histoire, économie et société*, 14^e année, n°3, 1995, pp. 445-461.
- Porras Muñoz, Guillermo, *Personas y lugares de la ciudad de México: siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

- Prieto Ustio, Ester, "Pinturas y pintores peninsulares en el ámbito de Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII", en: *I Congreso Internacional América-Europa*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2015.
- Puente Lutteroth, María Alicia y Jaime García Mendoza, coords., *Inventario del archivo parroquial de San Mateo Apóstol, Atlatlahucan, Morelos: diócesis de Cuernavaca*. México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2006.
- Puente Lutteroth, María Alicia, *Hacia una Historia mínima de la Iglesia en México*, México, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica, 1993.
- , *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe, El Sagrario, Morelos*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007.
- Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco artístico y monumental: vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica ó histórica: las descripciones contienen datos científicos, históricos y estadísticos*, México, Imprenta de la Reforma, 1880.
- Romero, Catalina y Solano Francisco, *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, Vol. I. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas - Centro de Estudios Históricos, 1988.
- Romero Galván, José Rubén y Hernando Ojea, *Contextos y texto de una crónica: "Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo" de Hernando Ojea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- Roulet, Éric. *L'évangélisation des Indiens du Mexique : Impact et réalité de la conquête spirituelle (xvie siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- , "L'idolâtrie des pères, la dévotion des fils. La permanence des rituels indigènes à Totolapa à l'époque coloniale (nouvelle-espagne, milieu du xvie siècle)", en: *Conquistadores, Négriers Et Inquisiteurs - Trois Figures Majeures Du Monde Colonial Américain Xvie-Xviii Siècles - Hommages À Bernard Grunberg*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana: 1533-1630*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- , *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

- , “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Condumex, 1997, pp. 71–105.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- , “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, en: *Historia de la literatura mexicana*, 2, 2002, pp. 325–371.
- , “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces?”, en: *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, de Juan Ricardo Jiménez Gómez y Antonio Rubial García, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004, pp. 25–58.
- , “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en: *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.
- , “La historiografía agustina del siglo XVII”, en: *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, editado por Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- , *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopópoli de la Nueva España (1610-1730)”, en: *Expresiones y estrategias: la iglesia en el orden social novohispano*, de Rodolfo Aguirre Salvador, María del Pilar Martínez López-Cano, Cervantes B, Francisco J, y Antonio Rubial García. Historia Novohispana 102. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.

Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de México*. 2 Vols, México, Editorial Porrúa, 1984.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo Sánchez, *De rebeldes fe: identidad y formación de la conciencia zapatista*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, La rana del sur, FOECA, 2003.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo y Armando Josué López Benítez, “Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en: Carlos Barreto Zamudio, et al., *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2017.

- Sánchez Santiró, Ernest., "Continuidad económica y cambio político. Morelos, 1760-1860", en: Horacio Crespo, ed., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Santiago Vela, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913.
- Schroeder, Susan, *Tlaxcala Remembered: Mastermind of the Aztec Empire*, Oklahoma, University of Oklahoma press, 2016.
- Secretaría de Fomento, Colonización, Industria y Comercio. *Anales del Ministerio de Fomento*, México, Imprenta de F. Escalante, 1854.
- Shadow, Robert y Rodríguez-Shadow, María de Jesús, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Stern, Steve J, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.
- Suárez, Blanca E., "La lucha por los recursos naturales: tierras, aguas, bosques y montes", en: Horacio Crespo, *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. La sociedad colonial, 1670-1780*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducido por Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey. Vol. 2. México: El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 1999.
- , *Theater of a Thousand Wonders: A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Berkeley, Cambridge University Press, 2016.
- Tostado Gutiérrez, Marcela, ed., *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. Patrimonio cultural de Morelos*, Vol. 9, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.
- Tovar de Teresa, Guillermo, *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.
- Traslosheros, Jorge E, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

