

# Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas

---

Alicia María Juárez Becerril y  
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes  
(compiladores)

Primera edición, 2015

Prohibida su reproducción por cualquier medio  
sin la autorización escrita de los autores.

D.R. © Alicia María Juárez Becerril (compilación e introducción)

D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp. e introducción)

D.R. © Alejandra Gámez (presentación)

D.R. © Los autores

ISBN: 978-607-96189-5-7

Cuidado editorial: Camilo de la Vega M.

Corrección de estilo: Lizette Pons Martín del Campo

Diseño de portada: Javier Curiel Sánchez

Impreso y hecho en México

# Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas

---

Alicia María Juárez Becerril y  
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes  
(compiladores)



## Índice

Presentación.....	7
<i>Alejandra Gámez Espinosa</i>	
Introducción .....	15
<i>Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
1. “Como es arriba es abajo”. Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales .....	41
<i>Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	
2. Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo .....	73
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
3. “Hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas”. Los Cristos de la región chinampaneca .....	117
<i>Ana María Velasco Lozano</i>	
4. El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas .....	147
<i>María Cristina Córdova Ugalde</i>	
5. Identidad en torno a la figura de Cristo .....	191
<i>Maria Angélica Galicia Gordillo</i>	
6. Ndä Kristo: Rã Äjuä Nehñu. El Cristo otomí que caminó en el Valle del Mezquital .....	213
<i>Alfonso Vite</i>	
7. La Ascensión del Señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos .....	233
<i>Laura Amalia Aréchiga Jurado</i>	

8. De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Guerrero. . . . .	251
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	
9. El Cristo que eligió a su pueblo. El Señor de la Columna de Tlaxmalac, Guerrero . . . . .	277
<i>Mara Abigail Becerra Amezcua y Julio Manzanares Gómez</i>	
10. El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etna, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva . . . . .	309
<i>Ana Laura Vázquez Martínez</i>	
11. La aparición del Cristo Negro de Tila. Chiapas en la oralidad ch'ol . . . . .	331
<i>Citlali Oltehua Garatachea y Alberto Freddy Méndez Torres</i>	
12. El Cristo de la Cruz de Pañalá . . . . .	353
<i>Mario Millones y Luis Millones</i>	

## PRESENTACIÓN

---

Esta obra colectiva, *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, reúne una selección de los trabajos presentados en el Primer Congreso de Etnografía de la Religión, efectuado en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en 2013, y de la xxx Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en la ciudad de Querétaro, en 2014, donde se abordaron resultados de investigaciones sobre una de las expresiones más importantes de la llamada religión popular: las creencias y los rituales en torno a las figuras de los Cristos.

La relevancia de los estudios sobre religión para entender los procesos socioculturales de los pueblos indígenas despierta el interés de diversos grupos de científicos e instituciones. Ello conduce a la generación de proyectos de investigación, encuentros académicos y publicaciones, con objeto de difundir nuevos conocimientos que, a su vez, promuevan el desarrollo teórico y metodológico del estudio de la religión.

La edición de este libro es producto de la labor conjunta de Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, estudiosos de los fenómenos religiosos indígenas, quienes desde hace tiempo se han preocupado por convocar distintas líneas de investigación sobre religión popular de universidades y centros de investigación en México y otros países. Tal es el caso de este volumen, en el cual se reúnen trabajos realizados en distintas regiones de México y Perú.

El avance teórico de la religión tiene sus antecedentes en la antropología del siglo xix, pero es en el xx cuando alcanza su madurez, de manera particular en la etnología francesa, gracias a la obra de Émile Durkheim. Desde la célebre definición de religión de E. B. Tylor, como “sistema de

creencias” —a finales del siglo XIX—, hasta la de C. Geertz, quien la consideraba como “sistema cultural” —al término del siglo XX—, se han desarrollado diversas posturas teóricas e innumerables investigaciones de antropólogos en todo el mundo, las cuales expresan el proceso de constitución de la denominada antropología de la religión. Dentro de complejidad de posturas teóricas y metodológicas que la han constituido, se distinguen intereses en los sujetos, las unidades y las problemáticas de análisis. Por lo general, las unidades de estudio más características de la antropología de la religión han sido las llamadas sociedades “primitivas” o tradicionales. Empero, en las últimas décadas ha surgido un gran interés por los fenómenos religiosos en sociedades urbanas.

La religión es un fenómeno sociocultural, caracterizado por su ubicuidad, por ser envolvente y abarcador; por tanto, influye en todos los ámbitos de la realidad social. Debido a ello, ha sido ampliamente abordada y analizada por distintas disciplinas como la sociología, la historia, la antropología, la psicología y la filosofía, entre otras.

Los sistemas religiosos se expresan en múltiples aspectos de la realidad: la cultura material, la organización social, la moral, la ley, la política, la medicina, la ciencia, los procesos identitarios, la construcción del territorio, etcétera. Por ello, su análisis resulta fundamental para la ciencia social y las humanidades. Hace un siglo se pronosticó la extinción de la religión y, sin embargo, sigue siendo un fenómeno de enorme riqueza, dinámico, versátil y vigente. Hoy, por ejemplo, se discute la existencia del desdibujamiento de la religión, sus expresiones y complejidad de éstas en múltiples sociedades, a escala mundial y, en específico, en México y América Latina.

La diversidad de la religión conlleva el desarrollo de conceptos y posturas teóricas que explican sus múltiples expresiones y condiciones. Hoy se reconoce que los sistemas religiosos de un pueblo no desaparecen, sino se transforman en nuevas formas y dimensiones múltiples. En la actualidad, los cambios en los sistemas religiosos y la aparición de nuevas manifestaciones y dimensiones de éstos, ha llevado a especialistas a considerar procesos sincréticos, inherentes a los fenómenos religiosos. En México, las discusiones sobre los procesos sincréticos se han centrado en las prácticas religiosas de la población india.

Para explicar tales fenómenos, se han utilizado conceptos de tradiciones teóricas distintas. Algunos autores los han utilizado de forma errónea como sinónimos, tal es el caso de los términos “catolicismo popular” y “religión popular”. Investigadores como Pedro Carrasco (1976) y Manuel Marzal (2002), entre muchos otros, han utilizado el término “catolicismo popular” con el fin de enmarcar y explicar el fenómeno religioso indígena. El primero, por ejemplo, sostiene que éste es básicamente católico, con algunos componentes paganos. Otros, como el segundo autor, plantean que alude a un tipo de expresiones populares caracterizadas por un escaso cultivo religioso.

Por otra parte, hay quienes sostienen que la religión indígena no es básicamente católica y que las fiestas dedicadas a los santos, en estas poblaciones, se originan en la cultura indígena, por lo que no es correcto el término de “catolicismo popular” (Báez-Jorge 1988). Otros argumentan que las religiones indígenas son producto de procesos históricos y que no puede afirmarse la existencia de elementos fundamentalmente católicos ni puramente prehispánicos. La especificidad de la religión indígena, producto de procesos sincréticos iniciados en la colonia, no sólo se observa en la reelaboración simbólica de las deidades y otros múltiples aspectos de la cosmovisión, sino también en el mantenimiento de los lugares de culto, los rituales y la organización social en torno a la religión.

Posturas más críticas sostienen que con el concepto de catolicismo popular se pretende homogeneizar las diferencias a partir de su contraste con el paradigma representado por el llamado “catolicismo oficial” y que se trata de un concepto que en lo general responde a la perspectiva y a los intereses de los teólogos católicos, quienes intentan compatibilizar con sus propuestas las distintas manifestaciones sociales de la religión (Bartolomé 2005).

Otros puntos de vista contrapropuestos plantean que el término más adecuado para explicar y enmarcar teóricamente el fenómeno religioso indígena es el de “religión popular”. La polémica en torno a la religión popular plantea la necesidad de tomar en cuenta su dimensión histórica, las particularidades étnicas y de clase, su relativa autonomía frente a la institución oficial y sus características. Estudiar y concebir la religión indígena como una expresión del catolicismo es un error. La

religión que caracteriza a los pueblos indios no se limita al ámbito de éste, pues resulta mucho más compleja y versátil; en ella confluyen una riqueza de expresiones de la cosmovisión mesoamericana, formas de organización social (sistema de cargos) y lugares de culto, como cerros, cuevas, manantiales, barrancas, entre otros.

En general, el término “religión popular” ha sido el más aceptado por la comunidad de antropólogos para referirse a las particularidades de estas manifestaciones religiosas indígenas. El término es retomado básicamente de las propuestas de Gramsci (1961), quien la define a partir de la posición de las clases subalternas frente a la imposición religiosa por parte de las clases dominantes.

Otras posturas plantean que la religión popular es inherente al resultado de procesos sincréticos, la imaginación popular y los valores de una cultura milenaria reelaborados simbólicamente o, en su caso, expresados de manera clandestina bajo la apariencia de la cultura dominante (Báez-Jorge 1998).

Con el término “popular”, los antropólogos pastoralistas suelen también referir una producción religiosa considerada como de “segundo orden”, en tanto se produce fuera de los circuitos oficiales. Desde este punto de vista, se utiliza para indicar una producción “ilegítima” de religión o una forma de cristianismo periférico marginado de la Iglesia y de su influencia doctrinal y pastoral. Es la forma en que se expresa el pueblo, entendido este último como masa con “escaso cultivo religioso”. Históricamente, ha existido un uso político e ideológico en relación con estos conceptos; es conocido que los gobiernos, élites eclesiásticas y teólogos e investigadores pastoralistas, los usan como medio de justificación con la finalidad de recuperar, controlar y disciplinar a las expresiones religiosas de las sociedades indígenas. Es común que los teóricos de la iglesia católica interpreten la religión popular como “residuo”, “carencia” o “desviación” de la prescrita de manera oficial. Otros, como los pastoralistas, la definen también a partir de su autonomía respecto a la institución eclesial, por su relación con los estratos populares, ligada a la marginalidad y la opresión o como producto del cruce de dos tradiciones culturales (Giménez 1978).

Sin embargo, también hay distintas posiciones teóricas, no teocéntricas, dentro de la ciencia social, que pretenden eliminar las definiciones

de la religión popular a partir de la base de dicotomías y, por el contrario, de sus características internas y del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto (Giménez 1978).

La dinámica y el propio carácter histórico de las teorías de las ciencias sociales plantean la necesidad de reformular nuestras propuestas y conceptos con la finalidad de comprender nuevas realidades; en este caso, las que competen a los grupos indígenas. Producto de esta necesidad, surgen en el ámbito científico nuevas teorías que entran en diálogo o en franca polémica con las ya existentes.

En México, durante los últimos años, se han generado polémicas en torno al concepto de “religión popular”. Si bien el debate continúa, el término sigue teniendo enorme utilidad analítica pese a las distintas posiciones teóricas que lo han utilizado y definido. Resultado de ello es la gran diversidad de propuestas teórico-metodológicas, a partir de la reflexión y los avances del conocimiento etnográfico sobre el tema y los aportes de otras disciplinas, como la arqueología y la historia, entre otras.

La coincidencia de intereses entre distintos estudiosos de la religión popular posibilitó la elaboración de este volumen, en el cual se presentan textos originales resultado de investigaciones novedosas y de la experiencia acumulada a lo largo de años de trabajo. El eje fundamental del análisis se centra en torno a una de las figuras más importantes de la religión popular: los Cristos. Ellos son considerados, en las jerarquías indígenas, de entre los santos de los más importantes. Se conciben generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos: se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades —santos, Cristos o vírgenes—, son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño. Por lo general, son los creadores de cuanto hay: la tierra, los astros, los animales y los humanos. Tienen la capacidad de convertirse o desdoblarse en otros seres; son los ancestros y protectores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y, con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro lado, son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con éste, como las procesiones y peregrinaciones, constituyen

dispositivos privilegiados para la apropiación simbólica del territorio. Alrededor de los santuarios dedicados a ellos se conforman regiones devocionales, cuya extensión suele rebasar los límites administrativos de los estados y llegar incluso a otros países.

Como se resalta en los trabajos presentados en este volumen, los Cristos se consideran seres sagrados, con un papel central en las expresiones de la llamada religión popular. Sobresale entre sus características la relación de la comunidad con estos seres y la búsqueda de protección al obtener su auxilio ante las dificultades de la vida. En la actualidad, el proceso de globalización y su creciente búsqueda de secularización no ha conducido a la desaparición de las manifestaciones religiosas populares. Muy por el contrario, éstas se han revitalizado y adaptado, y funcionan como dispositivos privilegiados de la reproducción sociocultural, la construcción de identidades y la defensa de intereses comunes de los pueblos. La fiesta religiosa en torno a los seres sagrados, como los Cristos, ha sido uno de los motores más importantes de la reproducción cultural, la cohesión social, la apropiación simbólica del espacio, la defensa de intereses comunes y la identidad. Las fiestas (los rituales) son prácticas sociales que proyectan formas diversas de concebir el mundo; poseen un contenido polisémico, histórico (revive el pasado del grupo y lo proyecta al futuro) y están inherentemente relacionadas con la cosmovisión en torno a los santos patronos y vírgenes, los cuales constituyen la base de la organización social y el consenso simbólico. Por tanto, determinan o influyen en la organización, ejecución y reproducción de las fiestas religiosas, a través de las cuales los pueblos mantienen relaciones de reciprocidad y de dependencia con los seres sagrados. De esta relación, depende el orden y el equilibrio del universo y, con ello, la vida humana.

Las creencias, cosmovisiones, así como las fiestas religiosas dedicadas a los Cristos, son susceptibles de entenderse como marcos simbólicos, cuya dimensión social se manifiesta en los sistemas normativos, en los significados culturales, en las pautas de conducta y la socialización, entre otros. Estudiar las representaciones sobre las entidades sagradas (cristos, santos, vírgenes, etcétera) permite reconocer la manera en que fungen como modelos de la realidad y como modelos para actuar en una realidad contemporánea.

Si bien los textos de este volumen tienen puntos de coincidencia como el tema, los sujetos de estudio (los pueblos indígenas) y algunos planteamientos de carácter teórico, también se encuentran diferencias que es necesario dilucidar, puesto que contribuyen enormemente a la reflexión, al diálogo y al desarrollo de nuestros acercamientos teóricos a la cultura indígena y, en particular, al tema de la religión popular. De esta manera, los distintos análisis presentados muestran diferencias en torno al abordaje teórico, así como de los métodos empleados para obtener los datos que sustentan sus planteamientos e interpretaciones.

La mayoría de los trabajos parten de propuestas metodológicas de carácter etnográfico realizados en distintas comunidades y regiones tanto de México como de América Latina; dos textos más se sustentan en la utilización de métodos provenientes de la iconografía y de la historia.

Entre los puntos de encuentro de los trabajos aquí presentados, como ya se mencionó, se encuentra el interés por el estudio y la conceptualización de los fenómenos humanos que englobamos dentro del término “religión popular”, el cual, lejos de ser rechazado o de buscar suplirlo por otros en boga, se resalta su inteligibilidad y trayectoria en el vocabulario científico y su utilidad analítica.

Es importante resaltar cómo los fenómenos culturales generan numerosas propuestas teóricas que intentan dar cuenta de los contextos actuales, en los que se observan cambios vertiginosos producto de la globalización y su incidencia en los escenarios locales. Ante esto, la reflexión gira en torno a que las comunidades indígenas no son escenarios cerrados y pasivos; por el contrario, están abiertos a la globalización y son sujetos de un constante proceso de cambio. Por ello, es pertinente desarrollar estudios etnográficos en escenarios indígenas que informen acerca de estrategias, adaptaciones, cambios y permanencias, que coadyuven a la creación de mejores propuestas teóricas, pues éstas sólo pueden fundamentarse en el trabajo empírico y en el pleno conocimiento de las realidades sociales, ante lo cual es pertinente señalar que las ciencias sociales, y en particular la antropología, enfrentan un enorme reto.

Alejandra Gámez Espinosa  
Puebla, febrero de 2015

## Referencias bibliográficas

CARRASCO, Pedro

1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública, México, p. 190.

BÁEZ-JORGE, Félix

1988, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular de los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 46.

1998, *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 30.

BARTOLOMÉ, Miguel

2005, “Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca”, *Cuadernos Etnología*, núm. 3, INAH/Conaculta, p. 53.

GIMÉNEZ, Gilberto

1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, p. 18.

MARZAL, Manuel

2002, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid, p. 315.

## Introducción

---

En el proceso de conquista y evangelización de los indígenas en Nueva España, es evidente que el ejercicio vertical de mecanismos y las estrategias de dominación resultaron decisivos en la implantación del cristianismo en estas tierras, el cual “se mostró implacable y etnocéntrico frente a la alteridad cultural, el ‘otro’ fue considerado como enemigo y contra él se desencadenaron ‘guerras justas’ y se leyó el requerimiento como exigencia de sometimiento voluntario” (Boff 1992: 11). Queda claro que los indígenas desde el primer momento fueron considerados como menores de edad y, por lo tanto, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde un punto de vista descentrado de la cosmovisión española, no era posible por las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. A este respecto resulta muy ilustrativa la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo entre los personajes de Cortés y Moctezuma:

Cortés:

—Es tan eterno este Dios,  
que si quieres ver su gloria  
olvida tu ley que tienes  
y observa a un Dios verdadero—.

Moctezuma:

—¿Y para qué traes tu acero?—

Cortés:

—Porque si renuente estás  
y no admites lo que quiero,  
en él experimentarás  
que éste es el Dios verdadero—.

Así pues, la implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, por los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos *cultura* o, más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, debido a los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica. El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía —valga la metáfora— la completa demolición de las culturas nativas para, desde el terreno llano resultante, poder edificar —sin ningún estorbo ni escollo— el cristianismo.

Sin embargo, durante mucho tiempo, en los estudios acerca del tema poco se trató acerca de lo que ocurría en el sector sometido, lo que dio por sentado que recibía de forma incondicional la imposición sin ningún ejercicio autodeterminativo que trastocara el contenido de la doctrina impuesta cifrada en términos culturales ajenos y sin ningún vínculo con las tradiciones ancestrales celosamente guardadas hasta el momento del contacto.

En este sentido, el cristianismo implantado en las zonas indígenas seguirá un itinerario que no solamente responde a los mecanismos de control, ejercicio del poder e implantación doctrinal por parte de los españoles, sino —con mucho— a los procesos inherentes a los grupos indígenas que tuvieron que reinterpretar la doctrina impuesta en una dinámica de apropiación selectiva de elementos cristianos que se fusionaron con las cosmovisiones locales, lo que generó una versión cristiana culturalmente indígena. Estas son las palabras de Serge Gruzinski:

El imaginario del *santo*, en sus infinitas variantes, despliega el filtro y el dispositivo a través de los cuales los indios de la Nueva España concebían, visualizaban y practicaban su

cristianismo. A través de él se ordenaban las instituciones, y las creencias cristianas tomaban un sentido, adquirían verosimilitud y credibilidad. Este imaginario contribuyó a hacer compatibles y complementarios los elementos heterogéneos —antiguos o recientes, intactos o no— que en adelante configuraban la existencia indígena: las capillas, los ritos y las puestas en escena litúrgicas, la música y las danzas, el simbolismo cristiano, los banquetes y las borracheras colectivas, el nexo con el terruño, con la casa, con la enfermedad y la muerte... el imaginario que acompaña al culto de las imágenes ejerce, pues, un papel motor en la reestructuración cultural que funde la herencia indígena con los rasgos introducidos por los colonizadores, y después en la reproducción del patrimonio que ha brotado de esta fusión. Por ello, la réplica en tierra india de los modelos ibéricos y mediterráneos es ambigua, expresa una occidentalización formal y existencial, pero también la respuesta a ese proceso (Gruzinski 1990: 190).

Por su parte, Félix Báez-Jorge señala lo siguiente en el mismo orden de ideas:

Siendo referentes singulares de la identidad social, las imágenes de santos y vírgenes funcionan como “vehículos materiales del pensamiento”, es decir, como símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales. Operan como síntesis ideológicas de los planos materiales y la subjetividad colectiva, al concretarse lo que Collin llama “rituales festivos de gestión popular”. Así, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa, a partir de la dimensión fundacional del pasado y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir el papel de identificación social y manejo del ritual en la perspectiva local cumplida en la veneración de

los santos patronos; imágenes que representan la corporatividad de los pueblos (Báez-Jorge 1998: 86-87).

Así, las discusiones que en el ámbito teórico se han vertido sobre el tema son numerosas. Sin pretensiones de hacer un recuento exhaustivo de ellas, pero sí de profundizar en esta discusión, recordaremos aquí lo expresado por Guy Stresser-Péan cuando retoma a Ricard y a Gruzinski:

Desde la segunda mitad del s. XVI, algunas voces autorizadas, como la de fray Diego Durán e incluso la del mismo padre Sahagún protestaron para denunciar vestigios paganos en los indios del centro de México, a pesar de que habían sido evangelizados con especial cuidado. Ricard lo menciona, pero insiste con razón que no se trataba de una oposición total, como la de los cascanes de Nueva Galicia, que abiertamente deseaban expulsar a los españoles y restablecer la religión pagana de antes. En efecto, en el centro de México las fuentes de la época señalan más bien restos locales de creencias y prácticas indígenas antiguas, con fines básicamente prácticos, sobre todo agrícolas o médicos. En el s. XVII, cuando los indios muy aculturados dejaron de ser una preocupación, ya no se hablaría del paganismo, sino de supersticiones idolátricas.

Lo que Ricard no menciona de manera suficiente es *la diferencia básica entre el fenómeno global de la conversión al cristianismo y el hecho, aparentemente marginal, de la supervivencia más o menos parcial de la mentalidad indígena prehispánica entre los indios convertidos*. Esta mentalidad indígena implicaba cierta concepción no europea del espacio, el tiempo, la vida y el más allá [...] Serge Gruzinski trató de manera brillante el tema de los vestigios de “la idolatría”, y nosotros mismos haremos lo propio en las partes siguientes de esta obra (Stresser- Péan 2011: 44-45).

Sin embargo, cabe anotar que esa concepción de *vestigios idolátricos* expresa la idea de ciertas prácticas religiosas no cribadas que *se colaron*

por el crisol purificador del cristianismo. En buena medida implica la aceptación de la posibilidad de éxito del proyecto de la tabula rasa, en la que sería posible el abandono pleno de los preceptos culturales anteriores y la adopción resignada y acrítica de los nuevos valores impuestos. Desde nuestra perspectiva, esos supuestos vestigios no son tales, sino parte integral de una cosmovisión que de forma intencional busca, ejecuta y reproduce ciertas prácticas rituales que considera valiosas desde su lógica cultural interna, aunque ésta resulte fuera de toda lógica para un observador externo. No es un vestigio como un elemento presente de forma accidental, sino que es una opción culturalmente asumida desde el grupo subalterno, y preservada como parte esencial de su identidad social en el contexto histórico.

En este sentido, son muy pertinentes las palabras tomadas de Gruzinski (1990: 172):

La recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España rara vez se confunde con una adhesión apática o un sometimiento pasivo, pese a la eficacia y a la supremacía del aparato barroco, y a los apoyos institucionales, materiales y socioculturales que aseguran masivamente su perennidad y su ubicuidad. Las poblaciones reaccionan a las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación. Otras respuestas proceden de lo colectivo. Las sucesivas intervenciones de este tipo por parte del mundo indígena son, acaso, las más reveladoras, pues trazan un itinerario que cubre la mayor parte de las modalidades de la relación con la imagen: desde la imposición brutal hasta la experimentación, desde la interpretación desviada hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta.

Volviendo a Stresser-Péan, pareciera que considerara las formas religiosas indígenas contemporáneas como vestigios superpuestos que manchan su cristianismo (velado pero presente), tal vez por su adhesión a Robert Ricard (*Cfr.* Ricard 1991), quien pretendiera que entre los indígenas se efectuó una efectiva conquista espiritual que resultó aniquilante de los parámetros culturales, simbólicos y religiosos autóctonos.

No obstante, Stresser-Péan hace énfasis en un punto crucial: “el indio convertido o no, aún tenía una idea tradicional del mundo tal como lo conocía y lo entendía [...] El indio convertido o no, conservaba aún su concepción tradicional del tiempo [...] convertido o no, conservaba una concepción compleja del alma humana” (Stresser- Péan 2011: 45). Esto, aunado a lo inserto en cursivas en la cita anterior del mismo autor: “la diferencia básica entre el fenómeno global de la conversión al cristianismo y el hecho, aparentemente marginal, de la supervivencia más o menos parcial de la mentalidad indígena prehispánica entre los indios convertidos” se convierte en el punto crucial de esta discusión porque nos ubica en el corazón del problema: ¿cuál fue el derrotero en los procesos culturales subsecuentes a la imposición doctrinal en un contexto religioso preexistente? Vislumbramos que ese proceso fue interactuante, nunca unilateral, a pesar de la violencia y sometimiento extremos por parte de los colonizadores. “Tanto la conquista militar como la evangelización no hicieron desaparecer los signos culturales, sino que más bien provocaron una sedimentación, una ‘superposición’ de unos y otros, por un proceso de reorganización del universo religioso” (Sánchez 2009: 290). En palabras de Gruzinski:

El éxito de la imagen cristiana entre los indios es indisoluble, por tanto, de una coyuntura inicial que en muchos aspectos resulta excepcional, pues une una receptividad inmediata y una maestría precoz a unas notables capacidades de asimilación, interpretación y creación [...] Las distorsiones eran menos el fruto de una torpeza fundamental que la expresión de una creatividad que rechazaba los cánones oficiales al mismo tiempo que expresaba la gran influencia indígena sobre la imagen cristiana (Gruzinski 1990: 182-183).

De esta manera —frente a este problema— nos resultan totalmente adecuadas y determinantes las posturas que han asumido Johanna Broda, Félix Báez-Jorge, Gilberto Giménez y Luis Millones.

Todos estos aportes deben contextualizarse en la forma de entender el ritual y la cosmovisión propuesta por Broda (2001a), quien considera la cosmovisión como: “visión estructurada en la cual los miembros de

una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda 2001a:16). El ritual lo entiende como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, (Cfr. Broda 1991, 1997, 2001a, 2001b, 2004a, 2004b, 2005; 2007, 2009). La insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son determinantes en las interpretaciones reunidas en este trabajo.

Además, Broda aporta el concepto de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de *pedazos* provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado por medio de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la conquista (Broda 2007: 73).

En este sentido, se reconoce el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron —y que siguen teniendo— en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, lo que logró integrar de manera selectiva ciertos elementos que les fueron impuestos sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no se está proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura por medio del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo que permitió a los grupos indígenas subalternos —a partir del contexto colonial— adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores nunca se logró.

Esto, ya aplicado al tema propuesto, se traduciría en los siguientes términos:

*La religiosidad popular reproduce en gran parte la ideología oficial de la institución de la iglesia; sin embargo, establece también sus características propias que a veces se encuentran en oposición con la institución oficial [...] Enfatiza, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión. Se trata de cultos campesinos en los que predominan las peticiones de lluvia y el culto agrícola. En el ámbito urbano el pueblo participa en procesiones y en la organización social centrada alrededor de la vida ritual de los barrios (Broda 2009: 11).*

Más adelante, concluye: “el fortalecimiento hacia la veneración a la Virgen María y del culto a los santos patronos produjo efectos profundos en América, porque permitieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena” (Broda 2009: 13).

En cuanto a los aportes de Félix Báez-Jorge, en su vasta bibliografía, merece mención primera *Entre los nagueles y los santos* (1998), obra que

aporta un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la colonia. No se trata ni del éxito de la tabula rasa, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica en un contexto social e histórico determinado, lo cual permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y el empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso y, por el otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional como lo señala al concluir la referida obra: “La religiosidad popular ha operado oculta en un complejo proceso de ideologización aceptando formalmente los símbolos de la religión hegemónica, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica da referencia a las lealtades a los cultos tradicionales gestados en el marco de su comunidad devocional” (Báez-Jorge 1998: 249). Las aportaciones de este mismo autor siguieron en las páginas de *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del diablo* (2003), *Olor de santidad* (2006), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011) y *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares* (2013). Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre las instancias de la religión hegemónica y las instancias de la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

El planteamiento teórico que se implica en varios de estos trabajos con respecto a la religiosidad popular no puede ignorar las reflexiones que Gilberto Giménez vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno religioso popular partiendo de un contexto ritual concreto y —sobre todo— buscando la lógica inherente al mismo, lo cual

implica considerarlos desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. Gilberto Giménez aporta la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende de forma patológica de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

Por último, hay que apuntar que los planteamientos que, desde Los Andes, propone Luis Millones ante un contexto histórico semejante y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular son ampliamente sugerentes. Con la lectura de *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina* (1997), destaca lo que llama *la violencia de las imágenes*, que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores. En este sentido afirma:

Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono [...] Al carecer de la voz oficial de la Iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o Cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias (Millones 1997: 74-75).

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados de forma correcta, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas “desviaciones” en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo, producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió —y lo sigue haciendo— a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde sin duda hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó con los presupuestos de los españoles; fue atacada de forma sistemática y socialmente desestructurada, pero durante todo el periodo colonial fue reformulada, al admitir de manera selectiva elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces sólo en forma pero no en contenidos. De esta forma, “la cultura popular ha creado su propia expresión religiosa, la cual no significa, en modo alguno, una degeneración del cristianismo oficial, sino la forma en que el pueblo oprimido ha asimilado, con sus propias categorías simbólicas, el mensaje cristiano” (Boff 1992: 101). En este mismo sentido, bien apunta Luis Millones:

La veneración al santo, virgen o cristo, se da a partir de la estatua o pintura que lo representa [...] En la mirada de sus devotos las distinciones doctrinales desaparecen y las diferencias que establece la iglesia (latría, hiperdulía y dulía) carecen de sentido [...] A los ojos de los creyentes, el santo (Cristo o virgen) del pueblo es el dios a quien deben adoración y temor reverente [...] Una vez adoptado como objeto de veneración o incluso como patrono, para los devotos tiene el mismo valor que las imágenes consagradas por decisión eclesiástica.

No es necesario insistir que la iglesia católica se opuso y se opone a este tipo de reverencia [...] pero tampoco pudo erradicar el persistente respeto a los dioses nativos, aunque forzó a los indígenas a buscar nuevas maneras de rendirles culto. El único espacio disponible fue el que proporcionaba

la propia iglesia católica, en sus templos y con sus estatuas y pinturas. Lo que alimentará la paradoja que existe en muchas religiones del mundo donde un poder político (o mucho más claro en situaciones coloniales) ha impuesto el dogma de su iglesia: la conformación de una religión que en gran parte vive dentro del cuerpo de otra. Esta definición es al mismo tiempo metafórica y real, dado que las imágenes de los santos cristianos han sido investidas de tal cantidad de características ajenas a su doctrina, que en realidad resultan portadoras de una verdad ajena al propósito por el que fueron construidas (Millones 2005: 310-311).

Así pues, en este sentido no podemos olvidar la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde habían algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, lo que generaba alianzas de distintos tipos entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone —con distintos niveles de violencia— un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico, el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la corona y a la Iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y la nulificación de las formas autóctonas de religiosidad no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso lo daba la idea de un dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto por medio de su única mediación terrenal aceptada de manera oficial: la Iglesia.

Como proyecto social, la Iglesia —durante la colonia— atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, lo que descontextualizó a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones

específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, entre otros. Se prohibieron los demás dioses nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos, fueron aspectos que —en muchos casos— pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Se suponía que los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de estos entes divinos derrotados, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los Cristos, vírgenes y santos.

Desde esta perspectiva, los Cristos a los que se refieren los textos que integran este volumen —ya reformulados en estos contextos indígenas— se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, y demás, dejan entrever una procedencia diferente a la canónica, y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos Cristos tuvo como personaje significativo para su pueblo particular, lo cual tiene sobre todo referentes históricos y materiales, pues como bien señala Báez-Jorge:

A partir de las necesidades cotidianas y en el marco de definidos cimientos terrenales, las sociedades construyen sus divinidades y los relatos mitológicos que, con el tejido del imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado. El examen de este proceso, signado por múltiples encadenamientos culturales a través del tiempo y del espacio, conduce a la identificación de las diferentes ideologías religiosas, diversas en cuanto a sus creencias y rituales, semejantes en tanto formas de conciencia social (Báez-Jorge 2011: 35).

Así, los Cristos en estos contextos culturales son mucho más que una simple imagen; son un personaje en sí mismos, viven y participan en la vida del pueblo; tienen poderes de orden divino, con los que pueden ayudar o castigar al hombre; y en su calidad de ente sagrado, tiene la capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios Padre, la virgen, los santos, etcétera, pero también con las fuerzas de la naturaleza (lluvia, rayo, granizo) y los elementos presentes en ella (cerros, bosques, manantiales). En este sentido, “el cristianismo popular constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Escasamente controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, el cristianismo popular pudo seguir libremente su curso, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena y de la tradición sacramental y litúrgica de la romanización” (Boff 1992: 122).

En este orden de ideas Báez-Jorge expresa:

Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y salvación que vertebran el cristianismo. La “indianización de las imágenes” impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los iconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales [...] En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas (Báez-Jorge 2013a: 26-27).

Más adelante, en el mismo estudio apunta: “las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen [...] Son

parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana (Báez-Jorge 2013a: 69).

En relación con el tema concreto de los Cristos, como ejemplo de contextualización mencionaremos lo registrado por Sánchez Vázquez entre los otomíes del Valle del Mezquital:

*A Zi dadá y a Zi naná se les asocia con los padres de la vida: “Al hombre le llamaban padre viejo y a la mujer la madre vieja [...] de estos dioses procedían todos los humanos”. Ellos también son engendrados de la parte más importante del santoral otomí, en el cual hay cuatro figuras sobresalientes, cuatro Cristos —descendientes de Dios y la Virgen—, encargados de proporcionar el sustento y la salud a los otomíes: el Señor de Jalpa, el Señor de Chalma, el Señor de las Maravillas y el Señor de la Buena Muerte (Alfajayucan) (Sánchez 2009: 291-292).*

Más adelante, en el mismo texto, apunta las características percibidas de estos personajes, los Cristos, como entes poderosos, temidos y respetados:

Se trata entonces, de un personaje que puede actuar a su libre albedrío, que se mueve a su antojo. Sobresale su capacidad de acción y movimiento en dos dimensiones: la vida y la muerte. Dado su poder para manejar los fenómenos de la naturaleza, es necesario cuidar su temperamento, procurar mantenerlo siempre a gusto, pues en caso contrario podría atentar contra el equilibrio natural y la salud de los otomíes, o hacer uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacer daño. Éste es el atributo más temido por los otomíes, pues el Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos [...] Como son espíritu, tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el Sol, en la Tierra. Llevan una vida similar a la de los hombres: se visten, toman pulque, comen, tienen esposa e hijos [...] Las imágenes mantienen una relación jerárquica

de poder económico y divino. Pese a ser reconocidos como hermanos, a cada uno de los señores se les atribuyen acciones y poderes específicos. Según la capacidad de respuesta que den a las peticiones de la gente, de acuerdo con la capacidad que demuestre cada imagen para resolver problemáticas y la calidad y grado de dificultad de los milagros que realice, se determinan diferentes jerarquías. Unos son más poderosos que otros; unos pueden ser más ricos que otros. Todo esto se refleja definitivamente en sus santuarios, las ofrendas que se les lleva y las cosas que se les pide. A este respecto, la mayoría de los otomíes entrevistados concuerda con que el Señor de Chalma es el más poderoso, el más rico, y quien resuelve situaciones más difíciles; el segundo lugar en la jerarquía lo ocupa el Señor de las Maravillas de El Arenal; le siguen el Señor de Jalpa, de Ixmiquilpan, y el Señor del Santuario de Cardonal y por último, el Señor del Buen Viaje, de Orizabita (Sánchez 2009: 294-296).

Esto se relaciona con lo que Carrasco apuntaba décadas atrás en relación con la figura de Cristo entre los tarascos:

El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aún hermano del diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Timgambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos [...] La imagen parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de las imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios

de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; o en casos de brujería, se la encarcela en un cajón hasta que proporcione ayuda (Carrasco 1976: 60-61).

Félix Báez-Jorge, por su parte, desde la tradición mam y partiendo de lo registrado por Wagley, resume el papel de Jesucristo en esta cultura en los siguientes términos:

San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la Tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y “los astros aparecían cuando les venía en gana”. Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo, ordenando al Sol y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con “diferente intensidad”, enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas. Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango (Guatemala), Wagley indica que, si bien se equipara a Dios, “Cristo es presentado como un héroe de la cultura, y en otras versiones [...] es claramente un embaucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino” (Báez-Jorge 2013b: 29).

Así pues, el problema que se planteará en los doce textos que conforman este volumen colectivo es —en el caso específico del culto a los Cristos en comunidades campesinas de origen indígena en territorio mesoamericano—, ¿cómo ha sido asumido este personaje sagrado en la intimidad de estos cultos locales? Lo que el lector encontrará en estos trabajos no parte de la ortodoxia religiosa católica, sino del registro etnográfico en comunidades actuales y en cultos contemporáneos, salvo dos textos que lo harán desde el arte y desde la reconstrucción de las prerrogativas europeas medievales aplicadas posteriormente en América.

El primer capítulo se titula “Como es arriba es abajo. Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales” a cargo de Jorge Luis Ortiz Rivera. Se trata de un interesante trabajo que logra demostrar que por medio de la interpretación simbólica existe una continuidad en las imágenes de los Cristos desde mucho antes de la aparición del cristianismo, pasando por la conformación del paleocristianismo, la alta y baja edad media, y finalmente por la conquista y colonia mexicana. Los Cristos que durante el periodo colonial fueron adquiriendo importancia en simbolismo y veneración popular lo lograron gracias a que representan procesos arquetípicos que reflejan el mundo cósmico desde una visión de ciclo agrícola.

“Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo” es el segundo capítulo. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes propone como límite geográfico los santuarios de Chalma y Amecameca en el Estado de México; y los de Mazatepec y Tepalcingo en Morelos, para referirse a los cuatro Cristos que presiden dichos santuarios, sus jerarquías, obligaciones recíprocas y visitas que se deben unos a otros, donde el pueblo se convierte en mero acompañante del protagonista principal, que es el Cristo presente en la imagen tangible. Con los ejemplos propuestos, el autor concluye que la característica particular de adoptar a los Cristos como entidades sagradas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades concretas de los hombres —al incorporarse con otras personalidades de carácter sagrado— no proviene de la explicación cristiana, sino que corresponde a una concepción mesoamericana. Esto resulta una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando —en cierta medida— sus relaciones sociales en la figura de los santos, las amistades, los parentescos que tienen entre sí y la movilidad que ello conlleva con las peregrinaciones, procesiones y demandas.

Ana María Velasco Lozano presenta su trabajo titulado “Hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas. Los Cristos de la región chinampaneca”. Este tercer capítulo trata las diferentes imágenes de Cristo para la región de la Chinampan, las cuales mantienen el referente simbólico de protectoras, sanadoras y dadoras de vida como lo fue Tláloc, numen también relacionado con las montañas, las cuevas, el agua y los manantiales. Estos Cristos fungen como enlace entre pueblos

de región y de otros lugares cercanos de los hoy estados de México y de Morelos. El culto cristológico que se presenta en este trabajo intenta mostrar que la religiosidad popular, donde ciertos elementos del paisaje que integran valores tradicionales, junto con la resistencia y la identidad de estos pueblos de raigambre indígena y campesina, mantienen vestigios de su antigua formación económico-social por medio de sus cultos religiosos, entre otras cosas.

El cuarto capítulo, “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, de María Cristina Córdova Ugalde, se centra en la compleja organización que se autodenomina “Asociación del Divino Rostro”. Ésta es la que se encarga de organizar a algunas comunidades otomíes del municipio de Lerma y de la zona Mazahua en el Estado de México para venerar la imagen del Rostro de Cristo. La imagen desempeña un papel más allá del otorgado por la iglesia oficial, pues tiene un aspecto reestructurador por medio de los rituales y discursos que se ejecutan en torno a ella; la identifican como la figura medular y el referente de la identidad étnico religiosa, pues vive y participa en la vida de la comunidad, y obedece las necesidades concretas y particulares de los miembros de la *asociación*. El eje rector de este trabajo lo constituye la religiosidad popular que evidencia los cambios que ha sufrido la tradición indígena a partir de las necesidades contextuales.

El quinto capítulo corresponde a María Angélica Galicia Gordillo. El trabajo “Identidad en torno a la figura de Cristo” constituye una descripción del fenómeno religioso donde Cristo es el centro simbólico de la creación de los pueblos, parte principal de su cultura tradicional y de su identidad en la región norte del Valle del Mezquital. Las diferentes concepciones que se tienen de Cristo en la región están conformadas por el Cristo de Jalpan, el Cristo de la Magdalena, el Cristo de Maravillas, la Preciosa Sangre y el Divino Redentor. Todas estas imágenes se encuentran en puntos estratégicos territoriales, pues los espacios están interconectados en una dinámica y en un tiempo vivido perceptible a partir de símbolos y señales de identidad colectiva.

Siguiendo en la misma región, Alfonso Vite es el autor del sexto capítulo: “*Ndä Kristo: Rã Äjuä Nehñu*. El Cristo otomí que caminó en el Valle del Mezquital”.

El autor analiza las características de un cristianismo nativo que no sólo está expresado en la tradición oral, sino también en el arte rupestre, en la pintura parietal de las capillas de linaje y en la vida ritual de los otomíes, donde el sacrificio de *Cristo* asimilado con la inmolación del *venado* representa un papel importante en las festividades religiosas de las comunidades indígenas. Cabe destacar ciertos relatos de los otomíes, en especial aquellos acerca de los acontecimientos que sucedieron cuando *Äjuä Nda Kristo* vivió entre los hombres. De esta forma, el Cristo adoptado por los pueblos indígenas del Valle del Mezquital desborda los cánones establecidos por la iglesia católica para el personaje evangélico. Su identidad como numen ancestral originario de la región se sustenta en las imágenes donde su fisonomía es la misma aunque cambie su forma, pues el Hermano Venado es el Sol, es el maíz, es *NdäKristo*.

El trabajo de Laura Amalia Aréchiga Jurado lleva por título “La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos”. El objetivo de este séptimo capítulo es mostrar el papel que desempeña el Cristo aparecido en la cosmovisión de los pobladores de Totolapan, Morelos, en la ceremonia de la Ascensión del Señor. La imagen de Cristo intercede en una de las necesidades básicas de la población con la petición de lluvias que los pobladores realizan en la cima del cerro de Santa Bárbara; debido a ello, por medio de la etnografía se exponen las expresiones religiosas que los pobladores manifiestan en relación con el paisaje, con los fenómenos climatológicos y con el ciclo agrícola de temporal. Si bien la ascensión del Señor corresponde al ciclo de celebraciones católicas, los aspectos que se presentan caracterizan la religiosidad popular de las comunidades campesinas, mismas que reproducen el espacio y las relaciones de intercambio y reciprocidad.

El octavo capítulo se titula “De lluvias y semillas: El Santo Entierro de Taxco, Guerrero” de Alicia María Juárez Becerril. El estudio aborda la devoción al Santo Entierro por parte de dos comunidades de la región del Alto Balsas. Cada sexto viernes de Cuaresma, el Viernes de Dolores, los poblados de Ameyaltepec y San Agustín Oapan visitan dicha imagen que se encuentra en Exconvento de Fray Bernardino de Siena, en la ciudad de Taxco. A ella se le atribuyen ciertas características y cualidades que inciden en los recursos naturales, las plantaciones y demás necesidades concretas de supervivencia, en especial la generación de la

lluvia y la maduración del maíz. En este sentido, la visita al Señor del Santo Entierro es una peregrinación obligada por parte de los habitantes de estas comunidades, pues de ello dependen la abundancia del agua y la fertilidad de la tierra en sus campos. La expresión de religiosidad que encierra el culto al Santo Entierro, ajena a explicaciones puramente cristianas, incorpora otras características que atienden las necesidades concretas de los pueblos del Alto Balsas.

En el mismo estado de Guerrero, se centra el trabajo de Mara Abigail Becerra Amezcua y Julio Manzanares Gómez. Este noveno capítulo se titula “El Cristo que eligió a su pueblo. El Señor de la Columna de Tlaxmalac, Guerrero”, cuyo objetivo constituye señalar la historia y las atribuciones poderosas de dicho Cristo. La veneración de esta imagen no sólo involucra a los habitantes de Tlaxmalac o a los pueblos vecinos, sino que vincula a distintos estados del país e incluso otras naciones. Sin embargo, llama la atención que en ese lugar no sólo existe el Señor de la Columna, sino que Señor de Tlaxmalac, una escultura prehispánica que corresponde al periodo posclásico, también se invoca para la salud, el empleo, en situaciones difíciles y hasta para obtener una buena agricultura, por lo que ambos ejemplifican un culto sincrético que refleja la cosmovisión de un lugar.

Ana Laura Vázquez Martínez es la autora del capítulo diez “El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etlá, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva”. Este interesante trabajo realizado mediante una descripción etnográfica y el uso de otras fuentes (archivos parroquiales, estatales y municipales —eclesiásticos y civiles—) describe el culto al Señor de las Peñitas, acontecido el quinto viernes cuaresmal en Oaxaca. Dicha veneración que data del siglo xvii, la protagonizan numerosos indígenas de las diferentes áreas culturales de Oaxaca. Es necesario señalar que este antiguo lugar zapoteco fue una importante zona arqueológica; se trata de un sitio natural lleno de peñascos donde se ha creado el mito de que el Cristo dejó en una roca, como muestra de su aparición, su pie en forma de huella. En este sentido, la veneración también se expande hacia un culto a la piedra y a la existencia de *petrograbados*, pocitas y cuevas que, de acuerdo con numerosos estudios etnográficos en México, se relacionan con la petición de lluvias para el ciclo agrícola y el buen temporal. Este hecho milagroso y las innumerables ofrendas, rituales y

peticiones son causa de grandes procesiones y peregrinaciones. Tal festividad se ha constituido dentro de las tres más importantes después de las celebraciones a la Virgen de Juquila y la Soledad.

Nos desplazamos un poco al sur del país con el trabajo de Citlali Oltehua Garatachea y Alberto Freddy Méndez Torres. Su capítulo lleva por título “La aparición del Cristo Negro de Tila. Chiapas en la oralidad Ch’ol”. El protagonista de este apartado, un Cristo crucificado conocido como el Señor de Tila o Cristo Negro de Tila, se considera una deidad muy importante para el pueblo Ch’ol del norte de Chiapas y para los católicos chontales de la planicie costera de Tabasco. Dicha imagen ha generado diversos estudios acerca de su posible relación con el Cristo de Esquipulas en Guatemala e incluso con el dios del panteón maya, *EkChua*. En este sentido, se trata de una reelaboración simbólica de creencias que se funden en la historia, la arqueología y los datos etnográficos alrededor del Cristo.

Finalmente, cerramos el volumen con el escrito de Luis Millones y Mario Millones cuyo título es “El Cristo de la Cruz de Pañalá”. Los símbolos de la cosmovisión que encuentran su aplicación en la vida diaria de los grupos indígenas y los Cristos, constituyen aspectos muy parecidos en Los Andes, sobre todo en Perú y Bolivia. El presente estudio se ubica en Pañalá, un pueblo enclavado en el desierto. En este lugar, un criador de cabras descubrió una cruz de madera, y en el centro, donde se unen los brazos del madero, distinguió el rostro de Cristo. La historia que describen los autores se prolonga hasta la actualidad con acontecimientos que van desde una sequía que redobló los males del desierto, hasta la lucha de los creyentes por convertir la cruz en parte del devocionario católico. El Señor de Pañalá no destila la bondad del culto tradicional; como los dioses ancestrales, puede desatar sus furias y envenenar los pocos pozos que dan agua a su comunidad y a las vecinas. Todo eso, unido a los gritos y chirridos de insectos y aves nocturnas, evoca algo muy distinto a la morada del dios cristiano. De esta forma, el trabajo señala una mirada diferente al culto de Jesús en territorio andino.

Sin duda, estos doce capítulos dejan ver que los Cristos, al igual que los santos y las vírgenes, son tratados de manera horizontal, presentes en la vida ritual de las comunidades, con obligaciones y responsabilidades. Con este volumen, se pretende señalar que la consideración de

concebirlos en un primer plano dentro de la jerarquía divina es relativa, debido a la particularidad que caracteriza a la religiosidad popular de los pueblos, que se ve permeada o condicionante a un sinfín de elementos como la geografía, la meteorología, el paisaje, las relaciones interétnicas, entre otros, es decir, a las claves estructurales (Báez-Jorge 2013) que la conforman y le dan sentido a las cosmovisiones locales.

Por último, agradecemos a todos los compañeros y colegas que participaron en los trabajos que conforman este volumen; de una manera muy especial, al maestro Luis Millones que, junto con Mario Millones, accedió a participar en este proyecto. A esta obra antecedieron dos eventos académicos importantes donde abordamos dicho tema: el I Congreso de Etnografía de la Religión en la ciudad de Puebla (noviembre, 2013) y la xxx Mesa Redonda, de la Sociedad Mexicana de Antropología en la ciudad de Querétaro (agosto, 2014). Sin duda, las discusiones y los aportes desde los ámbitos de investigación de cada participante conforman el soporte de este volumen.

Alicia María Juárez Becerril  
y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,  
Ciudad de México, enero de 2015

## Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Félix

1994, *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (coord.), *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 23-40.

BOFF, Leonardo

1992, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander.

BRODA, Johanna

1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 461-500.

1997, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 49-90.

2001a, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México, 15-45.

2001b, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e*

- identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México, 165-238.
- 2004a, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/IIH-Universidad Nacional Autónoma de México, México (en prensa).
- 2004b, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/IIH-Universidad Nacional Autónoma de México, México (en prensa).
- 2005, “La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana”, en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba, España.
- 2007, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de campo*, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 93, julio-agosto, 68-77.
- 2009, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, INAH/ENAH, México, 7-19.
- CARRASCO, Pedro  
1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GRUZINSKI, Serge  
1990, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MILLONES, Luis  
1997, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad Pablo de Olavide/Fundación El Monte, Sevilla.

2005, “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba, España, 309-335.

RICARD, Robert

1991, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio

2009, “Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. 3, ENAH/INAH/Conaculta, México, 287-307.

STRESSER-PÉAN, Guy

2011, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta/CEMCA, México.

# “Como es arriba es abajo”. Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales

---

Jorge Luis Ortiz Rivera<sup>1</sup>  
*Universidad Intercontinental  
y Universidad Pontificia de México*

Existe una relación interesante entre los Cristos venerados en la época colonial con los fenómenos crípticos y herméticos europeos del paleocristianismo. Éste es un nuevo discurso, paralelo al oficial y hegemónico, que posteriormente se convertiría en el oficial, donde se encuentra la clave para entender la relativa facilidad con la que se desarrolló la conquista espiritual de los habitantes de Mesoamérica si comparamos esta última con la conquista política y material, la cual sufrió una historia mucho más accidentada y causó un prurito histórico persistente hasta la fecha. Mucho se ha hablado de ello. Algunos han supuesto que se debió a una identificación entre un pueblo sufriente, oprimido, humillado, con aquel personaje que se veía en iguales circunstancias clavado en una cruz.

Ahora bien, lo que se pretende demostrar en este trabajo es el hecho de que dicha identificación se realiza de manera más natural y menos impositiva que aquello que se pudiera pensar en un primer momento,

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Miembro de la Academia Mexicana de la Lógica y de la Asociación Filosófica Mexicana. Catedrático de Filosofía Medieval, Filosofía Sistemática, Filosofía de la Imagen. Investigador en temas medievales, Filosofía de la Religión, Metafísica, Misticismo y Simbolismo Cultural. Miembro del cuerpo docente del Colegio de Consultores en Imagen Pública. Miembro del proyecto e-Aquinas de Barcelona. Responsable de “nuevos proyectos” en el Instituto de Comunicación y Filosofía. Articulista en varias revistas y autor del libro *Simbolismo religioso valentiniano*. Contacto: filjlor@hotmail.com.

pues la imagen del crucificado representa para muchas culturas, y no sólo para las mesoamericanas o para la cristiana, un reflejo de arquetipos más profundos y, por lo tanto, completamente humanos o presentes, de una u otra manera, en la mayoría de las culturas.

Para ello se dividirá la investigación de la siguiente manera: en el primer apartado, se presentará la noción de arquetipo que sirve de base para la interpretación hermenéutica que se realiza. No por conocido el término, es ociosa esta tarea, pues siempre es conveniente dejar en claro y con la mayor exactitud las categorías que servirán de marco para una exposición. En el segundo apartado, se comentará la diferencia que existe entre el discurso oficial y los discursos emergentes con la finalidad de puntualizar el porqué las formas paralelas de opinión deben recurrir a un lenguaje velado, críptico y simbólico con preferencia al lenguaje lineal al que estamos acostumbrados en el uso diario y en las generalidades de la investigación científica y filosófica. Finalmente, en el tercer apartado, se demostrará cómo la figura de *Cristo crucificado*, más allá de la existencia real o no, de la veracidad teológica o no, es una constante que representa una manera de relacionarse con el mundo, con el interior y con la divinidad.

## La función del arquetipo en el proceso de conocimiento

Existen dos posibles formas de enfrentarse al mundo por medio del conocimiento. La primera de ellas ha tomado primacía sobre la otra, sobre todo en Occidente y desde la época de la modernidad cuando se intenta pasar todo proceso de conocimiento por la criba de la razón. El racionalismo propuesto por Descartes llegaba a una verdad indubitable por vía racional. En efecto, el *ego* cartesiano se funda en la indubitabilidad de la propia existencia hecha evidente gracias a un proceso deductivo provocado en una primera instancia por los pasos de *el Método*.

Pero, en honor de la verdad, el mismo Descartes es heredero de una tradición que ha considerado la visión unilateral, racional, lineal del conocimiento sujeta al principio de no contradicción como la única forma posible y válida de comprensión, que hunde sus raíces en los orígenes mismos del pensar occidental. Por esta razón, se lee en el *Poema Ontológico*:

Atención, pues,  
 que yo seré quien hable.  
 Pon atención tú, por tu parte en escuchar el mito:  
 cuáles serán las únicas sendas investigables del pensar.  
 Ésta: del ente es ser; del ente no es ser.  
 Es senda de confianza pues la verdad le sigue.  
 Esta otra:  
 del ente no es ser; y del ente es no ser, por necesidad,  
 te he de decir que es senda impracticable  
 y del todo insegura,  
 porque ni el propiamente no-ente conocieras,  
 que a él no hay cosa que tienda,  
 ni nada de él dirías;  
 que es una misma cosa pensar con el ser.  
 Así que no me importa por qué logar comience,  
 ya que una vez y otra, deberé arribar a lo mismo (Parménides 1980: 39).

Con estas tres estrofas, Parménides inaugura las pretensiones de unilateralidad que distingue la metafísica occidental en particular y el pensar en general. El mundo, tanto interior como exterior, se ha de conocer por medio de un proceso que conduce a la verdad. Para ello, se debe tomar κέλευτος, es decir, un sendero seguro que finca esa *seguridad* en la estabilidad e inmutabilidad del ser. De ahí que “la metafísica tradicional ha creído encontrar el principio de la racionalidad y del orden en la inmutabilidad del ser, y no en la permanencia del cambio mismo” (Nicol 1989: 82).

Ello supone que toda forma de conocimiento que no respete esta inmutabilidad y concordancia entre ser y pensar no superará el hecho de verse como un pseudoconocimiento: “Ninguna filosofía en la historia ha producido una escisión tan cortante de la unidad y continuidad del conocimiento: la verdad es el ser, la opinión es el no ser, y no hay entre las dos ninguna mediación” (Nicol 1989: 86).

Pero, para ciertos fenómenos este tipo de racionalidad no es adecuada. En este sentido, en otra parte, yo mismo afirmaba que:

Las formas de vivencias religiosas están presentes en todas las culturas, a tal grado que no han faltado autores que afirman la constitución ontológica-religiosa de todo ser humano. Toda comunidad tiene en la religión el elemento medular de su constitución. Por ello, se parte del supuesto de que la religión tiene una función civilizadora. Esto no quiere decir que necesariamente se trate de una forma religiosa oficial. Muchas de las manifestaciones de esta índole son formas particulares, a veces personales, de vivencia de lo que se ha llamado *numinoso*.<sup>2</sup> Pero no es fácil que este tipo de fenómenos religiosos sean objeto de estudio por parte de la filosofía, reservándose, tradicionalmente, para ésta aquellos que adquieren cierto grado de colectividad y de elaboración que permiten extraer de ellos los elementos comunes a toda religión. Desde esta perspectiva, dogma, moral y culto se constituyen en los elementos característicos del fenómeno religioso (Ortiz 2012:7-8).

Estos elementos característicos del fenómeno religioso poseen, al ser motivados por una *numinosidad*, la característica de ser volátiles en contraposición a la inmutabilidad perseguida y producida por los cánones de conocimiento racional de la occidentalidad. Por ello, deben seguir su propia lógica, que no corresponde a aquella de la no contradicción, característica de la cultura occidental, sino que se basa en una captación atemática y, por ello mismo, aconceptual de la realidad, por lo que necesita un lenguaje propio que es ajeno a aquel que construye y fundamenta el *logos* occidental en sus diversos discursos.

La lógica de los fenómenos religiosos y su respectivo lenguaje son diferentes. En éstos, la lógica es la de la unión de los contrarios y el lenguaje es el simbólico.

---

<sup>2</sup> Este término fue acuñado por Rudolf Otto (1917) en su libro *Das Heilige* (existe la traducción al español: Rudolf Otto, *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza editorial, 2001, No. 18), tomando su raíz de *numen*, dios, divinidad, inspiración divina, logra desvincular esta noción de toda referencia concreta de alguna forma religiosa, ética y filosófica particular. Según él, la experiencia religiosa presenta como rasgo común en todas las religiones un sentimiento de enfrentarse al *Mysterium, Tremendum, Fascinans*. En el fondo, lo sagrado, lo divino se presenta al hombre como lo inefable, lo inenarrable, quitando todo elemento racional al tratamiento de lo divino; pues al ser éste unión de opuestos, rompe con la lógica tradicional.

Al simbolizarse por medio de la complementación de los contrarios, la divinidad consigue ser asequible a la vida humana. De otra forma, la religión, la teología y la reflexión racional sobre ella se enfrentarían necesariamente a dos riesgos presentes en el transcurso de la historia de la humanidad: el antropomorfismo, en el cual lo divino queda reducido a formas humanas y, por lo tanto, limitadas que desdirían la trascendencia de lo divino; o al agnosticismo, el cual ha tomado varias formas, desde que aparecieron las primeras reflexiones sobre lo que se conoce como teología negativa. En efecto, la inconmesurabilidad de la divinidad con respecto del hombre induciría a renunciar a toda búsqueda de comprensión sobre ella (Ortiz 2012: 267).

Ahora bien, lo anterior supone, como se ha demostrado en el texto al que hago referencia, la existencia de formas comunes en la humanidad de vérselas con la divinidad. A estas formas Carl Gustav Jung las llamó *arquetipos*. Para poder entender este último, es necesario considerar que para él los seres humanos poseen dos tipos de conocimientos, tal como lo hemos sustentado hasta el momento. El primero pertenece al mundo de lo lógico y, por lo tanto, de lo expresable verbalmente. Este tipo de conocimiento permite a cada uno tener una relación adecuada con el exterior.

Por otra parte, el segundo tipo de conocimiento, aquel que permite tener una relación con la interioridad de uno mismo, es fantasioso, es decir, se manifiesta por medio de una sucesión de imágenes que, vista desde la perspectiva del primer tipo de conocimiento, carece de organización y sucesión (Cfr. Selles 2007: 266 y ss).<sup>3</sup> Por lo tanto, es subjetivo y su lenguaje es por lo general simbólico.

El *símbolo* para Jung “presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamada como tal” (Jung 1964: 553). No es, por lo tanto, la única forma de

---

<sup>3</sup> Se trata del nivel de imaginación eidético por lo general presente en el sueño inconsciente y subconsciente, y que es la base de los demás niveles de imaginación, a saber, el proporcional, el reproductivo y el simbólico.

cómo se puede expresar ese estado de cosas, pero sí es el mejor modo. Lejos de estatificar o extraer del dinamismo propio de la realidad un estado de cosas, como lo haría el signo, el símbolo permite captarlo en su propio dinamismo y, por consiguiente, la posibilidad de diferentes formas de expresión está presente: “El símbolo [...] tiene numerosas vertientes análogas, y de cuantas más disponga, tanto más completa y exacta es la imagen que esboza de su objeto” (Jung 1962: 137).

Por medio de este tipo de conocimiento, el pensamiento logra superar las limitaciones que suponía el uso lineal y unívoco del mismo y permite adentrarse, por medio de relatos fantásticos y oníricos, en símbolos que reflejan una realidad que a los ojos del pensamiento racional parecería contradictoria e inefable. Pero en este segundo tipo incluso es posible unir los canales diversos que aparecen en el conocimiento humano:

El símbolo [...] de un lado gracias a la forma, expresa algo inconsciente, del otro lado, gracias a la representación, expresa algo consciente; es a la vez sentimiento y pensamiento; conlleva un contenido racional por un lado e irracional por otro; sus raíces colindan con los instintos y sus ramas con las ideas. El símbolo es el *tertium non datur* (tercero desconocido) que une una cosa con su opuesta.

En este punto, es necesario recalcar que de toda la dotación de símbolos que posee el ser humano, algunos son capaces de estar presentes en medio de variaciones accidentales esencialmente idénticas en todas las culturas o en la mayoría. A éstos se conocen como arquetipos. Según Jung, son “los sedimentos de todas las experiencias de la serie de los antepasados; pero no son estas experiencias mismas” (Jung 1950: 156). En otras palabras, se trata de un resabio de los conocimientos oníricos que ha construido la humanidad y que de alguna manera ha convenido que no se pierda, y por eso son heredados a las generaciones posteriores.

A ningún biólogo se le ocurrirá afirmar que cada individuo que nace vuelve a adquirir nuevamente su modo de comportamiento. Antes bien, es probable que si el pájaro tejedor, una vez llegado a determinada edad, construye siempre su nido,

eso se debe a que es un pájaro tejedor y no un conejo. Del mismo modo, también es probable que un hombre nazca con un modo humano de conducta y no con el de un hipopótamo o con ninguno. De su conducta característica también forma parte su fenomenología psíquica, que es diferente de la de un pájaro o de la de un cuadrúpedo. Los arquetipos son formas típicas de conducta que, cuando llegan a ser conscientes, se manifiestan como representaciones, al igual de todo lo que llega a ser contenido de conciencia (Jung 1970: 173).

En otras palabras, el fundamento que encuentra Jung para sustentar su teoría de los arquetipos es la teoría misma de la evolución, tan en boga en su tiempo. De la misma manera como en la evolución, la herencia de un carácter que resulta un beneficio para la especie supone aprovechar el tiempo invertido en el desarrollo de la misma; a nivel psicológico, los arquetipos representan un ahorro de tiempo para la especie humana en su manera de relacionarse con el mundo que la rodea y con aquello que identifica con la divinidad. Pero debe quedar claro que lo que se hereda no es el contenido de la experiencia vital.

Ese contenido, en tanto que experiencia, es personal e intransmisible, de la misma manera que el pájaro tejedor no hereda la experiencia de haber construido tal o cual nido; sino la estructura aptitudinal que le permite hacerlo. De forma análoga, el hombre no heredaría el contenido psíquico de sus antepasados, sino la estructura formal que le permitiera elaborar el suyo propio (Ortiz 2012: 85).

En este mismo tenor de ideas, se debe hablar de una segunda consideración acerca del ser de los arquetipos, a saber, éste es sólo una estructura formal vacía “El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de representación” (Ortiz 2012: 74). Esto no quiere decir, por lo tanto, que su contenido sea idéntico en todas las culturas, sino que es la estructura básica la común que presenta características similares en sentido meramente formal.

De tal forma que es posible hablar de formas básicas arquetípicas presentes en varias culturas como: nacimiento, muerte, *pueraeternus*, Dios, el viejo sabio, cuaternidad (Jung 1964: 306), mandala, trickster (Vid. Jung 2002: 239-240), padre, madre, héroe. Además de las series numéricas, o un amigo traidor, las cuales poseen una fuerte carga emocional, y también constituyen una constante en las formas religiosas, míticas y oníricas. No se debe olvidar que Jung suma a esta lista de arquetipos los conceptos de ánima, *ánimus*, sombra, persona, “*sí-mismo*” (Vid. Jung 2008).<sup>4</sup> El desarrollo de cada uno de ellos supera los objetivos de esta investigación. Algunos se profundizarán en el momento en que sean requeridos para la interpretación de los textos gnósticos, pero basta indicar que ni el mismo Jung considera completada la lista.

Lo importante es recalcar el hecho de la existencia de tantos arquetipos como situaciones típicas en la vida de todo ser humano. Una repetición interminable de la misma vivencia, duda e intento de respuesta a lo largo de la vida de varias generaciones ha grabado esas experiencias en nuestra constitución psíquica no en forma de imágenes llenas de contenido, sino al principio casi sólo como *formas sin contenido*, que representan la mera posibilidad de un cierto tipo de percepción. (Retamales 2008).

El arquetipo así entendido, es decir, como una estructura psíquica formal, y por lo tanto vacía, debe llenarse por medio de diversas representaciones producidas por una carga energética a la que Jung llama libido, la cual, a diferencia de la propuesta por Freud, no es necesariamente de carácter sexual: “Así estas imágenes no las hemos de figurar como exentas de contenido y, por ende, inconscientes. El contenido, la influencia y el estado consciente no lo alcanzan sino luego, al tropezar con hechos empíricos que, al dar en la predisposición inconsciente infunden vida” (Jung 1950: 156).

Pero para que se produzca un arquetipo lleno de contenido, se requiere pasar por cuatro pasos (vid. Jacobi 1983), mismos que he explicado en otro lugar y que en aras de su sencillez, me permito transcribir ahora:

---

<sup>4</sup> En otra obra, Jung sostiene: “Entiendo por *yo* el complejo de representaciones que constituye para mí el centro de mi zona consciente y me parece de la máxima continuidad e identidad [...] Es consciente un elemento psíquico en tanto está referido al complejo del *yo*. Ahora bien, en cuanto el *yo* sólo es el centro de mi zona consciente no es idéntico a la totalidad de mi *Spine*, sino que es simplemente un complejo entre muchos complejos. Distingo, pues, entre el *yo* y el *sí-mismo* en cuanto que el *yo* es el sujeto de mi propia conciencia, mientras que *sí-mismo* es el sujeto de mi psique toda, incluso de la inconsciente” (Jung 1964: 71).

Los primeros dos constituyen la conformación del arquetipo como tal y los últimos dos a la elaboración simbólica propiamente dicha.

Primero, existe un elemento que potencialmente puede ser cargado de significación. Éste es el inconsciente colectivo, el cual funciona como base para la producción de un arquetipo. Para entender éste, se debe tener en cuenta la concepción Jungiana de la psique. Ésta se encuentra conformada por el consciente, el inconsciente personal, tal como lo hemos anunciado más arriba. Éste es el inconsciente que fue estudiado por Freud. Pero además de éste, Jung postula el inconsciente colectivo, al cual define como todo menos un sistema aislado y personal. Es objetividad, ancha como el mundo y abierta al mundo. Yo soy el objeto de todos los sujetos, en perfecta inversión de mi consciencia habitual, donde soy siempre sujeto que *tiene* objetos. Allí estoy en la más inmediata e íntima unión con el mundo, unido hasta tal punto que olvido demasiado fácilmente quien soy en realidad. “Perdido en sí mismo” es una frase adecuada para designar ese estado. Pero ese “mismo” es el mundo, o un mundo cuando puede verlo una consciencia. Por eso hay que saber quién se es (Jung 1970: 21).

Desde esta perspectiva, el inconsciente colectivo se define como la existencia de contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad que no responden a una experiencia personal particular y que son transmisibles por herencia. No se trata de instintos, sino de contenidos psíquicos, como ya se anotaba más arriba (Jung 1970: 25). Estos contenidos pueden variar en sus elementos accidentales, pero formalmente permanecen idénticos en medio de muchas formas culturales.

El segundo momento de la conformación de un arquetipo es la aparición inesperada de un suplemento de energía que impulsa la actividad. Esto puede ser un sueño, un momento de especial tensión emocional, un profundo estado de meditación

y contemplación. En cualquiera de estos casos se presenta un incremento de energía que activa este inconsciente colectivo.

En un tercer momento, la carga energética extra en el contenido psíquico provoca que el arquetipo recién formado sea atraído hacia la conciencia, aunque continúa siendo inconsciente el contenido energético del mismo. Finalmente, como cuarto momento, cuando el arquetipo entra en contacto con la conciencia pudiera seguir dos caminos: o puede manifestarse en el plano biológico o puede hacerlo en el plano espiritual como una imagen o idea. Esta última es lo que específicamente se le conoce como símbolo. Esta imbricación ha conducido a que, en el vocabulario jungiano, generalmente se consideren como sinónimos arquetipo y símbolo. El hecho es que, en su pensamiento, el símbolo es expresión del arquetipo, el cual, a su vez, como se ha dicho, es una estructura vacía fundada en el inconsciente colectivo.

Esta explicación nos permite asumir como marco teórico de esta investigación el hecho reconocido desde la antigüedad de la presencia de mitos y narraciones similares en varias culturas de diferentes latitudes, lo cual constituye el antecedente fundamental de la tesis de este trabajo.

Esta hipótesis era ya asumida desde hace mucho tiempo, aún antes de las propuestas psicoanalíticas de Jung. Quizá ello fue lo que llevó al autor de la carta a los hebreos a sostener: “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres”;<sup>5</sup> o a Sor Juana Inés de la Cruz a versificar sobre el dios de las semillas náhuatl:

Es un dios que fertiliza  
los campos que dan los frutos;  
a quien los cielos se inclinan,  
a quien la lluvia obedece  
y, en fin, es el que limpia  
los pecados, y después  
se hace manjar que nos brinda.

---

<sup>5</sup> Hb. 1,1.

¡Mira tú si puede haber,  
en la deidad más benigna,  
más beneficio que haga  
ni más que yo repita (De la Cruz 2005: 250).

En este fragmento, en palabras de Aureliano Tapia Méndez, se detecta una verdadera tesis que sostiene ya en el siglo xvii la Décima Musa, la cual sostendría entre sus versos la afirmación aventurada para su época de no poderse ignorar “que a través de los siglos se encuentran diseminadas en los pueblos idólatras, como desfiguradas, las verdades reveladas, y los ritos religiosos de la sinagoga y del cristianismo” (Tapia 1978: 12). Misma que no dista mucho de lo que Francisco Javier Clavijero se percató acerca del culto a Huitzilopochtli:

Demás de la imagen y figura que en el templo mayor de México tenían puesta a Huitzilupuchtli hacían cada año otra, confeccionada de diversos granos y semillas comestibles de bledos y otras legumbres. Molíanlas y de ellas amasaban y formaban la dicha estatua del tamaño y estatura de un hombre. El licor con el que revolvían y desleían aquellas harinas era sangre de niños (Clavijero 1968).

El relato de Clavijero continúa narrando que después de realizar varias procesiones, los especialistas rituales mataban al dios, atravesándolo con un dardo, para después cortar en pedazos la estatua de harina y sangre descrita antes. Finalmente “lo repartían muy por migajas entre todos los del barrio, y ésta era su manera de comunión, y llamábase esta comida Teocualo, que quiere decir ‘Dios es comido’” (Clavijero 1968).

Claro está que Clavijero dista de la apertura de mente que muestra Sor Juana para intuir la presencia de lo que Jung llamará en su momento arquetipos y ve más en estas coincidencias; en términos de Gerónimo Mendieta, unos *exacramentos* santánicos, en contraposición de los *sacramentos* cristianos (Cfr. Mendieta 1973). Sin embargo, en la teología ortodoxa católica del siglo xx, la idea detectada por la musa de Nepantla es retomada con el término latino *semina verbi* en los textos oficiales del Concilio Vaticano II:

Quidquidenimboni et veri apudillosinvenitur, ab Ecclesia-  
tamquampraeparatioevangelicaaestimatur et ab Illo da-  
tumquiilluminatomnem hominem, ut tandemvitamhabeat  
[...] Opera autemsuaefficitutquidquidboni in cordemen-  
tequehominumvel in propiisritibusetculturispopulorum-  
seminatuminvenitur, non tantum non pereat, sedsanetur,  
elevator et consummeturadgloriam Dei, confusionemdae-  
monis et beatitudinemhominis.<sup>6</sup>

Esta teoría no es nueva en la mente católica; estaba presente incluso desde los textos de San Justino (100-165 d.C.), quien afirmó que “de ahí que parezca haber en todos, unos como gérmenes de verdad,”<sup>7</sup> que permitirían, a su parecer, sostener la pecaminosidad de la incredulidad de los paganos, entre los cuales habría que rescatar como cristianos a algunos que de *facto* no lo fueron:

Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora.<sup>8</sup>

Pues bien, con todo ello se puede concluir, hasta el momento, la existencia de una intuición, que no por ser minoritaria es inconstante, la cual sostiene la existencia de formas comunes, estructuras básicas de enfrentarse con la divinidad o con el mundo de lo numinoso, las cuales

<sup>6</sup> “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que en ellos se da, como preparación evangélica y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan vida. Con su obra consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de esos hombres, en los ritos y culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre”. LG. 16-17.

<sup>7</sup> *San Justino, Apología I, 44, 10.*

<sup>8</sup> *San Justino, Apología I, 46, 2-3.*

Jung llamará arquetipos, que explican que el relato cristiano fuera universalmente comprendido siempre en términos formales; y en el caso de la conquista de México, la aceptación rápida de imágenes y fiestas que parecieron a los habitantes de esta tierra comunes a sus usos y costumbres ancestrales, que permitió el mestizaje intelectual y religioso.

## Ortodoxia y heteroglosias religiosas

Es un hecho ya comprobado: el fenómeno religioso puede ser estudiado desde varias perspectivas. Una de ellas es la perspectiva funcional, es decir, aquella que describe la función que la religión representa para una comunidad; la perspectiva social debe entenderse como el tipo de relación social que aporta a sus adeptos. Desde esta última, tradicionalmente, se ha presentado, en un primer momento, una diferencia entre religión hegemónica y religión popular. La primera favorece la aparición de una estructura que vela por la conservación de los elementos doctrinales, morales y culturales en toda su pureza, es decir, la ortodoxia. En cambio, la segunda dota de una estructura que vela por la preservación de valores anteriores al contacto con la religión hegemónica.

La religiosidad popular ha sido estudiada desde la perspectiva de varios autores. Entre ellos, se ha escogido para el presente trabajo las obras de Giménez y Báez-Jorge (1978: 7-58; 2006: 41-52), por la sencillez con la que esclarecen el concepto en cuestión. Esto permitirá fundamentar las coordenadas de lo que se entiende como fenómeno religioso para comprender el que nos atañe.

Lo primero a destacar es el hecho de poder distinguir un “carácter polisémico de los fenómenos religiosos” (Báez-Jorge 2006: 42). Esta característica provocará que al acercarse alguien al mismo no se pueda comprender toda su complejidad en un solo estudio. “¿Acaso es posible elaborar una definición unívoca capaz de abarcar la génesis y funciones de la religión en todas las sociedades?” (Báez-Jorge 2006: 43), mencionará Báez-Jorge en su texto. Éste es el punto de partida del ensayo.

Puesto que se ha hecho consciente la falta de univocidad al hablar de religión, se puede sostener que será difícil encontrar un estudio sobre lo religioso que lo agote en todas sus particularidades. Es importante tener esto en cuenta, puesto que en este momento se parte de los estudios

de Giménez con respecto a la religiosidad popular, pero a lo largo de estas reflexiones se irá abandonando su postura, no porque se considere inadecuado, sino porque sirve de trampolín para descubrir una nueva faceta que parece no haber sido estudiada, sino tangencialmente la que me gustaría llamar desde ahora como la existencia de un grupo de fenómenos religiosos, es decir, las religiones de élite.

Ahora bien, en términos de Giménez, se entiende por religión popular: “el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y sus relaciones sociales” (Giménez 1978: 20). Según este autor, el concepto *religión popular* debe ser comprendido desde la coordenada eclesiástico-institucional como aquella forma que se caracteriza por su contraposición con la religión oficial. Es decir, se define como religiosidad popular en la medida en que ciertos cánones y dogmas se desvían del sentido propuesto originalmente por la jerarquía oficial. Esta última, denominada en general como *religión hegemónica*, o en nuestros propios términos como *ortodoxia religiosa*.

Mientras que la religión hegemónica representa la pureza y la ortodoxia de la doctrina, la religión popular tiene siempre un referente doméstico que le permite ser definido “no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto” (Giménez 1978: 19), lo cual intenta preservar, y por ello se contrapone, de entrada, a *la religión y cultura hegemónica* (Báez-Jorge 2006:46) que se presenta como una nueva cosmovisión que intenta usurpar la cohesión que otorgaba la anterior.

Las características principales de esta forma paralela<sup>9</sup> de religiosidad son “el escaso contenido litúrgico y sacramental” y “el primado de la constelación ‘devocional’” (Giménez 1978: 14) y, desde la hegemonía, la escandalosa separación de sus principales lineamientos elementales.

---

<sup>9</sup> *Paralelo*, al utilizar la terminología de la religión hegemónica, aunque, si se analiza bien, la metáfora no es del todo acertada, pues las líneas paralelas nunca se tocan, lo cual es contradictorio al ser mismo de la religiosidad popular pues, como se ha visto, surge cuando se encuentra con la religión hegemónica. Quizá sería más acertado llamarle *forma tangencial*, debido a que presenta, al menos, un punto de contacto entre sí.

Pues bien, todo ello es claro sobre todo en comunidades rurales actuales de lo que fueron las antiguas colonias españolas. En el fondo, lo que motivó este fenómeno específico de religiosidad es la necesidad de defender un discurso tradicional que se veía amenazado por una imposición de categorías extrañas y que, además, presentaba la fuerza necesaria para poner en riesgo la continuidad de una religión vivida desde hacía mucho tiempo. Con ello, la refuncionalización y reinterpretación simbólicas no tardaron en presentarse y producir lo que algunos autores llaman *sincretismo*.

Eso incita a pensar en la posibilidad de considerar la existencia de fenómenos parecidos en otras partes del planeta. Así, por ejemplo, lo demuestran las obras de Ramírez Calzadilla y de Millones (Cfr. Ramírez 2004: 25-52; Millones 1997). Por ello, la aplicación de la misma tesis y el poder pensar en formas de religiosidad popular en otros continentes se presenta como opción sustentable y probable.

Así, hasta el momento, tenemos dos referentes para hacer un análisis estructural:<sup>10</sup> la religión hegemónica y la religión popular. Pero esta interpretación está incompleta<sup>11</sup> por el hecho de desconocer la posibilidad de una tercera manifestación: aquella que no se refiere a las directrices oficiales de una religión, tampoco a las formas que asume en las grandes masas que no poseen y no viven en plenitud el bagaje propuesto originalmente, sino la posibilidad de que un fenómeno religioso determinado pueda ser utilizado por ciertos grupos que lo interpretan de manera sofisticada. Esta tercera forma es la religión de élite.

Esta tercera vivencia religiosa comparte con la religiosidad popular las características de presentarse como una propuesta contrahegemónica con elementos sincréticos que suponen un proceso selectivo producto, de conflictos sociales surgidos en momentos de crisis que provocan rupturas en la relación dominio-resistencia y que otorgan

---

<sup>10</sup> En términos de los autores estudiados, o como lo habíamos llamado al inicio del presente trabajo, *función social*.

<sup>11</sup> Claro está que no tenía por qué ser completa, ni analiza toda la problemática posible sobre el fenómeno religioso. Estos dos autores, junto con otros, lo que tienen en mente es un fenómeno específico de ciertas comunidades de Latinoamérica, y no el análisis profundo del cristianismo a nivel mundial. Ello debido al origen sociológico y antropológico de sus estudios, los cuales obligan a enfocar y delimitar el campo de estudio. Por el contrario, un enfoque filosófico, como el que se pretende hacer aquí, requiere sustentar conceptos con las pretensiones de universalidad propias de esta disciplina.

una identidad particular resultado de refuncionalizaciones y reinterpretaciones simbólicas (Cfr. Giménez 1978; Báez-Jorge 2006).

Por parte de la hegemonía, la religión de élite es vista con la misma suspicacia que la religión popular, por lo que se llamará a ambas especies de heteroglosias religiosas, pero la religión de élite, al contar entre sus seguidores con personal culto,<sup>12</sup> instruido en las artes de la retórica y de la argumentación, representa un peligro mayor para la oficialidad pues sus presupuestos son, en teoría, más complejos y difíciles de rebatir.<sup>13</sup> Ejemplo de estos movimientos religiosos son algunas formas calificadas desde la hegemonía como heréticas, la mayoría de las cuales coinciden en la dificultad inicial de ser entendidas, por lo que se presentan como una opción a un grupo reducido de adeptos.

Así, las heteroglosias religiosas, tanto la religión popular como la de élite, suponen discursos tangenciales con respecto a la religión oficial y, en este sentido, con pocas posibilidades de contacto simétrico con la religión hegemónica. Por la divergencia que presenta con un poder de dominación, sea en lo económico o en lo político o en la fuerza coercitiva de elementos surptraestructurales, deben recurrir a procesos de camuflaje simbólicos. Esto ya fue entendido para la religión popular por Giménez, quien sostiene la necesidad de un proceso de interpretación semiótico, basado en las propuestas de Greimas. Ello provoca que la religión popular sea entendida como un texto en este caso cultural (Cfr. Giménez 1978: 32-39).

Lo mismo vale para la religión de élite. La diferencia radica en que esta última recurre, además, al proceso de encriptamiento, a diferencia del característico regodearse en lo ritual de la religión popular. Ambos procesos dan como resultado un todo simbólicamente interpretable. Sin embargo, el proceso de encriptamiento implica de forma necesaria en el adepto la conciencia de una urgencia de develamiento, mientras

<sup>12</sup> Culto en el sentido de informado en las mismas doctrinas que después atacan, y no como suponiendo la ausencia de cultura en los movimientos populares.

<sup>13</sup> No se tome aquí *en teoría* como sinónimo de *supuestamente*, sino en su sentido literal de *en la teoría*. No podemos suponer que la religiosidad popular sea una manera simplista de reinterpretar la religión oficial. Representa también un todo articulado dotador de sentido para el hombre que la practica pero, como ya lo apuntaba Giménez, la simplificación supone “muchos de los defectos de la sociología de la religión” en este campo (Giménez 1978: 29).

que el proceso simbólico ritual puede subsistir por vivencia, aunque no esté presente la interpretación del mismo.

No sucede igual en el discurso críptico, uno de los fundamentos de la religión de élite. Allí es, desde todo punto necesario, la interpretación simbólica, entendida esta como esfuerzo intelectual de considerable magnitud. El *logos* críptico recurre a la capacidad que otorga la comunicación inteligible (Cfr. Urban 1952) de moverse en un segundo foco dentro de la elipse que presenta el lenguaje humano según la percepción del autor. Este foco presupone lo intraducible de todo lenguaje: la carga cultural y axiológica de cada pueblo, lengua o persona, pero que para la religión de élite no se presenta como algo que se escapa a sus intereses, sino un lugar buscado de forma intencional y desde el que se posiciona frente a la hegemonía.

El resultado es un largo proceso de iniciación que dificulta el acceso a la clave descriptora y que provoca que estas formas sean, por necesidad, escasamente numéricas. Desde su origen no están diseñadas para ser religión de multitudes. La misma clasificación de seres humanos que presentan en sus interpretaciones antropológicas impide que puedan ser consideradas, con toda legitimidad, como religiones universales, aunque se propaguen, de hecho, por todo el mundo. A la larga, su misma estructura interna las conduce a los vórtices de la extinción.

Por su parte, con respecto a la religión hegemónica, la religión de élite comparte el hecho de presentar la existencia de un cuerpo doctrinal sistemáticamente constituido —en contraste con la religión popular—, y cuyo contenido es tomado como el elemento de unificación entre todos sus miembros. En tanto que la religión popular encuentra ese nudo de cohesión en la práctica externa que supone una visión consuetudinaria (Baéz-Jorge, 2006) de la misma y no una apuesta a un futuro escatológico y mejor, característica tanto de la hegemonía como de la élite.

Primero, por todo lo anterior, se concluye que una forma religiosa específica puede presentar tres maneras de interpretación, dos de las cuales se oponen a una tercera que se abroga a sí, producto de fuerzas naturales o sobrenaturales o, quizá, por juegos de poder, la capacidad de autodefinirse como la verdadera heredera de la tradición y, por ello, como lo sostiene Báez-Jorge, con la posibilidad y el derecho de convalidar las expresiones diversas que se presenten. Las otras dos son vistas

con recelo y, posiblemente, son toleradas, pero nunca son aceptadas del todo.

Segundo, dada la complejidad que presentan las formas elitistas de religión en la sustentación de sus dogmas y, con ello, la dificultad de conocerlas y aceptarlas en su totalidad, y puesto que el encriptamiento simbólico es condición *sine qua non*, a la larga están encaminadas a reducirse a grupos tan selectos y pequeños que la extinción es casi su futuro seguro desde el momento de su configuración.

## Los Cristos no cristianos

Por lo expuesto hasta ahora, debemos entender que la figura de un dios que salva al hombre por medio de su propia inmolación por medio de un deicidio o un sacrificio cruento de la misma divinidad es un arquetipo religioso común a muchas culturas. Esta idea ha sido expuesta, además de por Jung, por autores como Otto Rank (1992). En resumen, la tesis es la siguiente: en varias culturas de diferentes latitudes pueden encontrarse héroes de fundación o cosmogónicos o teogónicos, cuya existencia presenta características comunes que responden con ello a la definición jungiana de arquetipo, y el Cristo sufriente es uno de ellos.

Por supuesto ha de entenderse que, en vertientes religiosas no cristianas, esta figura no es llamada necesariamente con el nombre de Cristo o con su traducción a cualquier otra lengua. De tal forma que podremos considerar un Cristo como un símbolo especial del conocimiento de lo numinoso y recalcar el hecho de no tratarse de una figura especial y exclusiva del cristianismo. Para entender mejor este símbolo, se ocurrirá de la siguiente manera: primero, se presentará el origen de la idea de este ser; después, se presentará la doctrina que sobre el mismo tienen los valentinianos —grupo heterodoxo del cristianismo primitivo, caracterizado por la fusión ecléctica que hace de elementos persas, hindúes, judíos, neoplatónicos, egipcios y cristianos que, para ellos, la figura de Cristo sintetiza el amalgamamiento de estas culturas—; finalmente, la interpretación que Jung hace del mismo.

Redundando, la idea de un dios hecho hombre no es exclusiva del cristianismo, y ése es un hecho comprobable con la historia comparada de las religiones. Por ello, Jung sostuvo que las reflexiones sobre

religión deben pasar de manera inevitable en algún momento por el “discurso que va a Cristo necesariamente, pues es el mito todavía viviente de nuestra cultura. Es nuestro héroe cultural, que sin prejuicio de su existencia histórica, encarna el mito del hombre primitivo primordial” (Jung 2011: 50).

Recuérdese que un arquetipo es una estructura vacía, es decir, una entidad formal, por lo que ha de suponerse que existen elementos paralelos a los principales datos que presenta la historia del Cristo cristiano, que se encuentren en otras figuras míticas. Así por ejemplo atiéndase a los datos presentados en la historia de varias figuras míticas:

1. El primero es Osiris: este héroe nace de una virgen, Isis-Meri, un 25 de diciembre; su nacimiento fue anunciado por una estrella al que asistieron tres hombres sabios. En la Tierra, su padre era llamado Seb, que se traduce al español como José. A los doce años, enseña en el templo y recibe bautismo a los 30 en el río Larutana. Como taumaturgo, además de curaciones y exorcismos, camina sobre las aguas. Luego de muerto, logra resucitar después de que su cadáver fuera desmembrado. En vida se lo conoce como Krst, es decir, *el ungido*, aunque también se lo invoca como el camino de la verdad y de la luz, el Mesías, Dios convertido hombre, el hijo del señor, el verbo hecho carne, la verdad de la palabra.
2. Una historia semejante se encuentra en la figura de Attis de Frigia: nacido de una virgen llamada Nana un 25 de diciembre, murió al ser crucificado en un árbol y, aunque fue sepultado, su resurrección fue constatada, porque al tercer día los sacerdotes encontraron la tumba vacía. Durante su vida, se rodeó de discípulos a los cuales bautizó con su sangre, lo que les hacía afirmar que habían nacido de nuevo. Los fieles de Attis comían pan, considerado comida divina y afirmaban, con ello, recibir el cuerpo de la divinidad. Los epítetos con los que era invocados son, a la vez, muy parecidos a los que utilizan los cristianos para referirse a Cristo: buen pastor, el supremo dios, el unigénito hijo de Dios, el salvador.
3. Circunstancias similares se encuentran en Buda de Nepal: nace de una virgen llamada Maya el 25 de diciembre. También su nacimiento es anunciado por una estrella y asistido por hombres sabios que portan costosos obsequios. Durante su vida, sana

- enfermos, camina sobre las aguas, alimenta a 500 personas con sólo una pequeña cesta de pan. Promueve la pobreza. Una vez muerto, resucita al ser abierta su tumba gracias a una fuerza sobrenatural. Finalmente, asciende al nirvana; es conocido como el buen pastor, carpintero, alfa y omega, portador del libre pecado, maestro, la luz del mundo, redentor.
4. Krishna de la India: fue hijo de una virgen llamada Devaki; nace en una cueva que es iluminada milagrosamente por una estrella, tuvo como adoradores a las vacas del lugar. Enterado de estos acontecimientos, el rey Kansa intenta matarlo, por lo que ordena la muerte de todos los varones nacidos en la misma noche. Se representa de brazos abiertos en cruz y atravesado por una lanza. Después de su muerte, resucita y asciende a los cielos. Se le conoce como la segunda personificación de la trinidad hindú.
  5. Dionisio: nace de una virgen en un pesebre un 25 de diciembre. Es taumaturgo. Realiza una procesión triunfal montado en un burro. Transforma el agua en vino. Sus seguidores se alimentan de una comida sagrada y aseguran recibir por este medio el cuerpo de Dios. Los cultos dionisiacos celebran su resurrección un 25 de marzo. Sus símbolos son el carnero y el cordero.
  6. Mithra de Persia: nace un 25 de diciembre de una madre virgen, se predica de que descendió de los cielos para salvar a la humanidad, por lo que se le conoce como el salvador, el hijo de Dios, el redentor, el cordero de Dios. Durante su vida, logra juntar una docena de discípulos, de los cuales se convierte en iluminador y maestro. Los rituales mitraicos incluían comidas sagradas consistentes en pan y en vino que representaban el cuerpo y la sangre del divino toro que fue sacrificado. Sus principales ceremonias se realizan en el solsticio de invierno y en el de primavera.

Pero, ¿qué significa todo esto más allá de lo interesante que pudiera parecer el recorrido para contemplar las coincidencias existentes en estos relatos?

La primera es la repetición de la fecha de nacimiento, 25 de diciembre, o de resurrección, 25 de marzo, que ha sido estudiada ampliamente en varias ocasiones. Esto es significativo, pues lo indica la referencia a

fenómenos de corte solar que este héroe guarda en las diversas manifestaciones en las que se presenta. Esta misma coincidencia relaciona a otras como la estrella, los nombres, entre otras. Se trata ante todo de una insinuación solar de corte agrícola. En otras palabras, remontan, quizá de manera confusa, a la fertilidad de la tierra, al origen de la vida. Éste es el punto a rescatar en la reflexión. Más allá de la existencia histórica de Cristo, varias formas religiosas asumieron este símbolo como central en su cosmovisión.

En el hemisferio norte, el Sol parece que detiene su recorrido anual alrededor del día 21 de diciembre, que coincide con el solsticio de invierno. En esas fechas, parece que permanece quieto, sin movimiento importante con exactitud donde en la noche se puede ver la constelación conocida por los navegantes antiguos: la Cruz del Norte. Así que la relación de un dios que muere, muchas veces se entiende que crucificado, es un paso sencillo. Pero pasados tres días, el 25 de diciembre, el Sol emprende de nuevo su marcha. Se trata pues de un dios muerto que vuelve a la vida y, por ello, la simbolización de una experiencia compartida por la humanidad, lo cual en términos junguianos se le denomina como arquetipo.

Sin embargo, con el paso del tiempo, esta experiencia fue poco a poco racionalizándose a tal grado que la explicación final quedaba muy lejos de la experiencia solar diaria que la mayoría de la gente tenía y que regía sus ciclos agrícolas. En sentido filosófico, supone la necesidad de pensar sobre la existencia de lo múltiple en un universo que se ha concebido como surgido desde la unidad. Las reflexiones están presentes en las teorías de los presocráticos pero, en sentido estricto, llega a los gnósticos desde la línea neoplatónica.

En efecto, las reflexiones de Filón el Judío sobre la procedencia del *logos* apuntan a esta misma idea. En el mismo tenor, se explicó la concepción valentiniana de los principios del universo. Lo mismo debe decirse de lo expresado sobre la ley de la correspondencia en la *Tabula smeraldigna*, texto central de la filosofía alquímica, pero que hunde sus raíces, como lo demuestro en los cursos que imparto sobre el tema, en la tradición hermética egipcia y cuyo principio fundamental es muy simple: “como es arriba, es abajo”. Lo que permite, desde esta perspectiva, la renovación del ciclo de la vida, la eficacia de los actos rituales y culturales,

la posibilidad de la magia, y demás, es precisamente que “como es arriba, es bajo”.

Todos estos elementos son necesarios para dilucidar sobre el origen de la idea de la figura simbólica de Cristo. En efecto, “Cristo ejemplifica el arquetipo de *sí mismo*. Representa una totalidad de índole divina o celeste, un ser humano transfigurado, un hijo de Dios *sine macula peccati*” (Jung 1970). Con ello, se podrá entender qué es lo que representa esta figura, o sus equivalentes en otras formas de vivencia religiosa.

En el caso de los gnósticos, por ejemplo, la figura de Cristo no puede entenderse sin referencia a la teoría de origen platónico de la *privatio boni*, que tanta importancia tuvo en el periodo inmediato anterior a la redacción de los textos valentinianos.<sup>14</sup> En este sentido, debe señalarse el lugar preponderante que ocupa Cristo en la cosmogonía gnóstica: él

<sup>14</sup> Esta idea de la *privatio boni* reviste gran importancia para la comprensión; en términos de símbolo, de la figura del dios encarnado. En efecto, el judeocristianismo, como lo dijimos en la cita anterior, y en lo que ella refiere, se enfrentaba al gran problema de la explicación de la realidad ontológica del mal. Al ser Dios bueno, o la bondad en sí, la existencia innegable del mal en este mundo debió representar un problema filosófico teológico de difícil solución si se intentaba conservar la explicación propuesta desde el ala helénica del pensamiento. En este sentido, San Basilio (330-379) dirá “No es para nada piadoso decir que el mal tiene su origen en Dios, pues un miembro de una antítesis no porcede del otro. En efecto, ni la vida crea la muerte, ni es la tiniebla origen de la luz” (*De Spiritu Sancto*, en *Hexameron II*, Col. 37). Sin embargo, esta constatación conduce a la pregunta sobre el origen del mal. El mismo padre Capadocio sostiene que no puede ser considerado el mal como increado, por esa característica es sólo de Dios, tampoco puede ser creado, pues implicaría a Dios como creador de él. La solución que encuentra es la negación de la substancialidad del mal: “Pues ni existe la maldad como algo viviente, ni consideramos que para ella haya una esencia substancial. El mal es una negación del bien” (*De Spiritu Sancto*, en *Hexameron II*, Col. 40). De esta manera, queda salvada la absoluta y trascendente bondad del único dios, pero queda pendiente la explicación sobre su origen. San Basilio responderá: “¿Qué decimos pues? Que el mal no es ninguna esencia viviente y animada, sino un estado del alma, la cual se comporta opuestamente a la virtud, por la defeción del bien procedente de los frívolos [...] Cada cual considérese el causante de la maldad que exista en él” (*De Spiritu Sancto*, en *Hexameron II*, Col. 37).

Con ello, pues, se ha retirado toda génesis divina del mal. Los pensadores patristicos seguirán líneas semejantes en la explicación. Sin embargo, para los gnósticos, este problema deberá tener otra solución, pues, aunque consideran que en *uno* primordial no hay maldad, la explicación dada sigue la vía de la degradación propia de la imagen del Pléroma, a ejemplo del cual, el demiurgo realiza su obra. Ahora bien, esta teoría de alguna manera sigue conservando cierta substancialidad en el mal, pero éste es identificado con la materia, lo que permite asumir de una manera diferente, es decir, no como algo negativo, sino como elemento constitutivo del universo en el cual vive el hombre. La importancia de esto será tratada un poco más adelante. Baste ahora recordar cómo, según lo vimos en su momento, el mal es elemento indispensable en una cosmovisión en la cual, la integración de los contrarios constituye la unidad del *uno* primordial, por eso Jung sostendrá que “Luz y sombra forman en el sí-mismo empírico una unidad paradójica. En concepción cristiana, en cambio, el arquetipo se escinde irremediamente en dos mitades imposibles de unir, en cuanto al final se llega a un dualismo metafísico: la separación última entre el reino de los cielos y el mundo de fuego de la condenación” (Jung 2011: 55).

no procede de los eones —entidades celestiales menores— del Pléroma, sino de la madre —el segundo de los primeros principios de todo cuanto existe— que se encuentra fuera de éste. Según Valentín, la madre lo engendró “con cierta sombra”, pero “como era varón, cercenó de sí la sombra y (re) ascendió”, mientras que la madre fue dejada atrás en la sombra, para que allí, “vaciada de toda sustancia espiritual”, diera a luz al verdadero “demiurgo y pantócrator del mundo inferior”.<sup>15</sup>

Es decir, Cristo es la representación luminosa entendida como *logos* del padre<sup>16</sup> y como tal, no está manchado por la oscuridad que reina en el mundo material. Por lo que tal entidad está exenta de todo mal, mancha y materialidad. La acción de la encarnación sólo tiene un motivo, rescatar, de entre los hombres, aquellos que posean la chispa de la divinidad que les permita entender que todo lo creado, no lo ha hecho el dios uno, sino el Gran Archón, el Demiurgo o Satanael, como se puede encontrar en diversos pasajes gnósticos. A partir de estas líneas interpretativas, han de entenderse las palabras que Jesús dice a Judas: “En verdad [te] digo, Judas, este bautismo [...] mi nombre [faltan cerca de nueve renglones] a mí. En verdad [te] digo, Judas, [aquellos que] ofrezcan sacrificios a Saklas [...] Dios [faltan tres renglones] todo lo que es maligno. Pero tú excederás a todos ellos. *Porque tú sacrificarás al hombre que me reviste*”.<sup>17</sup>

Esta antítesis entre lo espiritual y lo material puede ser descubierta en otros textos gnósticos, por ejemplo, en el *Apocalipsis de Pedro* se lee:

Vi cómo aparentemente lo estaban arrestando. Y dije “¿qué estoy viendo, Oh, señor? ¿Es realmente a ti al que prenden? ¿Y te estás aferrando a mí? ¿Y están descargando martillazos en los pies y en las manos de otro? ¿Quién es éste en lo alto de la cruz, que está contento y ríe?” El salvador me dijo: “Aquel a quien viste contento y riendo en lo alto de la cruz es el Jesús viviente. Pero aquel cuyas manos y pies están clavando los clavos es su parte carnal, es el sustituto.

<sup>15</sup> San Ireneo, *Ad. Haer.* I, 11, 1.

<sup>16</sup> *Ad. Haer.* II, 5, 1.

<sup>17</sup> *Evangelio de Judas*, 56. Las cursivas son mías.

Avergüenzan a aquello que seguía siendo su semejanza” ¡Y mírale y [mírame a] mí!<sup>18</sup>

La tradición valentiniana no es ajena a este tipo de reflexiones. Existe una dicotomía entre aquello que pudo haber hecho el Jesús terrenal y lo que hiciera el Jesús en cuanto “hijo de Dios”.<sup>19</sup> Existe pues una clara diferencia en lo que puede ser predicado de la figura del un dios encarnado<sup>20</sup> y aquello que corresponde exclusivamente a Dios o al hombre.

Por eso, muchos de los textos gnósticos redimensionan la perspectiva desde la que se ven a ciertas entidades que en otros pensamientos religiosos son consideradas como malas, pues en realidad no puede entenderse el universo gnóstico si se intenta hacer desde la escisión insuperable entre el bien y el mal. La *coniunctio oppositorum* exige que la contraparte sea integrada al sistema, pues supondrá la superación entre la luz y la sombra, entre el bien y su *privatio*: “Clavado en un árbol; se convirtió en fruta de conocimiento [gnosis] del padre, que sin embargo, no se hizo destructivo porque fue comida, sino que dio a quienes la comieron motivo para alegrarse del descubrimiento”.<sup>21</sup> De esta manera, lo divino y lo humano, lo espiritual y lo material, quedan unidos simbólicamente en la cruz, por lo que “contrariamente a las fuentes ortodoxas que interpretan la muerte de Cristo como un sacrificio que redime a la humanidad de culpa y pecado,

<sup>18</sup> *Apocalipsis de Pedro*, 81, 4-24. Las citas referentes a este tema pueden ser multiplicadas. Así, en el *Segundo tratado del gran Set*, se lee: “Quien bebió la hiel y el vinagre, no era yo. Me golpearon con la caña; era otro. Simón el que cargaba la cruz en la espalda. Era otro sobre el que colocaron la corona de espinas. Mas yo me regocijaba en las alturas ante [...] su error [...] Y me reía de su ignorancia” [56, 6-10].

<sup>19</sup> Cfr. *Tratado de la Resurrección*, 44, 1-45, 29. A esta referencia habría que aunar una cantidad considerable de otras tantas, en este sentido cfr. *Tratado Tripartito* 113, 32-34; 114, 33-115; 113, 35-38; *Evangelio de la Verdad*, 23,33-24, 9; *Interpretación de la gnosis* 10,27-30, entre otras fuentes.

<sup>20</sup> Sin embargo, debe tenerse en cuenta que existen ciertas sectas gnósticas que aceptaron la pasión de Jesús como algo real, y no como lo hemos sostenido como una dicotomía o antinomia entre el mundo de lo espiritual o material. Así, por ejemplo, el autor del *Apocrifón de Santiago* hace decir a Jesús, cuando éste se presenta a Pedro y a Santiago, quienes están a punto de padecer tortura: “En verdad les os digo que nadie se salvará a menos que crea en mi cruz. Mas aquellos que han creído en mi cruz, suyo es el reino de Dios” (6, 18). Pero incluso en esta vertiente, la figura de la cruz aparece no como símbolo, sino como realidad concreta. Ello no contradice en modo alguno lo que se dice, sea que se trate de una cruz espiritual o de una física, el hecho a resaltar es que ese paso es necesario en el desarrollo espiritual que conduce a la captación de la divinidad y que, por lo tanto, está presente en los textos gnósticos.

<sup>21</sup> *Evangelio de la Verdad*, 18, 24-20, 6.

este evangelio gnóstico ve la crucifixión como la oportunidad de descubrir el ser divino de dentro” (Pagels 2004: 144).

Es en este sentido que Jung (2011: 54) sostiene:

Si damos algún peso a esta concepción, no nos será difícil reconocer en la figura del anticristo esa parte cercenada. El anticristo se desarrolla en la leyenda como un imitador perverso de la vida de Cristo. Es un auténtico *antimimònp-neûma*, un maligno espíritu de contrahechura, que cierto modo sigue los pasos de Cristo como su sombra.

En la teoría jungiana, Cristo simboliza la parte luminosa racional del *sí-mismo*. Esta intuición estaba presente entre los gnósticos:

Así, se puede decir que en los evangelios gnósticos queda claro que si sólo el elemento humano que había en Cristo experimentó la pasión, ello da a entender que también el creyente sufre únicamente en el nivel humano, mientras que el espíritu divino de dentro trasciende al sufrimiento y a la muerte. Al parecer, los valentinianos consideraban que el “testimonio de la sangre” del mártir ocupaba un lugar secundario respecto del testimonio gnóstico y superior de Cristo (Pagels 2004: 146).

Pero con la sola figura de Cristo triunfante, quedaría descartada aquella parte inconsciente, oscura y pulsional. De tal manera, que la aparición de la figura del anticristo no es una idea original dentro del seno del cristianismo, sino algo psicológicamente esperado, en la medida que “[s]i en la figura de Cristo reconocemos un paralelo con el fenómeno del *sí-mismo*, el anticristo corresponde a la sombra del *sí-mismo*, o sea la mitad oscura de las totalidad humana” (Jung 2011: 55). La inmaculada perfección de la figura crística supondría pues desmembrar el reconocimiento de aquella otra parte, también humana, de la imperfección y las tendencias materiales, en la medida que “dentro de nuestro ámbito de experiencia, blanco y negro, luz y sombra, bien y

mal, son pares opuestos equivalentes, de los cuales un miembro presupone siempre al otro” (Jung 2011: 66).

Con ello, existe la posibilidad de entender por qué la figura de un *Dios hecho hombre* siempre sufre en cualquiera de las tradiciones, una muerte violenta, caracterizada, de alguna u otra forma, por la escisión, desmembramiento, fractura o atravesamiento.

La crucifixión se convierte de este modo en un motivo arquetípico relacionado con el conflicto y el problema de opuestos: “nadie que se encuentre en el camino de la totalidad puede escapar de esa suspensión característica que es el significado de la crucifixión. Pues infaliblemente tropezará con cosas que lo frustran y lo ‘atraviesan’: primero, lo que no desea ser (la sombra); segundo, lo que no es (el *otro*, la realidad individual del *tú*); y tercero, su no-ego psíquico (el inconsciente colectivo)” (Jung 1994: 56).

En las culturas mediterránea y oriental, como se ha visto al principio de este apartado, se presenta este fenómeno bajo la forma de crucifixión o alguna muerte semejante, que eran comunes en aquellas regiones, pero cabe destacar que no se trata de un fenómeno privativo de esas latitudes. Y es que lo que se está poniendo en juego es la integración de ambas partes de la *psique* humana. Si Cristo representa al *sí mismo* y éste se encuentra colmado de perfecciones bondadosas y, en ese sentido, carente de toda mancha de lo material, lo malicioso y lo irracional, dicha integración quedaría incompleta si no se restablece el equilibrio entre los opuestos. La misma figura del crucificado expresa este estado de desequilibrio. La imagen del salvador crucificado entre dos ladrones así lo hace pensar: “Este símbolo grandioso quiere dar a entender que el progresivo desarrollo y diferenciación de la conciencia lleva a un reconocimiento, de más en más amenazador, del conflicto de los opuestos, y significa nada menos que una *crucifixión del yo*; el estar suspendido entre dos opuestos irreconciliables” (Jung 1994: 57).

Además, la sola silueta de la cruz supone una remembranza del *mandala*, del cual ya se ha explicado su significado integrador. Las diferencias irreconciliables son superadas por medio de este símbolo. Sobre ello nos conduce a pensar, por ejemplo, cuando se lee el siguiente texto gnóstico que relata los últimos momentos de Jesús con sus discípulos: “Nos reunió a todos y dijo ‘Antes de serles entregado, cantemos un himno al

padre y vayamos así a encontrarnos con lo que [nos] aguarda'. Así nos dijo que formásemos un círculo, cogiéndonos de las manos, y se colocó en medio".<sup>22</sup> El momento temporal de la escena es previo al comienzo de la pasión como ofrenda al dios uno. Se realiza un baile donde Jesús, en medio de un círculo, extiende los brazos como si estuviera crucificado. La referencia mandálica es más que evidente.

Diferencias que se superan, además, por medio de otros muchos símbolos que representan esta relación entre el *animus* y *ánima*, entre lo racional y lo irracional que conforman en su totalidad al *sí mismo*. En algunos textos gnósticos tardíos, conocidos como *Homilías clementinas*, se hace referencia a esto cuando se habla de la izquierda y la derecha de Dios. Esta señalización a los lados de un ser humano, no hace sino construir un esquema en que lo intangible de lo bueno y lo malo, la luz y la tiniebla, lo racional y irracional, va tomando lugar y se va construyendo la imagen de una cruz (Cfr. 1944: 127 y ss.). Es por ello que Jung (2011: 59) sostiene:

Cristo como hombre perfecto y crucificado. Apenas podría concebirse imagen más fiel para el término del esfuerzo ético; en todo caso, nunca podría competir con ella la idea trascendental del sí [...] Esa idea es, lo mismo que las ideas orientales del *ātman* o de *tao*, producto, al menos en parte, del conocimiento, fundado no en la fe o en la especulación metafísica, sino en la experiencia de que en ciertas circunstancias lo inconsciente produce espontáneamente un símbolo arquetípico de la totalidad.

Por todo lo anterior, es necesario reconocer la importancia de que una figura como la de *logos*, el hijo de Dios, divinidad encarnada sufriente y desmembrada, reviste en la simbología religiosa en general. Se trata del símbolo por excelencia del proceso de individuación, por medio del cual es viable que el ser humano conciba la divinidad. En este sentido, Jung (2011: 53) afirma que "los símbolos espontáneos del *sí mismo* (o de la totalidad) son prácticamente indistinguibles de la imagen de Dios".

---

<sup>22</sup> *Hechos de Juan*, 89.

Como conclusión, es válido inferir que una figura tal como la de un dios encarnado y martirizado estuviera también presente en los textos gnósticos. Sólo una anotación final sobre este tema; tomando en consideración la cosmogonía propuesta por ellos, la figura se ve repetida en varias ocasiones, cada una de las cuales representa una forma degradada de la original. En efecto, siguiendo la doctrina de Basílides,<sup>23</sup> el *uno* primordial originario crea una triple filiación. El primer *hijo* permanece junto al *padre*, más allá del *pléroma*. El segundo, por no ser tan sutil como el primero, sino más espeso, se encuentra más bajo, pero “conserva alas del águila”.<sup>24</sup> Finalmente, el tercer *hijo* requiere una purificación por estar revestido de la carne. En todo ello es fácil reconocer la triconomía antropológica gnóstica explicada en varias obras. Espíritu, alma y cuerpo poseen su propia imagen del dios único y primigenio. Por eso, en los textos valentinianos se habla de tres Cristos.

Así, el Jesús terrenal representa una inconsciencia amorfa,<sup>25</sup> que al ser purificada del ancla de lo material,<sup>26</sup> capacita para la ascensión, ya que en el mismo Jesús, mediante la pasión, se han distinguido los opuestos por medio de la crucifixión (o puesta en cuatro).<sup>27</sup> Con ello, se convierte en el horizonte de sentido del paradigma gnóstico para el despertar de la humanidad pneumática que aguarda el retorno a las regiones de la luz, lejos de las obscuridades materiales. De esta manera, en la Ogdóada existe un hijo que ordena las regiones del espíritu; en la Hebdómada, otro que corresponde a las regiones del alma. Finalmente, se encuentra Jesús, el hijo de María, quien es llamado Cristo, pero encarnado en las regiones de la materia inconsciente,<sup>28</sup> lo cual concuerda con lo supuesto por Jung: “Cuando el arquetipo del *sí mismo* se torna dominante, resulta como inevitable consecuencia psicológica ese estado de conflicto expresado intuitivamente por el símbolo cristiano de la crucifixión: ese estado de irredención (*Unerlöstheit*) que sólo puede llegar a su fin con el ‘*consumatumest*’” (Jung 2011: 81).