- Turner, Victor Witter, y Turner, Edith L. B, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Lectures on the History of Religions, New York, Columbia University Press, 1978.
- Tutino, John, *The Mexican Heartland: How Communities Shaped Capitalism, a Nation, and World History, 1500-2000*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Universidad Autónoma de Querétaro, *Documentos inéditos para la historia de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1982.
- Veces Vidal, Magdalena, "Juan Bautista Méndez, una crónica de la provincia de Santiago de México en el siglo XVI, escrita en la segunda mitad del XVII. Tomo 2: Historiografía eclesiástica", en: *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, editado por Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Velasco Toro, José, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 2000.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Imprenta del "Colegio Católico", 1880.
- , *Santuario del Sacromonte; o, Lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente*. Amecameca: Tipografía del "Colegio Católico", 1881.
- , *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe recibidas en 1666, 1723*. Amecameca: Imprenta Católica, a cargo de J. Sigüenza, 1889.
- , *Tesoro Guadalupano: noticia de los libros, documentos, inscripciones & que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*. Amecameca: Colegio Católico, 1889.
- Villalobos Sampayo, Leticia, *El territorio devocional. El Cristo Negro dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1984.
- Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Wolf, Eric Robert, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Zahino Peñafort, Luisa, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Ciudad Real, Universidad de Castilla La Mancha, 1999.

Zavala, Silvio, *Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España: (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, México, Archivo General de la Nación, 1982.

Revistas

Aceves Ávila, Roberto, “El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial: el paso de una imagen sin origen milagroso al de una reliquia taumatúrgica”, en: *Intersticios Sociales*, núm. 11 (agosto de 2016).

———, “La continuidad de las devociones barrocas coloniales en la Guadalajara del siglo XIX (Zapopan y El Refugio)”, en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 68 (diciembre de 2018), pp. 39–76.

Aragón, Eliseo B., “Templo y convento agustino de Totolapan”, en: *Centinela*, febrero de 1959.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia, “La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlaltlahucan, Morelos, México”, en: *Sociedad y Ambiente*, núm. 20 (el 1 de julio de 2019), pp. 207–231.

Báez Macías, Eduardo, “El convento de San Agustín de la ciudad de México. Noticias sobre la construcción de la iglesia”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 16 (63), 6 de agosto de 1992, pp. 35–55.

Beauclair, Nicolas, “Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena”, en: *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, núm. 20 (2013), pp. 101–109.

Berg, Hans van den, “El doble brazo de la Cruz en América Latina: Reconquista y Liberación”, en: *Scripta Fulgentina VI/2*, núm. 12 (diciembre de 1996).

Bonfil Batalla, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos”, en: *Anales de Antropología* 8 (1971).

Bravo Rubio, Berenise, “Sacralidad y gobierno, la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas al Sur del Arzobispado de México (1687-1688): una mitra itinerante”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (el 1 de mayo de 2019), pp. 55–70.

- Bravo Ugarte, José, "El clero y la Independencia. Ensayo estadístico", en: *Ábside*, 5 (1941), pp. 612–630.
- , "El clero y la Independencia. Ensayo estadístico", en: *Ábside*, 7 (1943), pp. 406–409.
- Canavaggio, Jean, "Para la génesis del Rufián dichoso: el Consuelo de penitentes de fray Alonso de San Román", en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 38, núm. 2 (1990), pp. 461–476.
- Chowning, Margaret, "The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua: Gender and Devotional Change in Nineteenth-Century Mexico", en: *Past & Present* 221, núm. 1 (1 de noviembre de 2013), pp. 197–237.
- Christian Jr, William A, "Toribia Del Val y El Misterioso Caminante de Casas de Benítez", en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 66 (el 23 de diciembre de 2011).
- Conover, Cornelius, "The Politics of Catholic Worship in Nineteenth-Century Mexico", en: *Journal of Religion & Society*, 16 (2018), pp. 16–38.
- Espino Armendáriz, Saúl, "Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca", en: *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*, núm. 7 (junio de 2015), pp. 10–21.
- Estrada Álvarez, Adriana, "Apuntes para pensar la transferencia y apropiación de tecnología de agua en comunidades campesinas de los Altos de Morelos", en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM* XII, núm. 2 (2012), pp. 25–51.
- Fierro Alonso, Ulises Julio, "Días de huentli. Ciclo agrícola y ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos", en: *Cuicuilco*, núm. 26 (diciembre de 2002), pp. 37–65.
- Flores Mercado, Georgina, "Memoria colectiva, región sociomusical y bandas de viento en Totolapan, Morelos", en: *Cuicuilco*, núm. 61 (2014).
- García Hourcade, José Jesús y Antonio Irigoyen López, "Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna", en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 15 (2006), pp. 293–301.
- Gerhard, Peter, "Continuity and Change in Morelos, Mexico", en: *Geographical Review* 65, núm. 3 (1975), pp. 335–352.
- , "Congregaciones de indios en la nueva España antes de 1570", en: *Historia Mexicana* 26, núm. 3 (1977), pp. 347–395.