<sup>23</sup> Cfr. San Hipólito, *Elenchos*, 20,10.

<sup>24</sup> *Elenchos*, 22,15.

<sup>25</sup> En el sentido de que lo material, por su nivel de degradación, carece de la forma definida que posee el nivel espiritual y anímico de las entidades pleromáticas y suprapleromáticas.

<sup>26</sup> *Evangelio de Judas*, 56.

<sup>27</sup> Cfr. *Ad. Haer.* I, 2, donde se manifiesta cómo Horos (límite), Karpistês (el que emancipa), Horotêthês (el que pone límite), Lytrôtês (redentor), Staurós (cruz) se identifican.

<sup>28</sup> *Elenchos*, VII, 22, 16.

Pero además, se origina por una fuerte relación con un ciclo solar que anuncia que en el hemisferio norte los días comienzan a ser más largos, por lo que habrá que prepararse para la siembra en un futuro. La muerte del Dios Sol y su posterior resurrección es el periodo que anuncia la fertilidad de la tierra. Aún no se procede a la siembra, sino a fertilizarla por medio de ritos que incluyen sangre derramada, untada o ingerida. Así, el Cristo crucificado anuncia un proceso cósmico útil y entendible en el imaginario de las culturas agrícolas del mundo.

Esto, en el caso del mundo prehispánico, en especial de aquellos pueblos que se encuentran en el hemisferio norte, permite que se identifiquen varios Cristos como personajes diferentes, según bendiga, guíe, establezca momentos de siembra o redes de cooperación social. Para el mundo cristiano, se trata del mismo personaje, pero no así para el cosmos indígena; el Cristo de un pueblo no es el mismo que el del otro. A lo más llegan ser *parientes*, como lo hace patente Gómez Arzapalo (2009), cada pueblo, en el parecer de Eliade, posee un mito de fundación y, por lo tanto, un héroe particular. Pero en todos ellos se torna simbólico el hecho de fertilizar la tierra para la cosecha.

Por todo lo anterior, el proceso de aceptación de parámetros cristianos en los pueblos mesoamericanos por medio de la figura de Cristo, o de los personajes que tienen que ver con su pasión o de las festividades de santos que coinciden en momento importante del ciclo agrícola, permitió que la religión cristiana no fuera difícilmente aceptada, sino que se tratase casi de una transición natural.

## Referencias bibliográficas

- BÁEZ-JORGE, Félix  
2006, *Olor a santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- CLAVIJERO, Francisco Javier  
1964, “Monarquía indiana”, libro VI, en Fray Juan de Torquemada y Miguel León Portilla, *Monarquía indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DE LA CRUZ, Sor Juana Inés  
2005, *El divino Narciso y su loa*, EUNSA, Pamplona.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecu-  
micos.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso  
2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia: la religiosidad popular  
en los pueblos de la región de Chalma*, Editora de Gobierno del Estado de  
Veracruz, Xalapa.
- HINCAPIÉ, Leonardo Alejandro  
“Silencio: un acercamiento semiótico a la teoría de los símbolos de lo incons-  
ciente colectivo de C.G. Jung”. Disponible en <http://adepac.org/P06.htm>.  
Consultado el 8 de octubre de 2008.
- JACOBI, Jolandi  
1983, *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C.G. Jung*, Fondo de  
Cultura Económica, México.
- JUNG, Carl Gustav  
1950, *El yo y el inconsciente*, Luis Miracle, Barcelona.  
1962, *Símbolos de transformación*, Paidós, Buenos Aires.  
1964, *Tipos Psicológicos*, Suramericana, Buenos Aires.  
1970, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Buenos Aires.  
1989, *Psicología y alquimia*, Plaza y Janés, Barcelona.  
1994, *The Collect Works*, vol. 16, cit. por Daryl Sharp, en *Diccionario jungiano*,  
Cuatro Vientos, Santiago de Chile.  
2002, “Acerca de la psicología del arquetipo del niño”, en *Obra completa*, vol.  
9/I, Trotta, Madrid.  
2008, “Acerca de la psicología de la figura del *trickster*”, en *Obra completa*, vol.  
9/I, Trotta, Madrid.

- 2008, "Sobre el amor", en *Obra completa*, vol. 9/I, Trotta, Madrid.
- 2011, *Aion. Contribución a los simbolismos del sí mismo*, Paidós, Barcelona.
- JUNG, Carl Gustav y Aniela Jaffé
- 1964, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona.
- MENDIETA, Gerónimo
- 1973, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 2, núm. 14, BAE, Madrid.
- MILLONES, Luis
- 1997, *El rostro de la fe. Doce ensayos de religiosidad andina*, Universidad Pablo de Olavide, Fundación el Monte, Sevilla.
- NICOL, Eduardo
- 1989, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ORTIZ RIVERA, Jorge Luis
- 2012, *Simbolismo religioso valentiniano. El arquetipo de la divinidad como co-niunctiooppositorum*, Editorial Académica Española, Saarbrücken.
- OTTO, Rudolf
- 2001, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.
- PAGELS, Elaine
- 2004, *Los evangelios gnósticos*, [Colecc. Biblioteca de Bolsillo, núm. 101], Crítica, Barcelona.
- PARMÉNIDES
- 1980, *Poema ontológico*, I.1-I.3, en *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RAMÍREZ Calzadilla, Jorge
- 2004, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular en México y Cuba*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RANK, Otto
- 1992, *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, Barcelona.
- RETAMALES Rojas, Rebeca
- "Los arquetipos y el inconsciente colectivo". Disponible en [http://www.fcjung.com.es/art\\_34.html](http://www.fcjung.com.es/art_34.html). Consultado el 7 de diciembre 2008.
- SELLES DAUDER, Juan Fernando
- 2007, *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Universidad de Navarra, Madrid.

TAPIA Méndez, Aureliano

1978, *De la mitología al cristianismo. La teología de sor Juana Inés de la Cruz en el "Divino Narciso"*, El Voleo, Monterrey.

URBAN, Wilbur Marshal

1952, *Lenguaje y realidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

# Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes<sup>1</sup>  
*Universidad Intercontinental (UIC)*

## Planteamientos teóricos generales

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptadas como entidades sagradas, cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, al incorporarse con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana (*Cfr.* Juárez Becerril 2009a, 2009b, 2010a, 2010b, 2013; Suzan Morales 2008, 2009 y 2013). Dicha adaptación o reformulación de los santos no opera de manera exclusiva en el nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un

---

<sup>1</sup> Licenciado en filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la misma casa de estudios. Docente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, del Instituto Superior de Estudios Salesianos y de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana y del Colegio de Estudios Guadalupanos. Director académico de la revista *Intersticios: Filosofía, Arte, Religión* editada por la UIC y presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Contacto: gomez\_ramiro@hotmail.com.

conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, lo que auspicia —en cierta medida— sus relaciones sociales en la figura de los santos, las amistades y los parentescos que tienen entre sí, y la movilidad que ello conlleva con las peregrinaciones, procesiones y demandas (Cfr. Gómez Arzapalo 2009, 2012, 2013). Así pues destacamos la interrelación entre pueblos de una región que se protege bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular (Cfr. Giménez 1978; Escamilla Udave 2008, 2009, 2012, 2013; Padrón Herrera 2009, 2011 y 2013; Hernández Soc 2010, 2011, 2013).

En este sentido, apunta Bernardino Ramírez lo siguiente, refiriéndose al proceso evangelizador de Los Andes:

La presencia de la cruz de Cristo en los pueblos y comunidades del Ande peruano, simboliza en lo ideológico-religioso el dominio occidental sobre la mayoría de los pueblos de esta parte del mundo. Como sabemos la fe cristiana fue impuesta por los conquistadores españoles en el siglo XVI, quienes con la cruz, los santos, las vírgenes y los Cristos lograron dominar la vida y las conciencias de los indígenas. Fue un proceso largo y difícil, la evangelización y el adoctrinamiento, la fundación de pueblos indígenas en las reducciones toledanas y bajo la advocación de algún santo, los concilios limenses, el Santo Oficio, la Inquisición y la extirpación de idolatrías, fueron elementos que minaron hasta sus raíces la religiosidad aborígen que, no obstante, con sus mallquis, sus pueblos viejos, sus pacarinas, sus huacas, sus sacerdotes y sacerdotisas, sus dioses tutelares resistieron a la imposición hispana durante los siglos XVI y XVII. A partir de entonces, los diversos símbolos e íconos cristianos fueron reemplazando a las divinidades indígenas cuya significación religiosa-totémica se fue perdiendo irremediablemente; de esta forma, lo colonial se fue enraizando en el alma campesina, formando parte de su tradición, de sus costumbres y de la cotidianidad de su vida, convirtiéndose estos elementos coloniales y de dominación en formas de vida popular. (Ramírez Bautista 2009: 196).

## Delimitación de la región donde ubicamos los datos etnográficos

En este texto concretamente, los puntos que proponemos como límite son los santuarios de Chalma y Amecameca en el Estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo en Morelos, al referirnos a los cuatro Cristos que presiden dichos santuarios, sus jerarquías, obligaciones recíprocas y visitas que se deben unos a otros, donde el pueblo se convierte en mero acompañante del protagonista principal, que es el Cristo presente en la imagen tangible (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2007). Las fiestas más representativas de la región quedan comprendidas en el ciclo de Cuaresma y Semana Santa. Bonfil Batalla en su escrito “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla” (1971) proponía este título en concreto porque Cuautla quedaba al centro geográfico del grupo de pueblos que registró en el ciclo de Cuaresma. Después de aproximarme a esta región (entre el 2004 y 2007), y hacer el mismo recorrido que en su momento hizo Batalla, pude registrar muchos más pueblos que entran en este ciclo de ferias y que complican mucho más la red de interrelaciones en el interior de esta región. Así pues, he preferido —como señalé renglones arriba— tomar como línea conductora de esta ponencia la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular, tratando de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico por medio de las ferias; favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes. En este proceso, los santuarios funcionan como referentes indispensables. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar a andar su engranaje es el ritual y los personajes principales que pertenecen al plano de lo sagrado, y son los santos católicos (*Cfr.* Báez-Jorge 2013b, 2013b), los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda más que el nombre.

## Fiestas en derredor de los santos en interacción regional

Estos cuatro santuarios marcan de forma imaginaria un cuadrante donde los pueblos que se ubican en el mismo intervienen en una compleja organización de fiestas y ferias en derredor de sus santos —durante la Cuaresma— que los engarza de muy diversas maneras con sus vecinos en una dinámica social que articula a toda la región, donde —de manera muy singular— estos cuatro santuarios funcionan como referentes especiales, y sus santos parecen estar en una posición jerárquica mayor reconocida por todos. Como ejemplo que ilustre lo anterior, podemos mencionar —en Morelos— la población de Atlatlauhcan, que venera al Señor de Tepalcingo, importado tal cual, y cuya fiesta es más importante que la del santo patrono San Mateo. En Amayucan, se venera al Señor del Pueblo, que sostienen es gemelo del Jesús Nazareno de Tepalcingo; la fiesta de ambos es el cuarto viernes de Cuaresma, y aunque en Amayucan lo celebran, dejan sin actividades propias los momentos que coinciden con las principales celebraciones de Tepalcingo para que puedan asistir con el Señor de Tepalcingo, aunque desatiendan por un momento a su señor del pueblo. En el mismo orden de ideas, en el Estado de México, podemos mencionar el caso de Amecameca, que antes de iniciar el ciclo de ferias de Cuaresma, los mayordomos del Sacromonte asisten un miércoles antes del Miércoles de Ceniza a Chalma, y regresan directamente a organizar el carnaval del Miércoles de Ceniza en honor al Señor del Sacromonte de Amecameca. En estos casos —y en otros similares— no hay una reciprocidad de parte del santo del santuario en relación a quien lo visita. Chalma, Amecameca, Tepalcingo y Mazatepec reciben, pero nunca *devuelven* la visita, actividad muy común entre los demás pueblos.

## Algunas consideraciones históricas acerca de los Cristos articulados

Acerca del origen histórico de estos cristos articulados, podemos señalar que en México son parte del esfuerzo plástico empleado por los misioneros del siglo XVI para catequizar a los indios. Este tipo singular de imágenes religiosas comenzaron en Europa en el contexto de la con-

trarreforma, y el auge que ésta da al recurso de las imágenes. Con respecto a su surgimiento en España, vale la pena considerar lo señalado por Domínguez Moreno para la diócesis de Coria en Cáceres:

A partir de la contrarreforma vamos a asistir en España a una potenciación del interés estético en todo lo que concierne al “vivir religioso” en los pueblos y en las ciudades. La pomposidad del culto y la búsqueda afanosa de emociones son inseparables de una imaginería o escultura procesional dirigida a mover a la devoción y a la piedad. Esta influencia del Concilio de Trento empezará a adquirir importancia en el siglo XVI, y no dejará de desarrollarse a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La mayor parte de las esculturas que aún se exhiben en los pueblos de la diócesis de Coria son talladas durante ese periodo. Imágenes de Crucificados y de Cristos yacentes del más puro estilo barroco vienen a sustituir a hermosas figuras de corte renacentista. El pueblo prefiere ver al Cristo dolorido, de agónica mirada y que incite a la compasión. Pero los estímulos compasivos a que estas figuras mueven, afloran con una mayor intensidad cuando los fieles reviven escenas de la pasión. Tal vez por ello la escenificación de la crucifixión y muerte de Cristo toma carta de naturaleza en ese momento crucial. Es en el siglo XVI cuando se establece la costumbre del Descendimiento o Desclavamiento, cuya función se orienta a que el pueblo pecador crucifique al nazareno cada año y luego, también cada año, acabe llorando y arrepintiéndose de su delito [...] Aunque la documentación que poseemos no es muy precisa, parece que la práctica del Descendimiento se inicia en España coincidiendo con el Concilio de Trento, aunque el gran auge lo adivinamos con posterioridad a 1563, año de su finalización. La inauguración conciliar tuvo lugar bajo el pontificado de Lucio III, quien hace convocatoria para las sesiones de 1545 y de 1546. Y es precisamente este papa el que, mediante bula que se guarda en el templo parroquial, autoriza la celebración del Descendimiento en el pueblo zamorano de Bercianos de Aliste. Se trata del primer dato escrito que

conocemos de la costumbre, y aunque ello no evidencia que sea el primero en celebrarla, la función de Bercianos es la más antigua de cuantas se conservan en la actualidad. El ejemplo cunde, y antes de que finalice el siglo XVI son ya otros pueblos del noroeste de Zamora los que en la tarde del Viernes Santo ejecutan el ritual del Descendimiento. En Trefacio y en San Ciprián de Sanabria, lugares próximos a la divisoria con León, la Crucifixión y posterior Descendimiento se vino celebrando, por lo menos, hasta hace unos cien años. Su antigüedad debe remontarse a los siglos XVI o XVII. (Domínguez Moreno 1987: 147).

No obstante, la misma Iglesia, dos siglos después de iniciado el proceso (en el siglo XVIII), da marcha atrás a este ímpetu y optimismo iniciales y prohíbe en España el uso de este recurso, tal como lo ilustra el autor en la prohibición contenida en el *Libro de visitas de la iglesia parrochial de Ahial*, fechado en 1788, la cual, dada su importancia y lo sugerente que resulta para el entendimiento del proceso que pudo haber seguido en nuestra región de estudio, la transcribimos a continuación:

Nos Dn. Frai Diego Martín y Rodríguez, Por la Gracia de Ds. y de la Santa Sede Appca. obispo de Coria, del Cosejo de Su Magtaz.

A todos los Curas Rectores o Sus tenientes, o Vicarios y demás fieles de este obispado Saluz y Paz en Nuro. Sr. Jesu-christo.

La corruzion del Linaje humano i la astuzia de Nro. enemigo común que por todos los caminos pone lazos pra. nuestra perdicion, han introduzido en varios tpos. abusos y corruptelas asta en lo mas sagrado de nuestra Religion. Vno de los Pasos mas tiernos y devotos qe. venera el Christianismo es el Descindimiento del Cadaber de Nuesro. Redentor del Sacro Sato. Arbol de la Cruz. Quando tubo Supincipio la Representazion de este auto concurrían los fieles al templo, aunque como otro Josef y Nicodemos con la Mirra Aloe, el Sacro Santo Cuerpo difunto de el Sr., esto es, con lagrimas

de un corazón contrito y humillado, con el olor y fruto de buenas obras y con los sentimientos interiores de una devoción y Piedad sólida. Pero habiendo degenerado de aquel espíritu y fervor los más de los Cristos, de estos tiempos en aquella sagrada y dolorosa Representación (especialmente cuando se ejecuta en los campos). Vnos se ocupan en miradas lisonjeras, otros en conversaciones mundanas, otros en voces destempladas y otros (quando más) en unos suspiros y lágrimas materiales que, como agua de tormenta, pasan luego sin humedecer y fecundar la tierra del corazón, sacadas maquinalmente de los ojos a fuerza de artificios y Esterioridades, como son dar rezos golpes con el martillo para desenclavar el Cadáver del Sr. por la tramoia (así se debe llamar). Que se usa en algunos pueblos de subir y bajar con un cordel las manos de la Ymagn. de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de la Soledad para limpiar los ojos y Recibir la corona y los clavos que le han a ofrecer los minsas. y otras imbenziones ajenas a la seriedad con que se debe celebrar este tierno paso: que si las viese vn infiel ciertamente se burlaria de nuestro culto y religion; luego que llegamos a este obispado pensamos el suprimir la Funzión de el Deszendimiento, como se abia executado en otros. Pero por ciertos respetos que no debiamos atender (lo confesamos con ingnuidad) suspendimos esta providenzia asta ora. Mas aziendonos cargo del peso formidable de nuestro ministerio Pastoral y sus estrechas obligaciones principalmente en corregir y desterrar abusos y desordenes en las cosas sagradas, no podemos por más tiempo mirar con indiferenzia este punto, ia por las repetidas. ynsinuaciones de Personas verdadera mente piadosas, que consideran afondo las cosas de la Religion, i ya movidos de los Esímulos de nuestra propia conziencia. Y así proivimos para siempre la Representación y Sermon de Deszendimiento no solo en campos, sino tambien en las Yglas. Surrogando en su lugar el Sermon de Pasion en los Pueblos donde este no se predicaba y en el de Soledad en los que se predica Sermon de Pasion, y en el caso de estar dotado

en algun Pueblo el Sermon de Deszendimto., comutamos y aplicamos esta Estazion para vno de dhos sermones, pues oiendo esto los fieles sin aquellas imbenziones exteriores y artificiosas que nada conduzen para el Espíritu de vna verdadera compunzion, podrán sacar maiores utilidades espirituales en provecho de sus almas. Y mandamos a los Curas tenientes o Vicarios obserben en todo y por todo esta Nuesa. Providenzia sopena de Veinte Ducados de multa a los que permitiesen predicar el Sermon de el Deszendto. Y a los que le predicasen les pribaermos de la Lizenzia de predicar en todo nuesro. obispado y prozederemos contra ellos a lo que hubies lugar en derecho. Y este nuestro hadicto se leera en un día festivo inter misarum solexnia y copiado en el Libro de Visita. Se despachara de vn Lugar a otro por el orden de la margen y desde el vltimo se remitira a Nuestra Secretaría de Camara para qe. nos conste de su intimazion. Dado en nuestro Palazzo Episcopal de Coria a doze de Enero de mil setezientos ochenta y ocho.

Frai Diego obispo de Coria. Pr. mdo. de SS.Y. el opo. mi Sr. Lizdo. Dn. Juazhin Josef de Cazerer Villalobos. Vize Se-crto. (Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial, folios 84-86. Tomado de: Domínguez Moreno, 1987).

## Presentación de datos etnográficos

### Fiesta de carnaval en Chalma y Amecameca

Aunque no todas las comunidades involucradas en este ciclo de ferias coinciden en reconocer a Chalma como el inicio del mismo, sí es aceptado por todos que a Amecameca corresponde la apertura del ciclo de ferias con el primer viernes de Cuaresma. Ahora bien, Amecameca junto con Ocuilan, ambos en el Estado de México, reconocen antes de la apertura del ciclo en Amecameca, con la celebración del primer viernes, la importancia del ritual de la presencia en Chalma en preparación a esa primer fiesta. El miércoles previo al de ceniza, también conocido como miércoles de carnaval, los mayordomos de Amecameca encargados de la

feria del primer viernes, acuden en peregrinación al santuario de Chalma, donde piden al Cristo que todo salga bien en la celebración a su cargo; portan una imagen *peregrina* del Señor del Sacromonte. Actualmente, se puede realizar el trayecto en vehículos hasta cierta distancia, donde se continúa a pie.<sup>2</sup> No se trata de una peregrinación multitudinaria, es más bien discreta, de carácter privado. Se trata de un asunto entre mayordomos, sus familias y demás colaboradores. El motivo es pedir al Señor de Chalma éxito en la celebración de la feria; el Señor del Sacromonte *visita* al Señor de Chalma y *oye misa* en el santuario.

Una vez que los mayordomos del Sacromonte han regresado a Amecameca, la celebración siguiente es la que corresponde al miércoles de ceniza, en la que se realiza *la bajada* del Señor del Sacromonte de su lugar en la *cuevita* a la parroquia, donde permanecerá toda la Cuaresma hasta que pase la semana santa, cuando se regresará a su lugar en la iglesia construida en el cerro con una ceremonia que —en contraposición a la bajada— se conoce como *la subida*.

La bajada es organizada por los mayordomos del Señor del Sacromonte que coordinan a los encargados de las *demandas* que llegan el Miércoles de Ceniza por la tarde para participar en la bajada durante la noche hasta el amanecer. Las principales *demandas* llegan de Milpa Alta, Iztapalapa y Texcoco, además de muchas otras de menor volumen de diferentes poblaciones del Estado de México y Morelos principalmente. El trayecto por las calles que recorrerá la urna del Sacromonte es adornado con papel o plástico picado y altares en las calles, donde el Señor del Sacromonte hará una *parada* mientras rezan y cantan. Además, la mayoría de las casas que quedan en el recorrido adornan de una u otra forma sus fachadas, ya sea con banderitas de papel china de colores, ramas verdes, cadenas de papel crepé o altares en la entrada o en su patio, con las puertas abiertas de par en par. Como ya se había mencionado, la imagen del Señor del Sacromonte llegará hasta la parroquia, donde

---

<sup>2</sup> Tiempo atrás —según refieren los mayores—, la peregrinación era a pie y estaba planeada una semana antes del inicio del compromiso de los mayordomos de Amecameca, para que pudieran ir y regresar caminando, previendo llegar a tiempo para ultimar detalles y estar listos para la celebración del miércoles de ceniza. Ahora no hay nada establecido sobre ello, lo importante es ir y prepararse en esa fecha en relación directa a la fiesta del primer viernes en Amecameca, no importa si es a pie o en vehículos, la decisión sobre una u otra forma depende de los mayordomos del Sacromonte, quienes organizan este evento.

permanecerá hasta un viernes después del Viernes Santo (la octava del viernes mayor), fecha en que se realiza la subida de regreso a su iglesia en el cerro del Sacromonte. La principal diferencia en esta segunda ocasión es que las demandas de otros lugares ya no participan, lo que la hace una celebración más modesta y local, organizada también por los mayordomos del Sacromonte, pero con más trabajo, pues no cuentan con el apoyo de los encargados de las demandas foráneas. Es importante resaltar que la imagen del Señor del Sacromonte es un Cristo movable que se utiliza para el vía crucis del Viernes Santo que culmina con la crucifixión. La celebración de la bajada, las ferias del primero y sexto viernes de Cuaresma, el Viernes Santo y el viernes de octava forman un ciclo ritual donde la figura central es el Señor del Sacromonte, y alrededor de él se organizan las demás actividades.

Regresando nuestra atención a Chalma, donde también se celebra el miércoles de carnaval, sólo se celebra ese día, es decir, no hay celebración del primer viernes, a diferencia de Amecameca. Lo que se realiza en el santuario durante ese día es la visita al Señor de Chalma. Por parte de los encargados del santuario, no hay actividades programadas al estilo de una fiesta organizada por cargos específicos y con carteles que anuncian fechas y actividades, sino que las personas de otras comunidades acuden en grupos, pequeños y grandes, a realizar la visita al Cristo con ocasión del carnaval. Destacan, por su número e importancia, las visitas de Amecameca y de Ocuilan, ambos del Estado de México. En relación con Ocuilan, aún cuando participan en el ciclo de ferias de Cuaresma y reconocen que Amecameca es la que abre el ciclo con el primer viernes o viernes de carnaval, prefieren acudir e iniciar el ciclo en Chalma con una peregrinación más o menos numerosa, que va al santuario el miércoles de ceniza por la mañana; llevan una imagen del Cristo del Calvario, cantan, rezan, comen y beben durante el trayecto; y al llegar, acuden a misa en el santuario, pasan el día completo en las inmediaciones del mismo y regresan a Ocuilan al atardecer.

#### *Primer viernes de Cuaresma: Amecameca, México*

Para la celebración del primer viernes en Amecameca, el ambiente de fiesta ya se ha fraguado desde dos días antes, el Miércoles de Ceniza

con la bajada. En cuanto a la fisonomía del lugar, pueden notarse ciertos cambios en las calles aledañas que en medio se llenan de puestos de artesanías de barro, ropa, comida y piratería, y en cuanto al centro, la parroquia y sus alrededores, no se percibe gran cambio con el tiempo ordinario, pues como siempre está lleno de comerciantes. La única diferencia es que continuamente deambulan entre la multitud comerciantes foráneos que ofrecen chocolate de Puebla o productos del campo como pepitas, tequesquite, etcétera; y en la explanada, donde de costumbre hay comercio ambulante, éste cede el lugar a los juegos mecánicos. Donde es evidente la transformación, es en el cerrito donde está la iglesia del Señor del Sacromonte, allí todo se encuentra saturado; el camino que lleva hacia la capilla, se vuelve difícilmente transitable, pues a ambos lados se satura de puestos de artículos religiosos y comida. Entre los artículos religiosos, se pueden encontrar dibujos y fotografías del Señor del Sacromonte de varios tamaños con la imagen vestida con una diversidad de atuendos impresionante. Aún cuando el Señor del Sacromonte se encuentra en la parroquia, los visitantes consideran una visita obligada a la iglesia del Señor del Sacromonte, aunque éste no esté en casa.

En la parroquia, el centro de atención es el Señor del Sacromonte, colocado hasta adelante del templo del lado izquierdo. La fila para poder verlo, tocar su urna y persignarse o llorar un rato frente a él, no tiene fin. No importa la actividad que se realice en el templo, ya sea misa, mañanitas o rosario, la fila es continua y nadie parece desesperarse en la hora u hora y media de paciente espera para acceder a la obscura imagen. La mayoría de las personas lleva en sus manos la imagen de este santo, proporcionada por los mayordomos después de dar una aportación económica; una vez que llegan frente al ataúd de cristal, frotan en el vidrio la estampa, la besan y la guardan devotamente.

#### *Tercer viernes de Cuaresma: Tepalcingo, Morelos*

En Tepalcingo, Morelos, se encuentra el santuario del Señor de Tepalcingo, el cual también es llamado Jesús Nazareno. Se trata de un Cristo con la cruz a cuestas, caído, apoyado la mano en el suelo y con una cuerda en el cuello. De acuerdo con un lienzo dentro del santuario, la

Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo se fundó en 1681. Bonfil Batalla cita una relación de Cuernavaca de 1743, donde se hace alusión a esta fiesta al señalar:

En este partido y pueblo de tepalsingo, ay una imagen de Cristo nuestro Señor, que se venera por santuario de cuia efigie reciben los que le visitan y le claman, infinitos beneficios. Celebranle su fiesta el día de la santa cruz y el tercero viernes de quaresma una solemnisima procesion con tal concurrencia, que suelen padecer algunas criaturas ogarse en la iglesia y por lo mismo cuesta mucho trabajo entrar y salir en ellas. Son copiosas las limosnas que se recogen para las misas y ornato de dicha santa imagen (Batalla 1971: 174).

La feria de Tepalcingo es una de las mayores del ciclo, probablemente la mayor de todas. En esos días, todo gira alrededor del santuario del Señor de Tepalcingo; sus inmediaciones quedan abarrotadas de los juegos mecánicos e innumerables puestos que se ubican en largas filas, uno tras otro, tan juntos que una vez que alguien entra en ese río humano, es imposible salir hasta llegar al santuario. Las calles quedan invadidas por los puestos de artesanías, de comida, de productos del campo, de artículos de uso doméstico, de artículos religiosos. La gente fluye lento por las calles donde se colocan cuatro hileras de puestos, dos en los extremos y dos en el centro, espalda con espalda, creando dos corredores, uno de ida y uno de vuelta, donde apenas caben dos personas hombro con hombro. En ese reducido espacio, los vendedores ambulantes con sus canastas pasan sorteando a los devotos. El trayecto de seis calles que va de la iglesia de San Martín al santuario, que puede recorrerse en cinco minutos en tiempo ordinario, se torna en una penosa y sofocante lucha por avanzar de más de una hora.

Una vez que se llega al santuario, la puerta principal (frontal) del atrio es sólo para salir, mientras que el acceso lateral es exclusivo para entrar. Uno de los aspectos más sobresalientes en Tepalcingo es la cantidad de influencias externas que uno encuentra, lo que establece referencias de este centro de culto con otros lugares distantes como Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta. La portada del interior del santuario es puesta

cada año por un grupo de Iztapalapa, D.F., que está relacionado con los organizadores de la celebración del vía crucis en la capital.

En la entrada del atrio (por la puerta lateral), se colocó en 2006 una portada similar, hecha en Xochimilco, con la leyenda: “Señor de Tepalcingo, Xochimilco te venera”. Cabe señalar que los tres lugares mencionados de la capital, cuentan con demandas al Señor de Tepalcingo, entre las cuales resalta la de Milpa Alta, por el tamaño de su mayordomía. Evidentemente, los encargados de estas demandas llevan su imagen para que pase junto al Señor de Tepalcingo *original* los días de fiesta, y se reúnen en el presbiterio las imágenes de todos los demás pueblos que tienen demandas, que no solamente comprenden Morelos, sino también el Estado de México, Puebla y Tlaxcala. Sin embargo, es notoria una distinción jerárquica entre las demás demandas y las tres provenientes de Iztapalapa,<sup>3</sup> Milpa Alta y Xochimilco, en ese orden de importancia.

Durante el desarrollo de la fiesta, se observan anuncios de fiestas, ofrecimientos y otras manifestaciones temporales que se unen a otras ya establecidas en el templo, que evidencian la importancia de este centro ritual para poblaciones distantes. Como ejemplo, podemos mencionar los carteles de fiesta de otras poblaciones que aprovechan la feria para anunciar la propia, para introducirla en este engranaje regional de celebraciones que ayuda a entretener una serie de relaciones sociales y económicas que se auspician bajo la figura de los santos. Tal es el caso en 2005 del cartel de la fiesta patronal en la parroquia de Jesús Tepactepc, Nativitas, Tlaxcala; y en 2006, el anuncio de la feria del cuarto viernes de Cuaresma en Santa Ana Xalmimilulco en el municipio de Huejotzingo, Puebla. Estos son tan sólo ejemplos ilustrativos, no exclusivos, de muchos otros festejos de poblaciones tanto de Morelos, como de México, Tlaxcala y Puebla, que se anuncian en esta fiesta (Cfr. Gómez Arzapalo 2007).

En este mismo sentido, podemos mencionar los ofrecimientos que se hacen como regalo y petición al Señor de Tepalcingo, entre los cuales destacan los nombramientos de mayordomos de otras localidades, que acuden a ofrecer al Jesús Nazareno para pedir su ayuda y buen término

<sup>3</sup> En relación a las fiestas de Semana Santa en Iztapalapa (Cfr. Cruz Mejía 2011a, 2011b).

en sus funciones. Tal es el caso del mayordomo de la parroquia de San Miguel Arcángel de Talixpan, Texcoco, en el Estado de México.

Estos ejemplos están unidos a una corta temporalidad; son con ocasión de la fiesta, un ofrecimiento que después se quitará. Pero también hay manifestaciones más duraderas, como la lápida que se encuentra al costado del santuario que conmemora el centenario de la peregrinación de Huixcolotla, Puebla, al santuario de Tepalcingo con el Jesús Nazareno. Dentro de estas referencias, merecen mención aparte los estandartes de las diferentes peregrinaciones al Señor de Chalma, que ocupan un lugar establecido dentro del santuario y las demás iglesias como los nichos adornados con flores, como si se tratara de una imagen de bulto. En el santuario de Tepalcingo hay dos estandartes, uno corresponde a la peregrinación a pie y el otro a la de ciclistas; ambas son anuales y cuentan con un cuerpo organizador que, sin llegar a constituirse como mayordomía, organiza el evento anual al Señor de Chalma en cuanto a la promoción y a los gastos generados. Los organizadores se renuevan cada año, y si nadie pide la responsabilidad, continúan los mismos. En la iglesia de San Martín,<sup>4</sup> también hay un estandarte del Señor de Chalma que se usa para la peregrinación anual a pie.

Durante el desarrollo de la fiesta del tercer viernes en Tepalcingo, fue posible observar una marcada competencia entre los sacerdotes y los mayordomos. Tanto en el interior del santuario como en el atrio, se podía observar, prácticamente hombro con hombro, a sacerdotes y mayordomos realizando su actividad propia sin hacer mucho caso de lo que la contraparte realizaba. Así, mientras en el atrio resonaban cuatro enormes bocinas con las cuales los mayordomos invitaban a pasar a saludar a la milagrosa imagen del Señor de Tepalcingo, tres sacerdotes revestidos con sus ornamentos deambulaban entre la multitud con altavoces portátiles, recordándoles a *los hermanos peregrinos* que lo más importante no es ni la feria ni saludar la imagen ni llevarse una imagen bendita, sino los sacramentos. Por eso invitaban fervientes a quien quisiera confesarse a

---

<sup>4</sup> Según refieren diferentes encargados entrevistados, la iglesia de San Martín era antes la más importante de Tepalcingo, porque allí estaba el Jesús Nazareno, y el santuario todavía no estaba. Pero cuando el santuario se llevó la imagen, se convirtió en la principal iglesia del pueblo; no obstante, San Martín no perdió toda su prominencia, pues allí queda la cruz y el Santo Entierro a usarse en Semana Santa, además del Señor del Sacromonte que se va cada año a Amecameca.

pasar con ellos, para luego ir a la misa y comulgar. Si alguien lo hizo, no lo percaté; lo que resultaba evidente era la aglomeración de personas que esperaban pacientes más de una hora para pasar frente al Jesús Nazareno y tocar el cristal frente a la imagen. Al mismo tiempo que esto ocurría, se llevaban a cabo, en el mismo atrio, dos danzas: una de concheros (Texcoco) y otra de pastoras (Tepalcingo).

*Quinto viernes de Cuaresma: Mazatepec, Morelos*

En Mazatepec, la fiesta del quinto viernes se realiza en la cima de un cerro a las orillas de la población en el santuario del Cristo de Mazatepec. Este santuario se une por una calzada con el cementerio, donde está la iglesia de la Virgen de Guadalupe.

La imagen que se venera es la pintura de un Cristo crucificado con la Virgen y San Juan al pie de la misma: clara referencia del episodio evangélico de Jesús entregando a su madre al discípulo amado.

La pintura está plasmada directamente sobre la piedra. Algunas personas refieren que el hombre y la mujer de esas imágenes son esposos; un mayordomo me indicó que era una pareja que ayudó al Cristo, después de su aparición, a que se construyera la iglesia, al motivar y movilizar a los habitantes de Mazatepec, y como agradecimiento, se pintó junto al Cristo.

El día de la fiesta, el quinto viernes de Cuaresma, el santuario se enflora y se coloca una portada con flores y semillas en la entrada. La fila para pasar detrás del Cristo y persignarse tocando el cristal que lo cubre es inmensa. A diferencia de otras ferias ya descritas en este capítulo, la presencia del sacerdote es casi imperceptible, sólo llegó a decir misa y se retiró de inmediato. Tampoco hubieron intentos de catequesis ni actividad alguna coordinada desde la parroquia que acompañara la celebración popular.

La calzada que une ambas iglesias se encuentra totalmente abigarrada de puestos, tanto de mercancías como de comida. En el interior de la iglesia de la Virgen de Guadalupe, se reúnen las imágenes que participarán en las representaciones de Semana Santa: San Ramitos o Señor de los Ramos, la Dolorosa, la Verónica y la Cruz. La gente que ingresa al templo toca todas las imágenes y se persigna. La Dolorosa tiene un

lugar central, justo frente al altar. Ante esta imagen, es donde más demoran rezando y platicando en voz baja.

En cuanto a las demandas del Señor de Mazatepec, se puede apuntar que acuden muchas del estado de Morelos: Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetela del volcán, Amayucan, entre otras. Entre tantas provenientes del mismo estado, destaca la única no morelense que proviene de San Francisco Tlaltenco, Tláhuac, D.F., donde celebran al Cristo de Mazatepec cada año del 15 al 24 de marzo, y que asiste el quinto viernes a la feria, portando su imagen en una pequeña vitrina para que los principales días de fiesta pasen los Cristos juntos, pues permanecen el fin de semana completo.

#### *Semana Santa en Tepalcingo*

Tepalcingo tiene una semana santa muy activa e interesante, más que otros lugares. Destaca la forma de reunir las imágenes participantes de las representaciones de Semana Santa con procesiones que van de iglesia en iglesia; luego el uso de las imágenes en los días santos y sus procesiones de regreso a sus lugares originarios. También es muy importante el traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde permanece hasta el mes de junio, fecha en que los mayordomos del Sacromonte los regresan a Tepalcingo. La vastedad del repertorio de santos hace que sean muchas las mayordomías que los cuidan, de las cuales destacan la de Jesús Nazareno (que se encarga de la Dolorosa, la Verónica, San Ramitos y —por supuesto— el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo), la de San Martín (que se encarga del traslado de la cruz y el Santo Entierro), la de Sacromonte y la de Los Reyes (que se encarga del Cristo de las Tres Caídas).

#### *Lunes Santo: traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca*

En la iglesia de San Martín, el lunes santo tiene lugar la celebración de despedida al Señor del Sacromonte que será trasladado ese día a Amecameca, donde será recibido por los mayordomos del Sacromonte y colocado en la iglesia del cerrito del mismo nombre. La iglesia en sí no es adornada, salvo el lugar específico de la urna del Sacromonte. Todas las

bancas son apiladas en un rincón del templo, y sólo se dejan tres hileras alineadas a la pared lateral opuesta al lugar donde está el santo en cuestión. Frente a la urna del Sacromonte, se coloca una mesa donde se sitúa el ataúd de cristal reservado para el traslado, allí se limpian los cristales de forma especial; después, se colocan sábanas y cojines limpios en su interior y se deja abierta la tapa.

Una vez que la urna está lista para el traslado, se abre aquella donde está habitualmente el Sacromonte en la iglesia de San Martín, esto es, pegado a la pared lateral izquierda en un nicho empotrado en ella. Entonces, con cuidado, los mayordomos limpian el rostro del Cristo, quitan sus ropas y le ponen nuevas; lo peinan y acomodan sus brazos y piernas. Todo esto se hace en la mañana sin ninguna prisa, con pausas, en silencio o hablando en susurros. Ya que están listos tanto la urna del traslado como el Sacromonte aún dentro de su urna ordinaria, ambos ataúdes de cristal permanecen abiertos un tiempo y parece haber un breve receso, como para contemplar lo hecho, comentando en voz baja lo bien que quedaron. Alrededor del mediodía, se saca al Sacromonte de su nicho estacionario para pasarlo a la urna del traslado. Recordemos que es un Cristo movable, así que insisto en la plasticidad de estas imágenes. Se carga delicadamente al Cristo pasando un brazo debajo de la nuca y otro bajo las corvas de las rodillas. Al trasladarlo de una urna a otra, parece una persona desvanecida. Se coloca lentamente en la urna del traslado y se cubre desde los pies hasta el cuello con una sábana blanca, y *lo atrancan* con muchas almohadas pequeñas y largas forradas de tela blanca para que no se mueva durante el traslado.

Al mismo tiempo, otros mayordomos y sus ayudantes preparaban en la calle la camioneta que transportará la urna, que se lava y llena de ramos de flores amarrados de los espejos, defensas, manijas y se unen estos ramos entre sí con cadenas de papel crepé de color blanco y rojo.

En el interior de la iglesia, ya que está cerrada la urna del traslado, se sientan dos ángeles de madera, uno a los pies y otro en la cabecera, y se coloca una flor blanca de crisantemo en medio de la tapa. Entonces tiene lugar un rezo, dirigido por un rezandero. Se trata de una especie de rosario, pues se rezan padrenuestros y avemarías, pero no se anuncian misterios, sólo se reza de continuo y se responde a lo que el rezandero inicia. Esto se prolonga un poco más de una hora; después, entre cantos

dirigidos por las mayoras, se lleva la urna lentamente hasta la camioneta, donde se asegura y salen en procesión motorizada, encabezados por la camioneta del Sacromonte, seguida por otras donde se trasladan los mayordomos; son alrededor de seis o siete camionetas también adornadas con flores y papel rojo y blanco, pero mucho menos que la que lleva la imagen.

El Señor del Sacromonte de Tepalcingo será recibido en Amecameca en la iglesia del cerrito por los mayordomos del Sacromonte, y se colocará a un lado de donde está el lugar del Sacromonte de Amecameca, pero recordemos que en esos momentos no está allí pues se encuentra abajo, en la parroquia, y no regresará hasta la octava del Viernes Santo. A partir de entonces, podrán estar juntos pues permanecerá *de visita* hasta el mes de junio, alrededor de la tercera semana, cuando los mayordomos del Sacromonte de Amecameca los regresarán a los de Tepalcingo. Evidentemente, la mayordomía que recibe a su homóloga organiza una recepción, comida, misa y borrachera, por lo que cada mayordomía, cuando va de visita, permanece dos o tres días en el lugar.

#### *Martes Santo: procesión y reunión de las imágenes en el santuario*

El martes santo en la noche se realiza una procesión que parte de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de Los Reyes, y de allí van hacia el santuario del Jesús Nazareno de Tepalcingo. La finalidad es reunir en el santuario las imágenes que participarán en las celebraciones del jueves al domingo de Semana Santa. En la iglesia de San Martín, están la cruz y el santo entierro; en la de Los Reyes, está el Cristo de las Tres Caídas; y finalmente en el santuario están San Ramitos, el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, la Verónica y la Dolorosa.

Desde alrededor de las cinco de la tarde, se reúnen en cada iglesia los mayordomos encargados de las imágenes y comienzan a prepararlas. En el templo, se colocan las bancas en hileras puestas a lo largo del templo, y no a lo ancho como de ordinario. En medio del templo se colocan mesas, y sobre ellas las imágenes, para primero limpiarlas cuidadosamente, y después cambiar sus atuendos con vestimentas color púrpura (excepto a la cruz, que se le coloca una manta blanca). Después de preparar las imágenes, un rezandero dirige algunos rezos que se prolongan

por alrededor de media hora, para luego tener allí mismo, en el interior de la iglesia, un convivio antes de salir en procesión. Esto tendrá lugar cuando haya oscurecido, a las 20 h o 20:30 h. Se sirve refresco y alguna botana, papas, frutas, pan de dulce a la gente que ha empezado a reunirse, o cualquier cosa para entretenerse mientras llega la hora. Esta espera toma hora u hora y media, y la concurrencia se anima sentada alrededor de las imágenes para comer, tomar refresco o agua y platicar.

La iglesia de San Martín da inicio a la procesión y se dirige a la iglesia de Los Reyes, así que cuando ya es tiempo de partir, los mayordomos disponen la siguiente formación: primero la Santa Cruz con su manta blanca, la cual es portada por un hombre con un cinturón de cuero; la cruz es pesada y el camino cuesta arriba, por lo que generalmente no la carga la misma persona más de una calle. Luego de la cruz va el Santo Entierro en su ataúd de cristal, cargado por nueve hombres, que se relevan. Detrás del Santo Entierro va el rezandero y las señoras cantoras con un altavoz; después de ellas, va la gente con una vela encendida en la mano. Tan pronto como la procesión pone un pie fuera de la iglesia, se echan las campanas al vuelo y seguirán repicando hasta que lleguen a la mitad del camino, lo cual es muy fácil de observar, pues la distancia que separa ambas iglesias es alrededor de medio kilómetro en línea recta ascendente, por lo que desde una y otra se observa a la perfección el avance de la procesión. Una vez que llegan a la mitad del camino, la iglesia de Los Reyes echa al vuelo sus campanas, y la de San Martín deja de tocarlas. Al repique de San Martín lo llaman *avisar* que ya van los santos y al repique de la iglesia de Los Reyes lo llaman *la respuesta* o *el recibimiento*.

Llegando a la iglesia de Los Reyes, la procesión que trae la cruz y al Santo Entierro no entra, sino que se forma en la calle que cruza en dirección al santuario donde continúan rezando, mientras en el interior de esta segunda iglesia terminan el rezo al Cristo de las Tres Caídas y a la Dolorosa. Cuando termina su rezo, sale del templo con el Cristo de las Tres Caídas. Tan pronto como llega al pequeño atrio de esta capilla, se detienen y cubren el rostro de imagen con una tela blanca, para después incorporarse a la procesión estacionada que los espera afuera. La gente abre paso a la imagen del Cristo de las Tres Caídas y a la Dolorosa, la cual se adelanta hasta formarse detrás del Santo Entierro. Una vez

en sus lugares, se reinicia la procesión camino al santuario; en el camino, se va nutriendo de toda la gente que se incorpora al pasar la hilera frente a sus casas, de tal manera que al llegar al santuario, alrededor de 22:30h, es una multitud considerable.

Al llegar al atrio del santuario, se da la bienvenida a los santos al echar las campanas al vuelo y al lanzar una gran cantidad de cohetes durante varios minutos de manera ininterrumpida. Entrando al santuario, donde ya se encuentran frente al altar el Jesús Nazareno en andas (el que se guarda en la sacristía), San Ramitos (un Jesús montado en un burro con una palma en la mano), la Dolorosa y la Verónica, se colocan al lado de éstos el resto de las imágenes y de inmediato sacan de la sacristía un florero para cada una de ellas y una canasta para las limosnas de cada una. Se reza durante media hora, y después un mayordomo del santuario recuerda de viva voz las actividades más importantes a realizarse del jueves al domingo. Después de esto, el santuario permanece abierto y una gran cantidad de personas se acercan a tocar a todas o algunas de las imágenes, mientras rezan entre murmullos frente a ellas. El templo permanece abierto hasta las tres de la mañana aproximadamente.

#### *Celebraciones de jueves, viernes y sábado santos*

Las celebraciones del jueves, viernes y sábado santos se realizan en el santuario, incluso el vía crucis, aunque sale a recorrer algunas calles. No se mezclan estas celebraciones con las ceremonias litúrgicas oficiadas por los sacerdotes católicos del santuario, ya que cada una tiene su momento, y los curas aprovechan que la gente se reúne por alguno de los eventos organizados por los mayordomos.

El Jueves Santo celebra la prisión del Cristo de las Tres Caídas, no se representa ni la última cena ni el prendimiento, sino que se utilizará el Cristo movable al día siguiente para el vía crucis, que se instala en una prisión construida con varas, ramas, palmas y se adorna con muchas flores. Esto tiene lugar al atardecer. La prisión se construye en el atrio fuera de la puerta lateral frente a la sacristía. La gente se aglomera alrededor de esta prisión, cuya parte frontal está cerrada por un barandal que llega a la cintura de un hombre adulto. De manera esporádica,

se organizan rezos que inician y terminan de manera sorpresiva. Las personas se aglomeran para tocar al santo y persignarse. El Cristo se encuentra vestido con una túnica blanca.

Al día siguiente, el viernes, alrededor de las 10 h se reúne la gente en el santuario para empezar el vía crucis. Salen en andas el Cristo de las Tres Caídas, vestido ya con una túnica morada, con un mecanismo de cuerdas para simular las caídas y levantadas, tal cual lo describimos más arriba en el subtítulo dedicado a los Cristos movibles en Atlatlahucan; a su lado, la Virgen Dolorosa y detrás de ellos, el Señor de Tepalcingo (el portátil). En cada lugar donde se establece una estación, se coloca una mesa con flores e imágenes de santos, cuya variedad depende de la iniciativa de la familia que la coloca.

Las últimas estaciones son en el santuario, donde permanecen la cruz y el Santo Entierro. Cuando es el momento de la crucifixión, quitan la túnica al Cristo y lo amarran a la cruz, misma que se levanta y fija en una base portátil de madera. Cuando llega el desprendimiento, el Cristo de las Tres Caídas regresa al santuario y entra en escena el Santo Entierro, que es llevado al interior donde permanece hasta adelante en una mesa llena de flores blancas y rodeado de velas y veladoras. En este lugar permanece hasta el mediodía del sábado cuando es retirado y se reacomodan las imágenes de la misma manera en que estaban el Martes Santo, y permanecen allí hasta el domingo para la procesión de regreso a sus lugares.

#### *Despedida de las imágenes y regreso a sus iglesias correspondientes*

El domingo en la tarde, cuando declina el sol y el calor, la gente se reúne en el santuario para una ceremonia conocida como misa de despedida; una vez terminado el acto litúrgico, se preparan las andas para el regreso de cada imagen a su lugar. Sale del santuario una sola procesión encabezada por la cruz y seguida por el Santo Entierro, el Cristo de las Tres Caídas, la Dolorosa, la Verónica, el Jesús Nazareno en andas y San Ramitos, en ese orden. Recorren algunas calles entre cánticos y rezos, explosiones de cohetes y las campanas del santuario al vuelo. Después de un recorrido por algunas calles principales, ya no se trata de una sola procesión, sino de tres; una que sale hacia la iglesia de Los Reyes con

el Cristo de las Tres Caídas; otra que regresa a la iglesia de San Martín con la Cruz y el Santo Entierro; y la otra que retorna al santuario con el Jesús Nazareno en andas, San Ramitos, la Verónica y la Dolorosa. Cada mayordomía toma sus imágenes y los santos regresan a sus templos, acompañados por las personas adscritas a cada iglesia. Una vez en sus lugares, sin más preámbulos son regresados a sus lugares ordinarios, donde al día siguiente los mayordomos cambiarán nuevamente su ropa.

### Cristos movibles (Tres Caídas y Santo Entierro) en Atlatlahcan, Morelos Semana Santa

En Atlatlahcan, se encuentran dos cristos movibles: Tres Caídas y Santo Entierro. En otras comunidades de la región, también hay este tipo de Cristos y el uso que hacen de ellos es muy similar a lo que aquí se describirá. Entre esos pueblos que cuentan con Cristos movibles están Amecameca, México (Señor del Sacromonte); Amayucan, Morelos (Tres Caídas); Tepalcingo, Morelos (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas).

En Atlatlahcan, el Cristo de las Tres Caídas es el que se usa para la celebración de la última cena, el prendimiento y el encarcelamiento, todo en Jueves Santo. Al siguiente día, Viernes Santo, se usa para el recorrido del vía crucis que culmina con la crucifixión y el posterior desprendimiento de la cruz; a partir de este momento, sale de la escena y entra el Santo Entierro que se usa para la velación y la procesión fúnebre.

Durante el Jueves Santo, para la representación de la última cena, por cierto muy temprano para ser cena pues es al mediodía, se prepara en el patio del convento una larga mesa cubierta por manteles blancos. Ante esta mesa, se sientan los apóstoles, doce hombres escogidos entre los vecinos, disfrazados con túnicas y mantas. En la cabecera, quien se sienta es el Cristo de las Tres Caídas, vestido con una túnica blanca. Se sirve todos a todos los comensales una pieza de pan y una copa de vino tinto, incluido al Cristo que está sentado a la mesa en su silla con las manos puestas sobre el mantel. Mientras comen, hay cantos, rezos y una lectura bíblica.

Terminada la cena, los apóstoles se levantan y cargan al Cristo en sus andas,<sup>5</sup> le dan varias vueltas al patio conventual, para después ser detenidos por los romanos; en ese momento, los apóstoles se retiran y los romanos amarran las manos del Cristo y le ponen una soga al cuello, aún en sus andas, y le dan otras vueltas en el patio conventual, para finalmente retirarse a un salón del mismo convento que ha sido acondicionado como la *Santa Prisión* y allí es puesto el Cristo, que permanecerá en ese lugar hasta el día siguiente cuando inicie el vía crucis.

El sacerdote no toma lugar en estas celebraciones, organizadas en todo momento por los mayordomos del Señor de Tepalcingo. En la tarde y noche del mismo jueves, dentro de la iglesia, el sacerdote celebra los oficios propios de este día. La gente oye misa y, al terminar, pasa a la Santa Prisión a rezar y persignarse con el Cristo de las Tres Caídas, que permanecerá en ese sitio toda la noche durante la cual habrá vela para no dejarlo solo.

El Viernes Santo, antes de salir al vía crucis, se cambia la ropa del Cristo, se le quita la túnica blanca y se le viste con una morada. El vía crucis inicia y termina en el convento, pero el recorrido es por las calles del centro de Atlatlahucan sin alejarse mucho del convento, pero serpenteando por muchas calles. El recorrido se hace mientras *las señoras de la iglesia* (como ellas mismas se denominan) entonan cánticos de perdón y arrepentimiento. Los mayordomos llevan varios rezanderos distribuidos en la procesión, algunos con bocinas portátiles; otros a viva voz, quienes dirigen —cada uno por su cuenta— los padrenuestrós y avemarías en un enmarañado murmullo que se adorna aún más con las fuertes voces de las cantoras. En el recorrido se van formando las estaciones y la procesión se detiene en los altares proporcionados por diferentes familias que los mayordomos han coordinado. Cuando el rezandero anuncia cada una de las tres caídas, el Cristo recibe un fuerte tirón de la soga que lleva en el cuello, al tiempo que se suelta la cuerda que baja por la espalda, entonces el Cristo cae con gran realismo, pues

---

<sup>5</sup> Para pasear de pie a estos Cristos móviles, se utilizan andas con un palo en medio, de donde se sujeta la cintura del Cristo y luego con una cuerda que pasa por el pecho, debajo de las axilas y circunda los hombros; lo mantienen erguido. Esta cuerda va por debajo de la túnica y realmente es muy discreta. Éste es el mismo mecanismo que permite simular las caídas y reincorporaciones del Cristo durante el vía crucis.

los brazos y la cabeza se mueven, el cabello se sacude (tiene cabello natural) y queda en una postura muy real. Al momento de anunciar que se debe proseguir, sueltan la cuerda del cuello y tensan la de la espalda, y el Cristo se levanta. El hecho no deja de ser muy llamativo, pues cada vez el Cristo aparece más maltrecho, con la túnica chueca, despeinado y encorvando porque la cuerda de la espalda ya no se tensa bien. Para la estación de la crucifixión, se debe estar de regreso en el convento; allí se coloca la cruz en el atrio, atorada con piedras y cubetas llenas de grava o cemento. Una vez asegurada, se la retira y se deja en su lugar la base improvisada. Al Cristo se le quita la túnica y sólo se le deja el sendal, también se le quitan las cuerdas y se asegura a la cruz amarrándolo de manos, pies y cintura; una vez listo, se levanta la cruz y se fija en el lugar preparado. Está acompañado por la Verónica y la Dolorosa.