- Greenleaf, Richard E., "Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico", en: *The Americas* 50, núm. 3 (1994), pp. 351–376.
- Íñiguez Mendoza, Ulises, "La Reforma 'a ras de tierra': curas, funcionarios y católicos en el arzobispado de México, 1872-1876", en: *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, núm. 66 (2017), pp. 37–65.
- Johansson, Patrick, "Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34 (diciembre de 2003), pp. 167–203.
- Lazcarro Salgado, Israel, "Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre | Dimensión Antropológica", en: *Dimensión Antropológica* 59 (diciembre de 2013), pp. 51–88.
- López Beltrán, Lauro, "Apuntes biográficos del Excmo. y Revino. Sr. Dr. D. Francisco González Arias, Dignísimo Quinto Obispo de Cuernavaca", en: *Centinela*, junio de 1959.
- Lundberg, Magnus, "Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646", en: *Historia Mexicana* 58, núm. 2 (2008), pp. 861–890.
- Matovina, Timothy, "The Origins of the Guadalupe Tradition in Mexico", en: *The Catholic Historical Review*, 100, núm. 2 (2014), pp. 243–270.
- Menegus Bornemann, Margarita, "El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo", en: *Revista de Indias* 59, núm. 217 (el 30 de diciembre de 1999), pp. 599–617.
- Mentz, Brígida von, "Las bases sociales de la insurgencia en las regiones mineras y azucareras del sur de la capital novohispana (1810-1812)", en: *Desacatos*, núm. 34 (diciembre de 2010), pp. 27–60.
- Miranda Arrieta, Eduardo, "Del poder insurgente a la subordinación trigarante. El indio Pedro Asencio Alquisiras, 1818-1821", en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 67 (junio de 2018), pp. 133–63.
- Moro, Raffaele, "¿Una práctica poco visible? la demanda de limosnas 'indígenas' en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)", en: *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 46 (junio de 2012), pp. 115–172.
- , "Los santuarios novohispanos y las imágenes 'peregrinas' entre historia e imaginario", en: *Historia Mexicana*, 66, núm. 4 (264), (30 de marzo de 2017), pp. 1759–1818.

- O'Dogherty, Laura, "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926.", en: *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 14 (1991), pp. 129–158.
- Osowski, Edward W., "Passion Miracles and Indigenous Historical Memory in New Spain", en: *Hispanic American Historical Review* 88, núm. 4 (1 de noviembre de 2008), pp. 607–638.
- Otaola Montagne, Javier, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", en: *Estudios de Historia Novohispana*, 38 (junio de 2008), pp. 19–38.
- Oudijk, Michel. "La toma de posesión. Un tema mesoamericano para la legitimación de poder". *Relaciones XXIII*, núm. 91 (Verano de 2002): 96–131.
- Parroquia de San Guillermo Totolapan, "Santo Cristo de Totolapan", 1983 (folleto mimeografiado).
- Peña, Guillermo de la, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", en: *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, 25, núm. 100, 2004, pp. 23–71.
- Puertas, Pilar, "La fuerza de lo religioso en la construcción", en: *Caminhos. Revista de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás*, 13, núm. 1 (junio de 2015), pp. 171–184.
- Pulido, Mónica, "Imágenes, objetos, reliquias. Vasco de Quiroga y la materialización de la memoria", en: *Caiana*, 16 (primer semestre de 2020), pp. 82–99.
- Ragon, Pierre, "Les images miraculeuses du Diocese de Mexico au milieu du XVIIIe siecle", en: *Histoire, Économie et Société* 14, núm. 3 (1995), pp. 445–461.
- Reyes García, Luis, "Un nuevo manuscrito de Chimalpahin." en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Época 7, Tomo II (1971), pp. 333–348.
- Rosas Salas, Sergio, "Una nueva forma de apostolado: Iglesia católica, sociedad y autoridades locales en la diócesis de Campeche, 1922-1926", en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 59 (23 de septiembre de 2020), pp. 199–229.
- Rovira Morgado, Rossend, "Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)", en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 41 (2010), pp. 41–64.