Para el desprendimiento, se retira la cruz y, una vez en el suelo, se desata al Cristo, el cual es llevado hacia el interior del templo, entonces se trae al Santo Entierro fuera de su ataúd en una especie de camilla con sábanas blancas, se pasea a este Cristo por el atrio en procesión fúnebre y luego lo meten en la iglesia, donde está preparada frente al altar una cama de flores blancas, allí se lo coloca con cuidado y reverencia para permanecer en ese lugar hasta el sábado cuando se regresará a su ataúd de cristal. Una vez más resalta el realismo de la imagen al moverse, pues cuando se cambia del ataúd a la camilla, luego a la cama de flores y de nuevo a su ataúd, se carga como a una persona, pasando un brazo debajo de la nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas; al ser cargado así, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control. En cada cambio, lo peinan, acomodan sus brazos y piernas, tratándolo con tal delicadeza que no puede dejar de mencionarse.

Permanecerá allí hasta el sábado a mediodía. De nuevo, la gente se organiza para velarlo y que no esté solo. Las actividades litúrgicas son después de estos eventos, y el sacerdote no participa en las representaciones de las imágenes.

## Conclusión

Hemos propuesto nuestra región de estudio con base en un cuadrante imaginario cuyos límites quedarían constituidos por los santuarios

de Chalma y Amecameca, del Estado de México; y los de Mazatepec y Tepalcingo, del estado de Morelos. Dentro de este cuadrante, hay numerosas poblaciones que participan en una complicada red festiva en derredor de los santos de cada pueblo, que se concentran de una manera especial en estas celebraciones en Cuaresma y Semana Santa. Las relaciones sociales, políticas y económicas que se unen al aspecto religioso denotan una forma singular de existencia social que implica cosmovisiones articuladas y compartidas (*Cfr.* Broda 2001) entre los diferentes pueblos campesinos que intervienen en este ciclo festivo.

La vivencia concreta de religiosidad popular en estos pueblos rebasa el ámbito íntimo de las comunidades en particular, y se articula en un territorio más amplio, como el regional, que implica el consenso sobre ciertos principios básicos de ideas y también de ciertas instituciones populares, como las mayordomías, que evidencian una dinámica y vigorosa organización social que opera frente a los poderes hegemónicos del estado mexicano y de la iglesia católica (*Cfr.* Báez Jorge 1998, 2000, 2006, 2011, 2013a, 2013b).

En una visión histórica, no pueden dejar de mencionarse las incursiones y establecimiento que las órdenes mendicantes hicieron desde el primer contacto, después de consumada la conquista. Muchos de los sitios —como conventos, ermitas e iglesias— que se remontan a esas fechas continúan siendo lugares de culto católico, con una vivencia de religiosidad popular que apunta a otras raíces lejanas a la ortodoxia oficial de esta iglesia. Así mismo, no podemos dejar de lado el hecho de que muchas de estas iglesias del siglo xvi se construyeron sobre antiguos lugares de culto prehispánico, lo que conserva una continuidad en la geografía sagrada, tal como el caso de Ocuilan, Atlatlauhcan, Chalma, Mazatepec, Amecameca, Xochitlán, Jonacatepec, entre otros.

La preponderancia agustina en esta región es digna de destacarse, pues recordemos que cada orden tenía su propia especificidad catequética; en este caso, los agustinos, una enseñanza prioritariamente cristicéntrica, lo cual resulta muy significativo si consideramos la importancia que tienen los Cristos —en sus más variadas advocaciones— en la religiosidad de estos pueblos en la actualidad, y todas las festividades que se celebran en Semana Santa.

Así pues, resulta evidente el culto a los Cristos a una distancia considerable de lo que el cristianismo pretendiera desde su posición doctrinal. En este sentido, son interesantes las palabras del obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena de la Conferencia del Episcopado Mexicano cuando dice:

Estoy preocupado por ciertas actitudes que, después de recorrer varios países de América Latina, he visto en algunos agentes de pastoral [...] algunos quizá deslumbrados por los elementos de espiritualidad que descubren en comunidades indígenas, sobre todo en las personas mayores de edad, se apasionan por sus símbolos, mitos y ritos, y los quieren no sólo conservar y defender, sino también difundir, incluso en las culturas mestizas. Esto es muy laudable, pero advierto que casi no mencionan a Jesucristo. No afirmo que no creen en él, o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece explícitamente su fe en Jesucristo (Arizmendi, 2008: sección “Ver”, no. 1).

En este sentido, conviene mencionar la respuesta del presbítero Eleazar López del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami), quien responde a lo antes citado en los siguientes términos, y que el propio Arizmendi incluye en la nota de su ponencia:

Jesucristo es central en la experiencia religiosa indígena actual y él ha entrado a este mundo cultural de una manera profunda y seria. Para quienes ya somos discípulos de Jesucristo, él ya está en nuestros símbolos, mitos y ritos indígenas. El problema es cómo dar razón de este modo de tener a Jesucristo en nuestra experiencia religiosa, sin traicionar nuestros esquemas ni ofender a la integridad de la fe celosamente cuidada por la iglesia de la que somos parte importante... Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas

hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos (Arizmendi 2008: sección “Ver”, nota al pie, num. 1).

Y más adelante prosigue en este mismo sentido, hablando como indígena cristiano y recalcando el problema de comprensión intercultural entre lo oficial romano y la vivencia religiosa local:

La mayoría de los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos “semillas del verbo” en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas “semillas del verbo”. La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo está presente en nuestras semillas del

verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. [...] Es necesario reconocer que han existido y existen, en la Iglesia, muchas maneras de acceder a Cristo, muchas formas de asumir y expresar su mensaje. Esta diversidad no es fruto de la multiplicidad del objeto último de la cristología, sino de la diversidad humana y espiritual, que recibe a Cristo. [...] De manera que, si no nos despojamos de los condicionamientos negativos que nos han impedido dialogar nuestras legítimas diferencias en la Iglesia, no va a ser posible avanzar hacia la pluralidad teológica que hoy se necesita. Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas... Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios. (Arizmendi, 2008: sección “Juzgar”, notas al pie, num. 11 y 12).

## Referencias bibliográficas

ARIZMENDI ESQUIVEL, Felipe

2008, “Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas”, ponencia presentada el 16 de enero de 2008 en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena. Disponible en [www.celam.org/documentacion/210.doc](http://www.celam.org/documentacion/210.doc). Consultado el 25 de septiembre de 2014.

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 23-40.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1971, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla”, en *Anales de Antropología*, vol. 8, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 167-202.

BRODA, Johanna

2001, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México, 15-45.

CRUZ MEJÍA, Miriam Guadalupe

2011a, *Cultura y religiosidad popular: participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- 2011b, “Los jóvenes y su participación en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa”, en Miguel Ángel Romero Cora (comp.), *Libro anual del ISEE*, ISEE, México, 331-349.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María  
1987, “La función del descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)”, en *Revista de Folklore*, t. VII, Caja España, Fundación Joaquín Díaz, núm. 77, 147-153.
- ESCAMILLA Udave, Jorge  
2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.  
2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH/INAH, México, 51-61.  
2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz*, tesis de doctorado de la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.
- 2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 107-125.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso  
2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.  
2007, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en historia y etnohistoria, ENAH, México.  
2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.  
2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Editorial Académica Española, Berlín.  
2013, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 41-72.

HERNÁNDEZ SOC, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de maestría en historia y etnohistoria, ENAH, México.

2011, “El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala”, en Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, “Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 195-212.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María

2009a, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH/INAH, México, 129-145.

2009b, “Una esclava para el Popocatepetl: etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de doctorado en antropología, FFYL-UNAM/IIA, México.

2013, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 127-155.

PADRÓN HERRERA, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepc-Cerro del judío, ciudad de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH-INAH, México, 63-73.

2011, *San Bernabé Ocotepéc. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “¡Si el señor nos presta vida! ¡Si el señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la ciudad de México”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 173-193.

RAMÍREZ BAUTISTA, Bernardino

2009, “La Fiesta de las Cruces, expresión del sincretismo cristiano-indígena”, en *Investigaciones sociales*, vol. 13, núm. 22, UNMSM/IIHS, Lima, Perú, 195-225.

SUZAN MORALES, Adelina

2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de doctorado en historia y etnohistoria, ENAH, México.

2009, “Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH/INAH, México, 119-128.

2013, “El dueño del monte: una manifestación de la religiosidad popular”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 157-172.

TOUSSAINT, Antonio

1976, *Teplacingo*, Artes de México, México.

## Apéndice fotográfico: insinuaciones y sugerencias en tres secciones

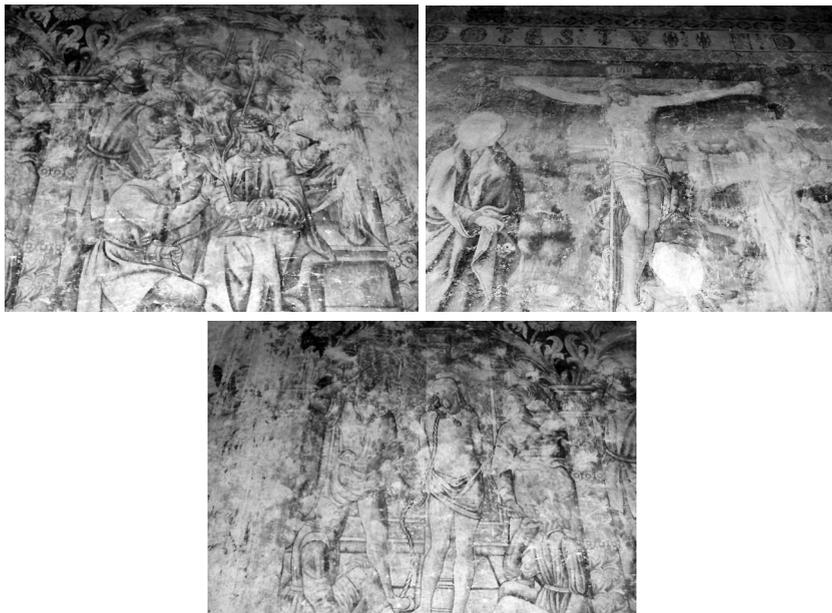
### 1. Las imágenes de Cristos expuestas al culto por los frailes mendicantes del siglo XVI: pedagogía catequética visual

Las imágenes de Cristos promovidas por los frailes mendicantes en el siglo XVI entre los indígenas mesoamericanos, apuntaban a una catequesis que pretendía la incorporación de los indígenas a la fe cristiana desde sus prerrogativas doctrinales y litúrgicas estandarizadas desde su oficialidad. Sin embargo, pronto se dejarían ver en escena los juegos intrincados entre el mensaje transmitido, la interpretación del receptor y la autonomía de las imágenes en un entorno cultural completamente ajeno al europeo, sus valores y sistemas de creencias.

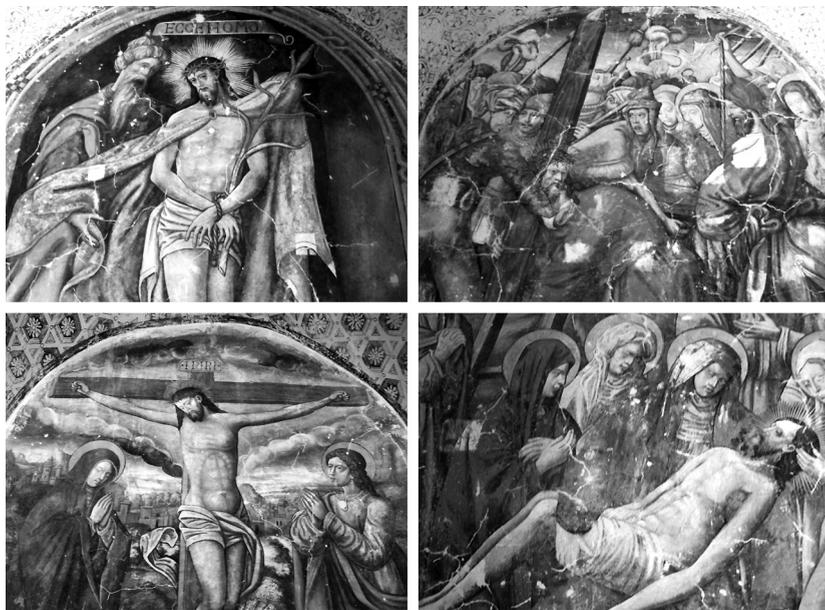
No obstante, la pedagogía implícita en la promoción de estas imágenes fue en esencia la propagación de la *verdadera fe* en Jesucristo. Por ello, las escenas apuntaban primordialmente a representar episodios de la vida y muerte del salvador.



San Juan bautizando a Jesús. Pintura mural en el claustro bajo el convento agustino de Tetela del Volcán, Morelos. *Fotografía del autor.*



Tres escenas de la pasión de Cristo: la coronación de espinas, la presentación frente a los judíos y la crucifixión. Sala capitular del convento agustino de Epazoyucan, Hidalgo. *Fotografías del autor.*

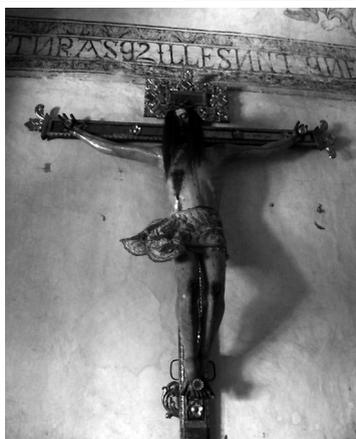


Cuatro escenas de la Pasión de Cristo: el *Ecce Homo*, Jesús con la cruz a cuestas, la crucifixión y la piedad. Pintura mural en el claustro alto del convento agustino de Epazoyucan, Hidalgo.

*Fotografías del autor.*



Cruz atrial en el convento agustino de Acolman en el Estado de México. *Fotografía del autor.*



Tres imágenes de Cristo en el convento agustino de Actopan, Hidalgo. Arriba a la izquierda, se encuentra el Cristo triunfante en el juicio final, capilla abierta. Arriba a la derecha, se encuentra la pintura mural que muestra a Cristo crucificado en el claustro alto. Abajo, se encuentra Cristo crucificado en una capilla del claustro alto. *Fotografía del autor.*

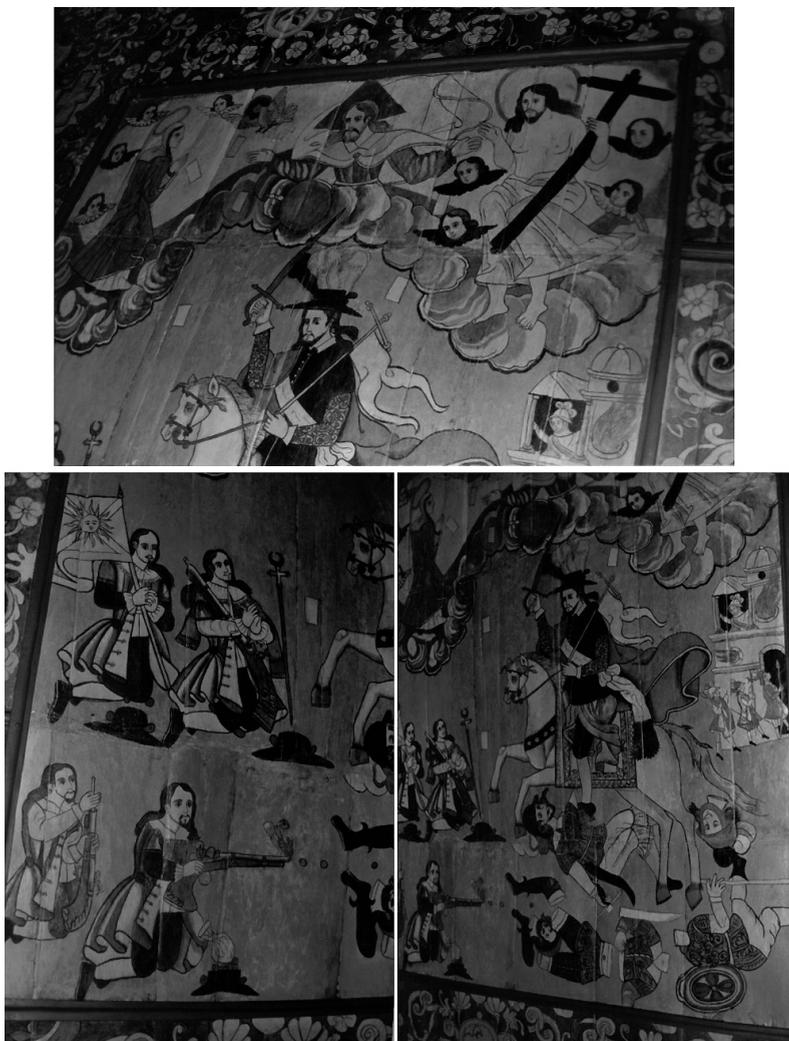


Tres relieves en el patio del claustro conventual; el primero muestra la cruz con el agua bautismal; el segundo, los instrumentos del martirio en la cruz; y el tercero, la cruz vencedora de la muerte. Estos relieves cobran especial importancia si recordamos que en el siglo XVI estos claustros bajos eran el punto de reunión para la catequesis de los indígenas. Convento agustino de Acolman, Estado de México. *Fotografías del autor.*



Fachada del Santuario de Jesús Nazareno en Tepalcingo. *Tomada de Toussaint (1976), p.10.*

## 2. Las imágenes como vehículo de justificación del proceso evangelizador. Intromisiones de la plástica indígena en el mensaje cristiano

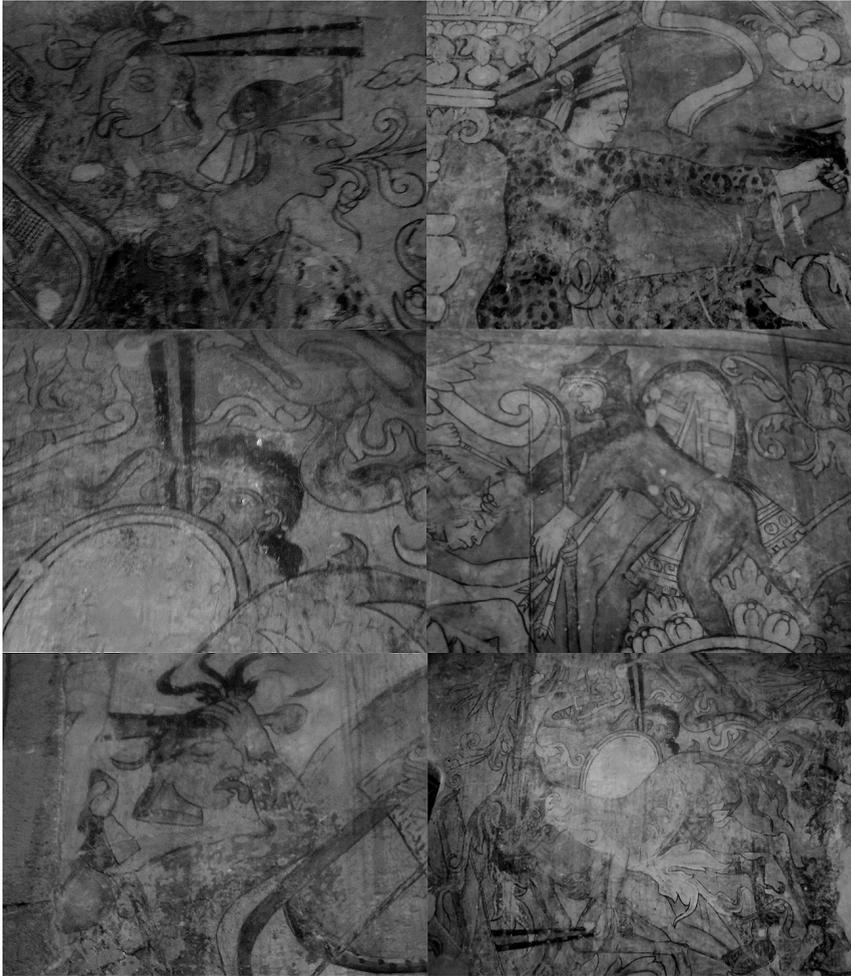


Artesonado en madera en el sotocoro de la capilla franciscana de Cocucho, Michoacán (México), siglo XVI, sobre el cual se pintaron escenas de la guerra contra los moros. Arriba se distingue al santo Santiago, blandiendo su espada bajo la bendición de la Trinidad. Abajo, dos escenas de la guerra contra los moros. Es interesante recordar que los españoles durante la conquista consideraban que el santo Santiago se aparecía ocasionalmente del lado de las huestes conquistadoras, lo que confirmaba la legitimidad de su acción. *Fotografías del autor.*

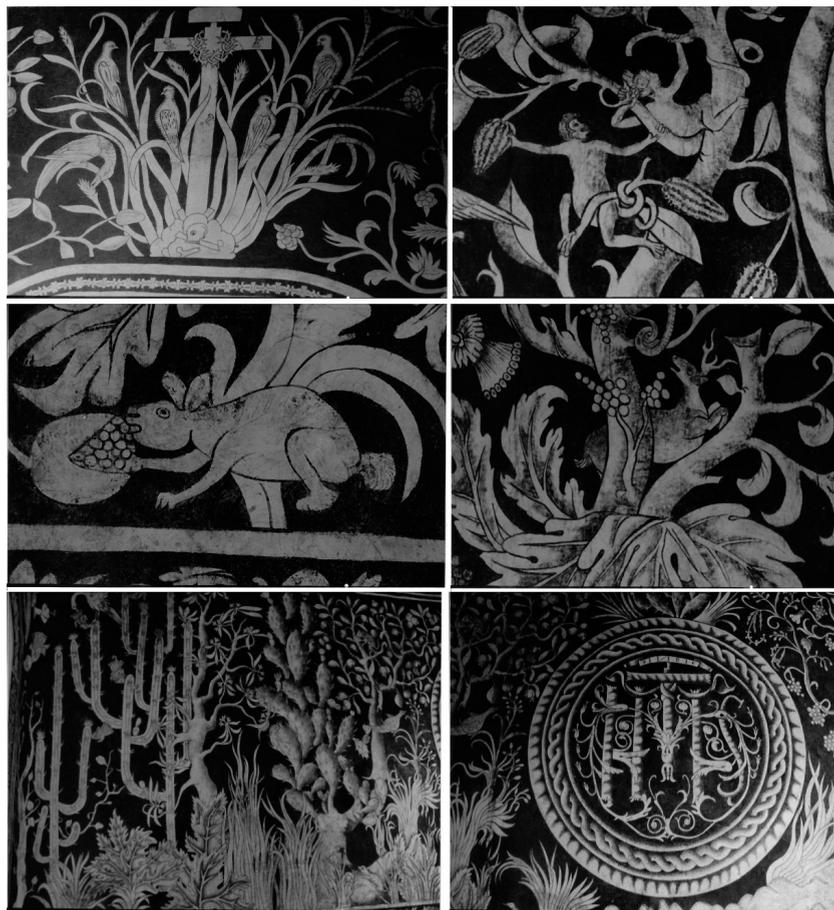


Imágenes de los murales en la *capilla abierta* o *capilla de indios* del convento agustino de Actopan, Hidalgo (México) siglo XVI. Arriba a la izquierda, se encuentran las fauces del monstruo terrestre (de tradición indígena) devorando a las personas. Arriba a la derecha y al medio, demonios torturando personas (representación de almas) en el infierno. Abajo a la izquierda, la escena de la creación del mundo y a la derecha, un indígena guiado por un español se aleja de una pirámide donde otro indígena ofrece copal con un incensario de mano.

*Fotografías del autor.*



Escenas en los murales del friso en el interior del templo conventual agustino en Ixmiquilpan, Hidalgo (México), siglo XVI. Se representan batallas al estilo indígena, nótese que es en el interior del templo. Representan una batalla entre el bien y el mal, que se define a medida que se acerca el espectador al altar; véanse los animales monstruosos que aparecen abajo a la izquierda. Es un claro ejemplo de que los conventos, especialmente en sus murales en las capillas abiertas o en el claustro bajo se convirtieron en verdaderos catequismos en piedra y estuco, que da un mensaje cristiano con elementos indígenas. *Fotografías del autor.*



Escenas en los murales del claustro bajo del convento agustino de Malinalco, México, siglo XVI. Nótese la flora y fauna local: cactáceas, suculentas, monos, venados, aves, conejos. Préstese especial atención al surgimiento de elementos cristianos como el medallón (abajo a la derecha) y la cruz (arriba a la izquierda). Dichos elementos surgen del entorno natural autóctono en una evidente pedagogía catequética. *Fotografías del autor.*

### 3. Los Cristos en el culto actual de las comunidades de ascendencia indígena en México



Señor del Pueblo en Cautla, Morelos. *Fotografía del autor*



Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo. Atlatlahucan, Morelos. *Fotografía del autor*



Dos imágenes del Señor del Sacromonte, Amecameca, Estado de México. Arriba en tiempo ordinario en el Sacromonte; abajo, ataviado para su fiesta en la parroquia de Amecameca, próxima al primer viernes de Cuaresma. *Fotografía del autor.*



San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo durante la Semana Santa. *Fotografía del autor.*



Señor de Chalma en el Estado de México. *Estampa repartida en el santuario.*



El Cristo de la Vidriera de Miacatlán, Morelos, en su fiesta en cuarto viernes de Cuaresma.

*Fotografía del autor.*



1. *Cristo Maíz*, San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: hermana Consuelo Pulido García. Este Cristo se ha convertido en el emblema de la *teología india* en las diferentes comunidades del municipio de Soteapan en la Sierra de Santa Martha. 2. *Cruz de mazorcas en la iglesia*, San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: hermana Consuelo Pulido García. 3. *El Cristo Maíz en procesión*, San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: hermana Consuelo Pulido García. Varias procesiones de este tipo salen de las diferentes iglesias secundarias del pueblo para concentrarse finalmente en la iglesia principal para que las cruces y los santos oigan misa juntos.

# “Hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas”. Los Cristos de la región chinampaneca

---

Ana María L. Velasco Lozano<sup>1</sup>  
*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

Durante la hegemonía mexica, la Chinampatlalli fue una zona de verdor perenne, de neblina y de fecundas y agradables plataformas agrícolas construidas en las aguas lacustres. Según los españoles, las chinampas o camellones eran pequeños islotes como bloques rectangulares o parcelas hechas a mano, que con su alargada geometría, orientada según Armillas (1971: 660) de sur-suroeste a norte-noreste, tapizaban los lagos de Xochimilco y Chalco, espejos de agua que poseían aguas poco salobres gracias a los múltiples manantiales y riachuelos que nacían de fértiles serranías<sup>2</sup> y cerros lindantes, que derramaban sus aguas frescas colmadas de nutrientes a los lagos y ciénagas del sur de la cuenca de México.

Lagos fluctuantes debido a la estación seca o lluviosa, sin embargo, sus aguas lograron ser equilibradas gracias a las obras hidráulicas concebidas durante la hegemonía del *hueytlatozáyotl* mexica dirigida por Itzcóatl (1426-1440 d.C.), que organizó a varios pueblos comarcanos, entre ellos a los *nauhtetecutin*,<sup>3</sup> para construir diques, canales y

---

<sup>1</sup> Es investigadora adscrita a la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contacto: [anavelaloz@yahoo.com.mx](mailto:anavelaloz@yahoo.com.mx).

<sup>2</sup> Entre ellas, la Sierra de las Cruces al poniente, la Sierra Nevada al occidente así como la contigua Sierra de Santa Catarina, al sur el Ajusco y el Teutli y los aislados cerros, que alguna vez fueron islas (cuando estos lagos eran de mayor tamaño y más profundos), como los cerros de Xico, Tlapacoya y el de la Estrella.

<sup>3</sup> Muy tempranamente después de la conquista a los nauhtetecutin (o nauhtecutin) se les impusieron como santos protectores a los cuatro evangelistas, teramorfos de fuerte significado teoló-

compuertas, lo que posibilitó la estabilidad en sus aguas (Ávila, 2006: I, 87)<sup>4</sup> y que estos islotes o plataformas artificiales<sup>5</sup> no se inundaran durante los temporales, o que estuvieran faltos de agua durante las secas, lo que logró mantener de forma permanente diferentes cultivos y cosechas anuales.

La mejor manera para llegar a la Chinampatlalli desde Tenochtitlan a otras islas y sitios ubicados en los márgenes del salobre gran lago de Tetzaco<sup>6</sup> era por agua y no por tierra, cruzando en canoa un estrecho limitado entre las tierras circundantes del pueblo de Huitzilopochco al poniente y las del piedemonte del cerro Huizachtécatl (o de la Estrella) al oriente; cauce que probablemente era resguardado por los pueblos culhuas colindantes que formaban los *Nauhtetecuhtin* o cuatro señoríos, conformados por Huitzilopochco, Mexicaltzinco, Culhuacan e Itztapalapan, pueblos de tradición chinampera, junto con otras naciones,<sup>7</sup> como se les denomina en las fuentes, que se dedicaban a este productivo sistema agrícola y que pertenecían a los *altepeme* de Cuitlahuac, Xochimilco Mizquic y Chalco Amequemecan.

*Altepeme* que después de la conquista, durante el virreinato de la Nueva España, se transformó en pueblos (a veces congregados, pero de claro origen prehispánico) con diversos barrios. Muchos de ellos tenían un panteón de santos protectores cuyos favores se prolongan hasta nuestros días.

---

gico, considerados pilares de la religión cristiana. Los teramorfos son alegorías de los cuatro evangelistas que se remontan al Antiguo Testamento en que el profeta Ezequiel describió las visiones de cuatro criaturas que de frente tenían rostro humano y de espaldas rostro animal, estos animales son el buey de San Lucas, el ángel de San Mateo, el león de San Marcos y el águila de San Juan.

<sup>4</sup> Para la conquista, el nivel de los lagos oscilaba entre 2238 y 2240 msnm, 2 m de diferencia en que los pantanos eran someros durante las secas y crecidos durante las lluvias, lo que lograba un equilibrio durante todo el año gracias a estas obras hidráulicas que Palerm y Wolf detallan muy bien en sus obras.

<sup>5</sup> Aunque el uso de las chinampas data al parecer desde el Formativo tardío (1200-200aC), fue durante el posclásico, entre 900 a 1200 en que se lograron mejores intentos productivos en estas plataformas de cultivo y que culminaron durante el centralismo mexica. Armillas calculó que para la Conquista había 9000 hectáreas de chinampas cultivadas, y Parsons (citado por Ávila, 2006: 89) propuso que habían de aumentarse otras 9500 hect. más.

<sup>6</sup> En los otros lagos de la Cuenca: Zumpango, Xaltocan y Tetzaco hubo también chinampas, la misma Tenochtitlan creció en base a ellas, sin embargo éstas requerían de ser lavadas con agua dulce y estar cerca de manantiales, para eliminar las sales que tenían gran parte de sus aguas y hacerlas medianamente productivas, por eso las más fructíferas fueron las de los dulces lagos sureños.

<sup>7</sup> Por referirnos a pueblos o tribus procedentes, según la tradición prehispánica, desde Tamoanchan y que se asentaron en la Cuenca de México desde el Epiclásico (650-900) al Posclásico en diversas oleadas, unos provenientes del norte, de la Hueychichimeca y otros de ciudades como Cholula o Tula.

## Multiplicidad de númenes

En el pasado, varios de los santos patronos tuvieron, como antes los *calpulteteo* prehispánicos, un vínculo con el oficio desempeñado por sus fieles, con el entorno natural y geomorfológico; y algunos llegaron a ser una especie de identificador o titular étnico, que posiblemente al reinterpretarse durante el temprano discurso evangelizador, diversos númenes indígenas quedaron al inicio bajo alguna advocación cristológica, mariana o de algún santo, debido a una posible articulación simbólica, no exactamente como los ídolos detrás de los altares, sino como probables paralelos hierofánicos; seres divinos, elegidos con un selectivo proceso en que fueron resignificados conforme a las necesidades de los pueblos.

En el pasado prehispánico, los *calpulteteo* fueron los númenes protectores de los variados grupos étnicos, considerados dioses creadores relacionados con el Sol y el fuego, como Otomitl de los otomíes, Huitzilopochtli de los mexica, Mixcóatl e Izpapálotl de los heterogéneos chichimecas y Xipe de los tlapanecos oyopes, por mencionar algunos. Asimismo, podían haber dioses relacionados con los *altepetl*, *calpulli* o *tlaxilacalli*, copartícipes del oficio desempeñado por el grupo o del entorno del asentamiento. Todos eran considerados el corazón de la comunidad<sup>8</sup> o *altepetliyollo*, como afirma López Austin, una lógica interna que prevaleció en las comunidades coloniales de tradición indígena en el que el santo es parte del pueblo; se pertenecen unos a otros. El numen es el representante del pueblo y se reconoce como embajador ante otros seres divinos.

Según se indica en algunas fuentes primarias como *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en obras como *Historia general* de Sahagún o *Historia de las Indias* de fray Diego Durán, los *calpulteteo* o *dioses abogado* (como los denomina este fraile dominico) de la Chinampan eran diversos; de Culhuacan y Xochimilco,<sup>9</sup> (HMP. 1965: 40; Durán,

<sup>8</sup> De acuerdo a Nicholson, citado por López Austin (1973:48), estas divinidades protegen a grupos sociales que van desde provincias extensas o grupos etnolingüísticos, hasta pequeños sectores de la comunidad.

<sup>9</sup> En Xochimilco, lo que hoy es Santa Cruz, informa Sahagún (2002: 1142-1143), que entró al lago para sacar de allí a un ídolo que había dentro y lo sustituyó por una cruz de piedra.

1951: II, 171) Cihuacoatl-Quilaztli, patrona de chinamperos y floristas, también de Culhuacan fue Cintéotl (HMP 1965: 40); de Chalco Nappatecuhtli (HMP 1965), protector principal de los artesanos de tule y carrizo o *petlachiuuhque*; de Cuitlahuac, los tlaloque: Opochtli, Atlahua y Amímitl<sup>10</sup> (HMP 1965), númenes íntimamente relacionados con las actividades de caza, recolección y pesca lacustres, y vinculados al grupo especializado de los *hombres del agua* o *atlaca* (Velasco, 1998: 258-263). Como en esta región hubo numerosos manantiales que alimentaban a los lagos sureños de agua potable, la principal divinidad debió ser Chalchiuhtlicue, considerada protectora de los vendedores de agua y de los lagos. Como patronos de Culhuacan, también se señalan a Ocote-cuhtli, el fuego mismo (HMP 1965: 40) y a Mixcoatl, “el que produjo el fuego para hacer fiesta a los dioses” (HMP 1965: 33), probable divinidad del Cerro de la Estrella o Huizachtépetl, último sitio en donde se hizo el Fuego Nuevo mexicana, collado que se denominó Mixcoatepetl<sup>11</sup> en tiempos de la llegada de la primera oleada chichimeca (probablemente durante el epiclásico entre 700 y 900 d.C.), cerro donde una temprana versión histórica menciona que fue enterrado el dios y donde su hijo Quetzalcóatl,<sup>12</sup> según el mito, le levantó un templo.

## El paisaje y la cristianización de las creencias

Durante los primeros decenios, empezada la conquista, se destruyeron pinturas, códices, templos e *ídolos*; murieron los detentadores y conocedores de la religión institucional prehispánica como nobles y sacerdotes, que se aliaron con los españoles y adquirieron sus costumbres o

<sup>10</sup> León Portilla (1958:141) comenta que a Atlahua “el dueño del agua” y que E.Seler lo relaciona con Amímitl, *el cazador*.

<sup>11</sup> Entre los himnos y cantos que recoge Sahagún (Garibay 1958: 192) en el canto de los conejos se dice “Yo perforaré, yo taladraré el Mixcoatepetl de Culhuacan” (*Ni qui ya tlazaz, ni qui ya maliz Mixcoatepetl Colhuacan*).

<sup>12</sup> Tanto en la *Relación de la genealogía y linaje...* y en el *Origen de los mexicanos*, sabemos que este numen bajo el nombre de Totepeu, fue venerado en este collado ya que su hijo Topilzín Quetzalcóatl le levanto un templo (Pérez, 1941: 242), después de morir asesinado por su cuñado Atepanécatl o Apanécatl (López 1941: 261-262). Según esta fuente, con las piedras de este templo se levantaron los cuatro pilares de la iglesia de San Juan Evangelista en Culhuacan; es otra razón por lo que antes al Huizachtécatl se le denominó Mixcoatepetl, como se afirma en el antiguo cantar, comentado en la nota anterior, dato que igualmente confirman otros estudiosos como Noguera (1943; 1970) y Pérez Negrete (1941; 1986; 2002).

desaparecieron, y se fundieron con el resto de la población, por lo que dejaron al macehual sobreviviente a expensas de la nueva religión impuesta; sin embargo, sus vínculos religiosos perpetuados por siglos con su forma de vida habitual, doméstica, campesina, que dependía de la naturaleza, su percepción del tiempo, sus dioses protectores, así como su entorno y paisaje, no pudieron ser destruidos por el cielo.

Si bien con la llegada del cristianismo la religión estatal desapareció, no fue posible renunciar a la protección de los creadores de los hombres, y quedó sólo un pueblo de agricultores relacionados con el agua y el cerro, pues de los dioses protectores, los calpulteteotl “seguían teniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad” (López Austin 1973: 76). Ante ese desolador panorama, hubo una alternativa que pronto aceptaron los indígenas, que fue utilizada por los primeros misioneros un poco más tolerantes que otros en la posteridad al aplicar el antiguo paradigma cuando se impuso el cristianismo en la Europa del medioevo inicial, en la que se sustituyeron los nombres de lugares, ciertas costumbres y ritos paganos, así como atributos numinosos de los viejos dioses a santos y fiestas cristianas. Por lo tanto, en Mesoamérica se optó, nos dice el autor recién citado por el *paralelismo cultural*, por los santos patronos de los pueblos; sabia decisión de los evangelizadores (de parecer sensato para unos e imprudente para otros) que fue adoptada y reinterpretada por los indígenas, la cual permanece de cierta manera, pues a pesar de los siglos del predominio de la religión católica en lo que una vez fue Mesoamérica, continúa la fuerte presencia del santo tutelar en los pueblos originarios. Su éxito se debe a que estas creencias son un *entramado de cosmovisiones* (Báez-Jorge 2013: 34), de raíces culturales tanto mesoamericanas como las provenientes de la religión popular hispana,<sup>13</sup> que fueron y siguen siendo reelaboradas de manera simbólica y reformuladas entre los elementos impuestos y los que libremente se adoptan o se recuerdan y que forman parte del inconsciente colectivo.

---

<sup>13</sup> Luis Maldonado por ejemplo apunta que la religión cristiana instaurada en el Imperio Romano europeo se basó en creencias precristianas, de los pagos (sitios rurales y campesinos, de ahí pagano.) y de las hordas germanas que lo invadieron

Fue una religión popular<sup>14</sup> que se volvió indispensable y que aún se encuentra en los antiguos pueblos campesinos que han sido devorados por la ciudad de México, y que invariablemente está en constante conflicto con la iglesia hegemónica, pues sus imposiciones en esta relación asimétrica siguen oponiéndose a la realidad histórica, social y a la cosmovisión de los pueblos. Al respecto, Gómez Arzápalo (2014:15) comenta:

en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de éste y el otro mundo [...] una reinterpretación que integra las raíces mesoamericanas y la religión católica, es una síntesis operante [...] en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

Como parte de esta cosmovisión de los antiguos pueblos campesinos, se reinterpretó asimismo el territorio y el paisaje que formó parte de él bajo creencias y acciones simbólicas que por ser de larga duración aún perduran, pues los cerros, los manantiales, los árboles, las cuevas, los callejones, los cruces atriales y aún los campos de cultivo se consideran sitios misteriosos, peligrosos, imponentes o seguros, según la hora, el día o el estado anímico de las personas. Siempre se vinculan a lo imperceptible o no mundano, a veces a lo divino y sacro, sitios que permanecen como referentes importantes, ya que a partir de ellos y a lo largo de su historia y dentro de sus creencias han sido sitios en que se tiene contacto con el mundo numinoso de los dioses o de los santos,

---

<sup>14</sup> La religión popular (en oposición a la religión oficial) no es vista como una religión de segunda, de ignorantes o con desviaciones del catolicismo canónico, como la percibe la iglesia católica. Se aprecia más bien como una relación de poderes, y donde unos detentan una posición subalterna ante el otro, aunque no implica que haya una ruptura entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular, ya que hay, como en toda relación asimétrica, negociaciones, acomodados y consensos entre ellos (*cf.* Gómez Arzápalo 2014: 14). Por su parte, Baez Jorge (1998: 217) refiere que estos conflictos se dan sobre todo en los pueblos indígenas, pues entre ellos continúan el control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas y el ejercicio político comunitario, lo que deja al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional.

e incluso de otros entes sobrenaturales. Como bien lo dice Gruzinsky (1995: 98) “estos elementos del paisaje manifestaban y mantenían en su inmutabilidad una antigua relación con los tiempos y con el entorno”. En el paisaje, como afirma Giménez (2001: 9), los actores invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural. Por eso, el paisaje no sólo forma parte de su cosmovisión,<sup>15</sup> sino que es identitario y utilitario o vivencial, pues no hay que perder de vista que su vida dependía en gran parte de los elementos y recursos ecológicos que conforman el paisaje,<sup>16</sup> pues estos componentes del paisaje, históricamente conformaron sus medios productivos (como diría Marx). Por eso existió ese cercano vínculo entre el oficio, el numen y el medio (hoy desaparecido por lo general). En esta cuenca, que una vez detentó varios lagos, rodeada de montañas, que hoy son imposibles de mirar entre construcciones y contaminación ambiental, los antiguos pueblos, engullidos por la gran urbe de la ciudad de México, conservan en su memoria colectiva su pasado chinampero, lacustre y campesino y lo consideran aún como parte de su identidad y pertenencia, e imponen, hasta donde es posible en la gran urbe, sus múltiples y singulares fiestas religiosas, muchas aún relacionadas a un elemento del paisaje o del territorio, y continúan, como sus antepasados, reelaborado y refuncionalizado ciertas características simbólicas de la naturaleza, pues el *nucleo duro*<sup>17</sup> aún se encuentra en sus creencias.

<sup>15</sup> De acuerdo con Broda, *cosmovisión* es la visión estructurada y dialéctica en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Velasco 2009: 117-118).

<sup>16</sup> Creemos que el estudio del paisaje sólo es comprensible aunado a su historia social, como bien lo dice Sauer “es la dimensión cultural de la naturaleza”, pues en él confluyen tanto los aspectos naturales como socioculturales.

<sup>17</sup> No hay que perder de vista que la reinterpretación que las comunidades mesoamericanas han hecho de la religión popular está basada en sus antiguas cosmovisiones. Esto permite descubrir los caminos simbólicos, por los cuales los pueblos transforman sus sistemas religiosos, que constituyen por lo tanto nuevas cosmovisiones, pero arraigadas en antiguos sustratos culturales. Sustratos que son los componentes constitutivos del núcleo duro, resistentes al cambio histórico (López Austin 1994: 11).

## El emblemático Cerro de la Estrella y su posible influjo en la región

Durante el predominio teotihuacano, este importante cerro fue una colonia de esa urbe, como lo demuestran varios sitios arqueológicos situados en gran parte del cerro. Luego fue un lugar donde, según el mito-historia, llegó Mixcoatl junto con la primera migración chichimeca, allí Quetzalcóatl, como su hijo, le consagró un templo después de su muerte. Después, de acuerdo al Códice Xolotl, un grupo de toltecas fundó Culhuacan, el lugar de los ancestros, debido a que varios grupos como los acolhuas, tepanecas, cuitlahuacas y mexicas legitimaron su linaje al emparentarse con los culhuas y así justificaron su asentamiento en el Altiplano Central.<sup>18</sup>

Durante la historia precortesiana, este altozano fue uno de los tantos sitios ceremoniales que conformaron, como Broda ha propuesto, parte de un paisaje ritual (Velasco 2009) que, por su estratégica situación, a pesar de su poca altitud, fue elegido por los mexicas para efectuar la ceremonia del Fuego Nuevo o *Toxiuhmolpillia* en el *ayauhcalco* o casa de la niebla, que se construyó en su cima y que fue remozado en tiempos de Motecuhzoma II para esta ceremonia, por lo que se vinculó<sup>19</sup> de forma simbólica a la tierra y al agua (por medio de Tláloc y sus desdoblamientos), así como al fuego (con Ocotecuhli, Xiuhtecuhtli y Mixcoatl), como se explicará más adelante.

Durante el inicio de la época colonial, aún mostraba su importancia en el imaginario indígena como lo confirma el proceso que se siguió en 1539 contra *el indio idólatra*, don Baltazar de Culoacan (cuando aún se podía enjuiciar a los indígenas), por guardar ídolos y petacas de chalchihuites en una cueva del cerro denominada Telacin<sup>20</sup> del cerro de Culhuacan; según varios testigos en este documento, otras cuevas con ídolos se llamaban Tencuyoc, Tlaloztoc, Tlazaltitlan; en las dos últimas, “se servían a dioses acuáticos”. Durante la causa, algunos testigos declararon

<sup>18</sup> Parte del texto utilizado para fundamentar la Declaratoria del Cerro de la Estrella, (ver *Acuerdo por el que se aprueba el programa de manejo...*)

<sup>19</sup> La información arqueológica también lo ha confirmado gracias a las investigaciones de Pérez Negrete y Sánchez, entre otros.

<sup>20</sup> Otro declarante da el nombre de Telostote a una cueva.

que los ídolos estuvieron escondidos en las cuevas del cerro, pero luego fueron llevadas a Xaltocan.

Entre estos ídolos, había divinidades como la figura de *Ciguacuatl* (Cihuacóatl) que, como se ha dicho, fue la patrona de Culhuacan. Otros declarantes afirmaron que, por orden de Motecuhzoma, en estas cuevas se escondieron dos pesados ídolos; uno azul y otro negro,<sup>21</sup> que se han relacionado con Huitzilopochtli y Tláloc. Un testigo expuso que permanecían enterrados en las cuevas y que en ellas “se servían a los dioses del agua” (S/A 2002: 179).

Esta importante información que nos habla de la trascendencia de estas creencias y que, a pesar de los años, aún queda en la memoria de los habitantes que rodean al cerro, se ha transmitido por generaciones tanto en Culhuacan como en Iztapalapa, pues en su historia oral se dice que los ídolos permanecen ocultos en sus concavidades.

Las cuevas y el cerro han sido parte de la vida de los pueblos que lo circundan desde sus orígenes. En el cerro y en sus múltiples concavidades se han encontrado restos de habitaciones prehispánicas, templos, terrazas y sistemas hidráulicos; han sido y son lugares de culto, curación y refugio. De las cuevas se extraía el famoso estiércol de murciélago, que fue un excelente abono para los cultivos, y hasta hace unos cincuenta años, la gente guardaba sus implementos agrícolas y sus animales en ellas.

En el imaginario de las personas de Culhuacan, las cuevas son lugares extraordinarios donde se refugian los nagueales alados, o donde se los lleva el diablo, y la gente se pierde por seguir a un duende o debido a los laberintos que hay dentro. Se cree que en ellas hay tesoros o son lugares fecundos, pues se dice que contenían milpas.<sup>22</sup> Un caso renombrado es que en las cuevas habían sembradíos para sobrevivir durante la revolución, donde los hombres se ocultaban de la leva.

---

<sup>21</sup> Parte de esta información está plasmada en imágenes del documento y en lo que se ha llamado Códice Huitzilopochtli o de León Portilla.

<sup>22</sup> Estos son parte de la historia oral de los familiares de las personas que pasaron la revolución dentro de las cuevas, sobre todo de la llamada Cueva del Diablo, que por su profundidad se ha cercado en la actualidad, allí se escondían los hombres por largas temporadas para evitar su reclutamiento. El arqueólogo Arturo Montero ha explorado las cuevas del cerro sin encontrar ídolos.

## Algunos Cristos de la Chinampatlalli

En esta zona de las antiguas chinampas y antiguos lagos, como en la España de la reconquista, el espacio geográfico con determinados signos de posible sacralidad es motivo de la aparición de una divinidad, en él se funden el mito y el espacio que la hagiografía popular les ha dado continuidad, al retomar la tradición que se ha fundamentado en las religiones previas al cristianismo y que se reelaboró con elementos de la nueva religión impuesta por los europeos. Algunos de estos espacios fueron antiguos lugares de culto que se resacralizaron al repetirse una hierofanía; entre éstos, se encuentran elementos del paisaje que se consideraban emblemáticos para los indígenas como cuevas, montañas, ríos, lagos, manantiales, piedras poco comunes, bosques o árboles singulares.

En la región de la Chinampan, esto se confirma con diferentes apariciones de santos y sobre todo de Cristos crucificados y Santos Entierros, que se manifestaron de manera milagrosa en estos lugares.

El empeño de los agustinos en propagar los milagros del crucifijo seguramente contribuyó en este asunto. Gruzinski (1995: 194) opina que para 1580 entre los indígenas había una gran receptividad para el milagro en forma colectiva, y entonces se dio *la indianización de lo sobrenatural cristiano*. A fines del siglo XVI, también fueron muy renombrados los milagros y los prodigios atribuidos al Cristo de Totolapan; y para el siglo siguiente (Gruzinski 1995: 195), se extienden y multiplican por toda la Nueva España las imágenes milagrosas de la Virgen, de los santos y del crucifijo. Hay un aumento de devociones, tanto locales como regionales, y surgen o se consolidan varios santuarios como los Remedios, Tepeyacac, Chalma o Sacromonte.

Se debe aclarar que el culto cristológico que se presenta en este trabajo de ninguna manera debe apreciarse como una continuidad o una nueva versión de las creencias prehispánicas, más bien intenta mostrar que se trata de una religiosidad popular donde ciertos elementos del paisaje son importantes al formar parte de una historia propia que integra valores tradicionales —cotidianos y domésticos—, que surgen dentro de una dinámica sociocultural en torno a la cual se manifiestan la resistencia y la identidad, y que se producen en el marco social

de un grupo de pueblos de raigambre indígena y campesina, pero que han sido devorados por la urbanización metropolitana y que, a pesar de todo, al perder gran parte de su entorno, de sus referentes emblemáticos, en que se los obligó a dejar su antigua forma de vida, mantienen vestigios de su antigua formación económico-social por medio de sus cultos religiosos.

Por esta razón, se intenta combinar, como ha propuesto Broda (2009: 167), el análisis histórico del pasado prehispánico con la cultura de los pueblos originarios, en los que ciertas manifestaciones religiosas a través de siglos de colonización se han mantenido y que se distinguen de la cultura nacional, manifestaciones culturales no concebidas como arcaísmos, sino que deben visualizarse en un proceso creativo de reelaboración constante, sustentado a su vez en raíces muy remotas y que López Austin (1994:11) refuerza al puntualizar que “Las religiones indígenas actuales no son evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de una antigua tradición mesoamericana”.

Así tenemos que en el emblemático Cerro de la Estrella aparecieron dos Cristos yacentes o Santos Entierros, uno oscuro y otro claro, fabricados de pasta de caña de maíz,<sup>23</sup> lo que muestra su antigüedad,<sup>24</sup> y cuya hierofanía sucedió en cuevas del Cerro de la Estrella, su milagrosa manifestación sirvió para fomentar el culto hacia esta importante imagen cristiana. Tallas que debieron crearse bajo una rigurosa legislación eclesiástica, pues deberían ser perfectas al destinarse para el culto

---

<sup>23</sup> En estos Cristos hubo un mestizaje artístico, religioso y tecnológico; se fabricaron principalmente durante los siglos XVI al XVIII (aunque aún hay artesanos que los realizan). Por sus características, fueron muy útiles para el proceso de evangelización ya que su poco peso, entre 4 kg o 5 kg, los hizo muy útiles para las procesiones y durante el ceremonial de la Semana Santa (la misma imagen podía llevarse en la procesión, colocarse en una cruz y en una urna, debido a que podía ser manipulado fácilmente por su poco peso y por tener las articulaciones móviles). Aunque su origen fue en el Michoacán prehispánico, Velarde (2003: 39) opina que “tal vez fueron los franciscanos quienes rescataron e impulsaron la creación de imágenes realizadas con esta técnica como un método de conversión de los indios.” También Vasco de Quiroga como obispo de Michoacán impulsó su uso. Estas esculturas de Cristos e imágenes marianas y de santos luego se manufacturaron en otras partes del país, como en Xochimilco.

<sup>24</sup> No se sabe si fueron hechas por manos hispanas, mestizas o indígenas, algunas muestran un claro mestizaje cultural y sería interesante poder estudiarlas en detalle para saber un poco más de su origen (en algunos casos aún más misterioso debido a su cambio de color por efectos de barnices y del humo de las *ceras*), pero por su carácter sagrado, como algunos Cristos, siempre están protegidas entre telas y urnas, lo único que queda a la vista, como en los Santos Entierros, es la cabeza del Cristo con su corona de espinas y su cabello humano.

divino. Imágenes que, para los pueblos a donde estuvieron destinadas, fueron y siguen considerándose taumatúrgas, a pesar de la insistencia de la Iglesia en que el culto a las imágenes sólo proporcionaba a los fieles el honor y la veneración; la Iglesia no previno en la creencia de los fieles indígenas que en ellas existiera divinidad, a pesar de que en el Concilio de Trento (Gruzinski 2000: 48-50) se insistió en que el honor y culto a las imágenes resultaba por lo que representaban originalmente. Se adoraba a Cristo por medio de sus figuras, pues éstas debían recordar a los fieles los beneficios que por medio de su pasión les había otorgado.

El Señor de la Cueva en Iztapalapa<sup>25</sup> es uno de estos Cristos prodigiosos. Según la historia oral, esta escultura provenía de Etlá, Oaxaca, y fue transportada a pie por varios habitantes de ese pueblo durante el virreinato (1723) para restaurarlo en la ciudad de México.<sup>26</sup> Como la noche los alcanzó en las cercanías del cerro, los cansados cargadores decidieron pernoctar en la vera del camino, pero al amanecer (un 3 de mayo, el día de la Santa Cruz), se dieron cuenta que la imagen había desaparecido; después de mucho buscarla, una mujer del pueblo les avisó que la imagen estaba en una cueva del cerro.<sup>27</sup> Los cargadores de Etlá no pudieron llevárselo, debido a que se puso tan pesado que interpretaron que era deseo de la imagen quedarse en Iztapalapa. Para su culto, los habitantes le levantaron una ermita. Al paso de los años, el Cristo resultó ser muy milagroso y lo demostró en 1833 cuando terminó con el cólera morbus,<sup>28</sup> que azotó a la población, pues como se dice: “tuvo compasión de sus habitantes”, la enfermedad disminuyó y en agradecimiento los iztapalaenses le levantaron una iglesia que se convirtió en uno de los santuarios más importantes y visitados de la cuenca.<sup>29</sup>

El Cristo de color oscuro es el Señor del Calvario, que se apareció a unos canteros. Cabe aclarar que Culhuacán y otros pueblos aledaños

<sup>25</sup> Información recabada en trabajo de campo en 2009.

<sup>26</sup> Existe la creencia que una imagen venerada debe ser perfecta; no puede faltarle un dedo, un ojo o estar apollillada o raspada pues, mientras más fallas tenga, es menos efectiva en sus milagros.

<sup>27</sup> En la base de la urna que resguarda al Señor de la Cueva se lee: “En este sitio [la cueva] apareció el Señor de la Cueva un 3 de mayo de 1723...”

<sup>28</sup> Otros refieren que fue por un brote de viruela y pidieron al Cristo que si exterminaba la enfermedad, todos los barrios que se unen en dos medios pueblos representarían su pasión todos los años.

<sup>29</sup> A partir de 1842, sus habitantes celebran, en agradecimiento a este milagro, cada año durante la Semana Santa, la representación de la Pasión de Cristo en el pueblo y en el cerro. La crucifixión se hace justo sobre un templo del periodo teotihuacano.

durante la época colonial surtieron todo tipo de piedra proveniente tanto del Cerro de la Estrella, del Peñón del Marqués y del cerro de Tezonco (en la Sierra de Santa Catarina), cantera que ha sido empleada para la construcción de la Ciudad de los Palacios, como llamó Humboldt a la ciudad de México.

La historia oral refiere que en el piedemonte, cerca del antiguo convento agustino de San Matías o San Agustín y donde se levantaba la iglesia del santo patrono del pueblo, algunos canteros que iban por agua a uno de los tantos manantiales de la zona, escucharon llorar a un niño; otra versión dice que vieron cómo salían rayos luminosos de una cueva. Ambas remiten al llamado de atención divino a los canteros, a una cavidad determinada. Al quitar unas piedras que bloqueaban el paso a ella, encontraron una bella puerta de madera con ángeles tallados en sus hojas; al quitarla (no abrirla), encontraron la *resplandeciente* imagen de un Cristo del Santo Entierro. Al avisar de este prodigio al resto del pueblo, todos fueron a venerarlo y decidieron llamarlo Señor del Calvario.

Este Cristo, al que tienen gran devoción los once barrios de Culhuacan, sustituyó en importancia al santo epónimo, San Juan Evangelista, que impusieron los evangelizadores al principio de la época colonial.

Su templo, a pesar de ser más pequeño que el de San Juan Evangelista, es el más importante de la población; cada año los mayordomos en turno lo remozan, pintan y adornan, pues el pueblo es el dueño del templo y de otras construcciones aledañas utilizadas para el copioso calendario ritual de la población, mientras que el templo del siglo xvii de San Juan está sombrío y apenas restaurado pues lo administra la curia secular.

En una entrevista,<sup>30</sup> me informaron que estos dos Cristos, de la Cueva y del Calvario, al igual que el Señor de Chalmita, por haber aparecido en cuevas son hermanos, y otra persona añadió que posiblemente también lo sea el Señor del Sacromonte<sup>31</sup> de Amecameca, que también

<sup>30</sup> Según doña Isabel Fragoso, una médica y de familia de mayordomos en Culhuacan.

<sup>31</sup> De acuerdo con la historia oral, fue Martín de Valencia quien puso este Cristo para sustituir a Tezcatlipoca pero según Mendieta (Gruzinkly, 1995: 195), fueron los dominicos quienes abrieron este santuario.

se apareció en una cueva, y que al igual que el Señor del Calvario, son Cristos negros yacentes.<sup>32</sup>

Según lo data el mapa de las relaciones geográficas de 1580, en Culhuacán, otro pueblo de esta región, se impuso a San Lorenzo Tezonco como titular del pueblo pero, a pesar de ello, se tiene más devoción al Señor de la Salud,<sup>33</sup> un gran crucifijo que por su importancia está colocado en el altar mayor de la iglesia del siglo XIX. Se dice que este Cristo estuvo arrumbado y deteriorado en un rincón, pero que milagrosamente se renovó a sí mismo.<sup>34</sup> Junto a esta teofanía, surgió un agua milagrosa de un pozo abandonado que estaba junto a un gran ahuehuate.<sup>35</sup> El pozo aún se conserva y de ahí proviene el agua curativa a la que se sigue recurriendo en caso de necesidad; agua que a mitad del siglo XIX salvó, como en Iztapalapa, a sus pobladores del cólera morbus o del cocoliztli,<sup>36</sup> según versiones diferentes.

Más adelante, al pie de la Sierra de Santa Catarina, se encuentra el pueblo de Santiago Zapotitlan (perteneciente a la Delegación Tláhuac, no Iztapalapa como los anteriores), donde hay otro milagroso Cristo crucificado, el Señor de las Misericordias,<sup>37</sup> al que se rinde culto desde la antigüedad. Esta imagen tiene un doble, aunque no crucificado, sino sedente, que se encuentra en otro antiguo pueblo chinampero y florista de tradición, asentado en el filo del pedregal, a orillas de uno de los márgenes del desaparecido lago de Xochimilco: los Reyes Quiahuac en Coyoacan. De acuerdo con la tradición oral,<sup>38</sup> los habitantes de

<sup>32</sup> Según algunas versiones, estos Cristos son Santos Entierros debido al deterioro que han sufrido las uniones móviles de piel que une los brazos con el tronco, y que les permitía a los brazos estar estirados en el crucifijo o junto al cuerpo al ser acostados, por lo general se acostumbraba colocarlos en la cruz durante la Semana Santa.

<sup>33</sup> Su fiesta es el 29 de mayo. Cristo de gran tamaño, resguardado en un nicho de vidrio y custodiado por la Virgen María y San Lorenzo Diácono y Mártir.

<sup>34</sup> Otra versión dice que con la misma agua milagrosa se limpió y así quedó renovado.

<sup>35</sup> En 1905, el ahuehuate no fue tirado por una autoridad católica del pueblo, sino por un evangélico (un *chincolos*), y dicen que el árbol lloró sangre cuando lo tiraron.

<sup>36</sup> Esto sucedió el 29 de mayo de 1850 en víspera de Corpus.

<sup>37</sup> Su fiesta es el 4 de febrero.

<sup>38</sup> El Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México (Siame) también tiene su versión en la cual el señor se enojó con quienes lo llevaban por ir a tomar alcohol, así que desapareció ante sus ojos, y una familia de Los Reyes lo rescató entre los juncos y matorrales y lo llevaron a los frailes franciscanos de San Juan Bautista Coyoacán para que decidieran qué hacer con ella. Los padres franciscanos dijeron: "Vaya la imagen a donde el señor quiera estar". Así fueron pasando uno a uno los habitantes de pueblos y barrios cercanos para llevarse la imagen. "Pasó gente de San Lucas y no pudo cargarla, estaba muy pesada; pasó gente de San Mateo y sucedió igual, así fue hasta que la

Zapotitlan llevaban a su Cristo a reparar a la ciudad de México, pero al pasar por el Pedregal de San Ángel, cerca de los pueblos de la Candelaria o la Purificación Tetzcolco y Los Reyes, zona de magueyales que se sembraban en el Pedregal, pertenecientes en su mayoría a la antigua hacienda de los frailes de Montserrat en la ciudad de México, región de “atractivas” pulquerías, los cargadores del Cristo sedientos y cansados decidieron tomarse un refrigerio que duró varias horas y olvidaron al Cristo. Los habitantes del pueblo de la Candelaria cuentan que al pasar por una gran apantle o acequia que dividía la zona chinampera de los dos pueblos (ahora calle de la Candelaria) escucharon llorar a un niño entre los tules que rodeaban el canal, pero hicieron caso omiso; en cambio, los habitantes del pueblo de Los Reyes, al ir a investigar entre la vegetación acuática, encontraron al Cristo y lo llevaron a su *capilla de visita*. Cuando los cargadores de Zapotitlán despertaron de su borrachera y buscaron al Cristo, les informaron que estaba en la capilla del pueblo de Los Reyes, al intentar cargarlo, igualmente, como parte de la tradición que se aplica a nuevas fundaciones, la imagen se puso pesada y no pudieron moverla, pues ante la poca devoción de sus cargueros, decidió quedarse en el lugar. Ahora, este Cristo es reverenciado entre barrios y pueblos de Coyoacán y algunos cercanos a esta delegación. Quien escribió esto hace años en un documento del AGN encontró que desde mediados del siglo XVIII se buscaba cooperación para la Procesión de la Misericordia. En la actualidad, este Cristo, que por un tiempo unió a los pueblos de Coyoacán, no es pesado para los mayordomos que lo llevan de visita por pueblos, barrios y nuevas colonias de Coyoacán, y recibe visitas de lugares cercanos como los San Sebastianes de Axotla, Xoco y Chimalistac.

Los habitantes del pueblo de Zapotitlan que, según la tradición, eran los dueños originales del Cristo, acuden el tercer miércoles de Cuaresma a visitar la imagen al pueblo de Los Reyes y a convivir con sus dueños actuales en un banquete que se hace en el atrio del templo.

Estos Cristos, y habrá que investigar otros más, tienen un vínculo simbólico con el Señor de Chalma, pues en estos pueblos existe la vieja

---

gente del pueblo de Los Santos Reyes pasó y pudo fácilmente cargar al Señor de la Misericordia. De esta manera, se decidió que la imagen fuera de este pueblo.

costumbre, en algunos de más de un siglo, como en Culhuacan, de peregrinar a su santuario agustino en el Estado de México una vez al año. Asimismo, es difícil no evocar la influencia agustina en el culto a los Cristos (Gruzinsky 1995: 194), pues entre los lugares de su influencia están Chalma y Culhuacan,<sup>39</sup> donde hay importantes conventos fundados por ellos. En este último poblado, hubo un colegio agustino que influyó de forma notable en la *chinampan*, a pesar de que en la región se establecieron otras órdenes mendicantes y luego el clero secular.

Del mismo modo, hay que mencionar que los pueblos de Culhuacan y Tezonco peregrinan no sólo a Chalma, sino también al Sacromonte en Amecameca, el antiguo *Chalchiuhmomoztli* (Chimalpahin 1991: 91), donde manaba el agua y donde los *xochteca* y los olmecas<sup>40</sup> tenían por diosa a Chalchiuhmatlálatl, numen antiguo seguramente relacionado con la diosa del lago.

El Cristo del Sacromonte es de color oscuro, articulado y tiene un gran parecido con el Señor del Calvario de Culhuacan. De acuerdo con la memoria histórica del lugar, una mula que al parecer andaba sola se refugió en una cueva, que ahora es el Sacromonte, en las cercanías a Amecameca, Xico y del antiguo lago de Chalco. El equino llevaba tres cajas con tres Cristos iguales, que podía transportar por pesar poco; uno quedó en este santuario, y no se sabe dónde están los otros dos, pero es posible que el Santo Entierro de Culhuacan sea una de las imágenes transportadas por la mula o que sea obra del mismo escultor.

Su fiesta el Miércoles de Ceniza marca el comienzo de la Semana Santa y el inicio de las ferias de Cuaresma del estado de Morelos.

Tanto Tezonco<sup>41</sup> como Iztapalapa peregrinan al Santuario de Tepalcingo, Morelos, zona montañosa con innumerables cuevas y barrancos, sede también de evangelización agustina, donde se rinde culto a la imagen de Jesús Nazareno.<sup>42</sup> Aunque este santuario está lejos de la

<sup>39</sup> Sin embargo, aunque es cierto que los franciscanos promovieron la imagen de la cruz con sólo el rostro de Cristo y los elementos y símbolos de la crucifixión, hubieron Cristos con cuerpo humano, promovidos por los franciscanos, entre ellos el del Sacromonte; se cree que la imagen fue colocada por fray Martín de Valencia, uno de los doce primeros franciscanos, y cuyos restos descansan incólumes en el lugar.

<sup>40</sup> Junto con los xicallanca, quiyauhquizteca y cucolca, todos ellos nos dice Chimalpahin (1991: 89), son los poseedores del nahual de la lluvia y del nahual de la fiera.

<sup>41</sup> En 2011, Tezonco cumplió un siglo de peregrinar al Sacromonte.

<sup>42</sup> Hernández García y Hernández Maldonado (2002: 47) dan esta versión del origen de la ima-

Chinampan, hay un profundo nexo de los mayordomos del Señor de la Cueva de Iztapalapa con el Nazareno, y lo ratifican al fabricar ellos mismos y donar cada año una portada para su iglesia el día de su fiesta, el tercer viernes de Cuaresma.

## Reflexiones finales

### Primera reflexión

Como puede advertirse, el culto a Cristo en todas sus variantes ha sido una valiosa imagen evangelizadora, de identidad y de unión entre los pueblos que les rinden culto.

Asimismo, se puede pensar que los Cristos fungen como enlace entre pueblos de la chinampan y de otros lugares cercanos de los hoy estados de México y Morelos,<sup>43</sup> de donde provenían los productos de *tierra caliente* y que debían pasar por la Chinampatlalli. Estos vínculos cristológicos que en su mayoría datan de la época colonial y sobre todo del barroco (Gruzinski 1995, 2000) forman parte de una serie de redes de interrelaciones sociales entre pueblos y regiones que aluden a otras manifestaciones como las que se arraigan al paisaje y al territorio, mantienen lazos étnicos, religiosos, de tributo y comerciales prehispánicos y coloniales, como se ha observado en las ferias de Cuaresma en el estado de Morelos (Gómez Arzapalo: 2009). Se debe recordar que la fiesta del Señor del Sacromonte marca este ciclo tan popular; tampoco se debe olvidar la profunda relación devocional que mantienen los pueblos originarios de la cuenca con el Señor de Chalma, como se manifiesta en las peregrinaciones, compromisos y reciprocidades que existe entre

---

gen: “Los habitantes del pueblo de Tepalcingo mandaron a hacer la imagen con un escultor del estado de Puebla por el año de mil ochocientos [...] de pasta de harina de la caña de maíz. Con el mismo escultor, los pobladores de Tlacualpicán, Puebla, igual mandaron a hacer una imagen ‘de figura’, pero sólo de madera. Cuando estuvieron terminadas las dos imágenes, los pobladores de Tlacualpicán, al ver la imagen de caña de maíz, les gustó más y dijeron al escultor que se las diera a ellos aunque pagaran más; el escultor aceptó, pero la imagen de caña se puso muy pesada, los del pueblo de Tlacualpicán eran veinte personas y no pudieron moverla. Más tarde, llegaron los de Tepalcingo, ellos nomás eran tres y como ya la habían pagado, la transportaron fácilmente, se trajeron a la imagen y desde ese tiempo es venerada por millones de peregrinos cada que es la fiesta patronal, en la segunda semana de Cuaresma”.

<sup>43</sup> Como bien lo ha expuesto Ramiro Gómez Arzapalo en su estudio sobre los santuarios de estas regiones.

ellos y con el santuario. Asociación simbólica, de resistencia al cambio, que la cosmovisión indígena cristianizó en relación con el paisaje o sus elementos: cerros, grutas, manantiales y árboles (recuérdese también el ahuehuete sagrado de Chalma o la aparición de su Cristo en una cueva, donde antes había un culto a Oztoteotl), entre otros.

Asimismo, la Chinampatlalli es una región relacionada con el agua y la fertilidad, de posible asociación a la parte femenina y fría en la cosmovisión prehispánica, y donde en su cerro emblemático localizado en el acuático estrecho que conducía a Tenochtitlan había un templo a las deidades acuáticas, sin embargo, el mismo templo localizado en la cima del Huizachtépetl (así como otros altozanos de la Sierra de Santa Catarina) estaba dedicado a las deidades del fuego, númenes de carácter solar que, como López Austin (1997: 235) ha expuesto, pueden identificarse posteriormente por los indígenas con el catolicismo o Cristo, numen con muchas advocaciones como de la Salud, de las Misericordias, del Sacromonte o del Calvario, que se percibió de diferentes formas de acuerdo con la realidad histórica y con el momento en que se requería su protección y milagros. Algunos de ellos son de poco peso, como los Cristos de pasta de caña, lo que debió ser un requisito entre los indígenas recién evangelizados, y que aprovecharon muy bien los frailes cristianos no sólo para facilitar su propio culto, sino para favorecer ante los ojos de los indígenas esa calidad de ligereza, de lo etéreo, probable característica de lo no mundano, de ese espacio que existe pero que es imperceptible, donde habitan los dioses (Velasco 2013) de la religión prehispánica, característica que luego se aplica a los Cristos.

Para la región de la Chinampan, las diferentes imágenes de Cristo mantienen el referente simbólico, de protector, sanador y dador de vida como lo fue Tlaloc, numen vinculado también a las montañas, cuevas, agua, manantiales. En el Cerro de la Estrella, con sus grutas como la denominada Tlaloztoc (“cueva de Tlaloc”) “donde se servían a los dioses del agua” (*vid supra*), y tal vez a los ahuehuetes que son árboles portentosos relacionados con el agua y la fertilidad, lugares donde los dioses podían esconderse y resurgir.

Para la época prehispánica, Tláloc y sus desdoblamientos, como Calpulteteotl, fueron númenes sobresalientes en la región por sus nexos con la cultura lacustre y de chinampa, sistema productivo que predominó

en la zona por cientos de años y que prevaleció hasta hace menos de 80 años, sin embargo, quedan reminiscencias de esta antigua forma de vida con la que se identifican los pueblos de la región.

El Cerro de la Estrella formó parte del paisaje ritual que ha existido en la cuenca, como Broda lo ha mencionado. Altozano debió tener un gran simbolismo por ser lugar de entrada en la zona de la Chinampan, lugar similar al Tlalocan pues era el lugar de la verdura, la niebla y la fecundidad, entre otras cosas, y sigue siendo un referente simbólico al poseer santuarios cristianos donde una vez hubo algún adoratorio o templo *pagano*. Las cuevas, las montañas, los árboles y los manantiales son parte de esto como lugar de fecundidad. Durante el virreinato, se resacralizaron estos sitios de similar manera como sucedió con las hierofanías que sucedieron en estos elementos del paisaje durante los siglos de la reconquista española (Velasco 2013)

Se ha dicho que en las cuevas donde se han aparecido algunos Cristos, como en la de Chalma, del Sacromonte, de la Cueva y del Calvario, hubo un culto Tezcatlipoca basado en datos aislados como encontrarse flautas en la cúspide del Cerro de la Estrella, instrumento musical que no necesariamente debe vincularse a este antiguo numen, o porque algunos opinan sin pruebas de que hubo un templo al numen en Izta-palapa, o por su posible asociación a Oztotéotl en Chalma al vincularlo al *corazón del monte* Tepeyolotl. Los datos que aquí se aportan también pueden considerarse flacos y de poco sustento, sin embargo, creo que este trabajo aporta elementos distintos para tomarse en cuenta;<sup>44</sup> entre ellos, señalar que además del culto a Tláloc y otros númenes del agua, hubo también un importante el culto a Mixcoatl, por eso, uno de los antiguos nombres prehispánicos del cerro era Mixcoatepetl, como lo mencionan las fuentes. Este dios no sólo puede considerarse fundador (de un sitio en el Cerro de la Estrella), sino también ha de vincularse al fuego, dato que sin duda tomaron en cuenta los mexicas para renovar el antiguo templo que había en la cúspide para efectuar la ceremonia del Fuego Nuevo.

---

<sup>44</sup> No creo que la asociación con el negro sea un criterio, este color también es representativo en Cihuacoatl y Tláloc, por ejemplo. Pero tal vez pueda ser una relación a Tlaltonatiuh, el Sol, en su viaje al inframundo.

Finalmente, creemos que la forma en que cada Cristo es percibido entre los pobladores muestra una concepción del mundo muy diferente de la que ha querido imponer el catolicismo oficial, y aunque se trata de imágenes de un mundo muy humano, a su vez, se consideran divinas por el poder que emanan por sí mismas. En esta cosmovisión, la imagen guarda nexos con la antigua forma de vida que se relacionaba con el medio natural ya casi inexistente, del cual quedan evocaciones en diferentes narraciones y creencias.

Si antes de la llegada de los españoles tenían predominancia los *calpulteteo* por ser númenes que custodiaban la vida diaria y material del macehual en sus actividades e ideales, ahora las nuevas imágenes impuestas, además de traer sus propios mensajes, debían absorber los antiguos atributos significativos de las creencias indígenas para ser aceptadas. Así, las imágenes se volvieron polisémicas y en ellas se enlazaron y reinterpretaron las diferentes concepciones y tradiciones tanto mesoamericanas como del cristianismo popular español, que transmutaron por medio de la historia a las nuevas necesidades sociales y que incorporaron distintos niveles de resistencia al cambio.

En síntesis, mientras prevalezca en el imaginario colectivo de los pueblos originarios de la ciudad de México su antigua tradición campesina, o lacustre, y su rico ciclo festivo anual, que inicialmente fue regido por el ciclo agrícola y productivo de sus chinampas y recursos acuáticos, y que a pesar del proceso de mutación que experimenta por la imposición de una nueva vida urbana, estas imágenes serán el enlace con su pasado reciente y lejano, pues siguen siendo el corazón de la comunidad y su representación misma.

## Apéndice fotográfico

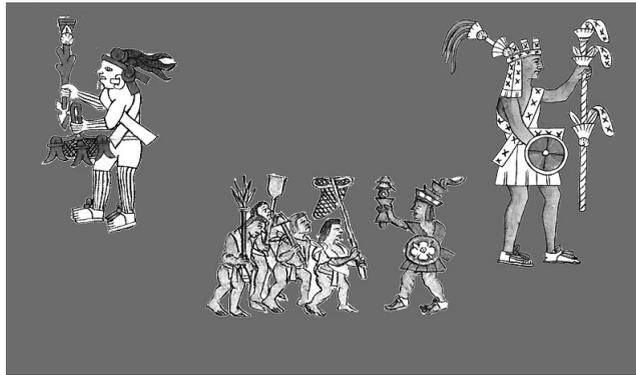


Area la cumbre del Valle de México vista desde el 'Contadero' hacia el Este.

Sur de la cuenca de México según Manuel Carrera Stampa.



Cihuacoatl, *Códice Florentino*.



Calpulteteotl, Amimitl, Opochtli y Nappatecuhtli.



Mixcoatl, *Códice Florentino*.



Cueva del Cerro de la Estrella. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Ceremonia en el Cerro de la Estrella. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Señor de la Cueva, Iztapalapa. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Pintura que recuerda la aparición del Señor del Calvario. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Comida para el Señor del Calvario. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Señor del Calvario detalle. *Fotografía de Mario García.*



Pintura que representa la aparición del Señor de la Salud. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Señor de la Salud. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Pozo con el agua curativa en Tezonco. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Señor de las Misericordias, Santiago Zapotitlan, Tláhuac. *Fotografía de Ana María Velasco.*



Señor del Sacromonte. *Fotografía de Mario García.*



Señor del Sacromonte. *Fotografía de Mario García.*



Vitrina con reproducción del Señor de Chalma del barrio de San Antonio, Culhuacan.  
*Fotografía de Ana María Velasco.*

## Referencias bibliográficas

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1986, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

ARMILLAS, Pedro

1971, "Gardenson Swamps, Archeological Research Verifies Historical Data on Aztec Land Reclamation in the Valley of Mexico", en *Science*, AAAS, vol. 174, núm. 4010, 653-661.

ÁVILA LÓPEZ, Raúl

2006, *Mexicaltzingo, arqueología de un reino culhua-mexica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre naguales y santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 23-40.

BRODA, Johanna

2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

2007, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de campo*, boletín 93, julio-agosto, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2009, "Introducción", *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH/INAH, México.

2013, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 23-40.

- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón  
1991, en Víctor M. Castillo (ed.), *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DURÁN, fray Diego  
1951, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, vol. 2, Editora Nacional, México.
- GARIBAY, Ángel María  
1958, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Instituto de Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México.  
1965, “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas, tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 25-90.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
2001, “Cultura, territorio, migraciones, aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, núm. 11, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro A.  
2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.  
2013, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en Ramiro Gómez Arzapalo(comp.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 41-72.
- GRUZINSKI, Serge  
1995, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica, México.  
2000, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a BladeRunner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Nancy G. y Elsy Hernández Maldonado  
2002, “Leyendas, relatos y bailes de Tepalcingo”. Disponible en [www.rlp.culturas populares.org/textos/22/02hernandez.pdf](http://www.rlp.culturas populares.org/textos/22/02hernandez.pdf). Consultada el 22 de octubre de 2014.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS (HMP), Véase Garibay

LEÓN PORTILLA, Miguel

1958, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Instituto de Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

1997, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López A. (coords.), *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, México, 231-254.

MALDONADO, Luis

1989, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez, Ma. De Jesús Buxó y Salvador Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular 1: antropología e historia*, Anthropos, Barcelona, 30-43.

2005, “Acuerdo por el que se aprueba el programa de manejo del área natural protegida con la categoría de zona ecológica y cultural ‘Cerro de la Estrella’”, en *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 2 de noviembre, núm. 129.

NOGUERA AUZA, Eduardo

1943, “Relaciones que muestran los vestigios del centro de México”, en *III Mesa Redonda. El norte de México y el sur de Estados Unidos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

1970, “Exploraciones estratigráficas en Xochimilco, Tulancingo y Cerro de la Estrella”, *Anales de Antropología*, México, IIN-Universidad Nacional Autónoma de México, vol. VII, pp. 91-130.

PÉREZ NEGRETE, Miguel

1941, “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...”, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos originales para la historia de México*, vol. 3, Chávez Hayhoe, México, 240-256.

1986, “Relación de Mexicaltzingo y su partido”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, núm. 7, tomo 2, IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 25-47.

- 2002, “El templo del Fuego Nuevo del Huizachtépetl. Un espacio ritual en el Cerro de la Estrella”, en Ismael Arturo Montero G. (coord.), *Huizachtépetl, geografía sagrada de Iztapalapa*, México, 85-113.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de
- 2002, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Conaculta, México. S/A
- 1941, “Origen de los mexicanos”, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos originales para la historia de México*, Chávez Hayhoe, México, 256-280.
- 2002, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición facsimilar, SAGN, México.
- VELARDE CRUZ, Sofía Irene
- 2003, *Imaginería michoacana en caña de maíz*, Conaculta/Instituto Mexicano de Cultura, México.
- VELASCO LOZANO, Ana Ma. L.
- 1998, *La utilización de los recursos naturales en la cuenca de México*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2009, “El paisaje y la cosmovisión en la región de Iztapalapa”, en Johanna Broda y A. Gámez (coords.) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, BUAP, Puebla, 117-133.
- 2011, “Y el santo se puso pesado”, un recorrido por las narraciones que explican la instauración de un culto o una fundación territorial, ponencia presentada el 22 de junio, México.
- 2013, “Dioses y santos fundadores de pueblos y de cultos”, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre humanos*, Artificio Editores, México, 73-105.

# El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas

---

María Cristina Córdova Ugalde<sup>1</sup>  
*Estudios Mesoamericanos, UNAM*

Al pie del altar mayor  
se ve brillar, se ve brillar,  
al Señor Divino Rostro  
manifiesto en el altar.  
*Fragmento de alabanza*

La presente investigación se enmarca en el estudio de las manifestaciones rituales vinculadas a la tradición religiosa mesoamericana, la cual puede rastrearse desde las religiones indígenas coloniales.

Desde el siglo xvi, tanto la tradición indígena como la católica han sufrido cambios que han obedecido a las necesidades contextuales, cuyos mecanismos han sido la refuncionalización y asimilación de elementos que cohesionaron en una “tradición agrícola mesoamericana colonial”, por lo que los parámetros de la identidad religiosa en México se han abierto a nuevos campos de investigación e interpretación mediante

---

<sup>1</sup> Licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, maestra en Estudios Mesoamericanos por la misma institución. En la actualidad, realiza el Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Su principal tema de investigación es historia y antropología de la danza conocida como de *concheros*, en sus tres variantes: de tradición, azteca-chichimeca y del movimiento de la mexicanidad. Otros temas de su interés son las prácticas rituales y discursos de la Native American Church y su interacción con el movimiento de la mexicanidad en Estados Unidos, así como las prácticas rituales y discursos agrícolas de los otomíes del Estado de México.

Contacto: chinapostli88@yahoo.com.mx.

el entendimiento de los complejos procesos de ideologización actuales, y ya no como la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas.

La asimilación de elementos procedentes de distintas tradiciones culturales ha resultado en una diversidad de concepciones y prácticas enmarcadas en una realidad histórica específica, por lo que el marco referencial que guía el presente estudio es el de *religiosidad popular*, ya que la resimbolización de elementos enmarcados en fenómenos como la industrialización, urbanización y migración define a los miembros de la asociación en la subalternidad, debido a que la cosmovisión que han generado ha sido moldeada por una separación persistente entre comunidades tradicionales por un lado y modernas por el otro (Dube 2001: 20), así como entre los cánones eclesiásticos establecidos desde el siglo XVI y la entrada de nuevas corrientes religiosas.<sup>2</sup>

Dentro de los diferentes fenómenos religiosos que se han sumado a las prácticas indígenas, está el pentecostalismo presente en México desde mediados del siglo XIX, aunque no es sino hasta la segunda mitad del XX que alcanza un mayor impacto.

Como ejemplo de lo anterior, está el caso poco documentado de la imagen del Rostro de Cristo, la cual se venera en algunas comunidades otomíes del municipio de Lerma y la zona Mazahua en el Estado de México mediante una organización que se autodenomina *Asociación del Divino Rostro*. En este caso, la vinculación al monte por medio de un discurso cargado de elementos meteorológicos agrícolas, la *Renovación Carismática* (movimiento pentecostés acogido por el catolicismo) y los sucesos contemporáneos constituyen una forma concreta de la identidad y el estado histórico de una tradición.

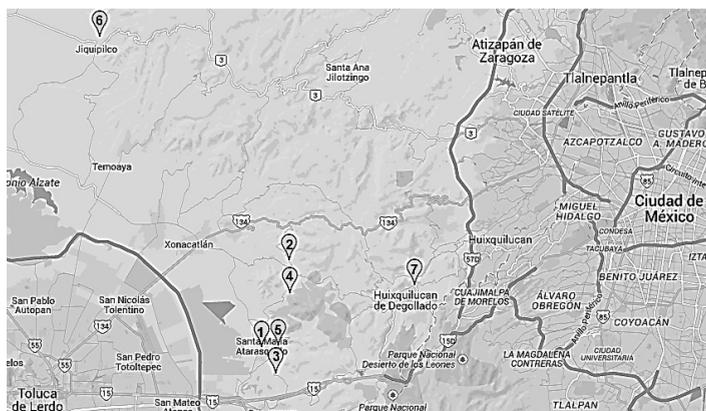
## Medio geográfico e histórico

Los otomíes se han distribuido en los más diversos ecosistemas: zonas lacustres, bosques, serranías, semidesierto y pie de monte. Cada uno de

---

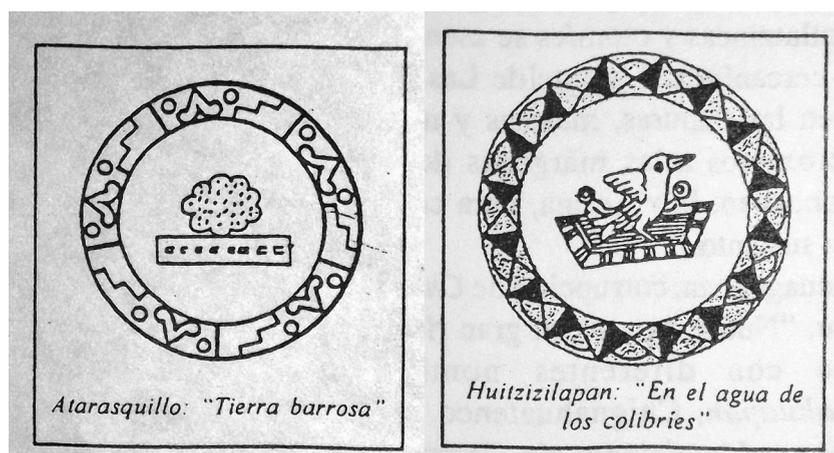
<sup>2</sup> Aquí es pertinente decir que mediante el concepto de subalternidad, es permisible centrar la atención en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía como Antonio Gramsci lo planteó, donde el enfoque de la subalternidad se configura en una relación sincrónica y diacrónica entre subordinación y resistencia, y abre al análisis de las combinaciones y de las sobreposiciones que, históricamente, caracterizan a los procesos de politización de la acción colectiva de los subalternos (Massimo 2012: 6-7).

estos entornos naturales ha influido en la cultura de sus habitantes. Y como otros pueblos indígenas, los otomíes se extendieron y extienden culturalmente, además de que han migrado a otros estados de la república. Sus principales áreas de población, tanto antigua como actual, se ubican en México, Michoacán, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Distrito Federal (Brambilla 2002, 23), Querétaro, Guanajuato, Veracruz, Jalisco.



Ubicación geográfica del trabajo de campo entre los otomíes de Toluca: 1. María Atarasquillo, 2. San Lorenzo Huitzitzilapan, 3. San Miguel Ameyalco, 4. San Francisco Xochicuautla, 5. Santiago Anasco, 6. Jipilco y 7. Santa Cruz Ayotuzco. Elaborado por Cristina Córdova con base en <https://www.google.com.mx/maps>.

Las comunidades de origen otomí donde se realizó trabajo de campo son las siguientes: Santa María Atarasquillo y San Lorenzo Huitzitzilapan, San Miguel Ameyalco, San Francisco Xochicuautla y Santiago Anasco, en el municipio de Lerma de Villada. Asimismo, se realizaron registros donde existen otros santuarios y altares de esta asociación como en Jiquipilco, municipio de Temoaya, y Santa Cruz Ayotuzco, municipio de Huixquilucan.



Escudo de Santa María Atarasquillo y San Lorenzo Huitzilapan (García 1999, 139).

La fundación de las comunidades que se mencionan datan de entre la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII; Santa María Atarasquillo (*Jomixi* "artesanos de la pluma", *tlalaxo* "tierra barrosa") se fundó en 1616 como el pueblo más importante; San Lorenzo Huitzilapan (*en el agua de los colibríes*, *el río de los colibríes*) en 1560. Y aunque de las demás comunidades no se especifica la fecha de su fundación, seguramente oscilan en el periodo indicado.

La mayor parte del territorio que ocupa el hoy municipio de Lerma de Villada, donde se encuentran las comunidades mencionadas, es accidentado debido al sistema montañoso que lo conforma (alcanza altitudes de hasta 2 570 msnm). Este paisaje enmarca la cosmovisión del lugar, y desde la época prehispánica (según lo reporta la arqueología) se han llevado a cabo peregrinaciones hacia las cumbres más altas, las cuales bordean la cuenca del río Lerma y conforman lo que se denomina *alta montaña* (más de 3 000 msnm). La topografía de este municipio es abrupta, "por lo que es difícil la práctica de la agricultura; [y en cambio, desde la colonia] se practica el pastoreo, explotación de oyamel, encino, ocote [y] cedro, los cuales tienen destino industrial y [de] consumo doméstico".<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Disponible en <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/conte11.html>.

La región estudiada se caracteriza por ser un valle semifrío y por sus fuentes de agua, como manantiales, ríos y ojos de agua, que poco a poco han ido desapareciendo, ya que “entre 1942 y 1970, por el traslado del agua del Alto Lerma para abastecer a los habitantes del Distrito Federal y el establecimiento del corredor industrial Lerma-Toluca (Albores 1998: 202)”, se originó que el campo se fuera abandonado por la insuficiencia del vital líquido, aunque para mediados del siglo xx el ciclo de siembra y cosecha dependiera del temporal (lluvia–secas).



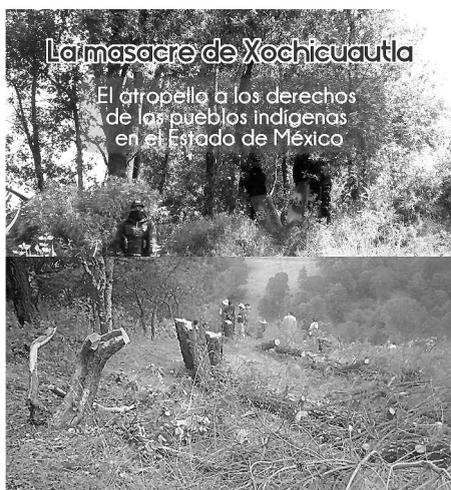
Ubicación geográfica de Cedro de las Manzanas. Elaborada por Cristina Córdova con base en <https://www.google.com.mx/maps>.

La asociación también ha interactuado con otros grupos, como los mazahuas, ya que geográfica y culturalmente este grupo y los otomíes se han relacionado. Así consta el caso de Filomena, habitante de Cedro de las Manzanas, en el Estado de México, donde también se realizó trabajo de campo, quien relató que estaba a punto de morir, y por recomendación de unos compadres llegó a Santa María Atarasquillo, a la asociación que dirigía Gerardo Alejandro antes de morir en 2012 para aliviar su enfermedad; y al ser sanada con éxito, hoy en día ayuda en su comunidad curando, e incluso mandó construir una capilla en su casa, réplica de la que está en el Cerro de la Verónica (Xochicuahtla), uno de los principales santuarios dedicados al Divino Rostro.

En el municipio de Lerma, la ritualidad y las festividades se han transformando históricamente, debido a los cambios económicos y políticos que los gobiernos han implementado con el tiempo; en primer lugar, por la colonización en el siglo xvi que originó la fundación de nuevas ciudades (repúblicas de indios y repúblicas de españoles), el

repartimiento y, a partir de 1540, las congregaciones, además de que hubo una tendencia a “asimilar los pueblos y grupos indígenas a villas o municipios españoles, donde fuese más fácil evangelizarlos” (Brambila 2002: 23). Aunado a lo anterior, se suma la explotación comercial, laboral y agrícola, abolida hasta finales del siglo XVIII. Asimismo, la introducción de ganado a tierras de cultivo generó nuevos métodos productivos y distintas estructuras económicas y sociales, lo que propició el paulatino abandono del campo.

En segundo lugar, las reparticiones desiguales de la tierra, la discriminación, el aumento del comercio, la apertura de éste al extranjero en el siglo XIX y los flujos migratorios a las ciudades favorecieron el desarrollo del capitalismo. Esta economía, cada vez más dinámica, incrementó las incipientes necesidades de desarrollo y urbanización en los ámbitos rurales.



Imágenes en protesta por el ecocidio de la región de Lerma de Villada, en <http://huellas.mx/edomex/2014/10/20/la-masacre-de-xochicuautla/>

En tercer lugar, la industrialización del país ha propiciado notables rupturas, refuncionalizaciones y estrategias de continuidad por parte de las comunidades afectadas, las cuales se han particularizado en cada región —lo cual ha influido en la percepción de la territorialidad—, debido a que la región montañosa está siendo víctima de ecodios por la

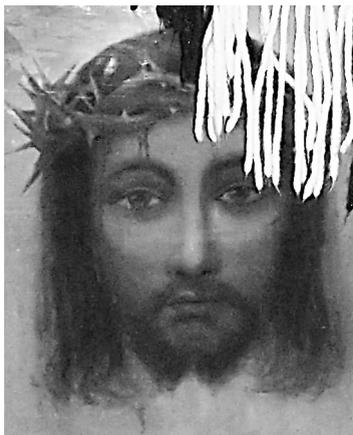
construcción de carreteras desde 2011, cuyo trazo obstruye el acceso a los santuarios. Gerardo Alejandro, líder de la Asociación de Atarasquillo señala que:

el gobernador [Peña Nieto] no ha cumplido con las solicitudes hechas por los pueblos indígenas y ha destruido los santuarios de la Virgen del Rayo, lugar en el que se presentaban los otomíes a bailar para que lloviera, [por lo] que la cultura de los pueblos originarios se va perdiendo por este tipo de acciones, porque los movimientos políticos siempre se abanderan de los grupos étnicos.<sup>4</sup>

Tales procesos históricos han provocado que las formas culturales antiguas se articulen con la modernidad y se adapten a las transformaciones del espacio geográfico que ha sido trastocado. Ello ha generado reinterpretaciones de la propia visión del mundo, la cual se basa ahora en la existencia de “estructuras agrarias, [ejidales], urbanas e industriales” (Del Moral 2008: 207), así como en nuevas ideologías de carácter religioso que reflejan, por lo tanto, una particular apropiación del espacio, de la divinidad y de los problemas particulares y colectivos de los individuos y de la comunidad.

---

<sup>4</sup> Reportaje: “Denuncian ecocidio por autopista Lerma —Tres Marias y Toluca— Naucalpan, Eje 19. Una nueva forma de comunicar, Toluca, 30 de junio 2011, en <http://eje19.com.mx/nota-419carrusel.html>.



Divino Rostro del altar de la Asociación de San Lorenzo Huitzitzilapan, Estado de México, 11 de septiembre de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

## Manifestación del Divino Rostro

Símbolo de la pasión de Cristo, rostro de Jesús plasmado en un manto tras ser limpiado del sudor por una mujer llamada Verónica (nombre que procede de la expresión *verdadero ícono*) es el Divino Rostro, cuya referencia no se encuentra en ningún pasaje bíblico, sólo en textos apócrifos, y que al igual que muchas otras imágenes hierofánicas, tanto de la tradición occidental como de la mesoamericana, permite justificar el poder, la existencia y la intersección de la divinidad.

Las imágenes de Cristo que se veneran en las comunidades de origen mesoamericano son aquellas de cuerpo completo:

- Cristo crucificado
- Cristo en el Santo Entierro
- Cristo sentado doliente
- Cristo en la columna doliente



Cruz vestida con la imagen del Divino Rostro en el oratorio de la Asociación de Santa María Atarasquillo, Estado de México, del 21 al 24 de abril de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

Y hasta el momento, la excepción a esta *norma* se encuentra entre los otomíes y mazahuas pertenecientes a la asociación que, como se ha expuesto, veneran el Rostro de Cristo, cuyo cuerpo es la cruz que se viste a usanza de la región. La idea de la cruz vestida para los especialistas rituales meteorológicos no sólo representa el calvario de Cristo, sino también a los cuatro rumbos y a las divinidades que habitan las montañas. Esta idea se refuerza en la imagen que se tiene del cerro como morada de seres divinos.

Con relación a lo anterior, Cotonieta apunta lo siguiente sobre un curandero de Ameyalco: “antes, el Divino Rostro estaba en una cruz, era una cruz que estaba en el cerro hasta la punta [...] nuestros antepasados decían que se apareció así como está (Cotonieta 2003, 143)”. Se aprecia entonces que la cruz y su relación con Cristo forman parte esencial de la experiencia religiosa indígena. La cruz es venerada al igual

que si fuese un santo o advocación de la Virgen, pues se considera protectora y sanadora de la comunidad, de ahí se explica el que sea vestida.

Asimismo, la cruz puede interpretarse como un “eje cósmico [que da] distribución, orden social [y] complementariedad con el curso del Sol, elemento nodal para la reproducción social en la tradición agrícola mesoamericana (Uzeta 2004: 13). El tratamiento que se da a la cruz es similar al que se otorga a los santos, que “se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas” (Gómez 2011, 13).

El Divino Rostro no sólo *escucha* las plegarias y *milagrosamente* da respuesta, sino que además se comunica *de manera oral* con los miembros de la asociación, ya sea en forma colectiva o individual. Al Divino Rostro son dirigidas las peticiones de curación, porque “para el Divino Rostro no hay ninguna enfermedad que sea imposible curar,”<sup>5</sup> siempre que le sea cumplida y dada la ofrenda, por ello las personas que participan en la asociación, enfermos y familiares de ellos, son los que han sido curados.



Servicio realizado por la señora Filomena en Cedro de las Manzanas, Estado de México, 29 y 30 de julio de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

<sup>5</sup> Testimonio: Trabajadora de la Asociación del Divino Rostro de Santa María Atarasquillo, Agustina, 45 años, originaria de San Juan de las Huertas, Estado de México, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, Estado de México, 23 de abril del 2011 (ficha 1.2).

Se debe mencionar que dentro de este discurso en continua readaptación, y en el seno mismo de las asociaciones, hay diferentes niveles identitarios, ya que la visión de quien trabaja varía de una comunidad a otra. Por ejemplo, las asociaciones de Atarasquillo y Ameyalco se consideran *trabajadores del tiempo*, mientras que en la Asociación de Huitzililapan se asumen como *trabajadores del Divino Rostro*.

Es importante destacar que mediante la lengua se nombran realidades y se ordena el pensamiento; se “conforman estructuras y rutas, [se] produce y expresa identidad y cultura” (Warman 2003: 89) que van caracterizando a cada grupo, que crean elementos únicos, por lo que la comunicación entre los hombres y el Divino Rostro se realiza por medio del *servicio*, que es el ritual más fuerte y característico de las asociaciones. Por medio de este trabajo, el Divino Rostro *posee* el cuerpo del especialista ritual (ya sea hombre o mujer) y habla mediante él para dar su mensaje a los seguidores, ya sea una petición, regaño o agradecimiento. Se dice que la Virgen también llega a hablar por medio de estas personas, e incluso miembros fallecidos de las asociaciones también lo hacen.

Al momento de cada servicio, se repite siempre al final de cada oración o elemento que se enumera la partícula en lengua otomí, que se escucha y que se ha transcrito como *ña*, cuyo significado, según Cotonieto, es “el principio, uno, es la entrada”. La transcripción que realiza este autor es *na* (Cotonieto 2003: 8), lo cual también puede sustentarse en el trabajo de María del Socorro Caballero, que da la traducción del número uno como *na* (Caballero 1967: 131). Asimismo, la repetición de esta sílaba tiene la función de epífora y el medio de preparación de acceso al trance. Sin embargo, al revisar “La estructura verbal del otomí clásico” de Manfred Kudlek, también se ha determinado que *na* o *ña* “es un prefijo para nombrar cosas abstractas, y un verbo de movimiento que denota lugar que significa dentro y estar” (Manfred [S.F]: 59, 70, 71).

Elemento que es interpretado como la manera discursiva monótona en la que se entra a otro espacio-tiempo, el de la divinidad y el de los muertos:

En nombre de la Santísima Trinidad, de Dios padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del padre

y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo *ña*, en el nombre de la Santísima Trinidad y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*. Señor San Miguel, Señor San Gabriel, Señor San Rafael, Señor San Rafael, Señor San Ignacio, Señor San Pedro, portero del cielo *ña*, éste es el momento ahora en que venimos del cielo y la tierra *ña*, y saludamos a los cuatro vientos desde donde sale el Sol hasta el ocaso *ña*, y te pedimos el permiso para entregar el mandado *ña*, y te pedimos el permiso para crear a tu mundo de nuevo *ña* (Videograbación ficha 1.1).

Del mismo modo, debe señalarse que, según las recopilaciones que realizó Cottonieto con los curanderos de Ameyalco, en cada oración agregan otras dos palabras: 1) *Geña*, cuyo significado es *en este día, en este momento, en esta hora*, que va seguido de la palabra *saludo*, y luego el ya mencionado *na* y 2) *misha*, palabra que acompaña en algunos casos a *Geña*, cuyo significado es *mesa sagrada o altar* (Cottonieto 2003: anexo 5, 8 y 9).



Don Andrés, curandero de la Asociación de San Lorenzo Huitzililapan, realizando un servicio en el Cerro de la Verónica, Estado de México, 9 de noviembre de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

Los *servicios* se dividen en dos partes:

*Invocación de apertura:* se realiza siempre frente a un altar, ya sea en el oratorio, alguna capilla en el camino al santuario o en el santuario mismo. Es la preparación para alcanzar el *estado de trance*, por medio de los ritmos monótonos de los instrumentos musicales (guitarra y violín) y fragmentos de alabanzas que entona el especialista ritual con los ojos cerrados, hincado, balanceándose de un lado a otro y temblando, sosteniendo un sahumador del cual sale abundante copal. Aquí cabe

mencionar que no se identificó el uso de alguna sustancia psicotrópica para propiciar el trance.

Esta forma de oración recibe el nombre de *oración el punto*, y se ha registrado que se realiza para curar o pedir un buen temporal (Cotonieto 2003: anexo 5: 7). En esta etapa del ritual, la invocación de la Santísima Trinidad es el medio para entrar en contacto con la divinidad. A esta figura se suma gran parte del santoral relacionado con cultos meteorológicos. Asimismo, se hace mención de varios santuarios, entre los que se encuentran las cimas en las que se rinde culto al Divino Rostro durante las peregrinaciones.

Este saludo al Cerro de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, este saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica de Águila *ña*, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo a Monte Alto, de la Palma de Acazulco *ña*, este saludo al Cerro de Trompeta, este saludo al cerro de Chiquihuite *ña*, este saludo al Cerro del Molcajete *ña*, este saludo a Cerro de Malinche *ña*, este saludo a Cerro de la Estrella de Iztapalapa de México, este saludo a Cerro de Tepexpan *ña*, este saludo a Cerro de la Tablita de Temoaya *ña*, este saludo a Cerro de la Campana de siete valles *ña*, este saludo al Divino Rostro de Santa Cruz Ayo-tuzco *ña*, este saludo de María Guadalupana de semilla de Tepeyac de México *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*, al santo rayo, la santa centella *ña*, este saludo de la Bárbara dulce *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*; hay, así quería mi trabajo sagrado *ña* (Videograbación, ficha 1.1).

2) *Manifestación Divina*: de manera casi imperceptible, comienza a hablar la divinidad. Al momento en que la entonación de voz, ya no se percibe y los instrumentos musicales dejan de ser escuchados, el agradecimiento y saludo a todos los asistentes por parte del Divino Rostro se hace presente:

así quería yo me canto especial *ña*, para que cante mi trabajador *ña*, muchas gracias hijitas, hijitos *ña*, muchas gracias todos los aquí presentes hijitos hijitas *ña*, yo que he venido a recibir el regalo *ña*, porque yo estoy muy a gusto *ña* [aquí se pronuncian palabras en otomí] muy agradecido *ña*, porque estoy recibiendo mi ofrenda *ña*, porque hoy se procuró primero mi ofrenda *ña*, no se compre tortilla no se compró azúcar no se compró comestible alguno *ña*, pero se compró mi ofrenda *ña*, y ya luego le dije a mi hijito *ña*: vi como estaba apurado *ña*, como tenía mucha ofrenda pero no una tortilla ni una nada *ña*, yo le dije: vete pronto *ña*, saca crédito en la tienda *ña*, por eso yo he abierto la gloria *ña*, el pan de cada día del cielo *ña*, el pan de cada día todos mis piones mis trabajadores *ña*, para venir su pasaje para venir mi cosecha sagrada *ña*, para venir el tiempo *ña*, que cosa hablan mis hijitos de la mazahua *ña*, no llueve todavía *ña*, ya sembramos ya estamos sembrado y no caído lluvia *ña*, pero yo soy el rocío *ña*, yo soy el trueno sagrado *ña*, yo soy la lluvia viajera *ña*, yo soy caballo rocío *ña*, yo soy la cola de agua *ña*, yo soy el señor torbellino *ña*, yo soy el señor cántaro celeste *ña*, la que irradia la que va llenando sus ollas sus [ininteligible] de agua *ña*, la que los quiebro *ña*, que yo los necesito quebrarlos *ña*, donde yo trueno mis [ininteligible] para que tengan hijos hijitas *ña* (Videograbación, ficha 1.1).

Por medio del servicio recopilado, se muestra la vinculación de atributos que los *tiemperos* dan a las manifestaciones meteorológicas al divinizarlas, pues al Divino Rostro se adjudica una serie de advocaciones como el rocío, el trueno sagrado, la lluvia viajera, el caballo rocío, la cola de agua, el señor torbellino, el señor cántaro celeste, el que irradia, la que va llenando sus ollas de agua.

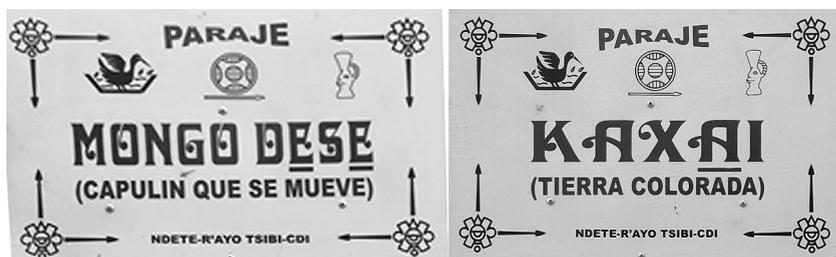
Debe mencionarse que sobre todo para el caso de la Asociación de Huitzitzilapan, los mensajes que en los servicios se dan son de índole moral y de reafirmación en torno al tipo de prácticas que se realizan, e incluso pueden dirigirse a una persona en específico:

me da mucho gusto que vienen contentos *ña*, por este camino que camina mi cordero *ña*, es limpio y puro y blanco *ña*, ahora sí hijitos míos hijitas mías *ña*, yo les doy las gracias que me haigan seguido *ña*, pues todo mi palabra *ña*, quiero aquí presente a mi hijo Marcelino *ña*; pues mira hijito *ña*, yo te voy a decir aquí hijito delante de nuestro cordero *ña*, ya deja de andar en donde andas *ña*, ya deja de caminar a donde estas *ña*, porque yo nada te entiendo hijito mío *ña*, y debes de hacer las cosas como te indica *ña*, debes de hacer las cosas como te dicen tú crees que yo te regañé *ña*, no es que yo te llame la atención *ña*, yo lo que te pido *ña* [pide se acerque Marcelino y se pone a su lado hincado], es que dejes la bebida *ña*, nunca andes tomado *ña*, nunca andes tomando hijito mío *ña*, porque algún día te me vas a enfermar *ña*, y ni vas a saber de qué te vas a enfermar *ña*, hijito mío *ña*, y lo que te pido hagas lo posible *ña*, para que tú seas un trabajador completo *ña*, yo quiero que te pongas mi corona *ña*, para si me obedeces *ña*, para así quedas en mi lugar *ña*, eso es todo lo que te digo hijito mío *ña*, que no te entre por un lado que no te salga por otro lado las palabras que yo te digo *ña*, lo que te estoy diciendo hijito mío *ña*, esto viene de las alturas *ña*, esto viene de los altos *ña*, esto viene de la columna de mi padre Jesús *ña*, no creas que yo te estoy llamando porque yo quiero *ña*, muchos dicen que no es verdad lo que digo *ña*, muchos dicen que no es cierto lo que yo hablo *ña*, pero hay usted sabrán uno con otro *ña* (Videograbación, ficha 1.10).

Al terminar cada servicio, sólo se dan las gracias y todos se persignan.

En el municipio de Lerma aún se habla el otomí; se entiende o se sabe que era la lengua de padres y abuelos. Los miembros de la Asociación del Divino Rostro lo manifiestan en algunas conversaciones y en el ritual mismo. Y aunque la lengua es uno de los parámetros a partir del cual el Estado clasifica “lo indígena”, “no debe asumirse que la filiación lingüística supone una adscripción totalizadora y homogeneizante”

(Bartolomé 1997: 81). La pérdida de la lengua originaria en las referidas comunidades se debe en buena medida a los estigmas negativos que se le han atribuido.



Letreros de los patajes en otomí y su significado en español en las calles de San Lorenzo Huitztilapan, estado de México, 2 y 3 demayo de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

Con la pérdida del idioma, la filiación étnica se transformó y buscó reivindicarse a partir de nuevos símbolos identitarios. En este caso, el culto al Divino Rostro y el discurso sagrado que gira en torno a éste fungen como aglutinadores identitarios, lo que otorga sentido a las relaciones sociales a partir de la reivindicación de la lengua indígena, pues el Divino Rostro la entiende y habla. Esto obedece a dos razones, según lo refieren algunos miembros de la asociación:

1) Andrés: porque “se puede decir que Dios, en aquel tiempo [...] todos éramos indios, ¿no? entonces yo supongo que por ahí haya sido” (Ramírez, testimonio).