- Rubial García, Antonio, "Santiago de Ocuituco: La organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI." en: *Estudios de Historia Novohispana*, 7, 1981, pp. 17–28.
- , "Tebaidas en el Paraíso. Los ermitaños de la Nueva España", en: *Historia Mexicana*, 44, núm. 3, 1995, pp. 355–383.
- , "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", en: *Estudios de historia novohispana* 18, núm. 18, 1998.
- , "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica." en: *Signos históricos*, núm. 7, 2002.
- , "Santos Para Pensar. Enfoques y Materiales Para El Estudio de La Hagiografía Novohispana", en: *Prolija Memoria*, México, Claustro de Sor Juana/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núm. 1 (noviembre de 2004), pp. 121–146.
- , "Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana", en: *Historias*, 69 (abril de 2008), pp. 121–132.
- , "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", en: *Anuario de Estudios Americanos*, 66, núm. 2 (diciembre de 2009), pp. 213-239.
- , "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la ciudad de México", en: *Boletín de Monumentos Históricos*, 34, 2017, pp. 29–60.
- Salcido Serrano, Rocío, "El desenvolvimiento identitario de la Acción Católica como comunidad de sentido", en: *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad XXIII*, núm. 67 (diciembre de 2016), pp. 281–288.
- Sánchez Reyes, Gabriela, "Para el aumento del culto y la devoción: noticias sobre la venta de medidas de algunas imágenes virreinales de México", en: *Boletín de Monumentos Históricos No. 29* (Tercera época) (diciembre de 2013), pp. 72–93.
- Sánchez Saldaña, Kim, "Cosechas en Morelos y migración laboral", en: *Secuencia*, núm. 2 (2005), p. 5–12.
- Sempat Assadourian, Carlos, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en: *Historia Mexicana* 38, núm. 3 (marzo de 1989), pp. 419–453.
- Silva Herrera, Rocío, "La normativa de la Cofradía de la Doctrina Cristiana (1683)", en: *Estudios de Historia Novohispana*, 63 (6 de noviembre de 2020), pp. 129–156.
- Taylor, William B., "Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección", en: *Historias*, núm. 40 (30 de septiembre de 1998), pp. 47–82.
- , "Placing the cross in colonial Mexico", en: *The Americas*, 69, núm. 2 (2012), pp. 145–178.

Traslosheros, Jorge E. "Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895". *Signos históricos*, núm. 7 (junio de 2002): 105–29.

Yukitaka, Inoue, "Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos títulos primordiales del Valle de México", en: *Ritsumeikan International Affairs* 5 (2007), pp. 107–131.

Hemerotecas

Hemeroteca Digital de España

Diario del Gobierno de la República Mexicana, 29 de enero de 1843.

Gazeta de México, n. 28, 1730.

Gazeta de México, n. 80, julio de 1734.

Hemeroteca Nacional Digital de México

El Abogado Cristiano Ilustrado, 15 de octubre de 1888.

El Abogado Cristiano Ilustrado, 15 de mayo de 1889.

El Bien Social, 15 de enero de 1897.

La Convención Radical Obrera, 8 de noviembre de 1891.

El Correo Español, 27 de marzo de 1892.

El Correo Español, 28 de diciembre de 1911.

El Diario del Hogar, 28 de julio de 1894.

El Diario del Hogar, 24 de octubre de 1911.

El Diario del Hogar, 19 de enero de 1912.

El Diario del Hogar, 21 de marzo de 1912.

El Diario del Hogar, 14 de julio de 1912.

Diario Oficial de los Estados Unidos Mexicanos, 17 de octubre de 1907.

El Fénix de la Libertad, 22 de junio de 1833.

El Foro, 13 de marzo de 1883.

Gaceta Eclesiástica Mexicana, 1 de septiembre de 1897.

Gazeta de México, n. 29, abril de 1730.

La Ilustración Católica, 7 de octubre de 1879.