2) Juan:

Este, porque cuando él predicó, cuando él anduvo predicando en el mundo, lo poco que sé, y he entendido un poquito la Biblia, cuando él predicó en el mundo, cuando él hacía la misa como ahorita los curas ¿no? pues él anduvo predicando y peliaba con sus enemigos ¿no? entons hablaba en español, todo lo entendía el otro, todo le escuchaba, todo le escuchaba pues, más que nada, y entonces cuando Jesús dijo: “pues todo me entiende, pues todo me escucha, todo lo que digo lo dice, todo lo que predicó lo quiere hacer, entons ahorita le voy a cambiar de idioma”, Dios era poderoso ¿no? Dios

es poderoso más que nada, entonces donde él dijo: “voy a cambiarle ahora, voy a hablar así, a ver si es cierto” [...] Para que no entendiera los enemigos, entonces es donde él, él este, este platicó en otomí, por eso, por eso hay mucho idioma, inglés, mixteco, mazahua, otomí, y todo eso idioma, porque Dios lo hizo ¿sí? (González: testimonio)

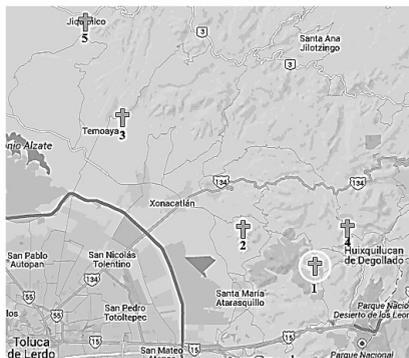


Gerardo Alejandre, curandero de la Asociación de Santa María Atarasquillo, realizando una ofrenda en un paraje del Cerro de la Campana, estado de México, del 21 al 24 de abril de 2011.

*Fotografía de Cristina Córdova.*

La interpretación de las escrituras y la liturgia católica también son contextualizadas en el sistema religioso de la asociación, para estructurar conceptos y prácticas con el fin de hacerla propia:

[el Divino Rostro] se manifiesta cuando él quiere hablarnos normalmente en otomí, él lo habla, uno lo sepa o uno no lo sepa decir, pero él te indica, o sea que en nuestro cuerpo, nosotros como que nos prestamos no más, es el que habla, nosotros no ¿sí? Por eso mismo ¿sí? (González: testimonio)



Ubicación geográfica de los santuarios donde se dice que está el Divino Rostro de Cristo en el Estado de México: 1. Cerro de la Campana, 2. Cerro de la Verónica, 3. Cerro de la Tablita, 4. Cerro de Santa Cruz Atotuzco y 5. Cerro de Santa Cruz Tepexpan. *Elaborado por Cristina Córdova con base en <https://www.google.com.mx/maps> [19/11/14].*

En cuanto al ciclo festivo, éste se vincula a la tierra, que se percibe como un elemento cultural “en la medida en que ofrece el marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas” (Broda y Baés-Jorge 2001: 87). Por lo tanto, la tierra es el punto medular de la cosmovisión, ya que “en la visión del mundo otomí casi todo parte de la tierra: la vida y la muerte habitan en la tierra [...] es en cierta medida el nivel más importante de [sus concepciones] (Pérez 2007: 114 y 115)”, así como las cuevas y los campos de cultivo. Sin embargo, no sólo el espacio geográfico define la fiesta y la ritualidad; hay diferentes tipos de espacios donde lo anterior se hace manifiesto, como las iglesias, oratorios familiares o parajes, que al momento de la ritualización se convierten en espacios que sólo mediante su *activación* son habitados por la divinidad o los ancestros, y surge una comunicación entre dos planos (el de los hombres y el de la divinidad) por medio de la interacción de dinámicas rituales.

La Asociación del Divino Rostro define la ciclicidad de sus prácticas a partir de dos aspectos: 1) la solicitud de alguna ceremonia de curación de enfermos para el caso de la Asociación de Santa María Atarasquillo y San Miguel Ameyalco, donde el curandero elige el día de su realización según su tiempo y escoge los días propicios para trabajar, 2) las fechas establecidas por cada comunidad que generalmente tienen poca variación con las celebradas por otras asociaciones.

Las fechas de subida a los santuarios se dan a conocer a partir de sueños y trances. En esos estados de conciencia, es posible sostener un vínculo entre el hombre y la divinidad, “entre la palabra y la cosa nombrada, un vínculo que hace el conjurador [entre] la creación y el orden” (Glockner 1996: 33); *mitos*, como ellos los llaman, que se reviven en cada servicio, donde la voz del Divino Rostro se hace escuchar:

Tales fechas encuentran vinculación con el ciclo agrícola (Barrientos 2004: 355); aunque en la actualidad se han recorrido o perdido, ya que las visitas a estos lugares se realizan en fines de semana por comodidad:

2 y 3 de mayo de 2011: día de la Santa Cruz, 3 de mayo.

11 de septiembre de 2011: Asunción de María, 15 de agosto/  
crecimiento de plantas 14 de septiembre.

16 y 27 de noviembre: fin de temporada de lluvias, 15 de octubre.

31 de diciembre (todas las asociaciones): para los grupos de tiemperos de diferentes regiones, tal fecha es el cierre de la Santa Cruz, pues es cuando se agradecen las cosechas.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Comunicación personal, maestro Antonio Sampayo, Seminario Especialistas rituales: meteorología y cosmovisión indígena, Posgrado en Antropología, UNAM, México, Ciudad Universitaria, 22 de marzo de 2012.



Santuarios de la Asociación del Divino Rostro en el Estado de México. Imagen superior izquierda, Cerro de la Campana. Imagen superior derecha, Cerro de la Verónica. Imagen inferior izquierda, Cerro de la Tablita. Imagen inferior derecha, Cerro de Santa Cruz Ayotuzco. Imagen central, Cerro de Santa Cruz Tepexpan, 2011. *Fotografías de Cristina Córdova.*



Cruz del cerro de Tepexpan pintada de verde, 27 de noviembre de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

Las cimas de los cerros son las más altas de la región, donde ahora se han erigido santuarios y varias capillas en los caminos que conducen a ellos. Los lugares de peregrinación son el Cerro de la Campana, santuario principal de la imagen; el cerro de la Verónica; el Cerro de Santa Cruz Ayotuzco; Cerro de Santa Cruz Tepexpan y el Cerro de la Tablita. Dichas capillas fueron construidas “mediante la organización de las asociaciones, [las cuales] promoviendo al santo milagroso lograron construir además de capillas en su propio cerro galerones donde resguardan a los peregrinos” (Giménez 2001: 12). También realizan peregrinaciones a los santuarios de Chalma y los Remedios.

Al respecto de las cimas de los cerros, en Santa Cruz Tepexpan se dice que habita el Señor del Cerrito, y las cruces que se encuentran en este lugar se relacionan con las piedras (Barrientos 2004: 362), de la misma manera que sucede en el Cerro de la Verónica y otros santuarios. En estos lugares, se localizan cruces pintadas de azul o verde, a las que Johanna Broda se refiere como “cruces de agua [...] que tienen la fuerza de atraer la lluvia y proteger los cultivos” (Barrientos 2004: 363).



Árbol impactado por un rayo, Cerro de la Campana, Estado de México, del 21 al 24 de abril de 2011 *Fotografía de Cristina Córdova.*

Esta imagen denota la significación y construcción de la territorialidad a partir de los circuitos rituales de las asociaciones, cuyo fin es la pervivencia de las tradiciones que resuelven las necesidades de los individuos. En dichos circuitos, el plano divino se integra mediante los altares, las cruces en los caminos, los santuarios y el cerro mismo, todo ello constituye una triada dinámica: hombre-divinidad-naturaleza, que transforma profundamente e integra su visión del mundo en el marco de la vida cotidiana.

Por medio de esta actividad, caminar por circuitos rituales, se va generando una *dominación* territorial, puesto que se contribuye a “delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo (Gómez 2009: 26)”; de esta manera, se tienen como resultado delimitaciones geográficas a la vez sagradas y políticas.

El cerro es el elemento espacial que caracteriza a una comunidad en el sentido de trabajo (agrícola) y en el religioso. Si bien algunas asociaciones lo identifican también como el lugar donde está el *rayo* o como el lugar donde decidió morar el Divino Rostro. Estas elevaciones montañosas se consideran los puntos más importantes de *poder*, así como los árboles marcados por *rayo* y las apariciones en roca de la divinidad.



Ofrenda al Divino Rostro, Cedro de las Manzanas, Estado de México, 29 y 30 de septiembre de 2011. Fotografía de Cristina Córdova.

Ideas que encuentran su origen en los procesos ideológicos de la evangelización en el siglo XVI, por medio de los cuales se “desarrollaron mecanismos que permitieron articular los principios del culto agrario [...] y el culto católico (Morales 2013: 157).”



Peregrinación de la Asociación de San Lorenzo Huitzitzilapan al Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre de 2011. Fotografía de Cristina Córdova.

Algunos de los elementos ofrendados al Divino Rostro y al cerro, lugar que habita, son la llamada *romería*<sup>7</sup> —retama, manzanilla, romero—; las flores (de plátano, cempasúchil, rosas, claveles, gladiola, que simboliza el rayo al igual que la palma— (Cotonieto 2003: 134); las frutas —naranjas, limas y toronjas, que “representan al mundo en la estabilidad”— (Cotonieto 2003: 134); palomitas de maíz, —con las que se elaboran *rosarios*—; (Silvestre: testimonio) algodón (en algunos cosas); azúcar, chocolate, clavo y pan de feria, que puede ser en forma de corazón u ovalado. Aquí cabe mencionar que, aunado a los elementos de la ofrenda, a los santuarios también llegan con escobas; al preguntar su significado, sólo se contestó que era para barrer el lugar que luego

<sup>7</sup> Aquí es importante destacar que el término *romería* es empleado por los miembros de las asociaciones para referirse tanto a los llamados *sones* como a la ofrenda de flores, hierbas, plantas que son *tendidas*, depositadas en los nichos, capillas y oratorios, o que son enterradas. Por ello sugiere una unión simbólica entre la música y estos elementos naturales.

queda sucio,<sup>8</sup> pero dada la cantidad que se observó, éstas pueden ser un vestigio de la tradición agrícola en el Estado de México, el único lugar donde la antropología menciona el uso de escobas para “barrer las nubes malas; o igualmente sirve para limpiar el agua del río y [que] este líquido no falte” (Juárez 2010: 262). El viaje a un santuario por medio de la peregrinación es también una forma de sacrificio que funge como parte de la ofrenda, ya que por medio de ésta se crea “un puente que vincula el mundo terrenal con el sobrenatural” (Garma 1994: 115).

Como se observa, hay una sacralización de la geografía, y las imágenes cristianas brindaron la posibilidad de crear un nuevo ambiente (Millones 1998: 21 y 22), pues la montaña, las cuevas y las barrancas también son la morada de Cristo, de la Virgen y de los santos, idea que logra rastrearse desde la inserción del catolicismo.



Imagen del Divino Rostro de Cristo en una piedra camino al santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México, 16 de junio de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

Respecto al surgimiento de esta imagen hay varias versiones:

1. Que se “apareció en una piedra”. Este carácter pétreo devela en los montes su calidad sagrada, pues “los otomíes identifican los peñascos con dioses ancestrales” (López 2009: 77).
2. Otros aseguran que “fue un caballero montado a caballo quien dejó el manto con la imagen (Hernández 2001: 1),” lo cual recuerda las fundaciones de pueblos, registradas en los documentos llamados *títulos primordiales*,<sup>9</sup> que además del tema de la posesión

<sup>8</sup> Comunicación personal: Santuario del Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre de 2011.

<sup>9</sup> Títulos primordiales: nombre que se les dio a una serie de documentos que amparan la pertenencia de tierras de ciertas comunidades; si bien se crean en la época colonial, también existen posrevolucionarios creados para la repartición agraria.

de tierra; por medio de estos, se puede observar una reconstrucción de su memoria e historia a partir de la aparición de santos, vírgenes y Cristos que *eligen* establecerse en determinado territorio para pedir su fundación.

3. Los especialistas rituales han dicho que se sabe que el Divino Rostro se ha aparecido en estos lugares por “augurios, por sueños o actos divinos como ver el rostro de Cristo en objetos o en las nubes o de sentir que les habla por su nombre (Cotonieto 2003: 97)”.

Con estos ejemplos hierofánicos, y en palabras de Félix Baéz-Jorge, puede observarse como:

Los escenarios fantásticos en los que se desarrollan los santos devocionados en las comunidades indígenas poco (o nada) tienen en común con los contextos geográficos, históricos y sociales establecidos en las hagiografías difundidas por la institución eclesiástica, [por medio de lo cual se] recrean sucesos de la microhistoria comunitaria (Baéz-Jorge 2013: 28).

La *aparición* hierofánica hace referencia a un espacio intemporal en el que lo sagrado se hace manifiesto. Si bien no se ha podido establecer alguna temporalidad precisa para el surgimiento de la veneración del Divino Rostro, por los testimonios disponibles no sobrepasa 60 años, aunque el culto a estos sitios sí es más antiguo:

Pues, por mi suegro [don Andrés, líder de la Asociación de Huitzitzilapan] sé que desde la comadre que ayudó al compadre Mario, pues ha de tener unos 40 años o más, pero por otros comentarios, cuando vamos a la fiesta que es la más grande, la de Santa Cruz Ayotuzco, se sabe que ésta, que este tipo de peregrinaciones ya tienen más de 100 años (Mondragón: testimonio).

También es importante destacar el papel que desempeña la imagen del Divino Rostro en los contextos contemporáneos tanto nacionales

como internacionales; por ejemplo, en Santa María Atarasquillo — donde se perciben más rasgos de temperos en sus prácticas—, Gerardo Alejandro dice lo siguiente al respecto a la resolución del problema del agua en África:

Los curanderos de aquí están dispuestos todos van a dar una gota de su sangre sangrada ellos mismos en un palo de rayo, que ese palo de rayo se entierre en tres partes del monte, de Libia, de Somalia y de cada país en tres puntos determinados, y uno de ellos en la ciudad de Jerusalén de Etiopía, no Jerusalén la otra, la actual y existente de Etiopía; voltea a ver el cerro, así está todos los días, en él radica el trueno, en él radica el rayo, en él el granizo; voltea a ver acá, en el Cerro de la Campana radica el trueno, radica el rayo, pues vamos a mandar un rayo de aquí hasta allá, fuerte y capaz de provocar la inundación más terrible que haya tenido Somalia y Libia y todos esos países en los últimos 300 años, con madera de rayo del Cerro de la Campana sangrada con la sangre de un Alejandro de aquí (Alejandro: testimonio).

Este interés por los sucesos que ocurren fuera de México muestra la adaptación del discurso tradicional dentro de un plano global como manera de reivindicarse e incluirse en la situación contemporánea mundial. Mientras tanto, para el caso nacional, el discurso gira en torno a las malas políticas gubernamentales que quieren despojar a las comunidades de sus tierras:

Nuestro trabajo no se cobra en eso; ahorita acaban de comprar 217 000 hectáreas de nuestro monte, del problema que saben de Reserva Santa Fe, y le dieron 5 millones de pesos a mi tía Inés y a mí 7 millones de pesos ¿Y cómo cree que les hicimos? “Ahí está, tu dinero no me alcanza”, “bueno ponga su precio firme”, “no, gracias”, de esas estamos hablando. Un poder atrás, un poder bendito y no bendito a la vez, todo lo que digo será cumplido en tener lo único que es, sin tener santos ni devoción, en su vida estamos, en su vida

hacemos, y para ellos estamos [...] y preferimos ser así, pobrecitos como nos ve, a veces no tengo pa' las tortillas, ando consiguiendo prestado (Alejandre: testimonio).

Asimismo, y quizás en contradicción con lo anteriormente citado, también se han “creado” en el discurso vinculaciones con políticos que acuden a estos especialistas para pedirles que controlen sus gobiernos: “el presidente Felipe Calderón nos pasa anualmente y cada tres veces al año una gratificación, y nosotros controlamos las decisiones de este país, en eso que hacemos, tan grande es esto” (Alejandre: testimonio).

La complejidad de los discursos que se elaboran, ya sea política, la lucha por la territorialidad con las constructoras o la lucha de las asociaciones por los adeptos, ha generado envidia y pugna entre curanderos que incluso concluye con la muerte de los principales líderes; se registró que a mediados del mes de julio de 2012, Gerardo Alejandre fue encontrado muerto en *Nacelagua*, lugar de culto en Santa María Atarasquillo, donde al curandero le gustaba ir seguido a realizar curaciones. Al respecto de este tipo de muertes, los miembros de la asociación mencionan que esto ya ha ocurrido muchas veces con trabajadores del Divino Rostro (Zavala: comunicación personal).

## Nuevas religiosidades

A partir de la celebración de la “Conferencia Episcopal Latinoamericana”, y en el marco de una supuesta tolerancia, la iglesia católica ha cuestionado la forma en que las comunidades indígenas han asumido la religión desde el momento de la evangelización, y ha entendiendo este proceso histórico como:

El conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples vírgenes, y demás [...] con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por la ignorancia, la superstición, la magia, el fanatismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo (Gómez 2008: 454).

Al respecto de la religiosidad indígena, se han pronunciado dos posturas:

- 1) Hasta antes del Concilio Vaticano II, las religiones y culturas precolombinas “no eran bien vistas”. Tuvo que pasar un largo proceso de aproximaciones y mucho tiempo para tener una nueva comprensión:

El concilio nos aportó que no sólo era cuestión de respetar las culturas y las identidades, sino que ahí se recibía, también, la presencia reveladora de Dios. Ahí Dios se manifiesta con una presencia salvífica; por tanto, no se trataba sólo de un respeto a la dignidad y la presencia de una cultura diferente, sino era el reconocimiento de una presencia salvífica en las culturas (Barranco 2011: 2).

- 2) La religiosidad popular “no es más que una manifestación de creencias o desviaciones que requieren la adecuada asistencia pedagógica eclesial para enderezarse hacia la verdad que ella resguarda” (Barranco 2011: 2). Esta apreciación se ha mantenido aunque, como se ha visto, la reelaboración que el mismo catolicismo ha hecho de su doctrina, desde mediados del siglo xx, también ha sido asimilada por los indígenas.



Logotipo de la Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo en

<http://docilesalespiritu.mex.tl/frameset.php?url=/>

Si bien la identificación de ciertos elementos meteorológicos es uno de los marcos de estudio donde se fundamentan los símbolos e ideología de la Asociación del Divino Rostro, como se ha expuesto, también se identifica dentro de sus bases al Movimiento de Renovación Carismática del Espíritu Santo,<sup>10</sup> corriente del catolicismo surgida en agosto de 1966 en la Universidad de Duquesne en Pittsburgh (Pennsylvania), Estados Unidos, a partir del pentecostalismo. Esta corriente busca reavivar los dones del Espíritu Santo derramados por Dios sobre su iglesia, y sus prácticas se asemejan a las realizadas en los servicios.



Limpia, una forma de sanación, Cedro de las Manzanas, Estado de México, 29 y 30 de julio de 2011. Fotografía de Cristina Córdova.

Se sabe que la llegada de esta organización a México fue el 20 de noviembre de 1970, pero no hay reporte de cómo ingresa dicho movimiento al municipio de Lerma, aunque en el libro de Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, se habla de la inserción del pentecostalismo en las comunidades otomíes de San Nicolás (1962), Santa Mónica (1977) y San Pablo (1990), pero sin precisar la región a la que pertenecen ni ahondar en el tema; al respecto, sólo menciona que tendrá que pasar más tiempo para percibir cómo esta nueva instrucción afecta o no la cosmovisión otomí (Lastra 2006: 386). Aunque más que entenderlo como una afectación, se trata de entender su reelaboración dentro de la cosmovisión otomí, como lo que se ha desarrollado dentro de la Asociación del Divino Rostro.

<sup>10</sup> Movimiento aceptado por la iglesia católica a partir del II Concilio Vaticano (1962-1966) que el Papa Juan xxiii celebró (De la Peña 2004: 52). Aunque cabe mencionar que ya desde 1905, un pequeño grupo de creyentes afroamericanos esperaba una manifestación fuerte de santidad y del Espíritu Santo, en <http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>.

Los participantes de esta corriente del catolicismo entran en contacto con la divinidad, en este caso con Cristo a partir de los *carismas*,<sup>11</sup> dentro de los cuales se encuentran el de la sanación y el de lengua o glosolalia. Estas características también se hacen presentes en los servicios que realiza la Asociación del Divino Rostro<sup>12</sup> y que, en palabras de un miembro de la asociación, se conciben como “la fuerza, el poder de Dios, del Espíritu Santo; sus manifestaciones, sus carismas, sus dones se manifiestan aquí también” (Mireles: testimonio).

El carisma de la lengua “consiste orar o cantar en lenguas desconocidas [...] las personas involucradas suelen hablar y cantar normalmente y empiezan a emitir sonidos incomprensibles y sin articulación aparente” (Barrera 2005: 205). Lo mismo sucede en los servicios de la asociación, donde como preparación se canta hasta llegar a un estado de trance, en el que la divinidad habla por medio del especialista ritual mezclando palabras en otomí y castellano para concluir también con un canto.

El carisma de la sanación “debe ser ejercido para curar enfermedades del cuerpo y del alma” (Barrera 2005: 205) siguiendo las indicaciones que la divinidad indique, las cuales dependerán del contexto del grupo que recibe los carismas:

Si en eso se le da el don de curaciones, es creo donde todos nosotros tenemos que enfocarnos en eso, hacer el don de curación como utilizando las plantas medicinales que el señor también nos ha dado, el señor nos provee y nos dice: “saben que esta hierbita te sirve para esto”, que nosotros personalmente lo desconocemos, pero la persona que quiere, y quiere dar el trabajo, el servicio al señor, le da esos conocimientos, por eso es que ellos son elegidos ¿para qué?, para que se pueda utilizar ese carisma o ese don de curación (Valencia: testimonio).

<sup>11</sup> Como *carisma* se entiende lo siguiente: “*jaris* = gracia [...] *ma* designa el resultado de una acción [...] El resultado de las gracias de Dios que obra la salvación (Carrillo Alday 2008: 61).

<sup>12</sup> El nombre de *servicio* también es dado al acto de arrepentimiento y necesidad de conversión expresada mediante canciones, oraciones y sentimientos en el pentecostalismo, raíz de los *carismáticos*, en: <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>>



Santísima Trinidad, en: <http://cincominutos.com.mx/26-de-mayo-de-2013-santisima-trinidad.html>.

En los servicios es muy frecuente que el Divino Rostro llame a los asistentes *hijito e hijita*. Con estas palabras, en las escrituras Dios se dirige a las personas en las súplicas de curación: “hijo, en tu enfermedad no te deprimas, sino ruega al señor, que él te curará (*Sirácida 38, 9*)”.<sup>13</sup>

Como otros de los elementos que identifican las prácticas carismáticas, y que fueron documentados en la Asociación del Divino Rostro, están la “emotividad, lloros, temblores, [...] ya que Dios actúa sobre la emotividad de los hombres, y éstos también deben ofrecer su emotividad”.<sup>14</sup> Con base en ello, puede sostenerse la veracidad del contacto de la divinidad con los asistentes.

Estos carismas llevan al practicante al “encuentro personal con Jesús y el Espíritu Santo, para llegar con ellos a dios padre”.<sup>15</sup> De la misma manera, los *compadres*, por medio de los *trabajadores* de la asociación, lo hacen con la advocación del Divino Rostro mediante la siguiente fórmula ritual, que es repetida al inicio de cada *servicio*: “en el nombre de la Santísima Trinidad”.

Esta invocación es el medio de contacto con la divinidad, la “distribución trinitaria [manifiesta] con ello que tanto el padre, como el Señor Jesús y el Espíritu Santo actúan vitalmente en el ejercicio de esa gracia (Carrillo Alday 2008: 88)”.

<sup>13</sup> Disponible en [http://www.corazones.org/doc/curacion\\_oracion\\_instruccion.htm](http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm)

<sup>14</sup> Disponible en [http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id\\_noticia=5639#](http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#)

<sup>15</sup> Disponible en: <http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>

Los lugares de sanación, tanto para los *carismáticos* como para los miembros de la Asociación del Divino Rostro, están fuertemente vinculados a lugares de oración: “santuarios, recintos donde se custodian reliquias de mártires o de otros santos, [que han] contribuido a popularizar, desde la antigüedad, las peregrinaciones a algunos santuarios (Garma 1994: 115)”.

El éxito de estos grupos cristianos *alternos* reside en el poder y en la “habilidad para oponerse a las ideologías opresivas [debido a que el pentecostalismo] está convencido de que la Biblia es la fuente de la sabiduría moral [y] puede oponerse a la autoridad” (Lastra 2006: 385), lo cual ha encontrado un punto de convergencia con la religiosidad popular indígena, pues tales fenómenos religiosos “no se circunscriben al aparato doctrinal o teológico en su condición de representaciones colectivas (Baéz-Jorge 2011: 105)”, pues las expresiones espirituales y culturales resultantes obedecen a las necesidades sociales de cada comunidad.



Cruz con imagen del Divino Rostro de Cristo, camino al Cerro de la Campana, Estado de México, del 21 al 24 de abril de 2011. Fotografía de Cristina Córdova.

## A manera de conclusión

Llegar al campo con un bagaje académico hace que en ocasiones la explicación de los fenómenos sociohistóricos se fuerce y quiera encajarse en patrones preestablecidos. Sin embargo, uno se va enfrentando con elementos particulares y únicos dentro de cada comunidad y tradición, ya que desde la época de la colonia, hasta la actualidad, las poblaciones indígenas han llevado a cabo reelaboraciones simbólicas que han permitido dar continuidad a sus tradiciones.

Con la imagen del rostro de Cristo se “evidencia su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgió (Baéz-Jorge 1998: 53)”; no se cuestiona su existencia ni poder, sólo es un actor más, el principal de su identidad por medio de vínculos entre tiempos y espacios que denota una doble correspondencia entre el mundo humano y el divino:

- 1) Entre el cerro que es el lugar que habita el Divino Rostro y la comunidad que se unifica.
- 2) Entre la enfermedad que caotiza y desequilibra el cuerpo y espíritu y el remedio que da la divinidad.

El Divino Rostro representa un papel más allá del otorgado por la iglesia oficial, pues éste tiene un aspecto restructurador por medio de los rituales y discursos que se realizan entorno a él, que lo identifican como la figura medular y el referente de la identidad étnico religiosa, pues vive y participa en la vida de la comunidad, obedeciendo las necesidades concretas y particulares de los miembros de la asociación, cuyo propósito ya no sólo es el control y conocimiento del tiempo meteorológico, sino también el control y conocimiento del devenir social dentro un sociocosmos específico.



Cerro de la Verónica visto desde San Lorenzo Huitzililapan, Estado de México, 11 de septiembre de 2011. *Fotografía de Cristina Córdova.*

La observación de la naturaleza y sus fenómenos dio lugar a la configuración de cosmovisiones particulares, pues el entorno geográfico es cambiante en Mesoamérica. De tal modo, el conocimiento del entorno natural, ya sea desde la mirada científica occidental o desde la indígena, permite, a partir de la sistematización de la información, adquirir un sentido acorde a las necesidades sociales, donde los miembros de la Asociación del Divino Rostro, más que crear sistemas de creencias, han creado una forma de vida, un *paisaje de la identidad*, en el que los mitos van creando conciencia histórica de las prácticas, en la medida en que dan respuestas al porqué de los hechos del presente y las variaciones interpretativas del mismo, aunque cada comunidad otomí se define en relación con su propio cerro, lo que origina una dialéctica entre la historia divina y la historia natural. Y si bien algunas comunidades no pertenecen al municipio de Lerma, también suelen compartir las festividades en los lugares de peregrinaje de la asociación, pues son puntos de referencia tradicional para otros grupos.

A partir de la presencia de nuevas iglesias, los parámetros de la identidad religiosa se han abierto a nuevos campos de investigación e interpretación desde el entendimiento de los complejos procesos de ideologización actuales, y ya no como continuidad de creencias y prácticas prehispánicas.

De tal modo que la influencia de la Renovación Carismática en los sectores subalternos es una muestra de la complejidad social actual que ha originado, dentro de las mismas instituciones hegemónicas, nuevas maneras de ejercer las creencias frente al estancamiento de la oficialidad. Además, otros grupos subalternos, como los indígenas, también han puesto en marcha mecanismos que han permitido dar continuidad a sus prácticas y creencias.

Es por ello que han ido naciendo movimientos en el mismo seno de la Iglesia, lo cual ha derivado en una aceptación de la religiosidad popular, la cual permite (a diferencia de la ortodoxia eclesiástica) que la divinidad sea directamente accesible para el creyente, donde los valores morales dependen de las necesidades de la sociedad que los produce; en este caso, de la Asociación del Divino Rostro, que regula la conducta de sus miembros a partir de parámetros occidentales pero enfocados a la problemática particular de sus miembros: el alcoholismo, la mala salud, los problemas familiares o laborales.

Así se ha registrado la existencia de una tradición dotada de creencias y valores en torno a la figura del Divino Rostro de Cristo, en la que las expresiones simbólicas y los distintos mecanismos de comunicación recíproca entre la comunidad, la divinidad y los contextos políticosociales contemporáneos han proyectado una forma concreta de la identidad y el estado histórico de una tradición, en este caso de los otomíes y mazahuas del Estado de México.

## Referencias bibliográficas

ALBORES ZÁRATE, Beatriz

1998, “Los otomianos del Alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico”, *Estudios de cultura Otomame*, vol. 1, IIA/UNAM, México, 187-207.

BÁEZ-JORGE, Félix

2013, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 3-40.

1998, *Entre naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, México, 268.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 323.

BARRANCO, Bernardo

2011, “Revalorar los derechos de los indígenas, mi verdadera misión, decía Samuel Ruiz”, *La Jornada*, 29 de enero, 2. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/29/politica/002n1pol>. Consultado el 19 de septiembre de 2012.

BARRERA LARA, Iván

2005, “El movimiento de la renovación carismática en el sector rural y urbano del centro de Veracruz: interacción social, impacto social e identidad”, *Cuicuilco*, mayo-agosto, vol. 12, núm. 34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 201-215.

BARRIENTOS LÓPEZ, Guadalupe

2004, “El cerrito de Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca”, Johanna Broda y Catherine Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 351-372.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, México, 199.

BRAMBILA PAZ, Rosa (coord.)

2002, *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Biblioteca de los Pueblos Indígenas, Toluca, 313.

BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge

2001, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México, 539.

- CABALLERO, María del Socorro  
1967, *Temoaya y su folklore*, Cuadernos del Estado de México, México, 206.
- CARRILLO ALDAY, Salvador  
2008, *Renovación carismática en el Espíritu Santo*, Instituto Pastoral Bíblica/ Shalom, México, 159.
- 2008, Laura E. del Moral Barrera, Óscar M. Rodríguez Pichardo y Pablo Mejía Reyes (coords.) *Actividad económica en el Estado de México*, Secretaría de Desarrollo Económico/Universidad Autónoma del Estado de México, México, 254.
- COTONIETO SANTELIZ, Hugo  
2003, *Identidad, cosmovisión y curanderismo: el caso de la Asociación del Divino Rostro del Cerro de la Campana en San Miguel Ameyalco. Lerma, Estado de México (1999 - 2002)*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 178 pp.
- DE LA PEÑA, Guillermo  
2004, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones 100*, vol. 25, México, 52.
- DUBE, Sahurabh  
2001, *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, El Colegio de México, México, 279.
- GARCÍA VÁZQUEZ, Sonny  
1999, *Lerma. Monografía Municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México/Amecrom, Toluca, 113.
- GARMA NAVARRO, Carlos y Roberto Shadow  
1994, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 237.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
2001, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, núm. 22, México, 5-14.
- GLOCKNER, Julio  
1996, *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso  
2008, "Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México", *Gazeta de Antropología*, núm. 24, mayo, 1-13.

- 2009, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/Conaculta, México, 21-35.
- 2011, "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gazeta de Antropología*, núm. 27, febrero, 1-17.
- HERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Karla  
2001, "Los otomíes rinden culto al Sol y a la lluvia en las montañas con la imagen del Divino Rostro", *La Guirnalda Polar*, núm. 58, agosto, México.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María  
2010, *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central: un estudio sistemático y comparativo*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional Autónoma de México, 305 pp.
- LASTRA, Yolanda  
2006, *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 525.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján,  
2009, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, INAH/IIA-UNAM, México, 626.
- MASSIMO, Modonesi  
2012, "Subalternidad", Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 12 pp. Disponible en [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/497trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf). Consultado el 6 de julio de 2014.
- MANFRED Kudlek,  
"La estructura verbal del otomíe clásico", 57-79. Disponible en [http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_7/IND\\_07\\_Kudlek.pdf](http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_7/IND_07_Kudlek.pdf). Consultado el 15 de octubre de 2011.
- MILLONES, Luis  
1998, *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*, Fundación el Monte, Sevilla, 58.
- MORALES, Adelina Suzan  
2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, 157-172.

PÉREZ LUGO, Luis

2007, *Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento de su cultura*, Universidad Autónoma de Chapingo/Plaza y Valdés Editores, México, 168 pp.

UZETA, Jorge

2004, "Cruces que son mapas. Análisis de un símbolo clave otomí", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, vol. 10, núm. 20, Universidad de Colima, México, 9-44.

WARMAN, Arturo

2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México, 313.

#### *Páginas web consultadas*

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/contel1.html>. Consultado el 25 de septiembre de 2010.

[http://www.corazones.org/doc/curacion\\_oracion\\_instruccion.htm](http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm). Consultado el 7 de diciembre de 2011.

[http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id\\_noticia=5639#](http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#). Consultado el 7 de diciembre de 2011.

<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

<https://www.google.com.mx/maps>. Consultado el 18 de noviembre de 2014.

<http://huellas.mx/edomex/2014/10/20/la-masacre-de-xochicauatla/>. Consultado el 18 de noviembre de 2014.

#### *Testimonios*

Videograbación realizada en la iglesia de Santa María Atarasquillo, donde se aprecia parte de la celebración de Semana Santa, el 22 de mayo. El 23 de mayo, en el adoratorio de la Asociación del Divino Rostro de Atarasquillo, Estado de México, se observan varios elementos de ofrenda y se recopila el testimonio de Juan Carlos, miembro de la esta asociación, que habla sobre los murales que realiza para la iglesia en construcción del Cerro de la Verónica. También se recopilan varias alabanzas entonadas durante la velación y en el servicio que Gerardo Alejandro efectuó el 23 de mayo. Asimismo, se aprecia parte del recorrido y las ceremonias que se realizan rumbo al

Cerro de la Campana. Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma y Cerro de la Campana, Estado de México, del 22 al 24 de mayo de 2011.

Videgrabación de parte de la peregrinación que la Asociación del Divino Rostro de Huitzitzilapan realiza a Santa Cruz Ayotuzco, en la cual se observa que es depositada en una pequeña capilla una ofrenda con cantos y sahumador y se aprecia el *servicio* que la *trabajadora* Dominga realiza en otra capilla más adelante. Al entrar en el santuario principal de Ayotuzco, los miembros de la asociación lo hacen bailando; posteriormente, dejan parte de la ofrenda y don Andrés realiza un *servicio* para después efectuar varias limpias y depositar toda la ofrenda. Se registran varias alabanzas. También se observa que se comparten los alimentos al final. Huitzitzilapan y Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México, 16 de octubre de 2011.

#### AGUSTINA

45 años, originaria de San Juan de las Huertas, Estado de México. Trabajadora de la asociación, ofrece su testimonio del trabajo que le tocó realizar, la elaboración de los tamales durante la *velación*. Menciona los santuarios a los que se visita que son los cerros; indica que sus abuelos y padres trabajaron el campo y ella ya no, y da las razones de este cambio; ella no habla ninguna lengua indígena, sus padres tampoco. Oratorio de Gerardo Alejandre, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, Estado de México, 23 de abril de 2011.

#### ALEJANDRE, Gerardo

Comerciante originario de Atarasquillo, líder de la Asociación del Divino Rostro de Atarasquillo, Estado de México. Explica durante el trayecto de Atarasquillo a Cedro de las Manzanas, Estado de México, comunidad mazahua, que irá a ayudar porque no ha llovido. Cuenta la historia de su familia y la de él dentro de la Asociación del Divino Rostro, cuyo origen lo ubica en los *tiempos*. Menciona la importancia del músico dentro los rituales, y muestra un discurso identitario en torno al pasado y presente de la asociación y su lugar dentro de la comunidad donde es bien y mal visto. Durante la entrevista, también intervienen un músico y una trabajadora. Uno de los ejes principales es hablar de lo que él llama *poder*, el cual es el

motor de su tradición y rituales. Trayecto de Atarasquillo, Cedro de las Manzanas, zona mazahua, Estado de México, 29 de julio de 2011.

#### DOMINGA

59 años, originaria de Huitzitzilapan, Estado de México, aproximadamente 20 años dentro de la asociación. Trabajadora de la misma. Habla acerca de su labor de mensajera del Divino Rostro, de cómo llegó a la asociación, de su *encoronación* y de lo que siente cuando realiza un servicio, en el cual no sólo se refiere al Divino Rostro, sino también a las vírgenes, y cómo estos se manifiestan en la lengua otomí. Menciona que sus abuelos y padre se dedicaban al campo mientras que ella ya no, pues emigró a la ciudad como muchas otras personas, razón por la cual se perdió la práctica. Expone el significado de hacer limpias con velas y veladoras y el uso del término *compadres* para hablarse entre ellos. Santuario de Santa Cruz de Tepexpan, Estado de México, 27 de noviembre de 2011.

#### DORANTES VALENCIA, José Luis

40 años, supervisor de una empresa recicladora, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, 17 años dentro de la asociación. Músico (guitarra) dentro de la misma. Explica quién es el Divino Rostro y el porqué de las peregrinaciones en los cerros más altos; explica varios elementos de la ofrenda como la romería, flores, fruta y los dones y carismas que tienen los trabajadores de la asociación, así como el significado de servicio y encoronamiento. Da testimonio sobre la lengua indígena y las prácticas agrícolas de sus abuelos, pero que se han ido perdiendo, y explica los motivos. Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México, 16 de octubre de 2011.

#### ISIDRO, Antonina Silvestre

25 años, originaria de Tlacomulco, San José del Rincón, Estado de México. Se acercó a la Asociación del Divino Rostro, porque no ha encontrado cura para sus hijas y esposo, quienes están en tratamiento en ésta; hace mención del trabajo que en la *velación* se realiza, habla sobre la lengua mazahua. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, Municipio de Lerma, Estado de México, 23 de abril de 2011.

**MIRELES, Miguel**

48 años, campesino y carpintero, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, diez años dentro la asociación. Explica mediante un discurso identitario cómo lo realizado por la Asociación del Divino Rostro tiene un antecedente más antiguo en las práctica de los *ahuizotes*, relacionando al Divino Rostro con el *rayo*. Menciona que es un difusor de su comunidad y para poder conocer más acerca de ella ha recurrido a hablar con los mayores de la comunidad; de ahí que, con apoyo de la CDI, se pudieran colocar los nombres de calles y parajes en otomí. Dice ser practicante de la agricultura y la lengua indígena; asimismo, habla de la problemática y pérdida de estos dos aspectos culturales. Santuario del Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre de 2011.

**MONDRAGÓN, Javier**

45 años, taxista, originario del DF, miembro de la Asociación de Huitzitzilapan desde hace 17 o 20 años, Estado de México. Explica el porqué de llamarse *compadres* y de cómo eran las prácticas que antes se realizaban en la asociación y el porqué han cambiado; explica qué lugares son los que visitan y cómo se determinan; dice quién es el Divino Rostro y cómo su esposa, hija del líder de la asociación, lo integró a ésta. También refiere que hay asociaciones en diferentes estados. Camino de ascenso al Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre de 2011.

**RAMÍREZ SANTANA, Andrés**

38 años, comerciante originario de Hutzitzilapan, Estado de México. Explica la celebración a la cruz y el significado de varios elementos como el sahumador, así como las funciones de algunos miembros de la mayordomía y el origen de esta tradición. Menciona que su madre hablaba lengua indígena, pero que ésta se ha perdido en la región. Camino al paraje Sabinillas, Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México, 3 de mayo de 2011.

**ZAVALA VELÁZQUEZ, Ofelia**

36 años, licenciada en Administración de Empresas Turísticas, originaria de Naucalpan de Juárez, Estado de México. Coronada en la Asociación del Divino Rostro de Huitzitzilapan, donde lleva 15 años y de donde son originarios sus padres. Su hermano es violinista. La entrevistada hace men-

ción del porqué visitar los santuarios, del porqué llamarse *compadres*, de algunos elementos de la ofrenda como el sahumador y flores, así como del significado del *ayate* que los *trabajadores* utilizan en las ceremonias. Menciona que sus padres y abuelos se dedicaban al campo y por qué ello se fue perdiendo, así como la visión que algunas iglesias tienen de esta asociación. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, Estado de México, 23 de abril de 2011.

# Identidad en torno a la figura de Cristo

---

María Angélica Galicia Gordillo<sup>1</sup>  
*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM*

Si es verdad que todos nosotros,  
hombres modernos, tenemos el concepto,  
pero hemos perdido el plano de inminencia  
*Viverios de Castro*

Uno de los conflictos a resolver durante el desarrollo de trabajos explicativos sobre sociedades tradicionales es precisamente enfrentarse a nuestros propios fantasmas y tratar de llegar a ese *antinarciso* (Viveiros de Castro 2002), necesario para aproximarse al estudio del *otro* desde un *nosotros* ajeno incluso a nuestra propia cultura y nuestra propia imaginación. Este texto pretende ser una descripción del fenómeno religioso donde Cristo es el centro simbólico de la creación de los pueblos, parte principal de su cultura tradicional y de su identidad en la región norte del Valle de 1). Utilizando la perspectiva contextual como eje de reflexión, el objetivo es aproximarse a la historicidad del hecho religioso, al poder y a la doxia católica. La exposición se divide en tres momentos: 1) identidad cultural y expresión religiosa como parte del enfoque contextualista, 2) región, comunidad, pueblo, localidad, barrio. La his-

---

<sup>1</sup> Doctora en Historia y etnohistoria por la ENAH. Investigadora Titular A de Tiempo completo del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Profesora de la UAEH-UPN. Premio Nacional Paul Coremans (INAH). Premio estatal de la Historia Municipal del Instituto Mexiquense de Cultura y el gobierno del Estado de México. Ha escrito tres libros en coautoría y uno como autora. Miembro del SNI. Sus temas de interés son sistemas religiosos y estudios sobre identidad, religiosidad popular, transformación y adaptación de la cultura. Contacto: mari\_sedali@yahoo.com.mx

toria para nombrar y 3) la relación de poder y el ámbito regional y local a partir del sistema festivo cristológico. Es mi esperanza lograr explicar el fenómeno más allá de la suma de sus partes y llegar a lo que Rita Ramos (2011) reconoce como “evidencias empíricas equivalentes entre las epistemologías nativas y las académicas”.

## Identidad cultural y expresión religiosa

Reflexionar en torno a la religión y a la identidad desde el enfoque contextualista conduce a comprender cómo se manifiesta en la interacción social cuando se hace necesario fijar fronteras como parte de las prácticas humanas. Si se parte del planteamiento de Alejandro Grimson (2014), “ninguna práctica, ritual, palabra o signo pueden comprenderse fuera de sus contextos particulares, ni de sus procesos históricos y políticos que les configuran y reconfiguran los límites de la imaginación social acerca de quiénes somos y cómo se delimitan nuestras alteridades. El proceso de existir, hacerse existir o hacer existir desde “ponerse en la boca de todos” Chakrabarty (2008) es resultado de un proceso relacional (Portal Ariosa 1989) que lleva a un posicionamiento influido por las relaciones de poder. Por sus características, el contexto religioso es el escenario que permite observar cómo el desarrollo histórico impacta en el comportamiento de sus habitantes y moldea la autopercepción y el sentido de pertenencia de los sujetos a su cultura o a una nueva.<sup>2</sup> En la idea de Elias Norbert (1989), esta autopercepción y sentido de pertenencia llega a ser una construcción cultural colectiva racional, que en el caso de la zona del Valle Mezquital es tan discreta que no fue evidente a los ojos de las autoridades eclesiásticas en el lugar, lo que resultó en un sinnúmero de expresiones pictóricas y rituales lejanas del orden clerical.

Sin profundizar en el proceso histórico del área de estudio, es bien conocido que la religiosidad popular está tan llena de signos y símbolos que hasta en la actualidad es posible dar cuenta de su dinamismo, algunas

---

<sup>2</sup> No está de más mencionar que la religión como espacio y escenario simbólico y de cosmovisión tuvo la posibilidad de adaptarse a las diversas expresiones culturales de los distintos pueblos. Por muy paradójico que parezca, el número de clérigos llegados a la Nueva España limitó el seguimiento del proceso evangélico emprendido en el siglo XVI, lo que permitió no sólo abusos a los distintos grupos, sino además, el desarrollo de formas sincréticas nuevas y particulares pero utilizando el panteón católico traído por los españoles.

de sus permanencias y diferencias. En este contexto, las relaciones entre “establecidos y forasteros” (Elias Norbert 1989) provocaron la separación de espacios y escenarios de poder. La lógica de manejo y significación del territorio y la territorialidad<sup>3</sup> hacen la diferencia en los rituales que se realizan dentro y fuera del espacio parroquial, mientras el sacerdote es la figura de gobierno dentro del templo y de la liturgia, los mayordomos y mayordomas son sus equivalentes en los rituales populares dirigidos a los santos y a la gente de la comunidad. La iglesia del pueblo se convierte en un espacio neutral durante las fiestas dedicadas a las diferentes concepciones que de Cristo se tiene en la región de interés en este trabajo (Cristo de Jalpan, Cristo de la Magdalena, Cristo de Maravillas, La Preciosa Sangre y el Divino Redentor). Desde mi punto de vista, la parroquia es el lugar más representativo donde las relaciones de poder son menos asimétricas entre la autoridad y las comunidades, porque cada uno conoce bien sus actividades y representaciones dentro de la fiesta religiosa. Con la identificación en este contexto (como se entiende desde Grimson), el sujeto, el verbo y la acción son claramente reconocidas mediante las actividades y los papeles que la gente cumple a lo largo de la fiesta.<sup>4</sup>

### Región, comunidad, pueblo, localidad, barrio. La historia para nombrar

El primer ámbito evidente de afectación de identidad en la historia de los pueblos del valle inicia con la manera de nombrar (se) y la forma de organizar (se). Un proceso que involucra tanto al espacio geográfico como al espacio cultural. El primero como determinante del territorio ocupado por la gente y el segundo desde donde se conjugan la forma de entender y nombrar este mismo espacio, que se relaciona con la cosmovisión de los grupos que nombran, significan y simbolizan el espacio y lo que en él sucede. Con la llegada de los ibéricos, lejos de figurar un fenómeno de aculturación, se presenta una compenetración de elemen-

<sup>3</sup> Basados en Alicia Barabás (2004), *territorio* refiere al contexto físico donde habitan los humanos; *territorialidad* tiene que ver con la relación entre el contexto físico y lo que los humanos hacen durante su interacción cultural.

<sup>4</sup> En acuerdo con el planteamiento de Grimson (2014), *desde* el proceso de constitución del otro en tanto existe como otro, la identidad debe entenderse como un *sustantivo*, una cosa, una cosificación; mientras que *identificar* es una acción de un sujeto, un verbo, un hacer.

tos y símbolos desde un proceso sincrético de orientación indígena o de orientación equitativa<sup>5</sup> (Báez-Jorge 2010).

En el municipio de Ixmiquilpan, la unidad social de adscripción está y estuvo a lo largo de su historia referida mayoritariamente a tipologías derivadas de la combinación de los idiomas usados por los grupos de poder. En su primer momento, a partir de los datos históricos, la región pertenecía a la parte Chichimeca de Xólotl denominada Chichimecatlali, centro otomí de Xaltocan donde se encontraba el lugar de gobierno. Es así como se introduce la población chichimeca en tierras mesoamericanas. Posteriormente, se hizo una marcada separación entre los aspectos culturales de los grupos no sedentarios o semisedentarios de la parte norte de lo que ahora es México. Entonces, se llamaron chichimecas a los grupos nómadas, mientras que la denominación de otomíes correspondió a aquellos grupos sedentarios, aun cuando se decían descendientes de los chichimecas.<sup>6</sup>

La exitosa política de Xólotl de extender sus dominios mediante nexos matrimoniales y lazos de parentesco repercutió hasta generaciones posteriores y dio como resultado un vasto territorio. Así, Xólotl amplió su dominio desde el Valle de Tulancingo y Metztlán por la parte norte hasta la Mixteca por el sureste y Texcoco por el poniente, dominios que

---

<sup>5</sup> Para Báez Jorge, retomando a Maldonado, existen tres formas de sincretismo: 1) en el sincretismo de orientación indígena, donde los ritos y símbolos cristianos al contacto con lo indígena tienen una orientación más hacia favorecer la parte indígena, 2) en el sincretismo guiado, los ritos y símbolos indígenas sufren una anulación del fenómeno indígena, lo que produce una orientación hacia lo cristiano y 3) en el sincretismo equitativo, el cristianismo, el principio animador y lo indígena se respetan en su incorporación.

<sup>6</sup> Viramontes refiere que los informantes de Sahagún, en el siglo XVI, hacen una marcada separación entre otomíes, chichimecas tamime y teochichimecas, y enfatiza que los chichimecas tamime tenían mayor relación cultural con los nahuas y otomíes: la mayoría de ellos vivía en cuevas y peñascos, algunos tenían chozas o casas de palma y cultivaban el maíz, se vestían con mantas de maguey o algodón, fueron grandes conocedores de hierbas y raíces y de sus cualidades curativas o ponzoñosas. Mientras que de los teochichimecas o zacachichimecas, como *hombres silvestres* vivían lejos y apartados por los campos, montes y cuevas, sin casas *ciertas* por su condición de nómadas, su vestido era de manufactura de pieles, Siempre andaban con arcos y flechas, eran excelentes trabajadores de la piedra tallada y poseían también grandes conocimientos de las hierbas y raíces (Viramontes 2000: 35).

Como puede apreciarse con el tratamiento que las fuentes dan a ambos grupos, se pueden diferenciar a otomíes y chichimecas; los otomíes más próximos a la alta cultura mesoamericana y los segundos más cercanos de las culturas cazadoras recolectoras. Debemos suponer que cuando se conforma la chichimecatlali ya era posible identificar culturalmente la diferencia entre los chichimecas y los otomíes. Sin embargo, esto no niega que en algún momento de su historia tuvieron un mismo origen.



nato. Fernando López señala que el uso del espacio obedeció a las tendencias centralistas de los mexicas hacia finales del siglo xv e inicios del xvi cuando, por regla general, la cabecera donde se concentraban los tributos se encontraba en el lugar más cercano a la Tenochtitlan (López Aguilar 1997: 72).

## Pueblo, localidad, barrio

Es innegable que el llamado proceso de conquista fue en suma agresivo, pero también es innegable que las nuevas formas culturales de expresión religiosa entre los grupos establecidos y los *forasteros* (*outsider*) en la zona de interés tendieron más hacia la preferencia de los establecidos. Si bien el proceso evangelizador y de control político durante 300 años obedeció un orden principalmente económico desigual y de marginación para los indígenas, en referencia a lo religioso y sobre los usos y costumbres hubo una lógica distinta, donde el sincretismo de orientación indígena permitió el paso a una rica gama de representaciones simbólicas y de características particulares a las que llamo *tradición católica popular indígena*,<sup>9</sup> evidentes en las formas como se nombra e interpreta la cultura y el territorio.

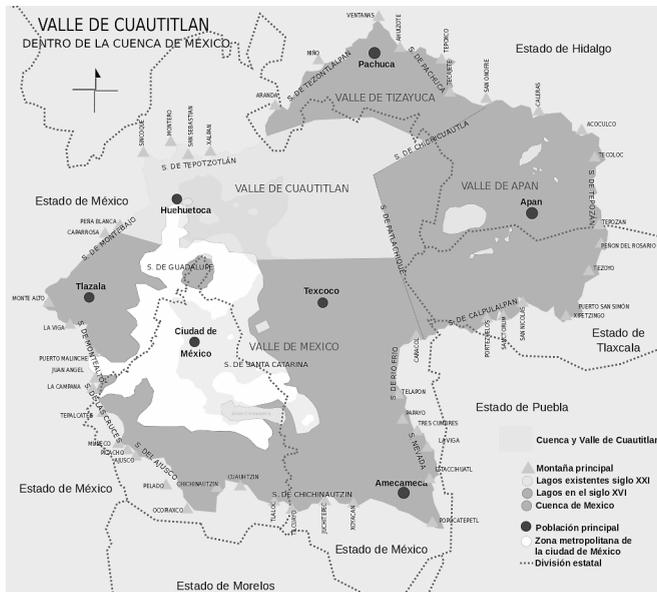
Durante el virreinato, la combinación de vocablos en español y en náhuatl,<sup>10</sup> utilizada para nombrar lugares y localidades, también es un producto sincrético con fundamento religioso. Los espacios y los lugares se reconocen a partir de dos elementos: un vocablo en náhuatl que por lo regular hace alusión a alguna característica del paisaje geográfico o de los oficios que se desempeñaban dentro de la región, y una voz en español que en general refiere al santo patrono impuesto en la evangelización. De este modo, en los lugares de nuestro interés, el área devocio-

<sup>9</sup> Nombre *tradición católica popular indígena* a la orientación sincrética que resulta del contacto entre cristianismo y la religión de las culturas prehispánicas. Las distintas formas de nombrar y de nombrarse en la tradición católica popular indígena dio como resultado un sincretismo equilibrado.

<sup>10</sup> Por el lugar y la época, los grupos nahuas de filiación mexica mantenían el poder sobre los grupos otomíes de la región hasta la llegada de los españoles. Los nombres que recibieron las localidades para su identificación y clasificación tributaria eran en lengua náhuatl. Con el dominio español, el nombre náhuatl se conserva y se le antepone un nombre en lengua española; con referencia, al santo patrono cristiano.

nal, la región y el pueblo o la localidad reciben nombres compuestos en náhuatl, o en combinación de náhuatl con español.

Los valles. Se trata de extensiones geográficas, llanuras entre elevaciones y depresiones. Para este trabajo, se identifican dos áreas denominadas valles: el de México-Cuautitlán y el Mezquital,<sup>11</sup> ambos localizados en el centro de nuestro país.



Cuatro valles en el centro de México, en [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cuenca\\_de\\_Mexico\\_xxi.svg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cuenca_de_Mexico_xxi.svg).

Las regiones de devoción. No se trata de una extensión territorial medible; son espacios contruidos bajo criterios principalmente culturales y religiosos donde grupos de gente convergen en puntos estratégicos, que de acuerdo con Velasco Toro (2000) se encuentran interconectados

<sup>11</sup> El valle de México se conforma de cuatro valles: Cuautitlán, Apan, Tizayca y México). Dentro de la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico, se encuentra rodeado por las sierras de Monte Alto, Monte Bajo y las Cruces Pachuca, así como la Sierra nevada y la serranía de Chichinautzin. Chiconautla se ubica dentro del Valle de Apan. En cuanto al Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, consiste en un conjunto de valles rodeados por montañas en cuya vegetación destaca el mezquite. Sus cinco regiones más representativas son Actopan, Ixmiquilpan, Tasquillo, Tula y Alfa-jayucan. Para este estudio, se consideran los valles de Cuautitlán, Ixmiquilpan y Actopan.

en una dinámica y en un tiempo vivido perceptible a partir de símbolos y señales de identidad colectiva. Y para nuestro estudio, esa señal colectiva de identidad son los Cristos. Cada región devocional se conforma por un número de pueblos, barrios o colonias que convergen en el santuario o parroquia donde se encuentran las imágenes de los Cristos.