El Imparcial, 12 de junio de 1911.

El Imparcial, 23 de febrero de 1913.

El Imparcial, 17 de mayo de 1913.

La Independencia, 22 de mayo de 1861.

The Mexican Herald, 25 de octubre de 1911.
The Mexican Herald, 8 de enero de 1913.
El Monitor Republicano, 29 de agosto de 1849.
El Monitor Republicano, 13 de julio de 1878.
La Opinión, 17 de junio de 1913.
El País, 24 de junio de 1899.
El País, 12 de enero de 1912.
El País, 12 de marzo de 1912.
La Patria, 6 de marzo de 1904.
La Patria, 22 de diciembre de 1909.
La Patria, 23 de febrero de 1910.
La Patria, 13 de junio de 1911.
La Patria, 5 de diciembre de 1911.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 4 de abril de 1903.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 28 de noviembre de 1903.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 8 de agosto de 1908.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 4 de marzo de 1911.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 1 de julio de 1911.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 10 de diciembre de 1929.
Periódico Oficial del Estado de Morelos, 2 de junio de 1935.
El Popular, 23 de noviembre de 1900.
El Pueblo, 6 de abril de 1916.
El Pueblo, 20 de agosto de 1917.
Semanario Oficial del Gobierno de Morelos, 7 de abril de 1900.
El siglo diez y nueve, 21 de febrero de 1845.
El siglo diez y nueve, 29 de agosto de 1855.
La Sociedad, 1 de octubre de 1863.
El Tiempo, 27 de julio de 1894.
El Tiempo, 22 de noviembre de 1900.
La Unidad Católica, 24 de mayo de 1861.
El Universal: Diario de la mañana, 24 de noviembre de 1900.
La Voz de México, 31 de mayo de 1871.
La Voz de México, 24 de abril de 1874.
La Voz de México, 5 de junio de 1884.
La Voz de México, 13 de abril de 1886.
La Voz de México, 30 de mayo de 1890.
La Voz de México, 11 de octubre de 1898.
La Voz de México, 21 de diciembre de 1900.
La Voz de México, 16 de julio de 1908.

Hemeroteca del Museo Nacional de Antropología

El Eco de Totolapan, 1871.

Global Press Archive

El Censor, 6 de julio de 1835.

El Globo, 20 de octubre de 1869.

La Libertad, 25 de abril de 1879.

Instituto Estatal de Documentación de Morelos

Martínez, Gustavo. "Divide el clero a Totolapan". *El Regional del Sur*, el 16 de octubre de 1998.

———, "Negociaría Iglesia en caso Totolapan". *El Regional del Sur*, el 26 de octubre de 1998.

Zavala, Rosendo. "Testimonio de Rosendo Zavala", en: *El Cuexcomate. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur*, el 24 de septiembre de 1990.

Tesis

Alfaro Cruz, Jesús, "Cristóbal de Campaya, primer procurador y primer secretario del Cabildo Catedral Metropolitano (1536-1545)", Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

Alonzo Quintana, Jesús Rafael, "El proyecto educativo de la Acción Católica Mexicana como una perspectiva de las relaciones Iglesia-Estado en México, entre 1929 y 1940", Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*, Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014.

Ballesteros, Víctor Manuel, "La crónica de Fray Manuel González de la Paz de la Orden de San Agustín", Tesis doctoral en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

- Cázares Martínez, Abraham, “¿Por qué quiere usted saber que nosotros tenemos agua? Las implicaciones políticas del agua en los Altos centrales de Morelos”, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- García Cabrera, Claudia, *Catolicismo popular y catolicismo oficial, dos formas de vivir una misma fe*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- García Pérez, Rigel, *De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios el Santo Entierro del Amaqueme*, Tesis de maestra en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Guzmán Gómez, Elsa, “Persistencia y cambio. Los campesinos jitomateros de Morelos”, Tesis de Maestra en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- Guzmán Puente, María Alicia de los Ángeles, “Altos centrales de Morelos. Participación comunitaria y prácticas alternativas hacia el manejo integral de cuencas”. Tesis doctoral en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.
- Jiménez Gómez, Ramón, *Anacoretas en los yermos indios. Aproximaciones a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos XVI y XVII*, Tesis doctoral en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Leyva Uribe, Giovaana, “Reapropiación y renovación de la devoción guadalupana en México y en el estado de Morelos, 1874-1895”, Tesis de Maestría en Humanidades, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2019.
- López Benítez, Armando Josué, “De reyes, sirenas y bandidos. Cosmovisión y religiosidad popular en la región morelense, (1862-1913)”. Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2021.
- James Lorenzen, Mathew, “La crisis agrícola como detonante de la migración rural en el contexto de la globalización del sistema agroalimentario. El caso de los Altos de Morelos”, Tesis de maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, 2009.
- Luna Fierros, Ana Karen, “La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

- Macías González, María del Carmen, "Así en la tierra como en el cielo. Santuario y peregrinaciones del Señor de la Buena Muerte en Texocuiapan, Puebla", Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, 2019.
- Moyers Ruiz, Laura, *Totolapan, Mor. Un estudio histórico-arquitectónico y urbano del exconvento de San Guillermo*, Tesis de maestría en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Nava Navarrete, Luis Humberto, "De remedios y enfermedades. Azares y vicisitudes en el cambio internacional. Estudio de los efectos del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Cuernavaca", Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, El Colegio de México, 2009.
- Ortega Torres, Sofía, "Cambios en las mayordomías del municipio de Totolapan, Morelos", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- Otaola Montagne, Javier, "Fray Manuel González de Paz y su crónica sobre el Señor Renovado de Totolapan", Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Pérez Becerra, David, *Religiosidad, representación y prácticas culturales en torno de un modelo hierofánico indiano. El Santo Cristo Renovado: Proceso de una devoción novohispana (1621-1845)*, Tesis doctoral, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.
- Sánchez Reyes, Gabriela, "Relicarios novohispanos a través de una muestra de los siglos XVI al XVIII", Tesis de Maestra en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Speckman Guerra, Elisa, "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX", Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- Valdovinos Rojas, Elda Vanya, "El paisaje simbólico. Una mirada al arte rupestre del norte de Morelos", Tesis doctoral en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2019.

Página web

Aída Heras Medina, *Los encantos de Totolapan*, Tlahui-Medic, No. 20, II/2005.
http://www.tlahui.com/medic/medic20/totol_aida.htm

Archivos fotográficos privados

Archivo Fotográfico de David Granados
Archivo Fotográfico de la familia de la Rosa Galicia
Archivo Fotográfico de la familia Turcio (Iztapalapa)
Archivo Fotográfico de Lauro Vivanco
Archivo Fotográfico de la familia Liévanos Pegueros
Archivo Fotográfico de la familia Martínez Vergara
Archivo Fotográfico de la familia Zamora Ramírez

Entrevistas

Ambrosia Pérez, 19 de enero de 2018.
Aracely Martínez, 21 de enero de 2023.
———, 9 de noviembre de 2017.
Armando Vergara, 25 de octubre de 2017.
Catalina Pérez Rodríguez, 24 de julio de 2022.
David Granados, 23 de noviembre de 2017.
Felipe Pérez, 21 de enero de 2023.
Fidel Sánchez Granados, 23 de noviembre de 2017.
Florentino Vergara, 26 de octubre de 2017.
———, 21 de octubre de 2018.
———, 23 de julio de 2022.
Lauro Vivanco, 24 de julio de 2011.
———, 7 de diciembre de 2017.
Luciano Burgos, 26 de octubre 2017.
Luis Granados, 23 de julio de 2022.
Luis Paulino Burgos, 23 de noviembre de 2017.
Mario Liévanos, 24 de julio de 2011.
———, 21 de octubre de 2017.
———, 25 de julio de 2018.
———, 23 de julio de 2022.
Miguel Zamora, 29 de julio de 2011.
———, 9 de enero de 2018.
———, 25 de julio de 2018.
Noé Chávez Ramírez (fraile franciscano), 26 de octubre de 2017.
Pedro Ángel Galicia Lima, 9 de enero de 2018.
Silvia Nava, 21 de marzo de 2021.
Sergio Livera Chavarría, 24 de julio de 2011.
———, noviembre de 2021.
———, 21 de enero de 2023.
Zeferina Vergara, 23 de julio de 2022.