## Los pueblos

Una categoría creada en la administración colonial que, dentro de los valles y en los tiempos de su creación, toma un simbolismo particular donde se relacionan las voces en náhuatl combinadas con las españolas. Así, el nombre de un pueblo se da por las características geográficas del lugar nominadas en náhuatl y combinadas con el nombre de santos del panteón católico: San Miguel Arcangel *Ixmiquilpan* (lugar de la verdolaga), Santa María *Chiconaulta* (lugar del nueve), Santo Tomás *Chiconautla*, la Magdalena *Actopan* (carrizo sobre la tierra fértil), las Maravillas *Actopan*.<sup>12</sup>

Así, la región devocional y los pueblos o comunidades son reconocidos regionalmente como la tierra del Señor de Jalpan,<sup>13</sup> de Maravillas, de Magdalena, del Divino Redentor, de la Preciosita, a pesar de que estas imágenes no correspondan con los *santos patronos* a quienes se dedica el templo, aunque son sus símbolos centrales; mientras que para nombrar al pueblo, la imagen principal es el santo a quien se dedicó la construcción de la parroquia y se denomina *patrono*.<sup>14</sup> Bajo esta lógica, la importancia de reconocer al Cristo como personaje principal implica un acto de identificación local y regional. Mediante el Cristo, no sólo se delimita el espacio geográfico, sino también se determina la pertenencia o la exclusión de cada sujeto o grupo social sin importar que trascienda los límites trazados por la autoridad política o administrativa.

Ponemos como ejemplo la región devocional del Señor de Jalpan: incluye 128 pueblos y tres municipalidades. La región política y eco-

<sup>12</sup> Al parecer, el nombre náhuatl de este lugar es *Tetitlan* (lugar de las piedras) y tiene coherencia por la aridez de su paisaje.

<sup>13</sup> Jalpan o Xalpan significa *sobre la arena*.

<sup>14</sup> Al respecto, puede revisarse "Fiestas principales y fiestas patronales..." (Galicia 2009).

Zona o nombre del valle de pertenencia	Región devocional relacionada con los Cristos	Nombre del pueblo o comunidad	Nombre de las localidades o barrios que comparten la región devocional
del Mezquital	Señor de Jalpan	San Miguel Arcangel Ixmiquilpan	Bangandhó, Barrio de Jesús, Botenguedhó, Cantinela, Cañada Chica, Cerritos, Dios Padre, el Arenalito, el Mandhó, el Oro, el Sáuz, el Nith, el Barrido, el Tablón, el Tephé, el Dextho, el Maye, el Botho, el Alberto, Eranfri, Fithzi, Garambullo, Humedades, la Era, la Estación, la Otra Banda, la Reforma, López Rayón, Maguey Blanco, Nequetejé, Panales, Pueblo Nuevo, Puerto de Bangandhó, Quiterio, Remedios, San Antonio, San Antonio Sabanillas, San Juanico, San Nicolás, San Miguel Carri zal, San Pedro Capula, Taxadhó, Xuchitlán y la propia Ixmiquilpan. (Galicia 2002)
del Mezquital	Señor de Maravillas del Arenal	Tetitlán	Querétaro, Meztitlan, Atotonilco, Pachuca, Omitlan, Huasca, Actopan, Progreso, San Agustín Tlaxiaca, Francisco I Madero, San Salvador, Tepatepec Huaypoxtla, Tizayuca, Tecamac, Ecatepec, Tolcayuca, San Bartolo, Jilotepec, Huexpochtla, Xiloztingo, Huehuetoca, Xaltocan, Acahualtepec, Ozumbilla, San Pedro y diversas colonias del Distrito Federal desde la colonia Morelos hasta el Ajusco.
del Mezquital	Señor de la Magdalena	la Magdalena Actopan	Atotonilco, Meztitlan, Actopan, Los Frailes, Mineral del Chico, Huasca, Omitlán, Chicavasco, La Estancia, La Peña, Golondrinas, Plomosas, Saucillo, Daxtha, Apartadero, Palomo, San Isidro, San Andrés Tianguistengo, La Presa, La Loma, la Escoba, Boxtha, Senthé, Huaxtho, Las Mecas (los mecos).
de Cuautitlán	Preciosa Sangre de Cristo	Santa María Chiconautla	Colonias y rancherías pertenecientes a la región
de Cuautitlán	Divino Redentor	Santo Tomás Chiconautla	Colonias y rancherías pertenecientes a la región

nómica señalada por el grupo de poder incluye tres municipalidades dentro de una extensión más grande denominada Valle del Mezquital, nombrado así por la particularidad de su paisaje (abundancia de árboles de mezquite), y que hasta la actualidad se reconoce como una de las áreas más pobres del estado de Hidalgo por la aridez de su paisaje y porque está poblada por indígenas.<sup>15</sup>



Señor de Jalpan, Ixmiquilpan Hidalgo.

El Señor de Maravillas representa la región devocional más amplia de todas las mencionadas, su fiesta concentra un número considerable de fieles de diversos lugares que se dan cita durante dos semanas antes y después del quinto viernes de Cuaresma correspondiente a su festejo. Esta imagen recibe visitas no sólo de localidades y municipios de tradición otomí y nahua, localizados en los estados de Hidalgo y México, también recibe un número significativo de devotos provenientes del norte y sur de la ciudad de México.

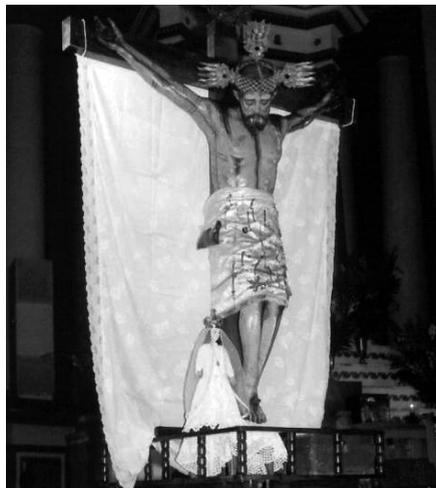
---

<sup>15</sup> Hay que resaltar que mediante una encuesta aplicada en noviembre de 2014, la gente no indígena del estado de Hidalgo reconocía esta región como *pobre* debido principalmente a la filiación étnica de sus habitantes, sin conocer el ingreso *per capita* de la gente del Mezquital. Una evidente y directa asociación entre el ser indígena y el ser pobre.



Señor de Maravillas. *Fotografía anónima del Santuario del Arenal.*

El Señor de la Magdalena se encuentra en el pueblo del mismo nombre ubicado dentro del municipio del Arenal. Su devoción se extiende hacia la parte norte y nororiental de la entidad (Hidalgo) y conecta culturalmente a grupos otomíes de Actopan y el Arenal con grupos nahuas de Meztitlan, el Mineral de Chico y Huasca.



Señor de La Magdalena. *Fotografía de Angélica Galicia.*

Sobre las dos Chiconautla, la situación devocional es distinta; su ubicación en la geografía es y fue motivo de su situación política y religiosa. Desde la época prehispánica, fue un espacio de disputa por su localización estratégica, por encontrarse en la rívera de la parte más angosta que permitía el paso hacia Texcoco sin necesidad de rodear el antiguo lago.<sup>16</sup> Con la desecación del lago, las tierras liberadas fueron motivo de disputa por ser llanas y fértiles. En la actualidad, la planicie de Chiconautla es la ambición de proyectos y empresas de urbanización. Este contexto hace de Chiconautla un lugar reconocido pero también de centralización del culto a sus Cristos pues su influencia se dirige más hacia las colonias y rancherías colindantes, incluidas aquellas de Ojo de Agua, San Pedro Atzompa y Ozumbilla.



La Preciosa Sangre de Cristo. Santa Maria Chiconautla. *Fotografía de Angélica Galicia.*

<sup>16</sup> La antigua cuenca lacustre de México se constituía por una serie de lagos interconectados que se dividían convencionalmente en cinco porciones: Zumpango, Xaltocan, Texcoco, Xochimilco y Chalco. Texcoco era el lago más grande.

Seguramente, en el transcurso del tiempo, Chiconautla se dividió en dos parcialidades: Santo Tomás y Santa María. Hay muchas posibilidades de que sus advocaciones parroquiales sean las originales, la adopción de los dos Cristos tiene poco tiempo, pues los lugareños tradicionales recuerdan que el festejo del Divino Redentor lo realizaba uno de los hacendados de Santo Tomás; pero con su muerte, la familia descendiente no quiso pagarlo más, por lo que quedó a cargo de la comunidad. Calcular la antigüedad del festejo al Cristo es incierto, pues por la iconografía y la hechura de las dos imágenes es posible que ambas hayan fabricado en la misma época y se trate de una imagen *patrona* y otra *peregrina*.



Procesión con el Divino Redentor. *Fotografía de Angélica Galicia.*

## La relación de poder y el ámbito regional y local a partir del sistema festivo cristológico

Claudia Briones (2007) sostiene que todo límite es relacional a modo de contrastes entre nosotros/ellos. Para el caso que abordamos, ubicar *nosotros* y *ellos* implica dos cosas: colocar el *nosotros* como grupo mayoritario que ejerce el poder y el gobierno y el *ellos* como la parte minoritaria sobre quien recae ese ejercicio de poder.

Esa ficción interétnica como choque de conflicto propuesta por algunos estructural-funcionalistas es evidente sólo en el proceso diferencial entre la identificación nacional y la cultural. Si bien la identificación entre estos ámbitos en el Valle del Mezquital y en el Valle de Cuautitlán conlleva evidentes choques interétnicos de dominio y resistencia, dentro del fenómeno religioso resultan menos agresivos y más equilibrados. Relacionar la identificación nacional con la doxia católica, y la cultural con la religiosidad popular fuera del contexto de fiesta patronal, tiene como consecuencia el dominio de la norma jurídica y el castigo a quien la infrinja. Desde esta doxia —o las relaciones de cohorte capitalista—, un alejamiento del pensamiento individual, a la idea de competencia y enemistad es motivo de sanción. Para la identificación cultural, actuar fuera del principio comunitario de ayuda mutua, o negar el trabajo conjunto que lleve a la unidad social, infringe la norma de usos y costumbres, y por tanto se aplica una sanción —la exclusión del grupo—. Los símbolos religiosos más representativos entre la doxia y la cultura son los Cristos, en ellos se sintetiza el espacio, el tiempo y la actividad económica.

La diferencia entre el culto católico y la tradición católica popular indígena tiene énfasis en los ritos y las narraciones generados en torno a la creación y a los motivos de ser del Cristo. Dentro de la norma cristiano católica, Cristo es la unión entre lo sagrado y lo profano, y su labor es reivindicar a los humanos “para alcanzar el perdón divino y con ello la prometida gloria celestial”. Desde el enfoque cultural de la tradición católica indígena, Cristo es un miembro de la comunidad<sup>17</sup> con defectos, pasiones y labores semejantes a las humanas (iracundo, promiscuo, borracho), pero con la particularidad de controlar aquello que escapa a la capacidad humana (la naturaleza y sus fuerzas), y que le permite realizar su labor como miembro de la cultura. Su mito de origen responde a la labor por la que fue creado. La serie de rituales en

<sup>17</sup> Cristo tiene su base en el orden familiar otomí: el padre y la madre de Jesucristo son el padre y la madre vieja (los abuelos), los orígenes de la cultura; Jesucristo es padre del Niño Jesús (esposo de cualquier imagen femenina con iconografía maternal, sean representaciones de vírgenes o incluso de María Magdalena). Entonces, el Niño Jesús es nieto de dios padre y de la Virgen María. Como parte de la familia, se encuentran hermanos (Cristos de otras regiones), primos, compadres, vecinos, sobrinos (todos relacionados regionalmente por ser invitados a la fiesta en honor al Cristo (del 15 de agosto al 7 de septiembre)).



Por lo que respecta a la región de Chiconautla, la familia de Cristo es menos extensa: hay abuelos, hijos, nietos, amigos y vecinos. No hay esposas de Cristo, pero sí hay relaciones de amistad con las imágenes de las comunidades vecinas.

### Inclusión y exclusión mediante la figura de Cristo

Para la fiesta en honor de Jalpan, se invita a las comunidades que son miembros de su familia. No asisten quienes no recibieron invitación porque no pertenecen a la región devocional, y por tanto tampoco a la comunidad. Esa misma norma se aplica a quienes emigran y pierden contacto con el grupo, y también a quienes dejan de cubrir sus cuotas de festejo o incumplen con las faenas.<sup>18</sup> La forma de confirmar la pertenencia a la región devocional y al grupo es la participación en los festejos y el recibimiento de la imagen de Cristo en su localidad. Las formas rituales como se realiza este acto de confirmación es muy particular en cada región:



Arco de Cucharilla para el Señor de Jalpan, Valle del Mezquital. *Fotografía de Angélica Galicia.*

En lo que respecta al manejo de los espacios durante la fiesta, se aprecian marcadas relaciones entre la autoridad eclesiástica —el sacerdote— y los representantes de la comunidad —sea mayordomo o repre-

<sup>18</sup> Se trata de trabajo conjunto en beneficio de la comunidad.

sentante de festejo—. Cada uno tiene bien claro su espacio de acción e influencia; sin embargo, cuando se trata de la parroquia, se convierte en un lugar neutral durante el festejo al Cristo. En el Valle del Mezquital, el servicio religioso a cargo del sacerdote cuenta principalmente con la asistencia de grupos no indígenas, mientras que al término de la liturgia, los mayordomos de las comunidades suben al altar mayor para realizar *limpias y castigos*<sup>19</sup> a la gente lastimada por la naturaleza o a quienes no han cumplido con la labor correspondiente.<sup>20</sup> Se trata de un mismo espacio (el altar mayor) pero con uso distinto.



Limpia con *ejotes* por parte de un mayordomo, Valle del Mezquital. *Fotografía de Angélica Galicia.*



Limpia con flores e hinojo por parte de una mayordoma, Valle del Mezquital. *Fotografía de Angélica Galicia.*

<sup>19</sup> Una forma de castigar la infracción es mediante el recibimiento de *ejotes*, que son golpes con un fueite en miniatura que pertenece a la imagen del Cristo.

<sup>20</sup> Dentro de las limpieas, se encuentran la cura contra el daño, que alguna planta o animal haya causado por envidia o celos; la cura contra los malos aires y los temperamentos iracundos, la inapetencia, el alcoholismo, la flojera, la mentira, la promiscuidad, entre otros.

La jerarquía social y los roles se determinan por el trabajo que realiza cada persona durante la fiesta. Pertenecer a la mayordomía o comité de festejo no es un acto de solvencia económica, el prestigio de un sujeto se determina por su trabajo con honestidad y cumplimiento de la fiesta dentro de la tradición y la norma. Los roles se dividen por edad y sexo. Los varones son los únicos encargados de la limpieza, cambio de ropa y adornos de los Cristos; las mujeres casadas se encargan de las vírgenes y los niños se ocupan de la imagen del Niño Jesús. Hay actividades específicas para cada persona dependiendo de su género.



Los Cristos son atendidos por varones, Valle del Mezquital. *Fotografía de Angélica Galicia.*



Las vírgenes quedan al cuidado de las mujeres, valle de México. *Fotografía de Angélica Galicia.*



La Virgen sólo es cargada por mujeres, Valle del Mezquital. *Fotografía de Angélica Galicia.*

## Identidad en torno a la figura de Cristo

Como puede apreciarse, la importancia del Cristo desde el enfoque perspectivista centrado en aspectos socioculturales hace girar la vida religiosa y el orden social en torno a una imagen de origen católico-

cristiana pero de esencia otomí. Si bien las representaciones de dioses y diosas tienen forma de santos católicos, el simbolismo cultural que los otomíes imprimieron en estas imágenes es producto de un sincretismo equilibrado en los espacios oficiales (iglesias, santuarios, altares), pero de inclinación otomí o nahua en lugares externos a la parroquia. La figura de Cristo como símbolo de identidad y de identificación refuerza el pensamiento comunitario de trabajo y cooperación conjunta dentro de normas morales que sancionan el pensamiento y la acción individual. Desde el nombre hasta la moral, este tipo de pensamiento es el propio candado cultural que las comunidades aquí abordadas utilizan para mantenerse cohesionados durante más de medio siglo. La fiesta de Cristo es una construcción cultural colectiva que moldea la autopercepción de la gente y el sentido de pertenencia a la comunidad. La religión y la creencia del Cristo son a la vez símbolos de cohesión cultural y de la doxia católica pero con una evidente inclinación hacia la creencia indígena y su cosmogonía. Los conflictos y situaciones rípidas que pueden surgir se deben a la confrontación de las normas católicas y las formas rituales de la tradición católica popular indígena mediadas en el campo neutral de la parroquia donde las relaciones de poder se encuentran claramente diferenciadas y establecidas. Así, en este campo neutral religioso *ellos* se refiere de nuevo a ese grupo minoritario y subalterno libre en el aparente conflicto interétnico que muchos suponen cuando se encuentran dos culturas distintas.

Por otro lado, en contextos distintos al religioso, las relaciones de poder tienen otros tintes. En el ámbito de gobierno político y de relaciones económicas mercantiles, es innegable el conflicto provocado por las normas antagónicas a las culturas. En un contexto donde el poder de gobierno político intervenga, las relaciones interétnicas son agresivas y tendientes a imponer parámetros de conducta y de orden moral por lo general antagónicos a los culturales. En estos espacios, Cristo no puede hacer mucho.

## Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Felix

2010, *Taller sobre estudios de religión y sincretismo*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BARABÁS, Alicia

2004, *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Etnografía de Pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BRIONES, Claudia

2007, "Teorías performáticas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, Bogotá.

CHAKRABARTY, Dipesh

2008, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona.

GALICIA GORDILLO, Angélica

2009, "Fiestas principales y fiestas patronales en tres municipios del centro de México: Ecatepec, Tecamac y Tizayuca", *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

1998, *Fiestas patronales, identidad y tradición histórica en la región Chicoma-Nautla-Xoloc*, tesis de maestría, DES/ENAH, México.

2002, *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades de Ixmiquilpan, Hidalgo*, tesis de doctorado, DES/ENAH, México.

GRIMSON, Alejandro

2014, *Introducción al curso sobre alteridades*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

LÓPEZ AGUILAR, Fernando

1997, *Símbolos del tiempo. Los pueblos de indios del Valle del Mezquital durante la colonia*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

NORBERT, Elias

1989, "Introducción", en *Ensayo teórico entre las relaciones establecidos-outside*, Instituto Mora, México.

2000, *Los alemanes*, Instituto Mora, México.

PORTAL ARIOSIA, María Ana

- 1989, "El mito como síntesis cultural", *Anuario de Antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- RAMOS, José Luis
- 1991, "Nombre, santo y seña. Consideraciones sobre la identidad étnica", *Etnia y sociedad en Oaxaca*, Conaculta/UNAM, México.
- RITA RAMOS, Alcida
- 2011, "Por una antropología ecuménica", *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*, Siglo XXI, México.
- VELASCO TORO, José
- 2000, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*, Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa.
- VIRAMONTES ANZURES, Carlos
- 2000, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Querétaro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 2002, "Un impresionantes retorno a las cosas", *Metafísicas Caníbales*, Katz, Buenos Aires.

# NdäKristo: RÄÄjuäNehñu. El Cristo otomí que caminó en el Valle del Mezquital

---

Alfonso Vite<sup>1</sup>

*Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM*

Entonces es que se encuentran al Hermano Venado,  
el llamado Makunda, y le preguntan: ¿Tú eres el Kristo?

Y les responde: Sí, yo soy el Kristo.

Entonces rápidamente le ponen las manos encima,  
ya le ponen la trampa, ya le tienden el mecate.

Ya cayó en su trampa, ya cayó en sus manos.

El fragmento anterior pertenece a la obra en prensa titulada *NdäKristo: RÄÄjuäNehñu. El Dios caminante. La historia otomí de la creación del mundo y de la humanidad*, (Luna Tavera: en preparación) realizada por el historiador otomí Francisco Luna Tavera, quien recopila parte de la tradición oral de los otomíes que habitan la región del Valle del Mezquital, relacionada con *NdäKristo* y su presencia en los pueblos de dicha

---

<sup>1</sup> Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En la actualidad, cursa la Maestría en Estudios Mesoamericanos en la UNAM; su proyecto está enfocado en el estudio del paisaje ritual entre los nahuas de la Huasteca hidalguense. Colabora en el proyecto PAPIIT IN-402113, *Arte y comunidades otomíes: metamorfosis de la memoria identitaria*, dirigido por Marie Areti Hers. Su tesis de licenciatura, titulada *El mecate de los tiempos. Continuidad en una comunidad hmähmüdel Valle del Mezquital*, recibió la mención honorífica "Francisco Javier Clavijero," otorgada por los premios INAH 2013, el cual se encuentra en proceso de publicación.

Contacto:maesevite07@hotmail.com.



duda, influyó en los estudios antropológicos realizados en la región durante la primera mitad del siglo xx. Basta con leer las siguientes líneas correspondientes al trabajo titulado *El Valle del Mezquital. (Noticia histórica y estudio social y económico de la región)*, escrito por Álvaro Hernández Mayorga en 1964 para darnos una idea de la carga prejuicial con la que se apreciaba a este grupo:

[el indígena otomí] aceptó la imposición pasiva de normas, costumbres, concepciones sociales y religiosas de sus conquistadores, perdiendo su belicosidad y enquistándose, como especie inferior de la escala zoológica [sic] en un conformismo y aceptación total, como medio mimético, asimilándose o adoptando actitudes de indiferencia que lo han hecho soportar todas las vejaciones para sobrevivir a sus opresores temporales y desafiar el devenir del tiempo [...] Originó esta situación en el indígena, el desarrollo de un profundo complejo de inferioridad casi atávico, que se agudiza por la carencia de los más elementales medios de subsistencia, por una habitación deprimente donde el individuo tiene que estar siempre en una postura incómoda, inclinado con la mirada fija al suelo por lo estrecho de su jacal; esto determina que lleven una vida miserable llena de privaciones, perdiendo hasta la propia libertad individual y sufriendo los mayores desprecios de todos con quienes trata (Álvaro Hernández 1964: 8).

Según esta versión, los otomíes también fueron salvajemente explotados por los evangelizadores en la construcción de los edificios religiosos:

Y los grandes templos levantados a lo largo del Valle del Mezquital, testigos mudos del dolor arcaico del pueblo otomí, pregonan aún hoy de los miles de hombres que se necesitaron para edificar estas enormes moles de cantera, de las hileras interminables de cargadores que hormigueaban por los caminos, llevando el material necesario para

la construcción de conventos y capillas, y de los cientos de indígenas que murieron por lo fatigante de las obras (Álvaro Hernández 1964).

Veinte años después de la publicación de *El Valle del Mezquital*, la Secretaría de Educación Pública en 1989 dio a conocer la monografía estatal del estado de Hidalgo titulada *Hidalgo, entre selva y milpas... la niebla*, dirigida a los estudiantes de nivel básico. En este libro, se continuó transmitiendo una imagen negativa de la región donde sus pobladores, los *hñähñü*, eran vistos como inferiores y sumisos, puesto que “ningún otro grupo étnico de la época prehispánica vivió tan sojuzgado como éste que formaban los otomíes”:

La cultura original de los otomíes nunca fue propia, porque sus conquistadores nunca les dieron tiempo de desarrollarla. No construían templos que no fueran los de los vencedores. No trabajaban otra cerámica distinta a la de los mexicas, siguiendo los modelos y los diseños que se les ordenaban. Ni siquiera se pusieron a llenar el cielo de deidades, como hacían otros grupos. Y de tanto mirar al cielo les gustaron la Luna y el Sol, a los que llamaron “nuestra madre” y “nuestro padre”, y de tanto conocer cerros, empezaron a saludarlos con veneración (SEP 1989: 98).

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, se han realizado investigaciones que abordan la situación de los grupos otomíes desde distintos campos de interés, como la historia, la antropología y la arqueología, los cuales han demostrado que los otomíes desarrollaron una cultura propia. Entre estos trabajos, se encuentran los de Pedro Carrasco Pizana (Carrasco 1979) y de Jacques Galinier (Galinier 1990); otros, como los de David Wright (Wright 1988,1989,1994), Fernando López y Patricia Fournier (López 1989, 1997) se centraron principalmente en el estudio de la región del Mezquital, mediante el análisis de evidencia arqueológica y de documentos históricos.

## El arte rupestre como fuente histórica

Por nuestra cuenta, a partir de 2009, realizamos una serie de trabajos de campo en la región con el apoyo del Proyecto PAPIIT IN-4012093 *La Mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital* y su continuación el Proyecto PAPIIT IN-402113 *Arte y comunidades otomíes: metamorfosis de la memoria identitaria* del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, dirigidos por la Dra. Marie-Areti Hers.<sup>2</sup>

Por medio del registro fotográfico y filmico, nos percatamos de la gran riqueza cultural de este pueblo expresado en los edificios religiosos coloniales, en la tradición oral, en el calendario ritual y, particularmente, en el arte rupestre. Las producciones artísticas atestiguan la fuerza creativa del pensamiento otomí, que funcionó como estrategia para enfrentar las vicisitudes surgidas de la conquista, en la que podemos analizar la creación de un cristianismo propio conforme a las normas éticas y principios cosmológicos de este grupo indígena.

De tal manera, estas expresiones artísticas como el arte rupestre han tomado un papel importante en el registro y en la transmisión del conocimiento entre los otomíes, por lo que se constituyeron como en un verdadero *acervo histórico* de imágenes que nos permite adentrarnos en la visión del mundo y en el pensamiento de sus creadores. Verdaderas fuentes de información privilegiada que, como bien señala Stephanie Wood, son “fuentes menos ortodoxas que ayudarán a descubrir las claves para entender el legado de los pueblos originarios” (Wood 2003: 451).

## Los otomíes del Mezquital

Para entender el arte rupestre de la región, es necesario mencionar el contexto histórico-espacial en el que se llevó a cabo. Nos encontramos al borde del límite septentrional mesoamericano, en una zona fronteriza sumamente fluctuante a lo largo de los siglos, entre pueblos plenamente sedentarios al sur y nómadas al norte. Desde tiempos remotos, la

---

<sup>2</sup> Es pertinente aclarar que aunque este artículo es de mi autoría, la información recolectada por el trabajo de campo se realizó por el grupo que constituimos dicho Proyecto PAPIIT, del que han surgido algunos artículos y tesis.

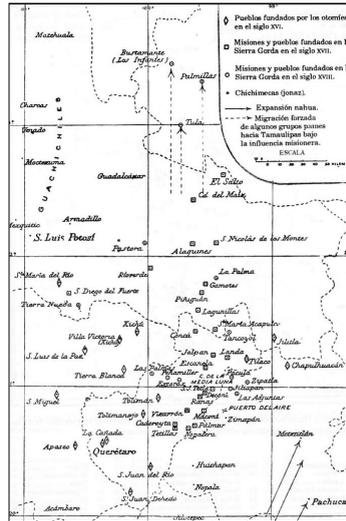
región fue habitada por poblaciones esencialmente de habla otomí, que cohabitaban con los grupos nahua y pames (Fournier 2007: 76, 132-133; Soustelle 1993: 451-452).

Durante el apogeo mexica, los otomíes fungieron como guerreros y como protectores de la frontera para evitar el avance de los grupos nortños (Soustelle 1993: 469; Tezozomoc 1994: 160; Wright 1989: 41-46); después, en la época colonial, sirvieron a los españoles como aliados para controlar el avance de los nómadas chichimecas, primero en la llamada guerra del Mixtón (Ruiz 1994: 368) y, posteriormente, en la pacificación del Bajío durante la guerra chichimeca, acontecida entre 1550 y 1590 (Powell 1977: 84-85; Wright 1989: 73-83; Lastra 2006: 132) (mapa 2). Este carácter fronterizo de su comarca otorgó a los otomíes una herramienta estratégica en la continua negociación con los sucesivos conquistadores, mexicas y luego españoles.

Al mismo tiempo, los pobladores del Mezquital conocieron muy bien las sedes del poder político y religioso de los dominadores. Para la construcción del Templo Mayor, se requirió la mano de obra de los otomíes de Jilotepec, a la que pertenecía una parte del Mezquital (Tezozomoc 1944: 280-281); durante la Nueva España, las autoridades de la ciudad de México mediante una ordenanza, solicitaban a los pueblos vecinos el envío de personas para que prepararan las sombras y enramadas con motivo de la celebración del *Corpus Christi* (Vásquez 2008: 76). En algunos documentos aparecen convocados pueblos otomíes del Mezquital tales como Jilotepec, Ixmiquilpan y Huichapan (AGNM 1717: fs. 56r.-56v.)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Transcripción paleográfica, con ortografía actualizada de Alfonso Vite Hernández.



Mapa 2. Pueblos fundados por otomíes durante la colonización del Bajío en el siglo XVI (Soustelle 1993).

Sin embargo, a pesar de la relativa cercanía del Mezquital con los espacios urbanos del centro, el patrón de asentamiento en la región ha sido eminentemente disperso (Vite 2012: 22-39). Es decir, por medio del tiempo los otomíes han constituido una organización del espacio vinculado en cierta manera con los linajes y, por lo tanto, desarrollaron un poder político-religioso propio, el cual se ve reflejado en los espacios sagrados con arte rupestre y, después, en las capillas de linaje, como se verá más adelante.

## El arte rupestre del Mezquital

La mayor parte del arte rupestre registrado en el Mezquital se encuentra en las barrancas de innumerables arroyos temporales que descienden de una gran caldera volcánica conocida como Hualtepec (figura 1). En la orilla sur del cráter apagado, se levanta un volcán mucho más joven pero de gran relevancia para la historia mítica mexicana: el Coatepec, el lugar donde nació su dios tutelar Huitzilopochtli; en su cumbre subsisten los vestigios de un antiguo santuario dedicado a esta deidad y a Tláloc, el cual pudo anteceder al Templo Mayor de Tenochtitlan (Gelo del Toro 1998: 66-78).

El lugar ha trascendido en la vida ritual de las comunidades otomíes vecinas; por ejemplo, los habitantes del pueblo de El Espíritu, municipio de Alfajayucan, suben a la cumbre del Coatepec en la primera quincena de enero para bajar ramas de madroño, material utilizado para fabricar las banderas que se usarán durante el festejo del Carnaval (Vite 2012: 26).



Figura 1. Cerro Coatepec, ubicado en el Mezquital. Fotografía del Proyecto *La mazorca y el niño dios*. *El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital*, UNAM, 5 de julio de 2010.

Gran parte de los motivos que componen este arte rupestre están realizados con pintura blanca, aunque los hay en menor grado, con pintura negra y roja. Formados por trazos gruesos y de consistencia pastosa, para su elaboración posiblemente se utilizaron pinceles, trozos de piel, madera o las mismas manos (Gress 2008: 63). También existen algunos grabados, la mayoría, como sucede con las pinturas, datan desde los últimos años del periodo posclásico y los primeros siglos de la época colonial.

La selección de las barrancas para pintar, aparentemente cercanas a los asentamientos dispersos, la manera recurrente de insertar el soporte rocoso en el discurso pictórico y un mismo repertorio iconográfico subrayan la unidad social, política y religiosa. También se distingue del arte rupestre *imperial* de los mexica, ejecutado en los alrededores de Tula y ubicado muy cerca de la región de nuestro estudio.

Como veremos enseguida, el arte rupestre de los otomíes subraya dos aspectos relevantes y paradójicos en la relación con sus dominantes: por una parte, existió una notable compenetración de la vida ritual entre ambos grupos y, por otra, una clara voluntad de marcar sus diferencias

religiosas. Esto se aprecia claramente en la época virreinal cuando este grupo indígena adoptó los elementos cristianos pero las adaptó a su propia cosmovisión.

Entre el vasto compendio del arte rupestre del Mezquital, se encuentran las representaciones arquitectónicas que hacen referencia a las construcciones monumentales de Tenochtitlan, que casi nunca se edificaron en la región, pero que los otomíes adaptaron a su vida ritual por medio del arte rupestre.

En ocasiones, estos edificios de templo doble se acompañan de la imagen de un numen que sigue vigente en la memoria mítica y ritual de los pobladores: la serpiente de lluvia conocida como *Bo'kyä* (figura 2a). Según la tradición oral, esta serpiente tiene un cuerpo del que penden una serie de ollas contenedoras de agua listas para ser desparramadas sobre la tierra. Los ancianos también mencionan que *Bo'kyä* vive cerca de los arroyos y se encarga de proteger los manantiales (Valdovinos 2009: 28-40).

En otros casos, las imágenes de templos se acompañan de la representación del sacrificio humano, donde una figura antropomorfa se encuentra recostada sobre la piedra sacrificial y sujeta a los extremos por otros personajes. El sentido simbólico del sacrificio será resignificado con el del venado y, después, con el de Cristo (figura 2b).



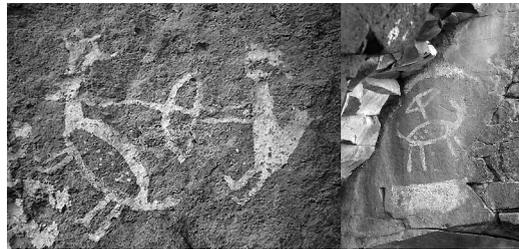
Figura 2a. Representación de *Bok'yä*, la Serpiente de Lluvia junto a un templo. Figura 2b. Basamento piramidal con templo doble; en su interior, se aprecia una escena de sacrificio, sitio Nimacú, Huichapan, Hidalgo. *Fotografía del proyecto La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital*, UNAM, noviembre 2007. Dibujo de Nicté Hernández.

Los sitios con arte rupestre se mantuvieron vigentes durante la época colonial y, en muchos casos, la pintura se siguió ejecutando con la integración de elementos de la nueva religión. De tal modo, encontramos

imágenes de iglesias con su fachada y una torre a modo de campanario; a veces, el artista pintó a un personaje tocando la campana, lo que impregna la escena de cierto dinamismo. También contamos con la representación de cruces atriales e incluso de conjuntos conventuales mezclados con motivos de ídole mesoamericano que, antes de ser eliminados o cubiertos, fueron incorporados a un nuevo discurso.

### Cristo y el venado en el arte rupestre y en la tradición oral

La imagen del venado representado en el arte rupestre tiene un trasfondo que deshecha la primera mirada ingenua sobre la escena de caza; su asociación se aproxima más bien a la entidad conocida por los *hñahñu* como “*Mäkä Fanto Makunda*, Sagrado Venado Hermano Mayor”. Los ancianos lo reconocen como el primer ser que puso los pies sobre la superficie de la Tierra, y fue quien voluntariamente tomó la identidad de *NdäKristo* para morir en su lugar (figura 3a).



a.

b.

Figura 3a. Personaje flechando un venado. Sitio Xidhó. Figura 3b. Flecha y venado, sitio Zendhó, Huichapan, Hidalgo. Fotos: *Proyecto La mazorca y el niño dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital*, UNAM, noviembre 2009

Cuenta un relato de Alfajayucan, Hidalgo, que en un época cuando el Sol ya no salió, las estrellas conocidas con el nombre de *ts'ne* cayeron a la Tierra y quisieron matar a Cristo. El relato está registrado en *El dios caminante* de la siguiente manera:

Pero entonces, en ese tiempo antiguo,  
un día fue que pasó una desgracia,

llenó de espanto a la pobre gente, a todo mundo aterró.  
 Ya se veía el amanecer, se dice, así se cuenta,  
 no se vió su gran rostro del Sol,  
 se dice que eran estrellas  
 y por la muerte del Sol fue que cayeron a la Tierra,  
 gran matazón hacían estos *ts'ene* por todos lados.  
 También se les llama *Gistsi*: “bebedores de sangre”.  
 Entonces van tras el *ÄjuäNdäKristo*,  
 forman dos grandes turbas de zayones, que son los verdugos,  
 pues son grandes matadores y grandes sacrificadores (Luna  
 Tavera, en preparación).

En medio de la persecución, el Hermano Venado, *Makunda*, se hizo pasar por el Cristo para ayudarlo a escapar de sus perseguidores, entonces lo llevaron al sacrificadero:

Entonces es que se encuentran al Hermano Venado,  
 el llamado *Makunda*, y le preguntan: ¿Tú eres el *Kristo*?  
 Y les responde: sí, yo soy el *Kristo*.  
 Entonces rápidamente le ponen las manos encima.  
 Ya le ponen la trampa, ya le tienden el mecate.  
 Ya cayó en su trampa, ya cayó en sus manos.

Rápidamente lo llevan al sacrificadero.  
 Aquí en este lugar está plantado un gran árbol,  
 un tronco muy macizo, muy derecho y está bien erguido.  
 Y es que aquí lo amarran.  
 Entonces el sacrificador, el llamado *Teteña*,  
 apresta su cuchillo y de un sólo tajo le rebana todo el cuello,  
 de un sólo golpe de su cuchillo lo decapita,  
 es que se derrama su sangre, sangre bendita,  
 germina el maíz, le da su fuerza.  
 Luego viene el sacrificador  
 Llamado *Mexi*, ya a le quita su piel (Luna Tavera, en prepa-  
 ración).

Cuando los *ts'nese* dieron cuenta que el sacrificado fue el venado y no *NdäKristo*, emprendieron la persecución con más coraje hasta que lo capturaron para inmolarlo de igual manera:

Entonces la sangre de nuestro señor  
se derrama en la la tierra en siete corrientes  
de sangre preciosa, que corren como serpientes  
y se pierden en la tierra *Zinana*.  
Se dice que Alfajayucan es cruzado  
por estas siete corrientes de la sangre del dios  
del agua, del dios por debajo de la tierra  
y aquí por esto uno de sus nombres es *Ma'ada*,  
que significa llano grande (Luna Tavera, en preparación).

De manera que el cuerpo humano que es al mismo tiempo el cuerpo del venado, toma identidad concreta en la figura mítica del *Cristo hñahñu*. La carne de ambos es inmolada ritualmente y consumida; así, el venado acompañado de un personaje con arco y flecha es uno de los motivos gráficos sobresalientes en la pintura rupestre de la región. En ocasiones, el flechador ya ni siquiera se encuentra representado, por lo que la imagen se sintetiza con sólo la flecha apuntando al animal sagrado (figura 3b).

Uno de los conjuntos que condensa en una sola imagen esta apropiación del cristianismo se encuentra en el sitio llamado El Cajón, municipio de Huichapan. Aquí, en una pequeña oquedad está representado el rostro de Cristo con las tres potencias, protegido por las imágenes de venados, de la bóveda celeste y de *Bo'kyä*, la Serpiente de Lluvia (figura 4).



Figura 4. El rostro de Cristo en el arte rupestre. Sitio El Cajón, Huichapan, Hidalgo. *Fotografías del proyecto La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, UNAM, 2012.*

## Cristo y el venado en la arquitectura colonial religiosa

Cabe destacar que mientras pintaban en las barrancas, los otomíes como aliados de los españoles, participaban en la pacificación y conquista de la región conocida como el Bajío durante la *guerra chichimeca*, entre 1550 y 1590 (Powell 1977: 84-85). Dirigidos por sus caciques como don Nicolás de San Luis Montañés, don Juan Bautista Valerio de la Cruz (Powell 1977) y Pedro Martín del Toro, (Wright 1988: 83)<sup>4</sup> entre otros, fundaron varios pueblos en los actuales estados de Querétaro y Guanajuato (Mapa 2).

Al mismo tiempo, en el Mezquital se llevaba a cabo el proceso de evangelización; para ello, los religiosos comenzaron a edificar los principales conjuntos conventuales del lugar. Entre 1559 y 1580, se fundaron los conventos franciscanos en Huichapan, Alfajayucan, Tecozautla y Aculco (López 1997: 158); mientras que la orden de San Agustín hizo lo propio en Actopan en 1540, e Ixmiquilpan en 1550 (Lopez 1997: 121; Guerrero 1977: 46).

Precisamente, en la iglesia de Ixmiquilpan, construida en plena guerra chichimeca, se encuentra uno de los productos más evidentes de la negociación entre los indígenas y las autoridades religiosas (figura 5a). En el interior de la nave del templo, se pintó la escena de una batalla que alude a la guerra y al sacrificio mesoamericanos, lo que evoca sin duda esa etapa de conflictos pero al mismo tiempo refiere un combate ritual en honor a Cristo que, en su advocación de *águila solar*, recorre el firmamento desde su nacimiento hasta su muerte (Wright 1994: 398; Lara 2004: 57-85.)

Por otra parte, tras los servicios prestados durante la guerra chichimeca, los dirigentes otomíes recibieron nombramientos militares y disfrutaron de privilegios como montar a caballo, vestir como español y portar espada (Powell 1977: 169). También les concedieron permisos para construir oratorios domésticos, derecho reservado para los españoles y para algunos indígenas nobles. (Pineda 2005: 235-237).

De modo que estos oratorios domésticos compuestos por una estructura con bóveda de cañón corrido, una entrada adintelada ubicada en la

---

<sup>4</sup> En esta obra, Wright analiza un documento escrito a finales del siglo xvii por el cacique otomí Francisco Martín de la Puente, que registra las hazañas y conquistas de Pedro Martín del Toro.

parte frontal o lateral del recinto y un nicho llamado a veces “humilladero” (Pineda 2005: 2-3, 248) se encuentran presentes en toda la geografía del Mezquital y aún en los estados de Guanajuato y Querétaro, en pueblos que fundaron durante la guerra chichimeca. Su función se vincula principalmente con la conservación de los linajes familiares; por lo ello, estos edificios son heredados de generación en generación (figura 5b).

Los otomíes pronto adaptaron los oratorios en su vida ritual con un significado de clara raigambre mesoamericana. Prácticamente, en el interior de estos recintos vaciaron la cosmovisión expresada en el arte rupestre y la mezclaron con elementos cristianos. Así, en la pintura parietal, tenemos al Sol y a la Luna representados en las barrancas de los arroyos; también existen las imágenes de los uema, los ancestros gigantes de los *hñahñu*, a quienes atribuyen la construcción de los conventos y capillas plasmados de igual modo en el arte rupestre (Luna, en preparación; Fournier 2007: 479; Galinier 1990: 126).

Sin duda, unos de los motivos que más causa impacto es la representación del venado pintado en las paredes internas de los oratorios, inclusive sus astas están incrustadas en los muros y en el suelo, lo que da a entender que la estructura arquitectónica representa el cuerpo de este animal sagrado; su importancia en la vida ritual de los otomíes trascendió más allá de los sitios sagrados naturales, y su incorporación a la arquitectura católica permitió su vigencia en el discurso del calendario religioso actual (figuras 6a y 6b).



a.

b.

Figura 5a. Detalle de guerreros representados en el interior de la parroquia de San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan. Figura 5b. Capilla ubicada en la comunidad de Mehái, Portezuelo, municipio de Tasquillo, Hidalgo, Hidalgo. *Fotografía del proyecto La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, UNAM, 2009-2010.*



a.

b.

Figura 6a. Representación de venados en la capilla Ndodo Grande, San Miguel Tolimán, Querétaro  
 Figura 6b. Asta de venado enterrado en el suelo de una capilla en Pañú, Portezuelo, Tasquillo, Hidalgo.  
 Fotografías del proyecto *La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital*, UNAM, 2007-2009.

## Cristo y el venado en la ritualidad actual

El sacrificio mesoamericano resignificado con el católico aún lo encontramos inmerso en el calendario ritual de los otomíes. Por ejemplo, en el carnaval que celebra durante dos días la comunidad de Bají, municipio de Tecozautla, se simula un combate ritual entre dos bandos; uno, la Caballería representado por San Nicolás y el otro, la Infantería por la Virgen. La Caballería gana en el primer día, mientras que la Virgen triunfa en la siguiente jornada. En ambos casos, la persona que representa el grupo perdedor es destazada de manera simbólica por su contraparte, mientras sus entrañas figuradas con cacahuates, dulces y naranjas son arrojadas a los participantes (figura 7a).

En otro caso, al culminar la fiesta del *Corpus Christi*, llevada a cabo por las comunidades de Alfajayucan, cada grupo regresa a la iglesia de su pueblo con la imagen de su santo patrón, y una vez ahí, lejos de cualquier autoridad católica, con el *'ñuts'i* (incensar en otomí) ejecutado con el movimiento de banderas y con incensarios humeantes de copal, los sirvientes bendicen las ofrendas que consisten en canastos llenos de elotes y de tunas llamadas *bonda*, que son consumidos por los otomíes evocando la consagración de la carne y la sangre de Cristo (figura 7b).



a.

b.

Figura 7a. Sacrificio ritual en el Carnaval de Bají, Tecozautla. Figura 7b. Consumo ritual de elote hervido y de la tuna roja llamada bonda en la fiesta del Corpus Christi, Alfajayuca, Hidalgo.

*Fotografías del proyecto La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, UNAM, 2009.*

## El Cristo otomí

Este cristianismo nativo, producto de un largo proceso, se condensa en un panel de pintura rupestre ubicado en el sitio conocido como El Tendido, municipio de Huichapan (figura 8). La escena está dividida horizontalmente por una línea; en la sección superior se pintaron dos estructuras piramidales que evocan a la arquitectura mexicana del posclásico; en medio, se encuentra un personaje de grandes dimensiones colocado de espaldas sobre una piedra sacrificial; a la derecha, vemos una procesión de personajes armados dirigiéndose al templo más pequeño.

Una escena pintada en otro momento reproduce el enfrentamiento entre un jinete y un combatiente a pie, que posiblemente representa un acontecimiento histórico como la conquista de Tenochtitlan, aunque de forma simbólica también registra una batalla ritual, pues en la sección inferior, debajo de la pirámide más grande, se pintó la fachada de una iglesia con campanario y arcos, emulando una estructura conventual; a la derecha, aparece un *chimalio*, escudo vinculado al conjunto superior mediante una línea. Entre estos elementos, ubicado abajo del personaje sacrificado, se pintó al sagrado venado, lo que compara de esta manera los elementos de ambas escenas.



Figura 8. Sitio El Tendido, Huichapan, Hidalgo. *Fotografía del proyecto La mazorca y el Niño Dios. El arte otomí: continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, UNAM, 2009.*

Nos encontramos entonces ante un cristianismo asimilado bajo la cosmología otomí. No se trata de una imposición que causó una ruptura abrupta con el pasado ni con la identidad de este pueblo, sino de un fenómeno que implica una congruencia con la tradición mesoamericana. Cristo fue asumido como el venado, pues ambos son las víctimas sacrificiales que transmiten un sentido profundo de la ritualidad regional como reguladores del orden y de la continuidad social.

De este modo, Cristo adoptado por los pueblos indígenas desborda los cánones establecidos por la iglesia católica para el personaje evangélico. Su identidad como numen ancestral, originario de la región del Mezquital, se sustenta en las imágenes donde su fisionomía es la misma aunque cambie su forma, pues el Hermano Venado, es el Sol, es el maíz, es *NdäKristo*.

## Referencias bibliográficas

- ALVARADO TEZOMOC, Hernando de  
1944, *Crónica mexicana. Notas de Manuel Orozco y Berra*, Leyenda, México.
- ÁLVARO, Mayorga  
1964, *El Valle del Mezquital. Noticia histórica y estudio social y económico de la región*, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio-Secretaría de Educación Pública, México.
- CARRASCO, Pedro  
1979, *Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos de habla otomiana*, Gobierno del Estado de México, Toluca.
- FOURNIER, Patricia  
2007, *Los hñähñü del Valle del Mezquital: maguey, pulque y alfarería*, INAH, México.
- GALINIER, Jacques  
1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/INI, México.
- GELÓ DEL TORO, Yamil, Eduardo López Aguilar y Fernando López Aguilar  
1998, "Hualtepec, Nonohualtepec y Cohuatepec. Lecturas a un cerro mítico", *Arqueología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 20, julio-diciembre de 1998, México, 66-78.
- GRESS, Rocío Margarita  
2008, "Voces de roca: el arte rupestre del Valle del Mezquital como fuente histórica", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- GUERRERO, Raúl  
1977, *Alfajayucan, un pueblecito otomí*, Casa Hidalguense de la Cultura, Pachuca.
- LARA, Jaime  
2004, *City, Temple, Stage. Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- LASTRA, Yolanda  
2006, *Los otomíes. Su lengua y su historia*, México, IIA/UNAM, México.
- LÓPEZ, Fernando, Patricia G. Fournier y Clara Paz Bautista  
1989, "Contextos arqueológicos y contextos momento. El caso de la alfarería otomí del Valle del Mezquital", *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

LÓPEZ, Fernando

1997, "Símbolos del tiempo. Los pueblos de indios del Valle del Mezquital durante la colonia," tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LUNA TAVERA, Francisco Ramiro

*NdäKристо: räÄjuäNehhñu. Cristo: El dios caminante. La historia otomí de la creación del mundo y el hombre*, en preparación.

PINEDA, Raquel

2005, "Arquitectura religiosa doméstica en el estado de Hidalgo", tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

POWELL, Philip W.

1977, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México.

RUIZ, Ethelia

1994, "Versiones sobre un fenómeno rebelde. La guerra del Mixtón", en Eduardo Williams (ed.), *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Michoacán.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

1989, *Hidalgo, entre selva y milpas... la niebla*. Monografía Estatal, México.

SOUSTELLE, Jacques

1993, *La familia otomí-pame del México central*, CEMC/FCE, México.

VALDOVINOS, Elda Vanya

2009, "Boky'ä, la serpiente de lluvia en la tradición Ñahñü del Valle del Mezquital," tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

VÁZQUEZ, Ana Laura

2008 "Sombras y enramadas. La participación de los pueblos indios en la festividad de Corpus Christi", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar [ed.], *Lo sagrado y lo profano en la festividad del Corpus Christi*, UNAM/BUAP, México.

VITE, Alfonso

2012, "El mecate de los tiempos. Continuidad en una comunidad hñähñü del Valle del Mezquital," tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

WOOD, Stephanie

2003, *Transcending Conquest. Nahuatl Views of Spanish Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

WRIGHT, David

1988, *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*, Gobierno del Estado de Querétaro, México.

1989, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Gobierno del Estado de Querétaro, México.

1994, “La colonización de los estados de Guanajuato y Querétaro por los otomíes según las fuentes etnohistóricas”, en Eduardo Williams [ed.], *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, El Colegio de México, Michoacán.

*Archivos consultados*

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

1717, Indios. vol. 41, exp. 40, fs. 56r.-56v.

# La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos

---

Laura Amalia Aréchiga Jurado<sup>1</sup>  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

En Totolapan, Morelos, la ceremonia de la Ascensión del Señor tiene un papel importante dentro de la cosmovisión y las relaciones de reciprocidad religiosa. Dicha celebración se realiza para pedir por las lluvias que serán necesarias para la siembra; a cambio de ello, se rinde culto a la imagen de Cristo Aparecido. Mediante esta ceremonia y bajo el análisis etnográfico vinculado a información histórica, analizo las manifestaciones religiosas que se efectúan y su relación con el paisaje. Si bien la Ascensión del Señor corresponde al ciclo de fiestas católicas, también se relaciona con el ciclo agrícola de temporal, mismo que se vincula a los fenómenos de la naturaleza y a la imagen de Cristo Aparecido. Dicha ceremonia, además de comprender antecedentes ancestrales relacionados con el ciclo agrícola, reproduce las relaciones sociales de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido.

San Guillermo Totolapan, localizado al noreste del estado de Morelos, constituye uno de los treinta y tres municipios de esta entidad. Tiene una población de 10 789<sup>2</sup> habitantes, de los cuales 57% se centraliza en la cabecera municipal. La mayor parte de la población se dedica a la

---

<sup>1</sup> Licenciada en Antropóloga Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestra en Estudios Mesoamericanos y doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Contacto: lamalia\_1010@hotmail.com.

<sup>2</sup> INEGI. Dirección General de Estadísticas Sociodemográficas. II Censo de Población y Vivienda 2010.

agricultura, en especial al cultivo del maíz, jitomate, pepino y frijol. La siembra de estos productos se realiza de acuerdo con el sistema agrícola de temporal, mismo que sobresale por la correspondencia que guarda con alguna de las ceremonias católicas de la iglesia como la Ascensión del Señor.

Debido a su ubicación geográfica, el municipio carece de ríos y arroyos por lo que sólo algunos jagüeyes<sup>3</sup> captan el agua de la lluvia que utilizan para la siembra y la ganadería; es el caso del Jagüey Viejo, el de Juchi, el de los Marzanos y el de Guadalupe cuya agua aún se destina para los campos de cultivo. Posiblemente, dichas características influyeron en la etimología de Totolapan, que significa *el guajolote sobre el agua*, y puede corresponder con el establecimiento de lagunas o arroyos naturales que se formaron en el lugar.

El entorno geográfico circundante de la localidad se distingue por diversas cimas que despuntan hacia el norte como el volcán del Aire, el cerro Tezoyo, el cerro Tequixtle, el cerro Partido, entre otros; asimismo, hacia el sur se distingue el cerro de Santa Bárbara en cuya cercanía se asienta la cabecera municipal. Alguno de estos cerros se caracteriza porque en lo alto despunta una cruz a la que celebran el 3 de mayo, día de la Santa Cruz; es el caso del cerro de Santa Bárbara donde también se realiza la ceremonia de la Ascensión del Señor, conocida como de Rogación, cuya finalidad es la petición de las lluvias, papel importante en las relaciones de reciprocidad de los habitantes de Totolapan. Dicha ceremonia mantiene un vínculo estrecho con la imagen de Cristo Aparecido.

En este contexto, la importancia de algunos puntos sobresalientes del paisaje natural, como las cimas, mantienen su importancia por el significado simbólico vinculado con la Santa Cruz y con la imagen de Cristo Aparecido, dos símbolos unificados en su complementariedad y en su dimensión espacial pero apartados en sus prácticas ceremoniales.

<sup>3</sup> Guzmán y Palerm (2005: 24) refieren que los jagüeyes son embalses permanentes que conservan un volumen remanente todo el año; la calidad del agua en su interior durante el tiempo que está almacenada depende principalmente de la organización comunitaria para su cuidado, del mantenimiento y valorización, así como de la precipitación, la evaporación, el escurrimiento superficial y de otros procesos secundarios como flujo de agua subterránea, pérdidas por filtración y captura de agua por la vegetación aledaña a los jagüeyes. De hecho, el uso de los pozos profundos ha implementado el desarrollo de ciertas actividades económicas. No obstante, el alto índice de salinidad ha evitado el uso del agua para el consumo humano.

Particularmente, el Cristo Aparecido, una escultura que según Moyssén (1967) elaborada de caña de maíz; pero según la restauradora Teresa Loera (Información personal), elaborada de quiote de maguey, es venerada cada quinto viernes de Cuaresma. Esta fecha corresponde con la llegada milagrosa del Cristo a Totolapan en 1543, donde a las puertas del convento llegó un indio y dejó a fray Antonio de Roa el crucifijo que tanto anhelaba (Grijalva 1985).

La aparición del Cristo suscitó el establecimiento del santuario temporal, constituido cada quinto viernes de Cuaresma. No obstante, dicho santuario forma parte de un circuito más amplio donde diversos santuarios se instituyen durante el ciclo pascual. Sin embargo a nivel local la imagen de Cristo Aparecido se articula a otras ceremonias del santoral católico como la Ascensión del Señor cuyos referentes simbólicos se relacionan con la petición de las lluvias.

## Reflexiones teóricas

Abordar las manifestaciones religiosas en el ámbito del catolicismo nos conduce a introducirnos en el campo de la religiosidad popular, entendida según Báez-Jorge (2000) como la manera en que un grupo social asume lo sagrado, diferenciándose de la perspectiva de la religión oficial, sin llegar a divorciarse de ella.<sup>4</sup> Se trata de expresiones religiosas en torno a los símbolos de la hegemonía católica con creencias propias de una visión del mundo que existe como “una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación” (López-Austin 1995: 14), es decir, de una cosmovisión, entre otros elementos.

El simbolismo cristiano hace confluir la jerarquía eclesiástica con el pueblo, pero ambos toman distancia uno del otro en la medida en que ese símbolo es interpretado; sin embargo, se produce una articulación dinámica entre ambos con una relación irregular, ya que el pueblo asume la reinterpretación simbólica manifiesta en las prácticas rituales mediante diversas maneras de ofrendar; como respuesta, la Iglesia en la actualidad es tolerante y permite la realización de las prácticas,

---

<sup>4</sup> En seminario *Religión y hegemonía. Procesos y contextos en Mesoamérica*. Impartido por el Dr. Báez-Jorge en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en abril de 2006.

reacomodando y readaptando los contenidos simbólicos del pueblo de acuerdo a los intereses evangelizadores de la ortodoxia; en otros casos, es intolerante y capaz de condenar las prácticas que por tradición se han desarrollado hasta intentar desaparecerlas, lo que ha sido causa de tensión con las comunidades.

Dentro del ciclo litúrgico de la Iglesia, varias ceremonias religiosas manifiestan este distanciamiento con la Iglesia debido 1) al espacio mismo donde se efectúan, es decir, en lugares que conforman el entorno natural y 2) por la concepción que se forma con respecto a la relación social establecida entre los individuos y lo sagrado; en este caso, la imagen de Cristo. El vínculo que se tiene entorno al espacio es producto de un proceso histórico que hace referencia a la tradición mesoamericana de un sistema agrícola que mantenía su relación con los ciclos climáticos de secas y de lluvias y con el entorno geográfico.

En el contexto del sincretismo con la religión católica, el culto campesino vinculado a los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas es lo que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola continúan teniendo la misma importancia de hace siglos para el campesino indígena (Broda 2001:169).

Asimismo, el vínculo establecido entre los seres humanos y lo sagrado es producto de un proceso histórico construido y vinculado con las concepciones locales de la comunidad, y está condicionada por las necesidades materiales y sociales de existencia de quienes realizan este vínculo con lo sagrado. La acción ritual tiene como objetivo alcanzar la relación simbólica y directa con lo sagrado con el fin de obtener el “beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales” (Broda 2009: 47). Por ello, las relaciones de intercambio y reciprocidad se manifiestan en el culto; en este caso, la imagen de Cristo Aparecido.

En el ámbito de la antropología, los estudios de Malinowski (1975) y Mauss (1979), quienes abordaron las relaciones sociales mediante el intercambio económico y la reciprocidad, han sido parte sustancial para entender este tipo de relación que se crea entorno a lo sagrado. No obstante, los estudios de Catherine Good (2004) con los nahuas de la cuenca del Ríos Balsas han puesto interés en las relaciones de intercambio y reciprocidad en el aspecto económico, pero considerando otros niveles en el que se involucran los intercambios por medio del sistema de cargos, de la ofrenda, del rezo, de los consejos ofrecidos, etcétera. En este sentido, es factible afirmar como bien apuntó Godelier (1998) y Barabas (2006), que el intercambio y la reciprocidad están presentes en cualquier campo de la vida social: económico, político, jurídico, religioso.

Entre los grupos sociales, las relaciones de reciprocidad, como refirió Mauss y Godelier, se determinan por el dar-recibir y devolver; sin embargo, en el ámbito de la religión católica, el intercambio involucra a los grupos sociales con la imagen cristiana, cuya acción de ofrecer y recibir se produce de acuerdo con el contexto histórico y social en el que se halla inmerso, lo que origina, como refiere Barabas (2006): “las relaciones de cooperación mutua, de parentesco, de amistad y con lo sagrado”.

En este contexto, en una de sus múltiples manifestaciones, las relaciones de reciprocidad se manifiestan en Totolapan mediante la ceremonia de la Ascensión del Señor, cuya finalidad es pedir por las lluvias y las buenas cosechas; a cambio se mantiene viva la devoción a la imagen de Cristo Aparecido.

## La Ascensión del Señor o ceremonia de rogación

En la liturgia cristiana, la Ascensión del Señor se constituye del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús y se celebra a los cuarenta días después del domingo de resurrección o a los ocho días antes de Pentecostés. Esta ceremonia forma parte del misterio pascual del señor, cuando Cristo asciende de forma física al cielo en presencia de sus apóstoles donde está sentado a la derecha del padre.

Sin embargo, para los pobladores de Totolapan, la ceremonia de la Ascensión del Señor (realizada a mediados de mayo, principios de junio en la cima del cerro de Santa Bárbara), se le conoce también como ceremonia de rogación porque implica la petición de las lluvias, necesarias para la siembra. La cima figura como uno de los espacios donde se establece el vínculo simbólico, también con la imagen de Cristo Aparecido, santo patrono de Totolapan cuya discontinuidad temporal en la que se inserta, marca el tránsito de las secas a las lluvias y por consiguiente el inicio de la actividad agrícola de temporal.

El simbolismo de esta celebración, relacionado con el entorno natural, se identifica en otras partes de la entidad de Morelos, como en la comunidad de San Bartolomé Atlacholoaya, donde dicha ceremonia se realiza en uno de los espacios que constituyen el paisaje de la localidad, la Cueva Santa en cuyo interior hay un manantial de agua (Saldaña 2010); a este lugar también acude gente de Alpuyeca y Xococotla para rendir culto por medio del *huentli* (ofrenda) a los *airecitos* con el fin de propiciar la lluvia del temporal (Fierro 2004: 343). Otro de los aspectos relevantes del culto son las botellas de agua que llenan cada año para colocarlas en los altares familiares. “Se cree que el agua puede tener propiedades medicinales y si no llueve las botellas se entierran en medio de las milpas, para que atraigan la humedad” (Fierro 2004: 344).

Para muchas personas de Morelos, celebrar la Ascensión significa una forma de asegurar la lluvia que dará vida, aunque no eterna, a las plantas, como el maíz, básicas para la alimentación; y que fuera de alguna otra contrariedad, aseguran la vida por un tiempo definido, por un ciclo agrícola (Saldaña 2010: 15).

En relación con la creencia en los aires vinculados a la petición de lluvias, sobresalen los estudios de Alicia Juárez en San Andrés de la Cal (2010), Druzo Maldonado en Coateleco (2001) Miguel Morayta (2003) en Ocotepec, entre otras comunidades del estado de Morelos. La “veneración a los *aires* para atraer la lluvia por parte de los graniceros es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos” (Juárez 2013: 141).

Sin embargo, en Totolapan, el Cristo Aparecido es el que media para propiciar la lluvia necesaria para la siembra, sustento de las poblaciones campesinas.

La celebración comienza desde muy temprano, antes de que salga el Sol, cuando los cohetes anuncian la congregación de las personas en la iglesia, desde donde salen en procesión hacia la cumbre del cerro. Los mayordomos principales de Cristo Aparecido (entre cinco y siete personas) encabezan la columna cargando a la imagen resguardada en su nicho; detrás caminan los representantes con su estandarte de cada asociación religiosa, los sacerdotes y los frailes de la iglesia. Asimismo, hombres (entre 50 personas de los 200 que constituyen la mayordomía), mujeres y niños los acompañan por el camino de fácil acceso hacia la cima.

Doce años atrás, el padre de la iglesia era el encargado de llevar la imagen hasta la cima del cerro; sin embargo, debido al deterioro de la escultura, decidió no moverla del altar principal, y así el estandarte sustituyó el traslado del Cristo durante varios años. No obstante, en 2013 y por decisión de la mayordomía, el Cristo Aparecido volvió a salir nuevamente de la iglesia para ser trasladado hacia el lugar donde las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo se manifiestan vinculadas principalmente a la petición de las lluvias.

El camino hacia el cerro sobresale por un entorno donde el sonido y los colores complementan el paisaje natural. Particularmente, el canto de las chicharras o cigarras,<sup>5</sup> producido por los machos para atraer a las hembras, se convierte en una señal o indicio para los habitantes porque anuncian la llegada de las lluvias; por el contrario, el sonido se extingue cuando llega el temporal y vuelve a resurgir cuando las aguas han finalizado, alrededor del mes de octubre.

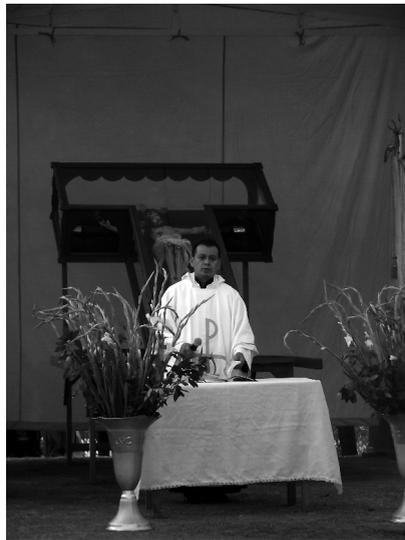
Al llegar a la cumbre, las personas se congregan alrededor de un altar improvisado donde el sacerdote oficia la misa y donde pide, a solicitud de los mayordomos, el temporal necesario para las siembras, la cual se realiza después de las primeras lluvias, es decir, a finales del mes de mayo o principios del mes de junio; también solicita que no haya adversidades para los campesinos ya que de ello depende el resultado de la

---

<sup>5</sup> Este tipo de insectos de la familia de los cicádidos vive sobre vegetales y se alimenta de la savia de los árboles.

cosecha. El Cristo Aparecido recibe de manera simbólica las demandas que el sacerdote menciona a nombre de los campesinos.

Cuentan los pobladores que cuando se retrasaban las lluvias o cuando había sequía, la imagen era llevada en procesión por la mayordomía, recorriendo las calles del pueblo; de igual manera, trasladaban la imagen en tiempo de cosecha, en el mes de diciembre. Hoy en día, como he referido líneas atrás, la imagen vuelve a salir de la iglesia supliendo el estandarte que lo representó por doce años consecutivos.



El sacerdote Ramón oficiando la misa en la cima del cerro de Santa Bárbara.

*Fotografía de Alejandro García.*

Al finalizar la ceremonia religiosa, el Cristo es devuelto en procesión a la iglesia donde es colocado de nuevo en el altar mayor del templo. Posteriormente, los mayordomos se reúnen en el atrio del convento para tratar asuntos relacionados con el grupo, ya que también en esta ceremonia se realiza el cambio de mayordomía, cuyos principales establecen una relación recíproca con la imagen de Cristo. Aceptar el cargo de mayordomo implica adquirir el compromiso de consagrar la imagen, y como tal se estipula en lo alto del cerro, frente a las personas que integran la mayordomía y con la ceremonia religiosa ofrecida por el sacerdote.

En la actualidad, la cima del cerro de Santa Bárbara es el espacio donde se establece el vínculo simbólico entre el agua de la lluvia y el Cristo Aparecido, cuya función es propiciar el temporal. Asimismo, la cima del cerro establece una correlación simbólica con la iglesia católica en tanto ambos espacios del paisaje median su relación mediante el Cristo Aparecido.

### Algunos antecedentes vinculados a la ceremonia de rogación

La Ascensión del Señor constituye una de las ceremonias del santoral católico, cuyas expresiones religiosas se realizan en coordinación con la iglesia católica, pero distante en relación con el espacio donde se efectúa. Estos cultos devocionales se consolidan en el seno de la comunidad, donde se manifiestan formas particulares de identidad por medio de sus antecedentes históricos y de ciertos elementos que constituyen el paisaje de la localidad.

El Cristo es el que intercede para propiciar el temporal esencial para la siembra, y el sacerdote es el intermediario entre lo sagrado (Cristo) y la población. La concepción del espacio y del tiempo, reflejada en esta ceremonia de petición de lluvia, muestra una cosmovisión forjada gracias a la observación del medio ambiente circundante y a la relación que adquiere éste con las fuerzas productivas que utiliza. Aunque el paisaje parece inalterable con el paso del tiempo, el espacio se transforma simbólicamente por medio de la reproducción de las creencias y de las relaciones sociales de reciprocidad en el culto a Cristo.

En la cosmovisión prehispánica, las montañas tuvieron un papel fundamental en los ritos vinculados con la agricultura, ya que se creían como portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia, y los cultos en las secas propiciarían la liberación de las lluvias que garantizaban el desarrollo de la productividad agrícola. Sin embargo, el paso del tiempo, y a través de la continuidad histórica, se manifiesta una reelaboración simbólica del espacio, sustentada por las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo.

En la época de la colonia, los fenómenos naturales como la lluvia, el granizo o la nevada representaban para el campesinado manifestaciones naturales que pronosticaban el buen desenlace o la nocividad del ciclo agrícola, por eso era necesario en correspondencia con las imágenes cristianas garantizar el temporal durante los meses de abril, mayo y junio para que se efectuara la producción agrícola (Gibson 1981: 321).

En este contexto, observamos cómo las condiciones de la naturaleza se incorporaron a los conceptos de la religión católica, confluyendo con una relación irregular debido al espacio y al contenido del ritual, tales variantes se inscriben en la religiosidad popular porque suponen, según Báez-Jorge (1998: 226): “creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares le son inherentes los fenómenos sincréticos, y de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales”.

Entre los elementos que sobresalen en el proceso de transformación religiosa, se distinguen las costumbres relacionadas con la fertilidad agrícola, las cuales se fusionaron con las ceremonias impulsadas por la iglesia católica (Broda 2004: 57).

La catequesis no borró los fundamentos del pensamiento religioso indígena. Un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo serían el resultado final del quehacer evangelizador. Las imágenes cristianas, impuestas por los evangelizadores, sustituyeron simbólicamente y físicamente a las divinidades indígenas. Las comunidades indias percibieron a los santos patronos como “un panteón de deidades antropomorfas” (Gibson 1981: 103, 106), es decir, la representación de santos, vírgenes y Cristos se concebirían como imágenes con particularidades propias semejantes a las del individuo: los santos finalmente lograban comunicarse con las personas, podían recibir donativos y proporcionar beneficios por medio del ritual.

Los santos:

[se sumarían] a la visión integradora de los seres que controlan el temporal, noción que se distancia de los presupuestos y fines católicos. Sin embargo, es de notar que esta integración no se da por sustitución, sino por un proceso

selectivo y de refuncionalización al que los santos se han incorporado por considerarles ciertos atributos relacionados con el agua (Juárez 2013: 140).

Si bien la Ascensión del Señor manifiesta particularidades propias vinculadas con la lluvia y relacionadas con la actividad agrícola, se debe considerar la articulación de otras celebraciones religiosas correlacionadas con el ciclo agrícola de temporal.

Tal es el caso de la ceremonia a San Isidro Labrador, el 15 de mayo, que se realiza en alguno de los terrenos de cultivo para pedir por las lluvias; al lugar acude la mayor parte de los campesinos con yuntas y tractores adornados con la planta de la milpa, algunos de ellos llevan granos de maíz y semillas de frijol principalmente, así como algunos frutos de jitomate, nopal y pepino; al lugar también acude el sacerdote para oficiar la misa y bendecir las semillas, los frutos, las yuntas y los tractores, como si del agua esparcida emanara la fuerza que protege, cuida y propicia la cosecha.

El 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel, sobresalen las flores de pericón, las cuales son bendecidas y colocadas en las puertas del hogar con el fin de ahuyentar las tempestades y los granizos que dañan o acaban con las siembras; en ocasiones, la flor se quema para alejar la tormenta.

El día el 18 de octubre, día de San Lucas, se lleva a cabo la San Luqueada para celebrar las primicias del maíz. “Los caminos que se dirigen al campo son recorridos constantemente. La diferencia es que en este día las personas no se dirigen a trabajar, sino a ‘sanluquear’. [...] Sinónimo de diversión, de pintas escolares, de convivencia familiar. Es un día en que hay que ir a comer elotes asados al campo, o hervidos o exquites” (García *et al* 2000: 161). Del mismo modo, en diciembre se lleva a cabo el carnaval, fecha que coincide con la cosecha, y el 28 del mismo mes se realiza la misa de acción de gracias por el resultado del buen temporal. Cada una de estas celebraciones merece una reflexión propia y comparativa para comprender los elementos comunes en la ritualidad agrícola.

## Conclusiones

La dimensión temporal de la ceremonia de la Ascensión del Señor o de rogación señala fechas importantes en el calendario agrícola, entretrejidadas con otras celebraciones que se vinculan al flujo de la vida diaria y a los ciclos climáticos de secas y de lluvias.

El simbolismo de esta celebración refleja su fundamento en un pasado histórico relacionado con la cosmovisión, con la observación de la naturaleza y con el ciclo estacional; esta ceremonia marca sobre todo el cambio del periodo de las secas a las lluvias, similar a los ritos realizados el 3 de mayo, día de la Santa Cruz en muchas comunidades indígenas de México, Guatemala y Honduras (Broda 2004: 68).

Las atribuciones simbólicas adjudicadas al Cristo como proveedor del temporal se asemejan a los atributos de los aires manifestados en otras partes del estado de Morelos y a las particularidades de otros Cristos, por ejemplo, del estado de Hidalgo. Tal es el caso del Cristo de Jalpan que Angélica Galicia estudia; con esta imagen “confluyen las fuerzas cósmicas del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra”, por eso tiene incidencias en los fenómenos de la naturaleza; para mantener el equilibrio natural y la salud, es necesario cuidar el temperamento de la imagen y tenerlo contento (Galicia 2002: 74). El festejo de este Cristo se relaciona con la cosecha del maíz, por lo que es posible considerarlo “el señor del temporal, del cierre del año” (Galicia 2012: 297). Por otra parte, el Señor de la Magdalena de Atocpan también se relaciona con el agua de la lluvia (Galicia 2012: 297). Asimismo, podemos advertir la relación simbólica entre la imagen de Cristo y el temporal, así lo refiere Rosalba Ponce para el Señor del Colateral, cuya fiesta patronal que se realiza del 2 al 12 de mayo se relaciona con la petición de las lluvias (Ponce 2007: 172).

Con respecto a los Cristos vinculados a la lluvia, sobresale en los estudios de Leticia Villalobos en Tlacotepec, Puebla, la Preciosa Sangre de Cristo que hace llover “en fechas últimas para sembrar maíz y frijol” (Villalobos 2014: 214). De igual manera el Señor de la Expiración, en Monterrey, también se vinculó a la petición de lluvias y a el agradecimiento del temporal, así lo refirió el cronista Israel Cavazos cuando era llevada la imagen en procesión: “El pueblo ha sacada también [a la imagen] en alguna calamidad pública, particularmente la falta de lluvias;

por haber sido Guadalupe, hasta hace muy pocos años, un pueblo esencialmente agrícola” (Cavazos 1973: 97).

Por su parte, Luis Jiménez presenta al Señor de la Paz de San Pablo Anicano, Puebla, como dador de agua, esta característica se relaciona, entre otros aspectos, con algunos espacios del entorno natural, como ojos de agua, cerro y laderas (Jiménez 2004: 73).

Las versiones que involucran al Cristo como dador de agua evidencian:

La creencia en la metamorfosis de los espíritus guardianes comunitarios, los cuales tienen como labor: el control de la lluvia, la preservación de la naturaleza, la protección de la comunidad frente a las acciones negativas de la naturaleza y el cuidado de las cosas de los *antiguos*. Sin embargo, podemos también delimitar las constantes más significativas de estos atributos como son el resguardo protector y el control social” (Jiménez 2004: 101).

De igual manera sobresale en Taxco el Santo Entierro al “que se le atribuye ciertas características y cualidades que inciden sobre los recursos naturales, las plantaciones y demás necesidades concretas de supervivencia” (Juárez 2013b). De acuerdo con Alicia Juárez, el Santo Entierro recibe peregrinaciones cuya visita se vincula a la petición del temporal y “es una continuidad de las celebraciones en torno al ciclo agrícola que estimulan la fertilidad en la agricultura de manera particular” (Juárez 2013b).

Estamos ante la presencia de una imagen relacionada con el agua, el maíz y la tierra, dichos atributos son similares al que manifiesta el Cristo Aparecido de Totolapan en su relación con el cerro de Santa Bárbara, espacios vinculados al agua y a la cosmovisión generada entre los miembros de la comunidad.

Tales elementos nos conducen a considerar los atributos del Cristo como un proceso de continua reformulación en el ámbito de la religión católica, donde el sacerdote es el intermediario para solicitar las demandas de la población hacia el Cristo Aparecido. La subida al cerro es una procesión obligada pues de ello depende que lleguen las lluvias. Tradiciones ancestrales donde la naturaleza, el ciclo agrícola y el individuo

se articulan. Asimismo, la mayordomía de la imagen establece el compromiso de consagrarla en su celebración principal: el quinto viernes de Cuaresma.



Los mayordomos recibiendo el cargo en la cima del cerro de Santa Bárbara.

*Fotografía de Alejandro García.*

Bajo esta perspectiva, observamos cómo la ceremonia de la Ascensión del Señor, que forma parte del ciclo pascual, se sincretizó con el periodo de las secas en el tiempo en que se invocaba a las antiguas deidades de la lluvia, la fertilidad y los mantenimientos. En este sentido, la lluvia y el significado que adquiere en relación con la fertilidad aún continúan siendo importantes para el campesino de Totolapan.

El Cristo Aparecido, además de representar simbólicamente la figura del sacrificio del dios redentor y la garantía de su propia salvación, también tiene papeles y funciones en las prácticas religiosas populares, por eso los atributos adjudicados a la imagen se apegan a las necesidades de la población; procura salud, trabajo, protección, pero también propicia el temporal. La concepción forjada en torno al Cristo Aparecido, como muchas otras, son el resultado de la vida social e histórica con la que los individuos y grupos sociales ejercen una relación de dependencia, y por consiguiente de intercambio y reciprocidad, similar a las relaciones sociales ejercidas con sus semejantes donde la conducta moral está signada por normas o reglas que permiten entablar los tres factores de la relación social: dar, recibir y devolver.

## Referencias bibliográficas

BARABAS, Alicia

2006, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Conaculta/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, México.

2000, *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, México.

BRODA, Johanna

1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, México.

2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 165-238.

2004, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, 61-81.

2009, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena," Johanna Borda y Alejandra Gámez (coords.), *Ritualidad agrícola*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 45-66.

CAVAZOS GARZA, Israel

1973, *El Señor de la expiración del pueblo de Guadalupe*, Comité Proconstrucción del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe, Monterrey.

FIERRO ALONSO, Ulises Julio

2004, "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlahcholoaya, Morelos)", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 339-349.

GALICIA GORDILLO, Angélica

2002, *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan*, Hidalgo, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- 2007, “Dos santuarios representativos del estado de Hidalgo: Nuestra Señora de los Ángeles, Tulancingo, y el Señor de las Maravillas, Actopan”, en Sergio Sánchez Vázquez (coord.), *Tulancingo, pasado y presente*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 139-167.
- 2012, “Tres cristos representativos en el Valle del Mezquital”, en Gabriela Lourdes Báez, David Pérez Garret, Beatriz Moreno, Ulises Fierro y Milton Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, Gobierno del Estado de Hidalgo/INAH, México.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, María del Rocío, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévano Ramos  
2000, *Totolapan. Raíces y testimonios*, Universidad del Estado de Morelos, México.
- GIBSON, Charles  
1981, *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México.
- GODELIER, Maurice  
1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- GOOD ESHELMAN, Catharine  
2007, “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad”, Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH/CEMCA/IIA-UNAM, México, 81-98.
- 2004, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 127-149.
- GRIJALVA, Juan de  
1985, *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de la Nueva España*, Porrúa, México.
- GRUZINSKI, Serge  
1995, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a BladeRunner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GUZMÁN PUENTE, María Alicia de los Ángeles y Jacinta Palerm Viqueira  
2005, “Los jagüeyes en la región de los altos centrales de Morelos”, *Boletín Archivo Histórico del Agua*, año 10, núm. 29, enero-abril, México, 21-26.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA  
2010, *II Censo de población y vivienda, México*. Disponible en <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default>

JIMÉNEZ MEDINA, Luis Arturo

2004, *Santuario del Señor de la Paz: una perspectiva del ritual*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María

2010, *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2013a, “De los santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Gómez Arzápalo (comp.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México 127-155.

2013b, “Presentación de semillas al Santo Entierro. Una expresión ritual y agrícola del poblado de Ameyaltepec en Taxco, Guerrero”, ponencia presentada en el IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

1995, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

MALINOWSKI, Bronislaw

1975, *Los argonautas del pacífico occidental*, Península, México.

MALDONADO JIMÉNEZ, Druzo

2001, “Cerro y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Ismael Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Conaculta/INAH/UNAM, México, 395-417.

MAUSS, Marcel

1979, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MELGAR BAO, Ricardo

2002, “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos”, *Convergencia*, año 9, núm. 29, mayo-agosto, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 155-180.

MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel

2003, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepc”, en Beatriz Albores y Johanna Borda [coords.], *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 217-232.

MOYSSÉN ECHEVERRÍA, Xavier

1967, "Texto", en Sonia de la Roziere, *México: angustia de sus Cristos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PONCE RIVEROS, Rosalba Francisca

2007, "Muéveme tu cuerpo tan herido... Una aproximación a la iconografía de los crucificados. Imágenes de devoción popular de Acaxochitlán, Hidalgo", en Sergio Sánchez Vázquez (coord.), *Tulancingo, pasado y presente*, Universidad Autónoma Estado de Hidalgo, México, 169-198.

SALDAÑA FERNÁNDEZ, María Cristina

2010, *Ritual agrícola en el suroeste de Morelos: la fiesta de la ascensión*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Plaza y Valdés, México.

VILLALOBOS SAMPAYO, Leticia

2014, *Una propuesta de región devocional desde la etnografía: el santuario del señor de Tlacotepec y simbolismos del agua*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

## De lluvias y semillas: el santo entierro de Taxco, Guerrero

---

Alicia María Juárez Becerril<sup>1</sup>  
*Museo Nacional de Antropología, INAH*

Se ha considerado en un primer plano que los Cristos poseen cierta jerarquía en la posición religiosa en comparación con los santos y las vírgenes; sin embargo, esto es relativo debido a la particularidad que caracteriza a la religiosidad popular de las comunidades. Si bien los santos y las vírgenes son recurrentes entre las comunidades campesinas para interceder a lo largo del ciclo agrícola (siembra, maduración de la planta y cosecha), los Cristos también son tratados de manera horizontal, presentes en la vida ritual con obligaciones y responsabilidades.

Ellos también amparan los trabajos y las necesidades básicas que permiten la estabilidad de los pueblos; asimismo, protagonizan un entramado de relaciones sociales que deja ver elementos esenciales en la cosmovisión de los pueblos (*cfr.* Gómez Arzapalo 2012). El objetivo del presente artículo es mostrar la expresión de religiosidad que encierra el Santo Entierro de Taxco, que incorpora características que atienden las necesidades concretas de los pueblos del Alto Balsas como la petición de

---

<sup>1</sup> Investigadora asociada de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, INAH. Doctora y maestra en Antropología por la UNAM. Licenciada en Sociología por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Docente titular en el Colegio de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. También profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia de la misma institución. Autora de los libros: *Los aires y la lluvia* (2010) y *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* (2015). Contacto: aliciamjb@hotmail.com.

la lluvia y la presentación de las semillas, actos equivalentes a la abundancia del agua y a la fertilidad de la tierra en sus campos.

En este sentido, la visita al Señor del Santo Entierro en Taxco durante el sexto viernes de Cuaresma, es decir, el viernes de Dolores, es una peregrinación obligada por parte de los habitantes de Ameyaltepec<sup>2</sup> y San Agustín Oapan,<sup>3</sup> Guerrero, así como de otras comunidades nahuas de la región del Alto Balsas. Este acto ritual engarza una práctica agrícola, puesto que se presentan las semillas de maíz, frijol y calabaza a la imagen del Santo Entierro, y posteriormente éstas serán sembradas en los meses de mayo y junio. El estrecho vínculo que existe con la antigua imagen, la cual se encuentra en el Exconvento de Fray Bernardino de Siena,<sup>4</sup> en la ciudad de Taxco, es que el Santo Entierro es originario de la comunidad de San Agustín Oapan. Por ello, cada año los habitantes de San Agustín Oapan, Ameyaltepec, entre otros pueblos, lo velan hasta que entra la madrugada del sábado. En todo momento, se entonan cantos y rezos, asimismo se pide por un buen temporal.

El presente trabajo es un primer acercamiento hacia el estudio del vínculo entre el Santo Entierro de la ciudad de Taxco y los habitantes de Ameyaltepec, así como de San Agustín Oapan, Guerrero, “pueblos representativos de la ritualidad” en toda la región del Alto Balsas.<sup>5</sup> Agradezco la información proporcionada por Catherine Good (mayo y julio de 2013) acerca de este acto ritual que merece nuestra atención dentro de la lógica popular que adquieren los Cristos para las comunidades campesinas.

## Algunos aspectos a considerar

Debido a que la región ha sido estudiada ampliamente por Good (1988, 2001, 2004a, 2004b, 2004c) no abordaré los aspectos generales de la región, sino que me concentraré en la lógica y visión del poblado para

<sup>2</sup> Municipio de Eduardo Neri, Guerrero.

<sup>3</sup> Municipio de Tepecoacuilco, Guerrero.

<sup>4</sup> Construido en 1592 por el franciscano Francisco de Torantos. Originalmente era de adobe pero sufrió un incendio. En 1804, se realizó su reconstrucción. En 1821, Agustín de Iturbide redactó en este lugar el Plan de Iguala. En 1867, con la expropiación de los bienes del clero, el convento fue transformado en escuela, pero la iglesia anexa siguió funcionando como tal (cfr. Curiel 2007; Guía Panorama 1984).

<sup>5</sup> Según datos de Good (2013), esta región está conformada por 22 poblaciones y aproximadamente 50 000 hablantes de náhuatl.

establecer vínculos con el Santo Entierro. En este sentido, hay que tomar en cuenta que desafortunadamente Ameyaltepec y los pueblos vecinos han sufrido un deterioro ecológico, lo que ha hecho peligrar la agricultura. Al respecto Good (1988: 140) señala que “siempre ha sido una zona árida pero agudizó desde los años ochenta por la deforestación y el cambio climático. Las sequías en esta parte de Guerrero han sido tan agudas que la gente cosechó muy poco en esos años, y algunos dejaron de sembrar porque ya no llovía”.

Este deterioro ecológico de la región es atribuido en particular a la ausencia del Santo Entierro, quien proveía los cuidados de un buen temporal durante su estancia permanente en San Agustín Oapan. Los pobladores señalan que las épocas previas, en especial antes de la revolución, fueron tiempos fructíferos y la gente sembraba mucho. Había una cierta prosperidad económica entre el comercio de la sal y la agricultura (cfr. Good 1988). Posteriormente a esta época y después de la interrupción de su comercio “combinaron sus recursos de tradición alfarera con su experiencia mercantil para crear nuevas artesanías y penetrar mercados diferentes” (Good 2001: 245).

No se sabe con certeza si fue en la época de la revolución (1910-1917)<sup>6</sup> o durante la Guerra Cristera<sup>7</sup> (1926-1929) que el Santo Entierro se perdió y fue llevado a Taxco, lo que provocó la ausencia de lluvias. La versión que Good ha recogido con base en lo que ha escuchado en Ameyaltepec y Oapan es que el ejército, o posiblemente también los sacerdotes o los mayordomos, se lo llevó para protegerlo, tal vez sin consentimiento del pueblo (comunicación personal con Catharine Good julio, 2013). Ambos momentos históricos se encuentran en las interpretaciones que dan los habitantes de la región. Cabe señalar que en la comunidad vecina de Tulimán existen datos de la presencia del

---

<sup>6</sup> Actualmente no existe un consenso sobre cuándo terminó el proceso revolucionario. Algunas fuentes lo sitúan en 1917 con la proclamación de la Constitución mexicana, algunas otras en 1920 con la presidencia de Huerta o en 1924 con la de Plutarco Elías Calles. Incluso, hay algunas que aseguran que el proceso se extendió hasta la década de 1940.

<sup>7</sup> Conflicto armado durante el gobierno de Plutarco Elías Calles contra milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos que resistían la aplicación de legislación y políticas públicas orientadas a restringir la participación de la iglesia católica sobre los bienes de la nación, así como en procedimientos civiles.

movimiento cristero y del asesinato del sacerdote Margarito Flores,<sup>8</sup> lo que implica que la segunda versión puede ser más factible.

Hoy en día en la comunidad de San Agustín Oapan existe otro Santo Entierro. Según Good, a esta imagen sí la festejan pero siguen considerando más eficaz al Cristo de Taxco porque es más antiguo.<sup>9</sup> Por lo tanto, no es motivo de mayor culto. Good señala que se enteró de esta imagen por los habitantes de Ameyaltepec durante sus entrevistas de los años setenta y ochenta. Ellos le comentaron que hace muchos años la comunidad, especialmente los abuelitos, visitaban la imagen para pedir por buenas lluvias, pero que el ejército se lo llevó para castigarlos, puesto que gozaban de prosperidad, y eso les molestaba.<sup>10</sup>

Estadísticamente, la región de Ameyaltepec es cada vez más seca, y la pérdida del Santo Entierro sí corresponde a las situaciones de pobreza que se empezaron a vivir en las comunidades nahuas de la región. De por sí “esta región de Guerrero es poco favorable para la agricultura [...] La topografía es muy accidentada: la mayoría de las tierras de cultivos se encuentran sobre lomas o cerros, en las laderas de largas, profundas barrancas y tienen inclinaciones abruptas [...] El suelo es pedregoso o arenoso y, por consiguiente, tiene una limitada capacidad para retener la humedad: debido a estas condiciones, las milpas resultan sumamente vulnerables a la sequía” (Good 1988: 123, 126). De esta forma, el problema más grave es la falta de lluvia, y el maíz es el principal afectado. “Las lluvias empiezan tarde —a finales de mayo o a principios de junio—, y se retiran temprano —a finales de septiembre— lo que suma cuatro meses de lluvia” (Good 1988: 126). Por supuesto existieron otras estrategias de subsistencia como las artesanías, en especial el uso del papel amate pintado con decoraciones de animales o sobre la vida cotidiana, creación artística novedosa conocida dentro y fuera del país (*cfr.* Good 1988, 200), sin embargo, la vida ceremonial es importante como una manera de proteger la milpa y de propiciar lluvias

<sup>8</sup> Quien fue capturado y conducido a Tulumán semidesnudo, descalzo, atado a la caballería bajo un sol agobiante; fue ejecutado el 12 de noviembre de 1927 y beatificado el 22 de noviembre de 1992 <http://acjm.50webs.com/orac/canonizacion.html>.

<sup>9</sup> De hecho, nuestra autora considera que es necesario hacer más investigación en la montaña de Guerrero, ya que en la región es fuerte el culto al Santo Entierro. Su hipótesis es que este fervor comienza antes de la revolución mexicana (comunicación personal en mi escrito, julio, 2013).

<sup>10</sup> *Idem.*

abundantes. La presentación de semillas al Santo Entierro de Taxco es una expresión ritual y agrícola que encierra dicho propósito.

En este sentido, la fiesta durante el Viernes de Dolores (sexto viernes de Cuaresma), en honor a la imagen del Santo Entierro en Taxco, ha crecido con los años. De hecho, existe una mayordomía denominada *Hermandad del Santo Entierro* que se encarga de recibir a las comunidades de Ameyaltepec y de San Agustín Oapan. Éstas llegan al Exconvento de Fray Bernardino de Siena, lugar donde se encuentra expuesto su Santo Entierro junto con otras imágenes religiosas como la Virgen de Dolores, el Cristo de los Plateros, la Virgen de la Asunción, Padre Jesús y el Señor de las Misericordias, entre otros.

Las comunidades citadas han creado fuertes lazos entre ellas, mediados por la imagen. Good comenta<sup>11</sup> que cuando quisieron renovar las andas, dieron a la gente de Oapan la vieja madera. Con ésta se hicieron cruces que se repartieron entre los habitantes y sirvió como reliquias, ya que tenían la fuerza del Santo Entierro. Considero que una de las interrogantes por responder es si antes del robo de la imagen, el culto hacia el Santo Entierro era tan arraigado en las comunidades, puesto que según los datos etnográficos de nuestra autora, las condiciones climatológicas eran favorables.

Por su parte, la comunidad de Taxco tiene su propia creencia de cómo llegó la imagen al Exconvento, el Sr. José me comentó al respecto: “En vísperas de la Semana Santa, una noche cuando los frailes descansaban y alguien tocó la puerta del convento muy muy fuerte. Al salir, los frailes encontraron solamente una mula que cargaba un gran bulto... así como un costal. Ellos decidieron meter al animalito hasta que llegara su dueño. La dejaron dormir en el patio y al día siguiente que le llevaban su pastito, ¿cuál fue su sorpresa? que la mulita ya no estaba, pero el bulto sí. Como nadie reclamaba nada, los frailes decidieron averiguar qué contenía el gran bulto. No me lo va usted a creer, pero se trataba de Nuestro Señor Jesucristo. ¡Un Cristo que podía moverse! Era el Señor del Santo Entierro” (Testimonio del señor José, el 22 marzo de 2013).

Otra versión que sustenta la idea de que el Cristo fue robado es la que me platicó doña Beatriz: “se dice que durante la revolución, unas

---

<sup>11</sup> Comunicación personal, mayo de 2013.

personas ya traían a Nuestro Señor. Se lo habían robado... entonces, cuando pasaban por este rumbo, se puso tan pesado que nadie lo pudo mover. Por eso, se quedó aquí; él escogió estar aquí con nosotros en Taxco” (Testimonio de la señora Beatriz, el 22 marzo de 2013).

La imagen del Santo Entierro ha creado relaciones entre estos pueblos; implica la organización de la comunidad que incluye un trabajo comunitario, fortalecimiento de redes de apoyo y estrategias económicas aplicadas antes, durante y después de la visita de estos pueblos.<sup>12</sup> La región nahua de la cuenca del río Balsas es muy peculiar por sus estrechos lazos, así como por los constantes intercambios recíprocos formales de promesas, música, danzas, toros, castillos de cohetes artificiales, entre otras cosas (*cfr.* Good 2004a). Es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido —como grupos específicos, afrontar los embates históricos a lo largo del tiempo—.

## La presentación de las semillas

Durante la Semana Santa en San Agustín Oapan, también festejan al Santo Entierro local en el sexto viernes. Al parecer, según comentarios de C. Good, la iglesia católica ha querido quitar dicha celebración, pero la comunidad lo ha impedido; de esta forma, continúa siendo su festividad principal, junto con la del día de San Salvador el 6 de agosto. De hecho, la iglesia quiere que la gente vaya a Xalitla, donde ahora está la Parroquia,<sup>13</sup> pues en el poblado no hay sacerdote, puesto que su presencia implica una agresión local.

Parte de la celebración al Santo Entierro local es ataviarlo de muchos frutos, chiles, flores y semillas a su alrededor. Estos productos provienen de las huertas ubicadas en las orillas del río Balsas durante

<sup>12</sup> Cabe señalar que la visita al Santo Entierro forma parte de un circuito de peregrinaciones que realizan los nahuas de esta región. Los otros lugares de importancia son “la cueva de Ostotempan (del 20 de abril hasta el 3 de mayo), el cerro y el manantial de Cuetzala del Progreso (el Miércoles de Ceniza) y los santos en los pueblos de Tonalapa del Río (el tercer viernes de Cuaresma), Mayanalan (cuarto viernes de Cuaresma, Atlitac (el 5 de mayo) y Tixtla (el 30 de mayo y el 8 de septiembre)” (Good 2013: 55).

<sup>13</sup> La parroquia fue cambiada de Oapan a Xalitla en los cincuenta (comunicación personal de Good en mi escrito, julio, 2013).

la época de secas. Dicha práctica se ha extendido hasta la imagen de Taxco, precisamente por su potencialidad. Sin embargo, serán las semillas el elemento primordial de ofrecimiento. Las personas encargadas rodean al Santo Entierro de Taxco con las clásicas jícaras rojas de Guerrero, que contienen diversas semillas de maíz, frijol y calabaza. Según Good, estas jícaras expresan una representación de totalidad: “esto es todo lo que hay”. Después, estas semillas serán revueltas con el resto de los granos<sup>14</sup> con el objetivo de que se multiplique la fuerza —*chicahualiztli*—. <sup>15</sup>

Se pasearán los granos por los alrededores de los poblados y los cerros circundantes para dar paso a la siembra.

Cabe señalar que este acto ritual se relaciona con otras ceremonias agrícolas vinculadas a la petición de lluvias y a la obtención del maíz que Good ha denominado el *ciclo de los cerros*. Entre ellas, sobresalen el *Yalotepetl* (la ida al cerro) el 2 de mayo, el 15 de agosto y el 13 de septiembre —*ixilocruz*, la cruz del xilote— (cfr. Good, 2001); la ofrenda al cerro Mishuehue el día 2 de mayo, la cual incluye, junto con otros elementos, las semillas que van a sembrarse en el temporal. La visita al Santo Entierro es una continuidad de las celebraciones en torno al ciclo agrícola que estimulan la fertilidad en la agricultura de manera particular.

En el mes de marzo de 2013, durante el Viernes de Dolores (el día 22), presenciamos la visita de estos pueblos al Exconvento de Fray Bernardino de Siena para venerar al Santo Entierro. La comunidad lo vela hasta que entra la madrugada del sábado. Se hacen largas filas para poder tocarlo y ofrecerle las semillas que después serán sembradas; asimismo, se hacen peticiones personales y se pide por un buen temporal. Una señora me comentó al respecto:

<sup>14</sup> Nuestra autora señala también que las semillas pueden revolverse con piedras *especiales* que la gente trae de Ostotempan y de Cuetzala del Progreso. Después, esta mezcla se siembra “para dar fuerza a la tierra y lograr que la milpa rinda más” (Good 2013: 57, 59).

<sup>15</sup> “La fuerza circula constantemente al dar y recibir *tequiltl* con los demás en la vida social y con otros seres en la vida ritual. *Fuerza* aquí es una especie de energía vital, estrechamente relacionada con el *tequiltl*, pero con un significado distinto; *chicahualiztli* es la capacidad generativa, es la potencia productiva, que hace feliz el trabajo (Good 2004a: 136; 2014).

“Nosotros venimos año con año... no faltamos. Es nuestro y nosotros somos de él. Le presentamos las semillas que necesita nuestra milpa: maíz, frijol, calabaza, sandía y melón para que les dé la fuerza para que se levanten, para que sea nuestro alimento. También pido por mi familia y agradezco por llegar con bien aquí” (testimonio de la señora Rosa, el 22 marzo de 2013).

Existe toda una organización y logística para transportar a la gente de los poblados de Ameyaltepec y San Agustín Oapan hacia Taxco. Por lo general, los habitantes cooperan con sus camionetas de redilas, o en otras ocasiones las alquilan según el número de personas. La distancia entre un poblado y la ciudad de Taxco es de casi 100 km, y por lo general el viaje puede durar alrededor de dos horas.

Debido a que Taxco es una ciudad turística y la mayoría de los visitantes esperan la quema del castillo, los habitantes de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, al ser partícipes de la algarabía festiva, se encuentran adentro de la iglesia entonando cantos y rezos para el Santo Entierro. Llamen la atención las decenas de veladoras que se colocan en el suelo, sobre todo en la parte central de la iglesia; mujeres, hombres y niños permanecen en su mayoría hincados o sentados alrededor de éstas, saben que les espera una larga jornada nocturna.

Al día siguiente, muy temprano, las personas recogen las jícaras que permanecieron junto al Santo Entierro y se dirigen a sus poblados con la fe de contar con un buen temporal y la promesa de regresar el año siguiente.

## El Santo Entierro, el maíz y las lluvias

La pregunta clave que articula este trabajo es ¿por qué para dichas comunidades nahuas el Santo Entierro tiene un papel primordial dentro del ciclo agrícola? El Santo Entierro —representación de la tumba de Cristo— se considera parte del ciclo agrícola por tener elementos de petición de lluvia, puesto que se tiene la idea de que ese Cristo en particular es enterrado en la tierra, al igual que el maíz. Para Good, la relación con la tierra y los Cristos enterrados como ofrenda, y la dimensión del muerto

como ofrenda que la tierra come, es muy importante. En este sentido, para la autora el culto agrícola mesoamericano vincula el culto agrícola, la meteorología y el paisaje con el culto a los muertos (*cfr.* Good 2004b. Comunicación personal en mi escrito, julio, 2013).

Por otra parte, coincidimos con Ramiro Gómez (*cfr.* s.f.) que el maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. Y la tierra entendida no como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino como la madre que sostiene y da pertenencia. De esta lógica de pensamiento, se formula la concepción dual del Santo Entierro y el maíz, ambos cobijados por la milpa, la madre tierra: “El maíz visto, vivido y reverenciado como padre y sustento, vínculo con la tierra y los antepasados, es un rostro con el que se interactúa en una relación interpersonal de sumo respeto, postura frente a la cual, la relación objetivante propia del mercantilismo contemporáneo resulta sumamente grotesca” (Gómez s.f.: 15-16).

El maíz es consustancial al proceso ritual que revela toda una filosofía de la vida colectiva y su importancia para mantener el equilibrio en el mundo natural, mismas características atañen al Santo Entierro para dichas comunidades, la diferencia es que la imagen propicia el elemento meteorológico para salvaguardar el crecimiento de la planta misma, por eso hablo de una concepción dual. Ahora bien, hay que advertir, como de forma acertada ha señalado Johanna Broda (2004) en sus respectivos trabajos, el corpus de datos que se presentan forma parte de denominadores comunes para reconstruir la estructura y el orden interno del ritual de las comunidades indígenas de antigua tradición mesoamericana. También es necesario tomar en cuenta no sólo los aspectos históricos y culturales que son diferentes a lo largo y ancho del país, sino también las condiciones geográficas y meteorológicas que inciden en los ciclos agrícolas, y por lo tanto en las necesidades particulares de los pueblos.

En particular, la imagen del Santo Entierro en las comunidades nahuas de la región de Ameyaltepec fue reinterpretada de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos, lo que la alejó de manera considerable de una explicación cristiana, ya que se le incorporaron otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural, pero que atiende las necesidades concretas de los pueblos. En este sentido, al Santo Entierro

se caracteriza por tener una fuerza esencial que manipula los elementos meteorológicos; de esta forma, mantiene vínculos en el plano de la vida social debido a que trastoca e incide en la vida de las comunidades, como en el caso de la regulación de los recursos como el agua o el maíz. Por su parte, para Good, si bien el Santo Entierro puede ayudar con la lluvia, de acuerdo con sus interpretaciones y lo que la gente le ha comentado, éste da fuerza a la semilla y a la tierra para que crezca el maíz y rinda (comunicación personal con Catharine Good, julio, 2013). De cualquier forma, estamos hablando de una concepción mesoamericana que hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde la naturaleza y el hombre forman una unidad.

Podemos decir que el Santo Entierro se suma a la visión integradora de las entidades divinas populares (*cfr.* Gómez Arzapalo 2012) que controlan el temporal como los *dueños, señores, ahuaques, potencias, divinidades, niñitos*, ciertos *santos, muertos y encantos* (*cfr.* Juárez Bercerril 2013). Hay que recalcar que partimos de una noción de *divinidad* alejada de la concepción cristiana. La divinidad encierra la concepción de reciprocidad semejante a la que existe entre las relaciones sociales en el interior del pueblo; de esta forma, a Cristo, a la Cruz, a la Virgen y a los santos se les da pero también se les pide, lo que crea obligaciones y participación dentro de los pueblos.

## Otros Cristos del buen temporal

Ahora bien, junto con el Santo Entierro, encontramos a otros Cristos que para los especialistas meteorológicos<sup>16</sup> son de gran importancia para los trabajos del temporal (lluvia abundante y necesaria, alejar el granizo, controlar la sequía, entre otros aspectos).

Entre los más concurridos se encuentran:

1) *Señor de Amecameca o el Señor del Sacromonte* (venerado el primer y el sexto viernes de Cuaresma). Se invoca a este Cristo para pedir

<sup>16</sup> Se trata de especialistas rituales que piden la lluvia para lograr una buena cosecha. Para hablar de estos actores sociales, se necesita tener una visión de conjunto, pues poseen saberes de antigua tradición indígena. En este sentido, es necesario tener presentes las variantes con las que interactúan: paisaje, entidades divinas, colocación de ofrendas, el uso de ciertas herramientas y el conocimiento de animales, otros aspectos para llevar a cabo su efectividad (Juárez 2014, s.f.).

ayuda en los campos y en el manejo de los elementos climáticos (cfr. Bonfil 1971; Gómez Arzapalo, 2009 y la presente obra; King 2010).

2) Señor de Tepalcingo (venerado el cuarto viernes de Cuaresma). Se nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, así como en las curaciones, donde los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus (cfr. Gómez Arzapalo 2004, 2007).

3) Señor de Chalma (festejado el primero de julio). Este Cristo es de especial importancia, pues no sólo se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, sino que su santuario es el lugar en donde los *ahuizotes* —especialistas meteorológicos— del Valle de Toluca, “piden el arma” (es decir la fuerza, la sabiduría, el don) con la cual combaten las amenazas meteorológicas y conocen a sus “aliados” (entidades sagradas, así como personas con el mismo oficio) con los que trabajarán a partir de ese momento. Las peregrinaciones que hacen estos *tiemperos* al Santuario de Chalma marcan la apertura y el cierre de los rituales del temporal (cfr. González 1997, Bravo 1997). Llama la atención que antes cuando un especialista moría, lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado (González 1997). Por su parte, Beatriz Albores (1997) señala que la marca del rayo entre los *quicazcles*,<sup>17</sup> en la región lacustre del Valle de Toluca, muchas veces es la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la importancia de la veneración e invocación de su imagen.

4) San Salvador (cuya celebración es el 6 de agosto) enmarca una festividad relacionada entre los *quicazcles* del Valle de Toluca, como “todo está logrado”, refiriéndose a la germinación de la planta (Albores 1997), celebración que se vincula con la maduración de la planta del maíz. Johanna Broda apunta que en Tepoztlán, en específico en el barrio de la Santa Cruz, el día de San Salvador es la segunda fiesta principal del barrio y acontece una ceremonia significativa en “la milpa del santo”: se trata de un terreno del Cristo donde en el centro “se eleva una cruz floreada y, mediante trabajo comunal, se ejecutan las labores agrícolas necesarias para el crecimiento del maíz. En la víspera, en el patio de la iglesia, las mujeres preparan unos tamales con frijol que envuelven en hojas verdes de maíz, serán consumidas entre la colectividad” (Broda 2004: 73-74).

<sup>17</sup> Otro nombre que reciben los especialistas (cfr. Juárez 2014b).

5) El Cristo de Jalpan en la región de Ixmiquilpan, considerado como uno de los principales encargados del “orden natural, el bienestar y la subsistencia de los otomíes” (Galicia 2002: 73); por lo tanto, influye también en los fenómenos de la naturaleza. Para mantener el orden, así como equilibrio natural de la vida, es decir, la estabilidad económica, de subsistencia y de salud, es necesario cuidar las emociones del Cristo y su temperamento. El festejo del “General de los Generales” como también se le denomina, se relaciona con la cosecha del maíz, por lo que se considera como “el Señor del Temporal” (Galicia 2012: 297). Por otro lado, el Cristo de Ixmiquilpan, que se encuentra en el Convento de Santa Teresa de Jesús, tiene advocaciones de proveer la lluvia, pues su devoción hizo cubrir el cielo de nubes cargadas de agua (Velasco 1951).

6) Cristo Aparecido, venerado el quinto viernes de Cuaresma en Totolapan, Morelos. El trabajo excepcional de Laura Aréchiga (2014) señala que esta imagen intercede para propiciar el temporal esencial para la siembra. Se trata de una ceremonia de petición de lluvias que acontece el 3 de mayo, y que el Cristo junto con otros santos como San Isidro Labrador, San Miguel y Santa Bárbara trabajan articuladamente durante el ciclo agrícola.

7) Señor del Calvario de Tlacotepec, Puebla, titular de la Preciosa Sangre de Cristo, que hace llover para sembrar las semillas de maíz y frijol (*cf.* Villalobos 2014). De primera instancia, el Santuario de Tlacotepec es considerado como “centro eficaz de petición de lluvias cuando está por terminar el periodo idóneo para la siembra de maíz de temporal a finales del mes de junio” (Villalobos 2014: 6-7). El Cristo recibe peregrinaciones de los estados de Tlaxcala, Puebla y Oaxaca para pedir por la lluvia; asimismo, protege de las heladas a San Salvador el Seco y a Ciudad Serdán; en particular, equilibra las fuertes precipitaciones en zonas como Zongolica, Ver. (Villalobos 2014: 8). Se debe señalar que además del Señor del Calvario, en el santuario de Tlacotepec se encuentra el Señor de la Lluvia, venerado el quinto viernes de Cuaresma, y se trata de un réplica del Señor de Tlacotepec (Villalobos 2014: 211).

8) El señor de la Magdalena de Atocpan, Hidalgo, se vincula al agua de la lluvia. Se dice que está dotado de atributos mágicos y especiales por lo que adquiere una jerarquía superior; junto con el Señor de las Maravillas y el Cristo de Jalpan, “fueron enviados para cuidar y proporcionar el

sustento de los otomíes. Cada Cristo tiene una función específica como cuidar la salud, proporcionar las lluvias, contribuir a la buena siembra y cosecha, y velar por el sustento de grupo” (Galicia 2012: 294). Este Cristo tiene el *don del agua*, por lo que tiene facilidades de propiciarla, manipularla y controlarla. Su eficacia se corrobora con la lluvia torrencial que acompaña a la procesión en honor a su festejo a finales del mes de agosto.

9) Señor de la Paz, un Cristo visto como dador de agua, (venerado el primer martes después de Semana Santa) de San Pablo Anicano, en Puebla, lugar vinculado a los caminos de agua por la presencia del río Tizaac. La imagen está relacionada con el entorno natural como los ojos de agua y los cerros. En la cosmovisión de la comunidades mixtecas, este Cristo convive con las entidades del agua y los dueños del monte para solicitar la lluvia, preservar la naturaleza y cuidar los campos (*cfr.* Jiménez 2004).

10) El Señor de las Peñitas (cuya fiesta es el quinto viernes de Cuaresma) en Reyes, Etlá, Oaxaca. Se trata de un Cristo moreno que recibe numerosas visitas de los diferentes grupos indígenas. De acuerdo con la tradición oral, existe una huella de su pie en una roca, lo que representa el paso de Jesús por esos caminos. Laura Vázquez (2014) ha registrado interesantes datos en torno a los rituales de pedimentos de lluvia y dones, así como una buena cosecha.

11) El Señor del Colateral en el estado de Hidalgo. Su fiesta patronal se realiza del 2 al 12 de mayo, y se vincula a la petición de lluvias. La misa de acción de gracias por las cosechas recibidas se realiza en diciembre. Por lo tanto, esta imagen de Cristo en la comunidad de Acaxochitlán está relacionada con el ciclo agrícola. Este Cristo, junto con otros tres crucificados —Cristos hermanos— de tamaño natural, se ubican fuera de la parroquia y conforman un importante patrimonio cultural de la comunidad (*cfr.* Ponce y Meneses 2007; Espinosa y Ponce 2007).

12) Señor de la Expiración (venerado el segundo domingo de agosto). Se encuentra en el Noroeste de México, específicamente en Monterrey; en ocasiones, es llamado *el Señor del Pueblo* o *el Señor de la lluvia*, por lo tanto, se trata de un Cristo de caña que se ha relacionado con el temporal. El historiador Israel Cavazos (1973) refiere que durante las procesiones sacan la imagen ante la falta de lluvias. De hecho, en la sequía de 1996, el cardenal convocó la oración por la lluvia, y los fieles

de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe peregrinaron con la imagen del Cristo para pedir por el vital líquido; en efecto, se registra que llovió pocos minutos después (*El Norte*, 1997).

De tal forma que Cristo, aunque represente el tema central de la religión católica, el cristianismo —la acción social derivada de ello— se manifiesta diversificado por medio de la religiosidad popular, pero a su vez unificada culturalmente y articulada con diferentes ámbitos del espacio cuya temporalidad coincide con fechas representativas del ciclo agrícola del temporal: 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre. En estas fechas, por lo general, tienen cabida los cultos locales y regionales mediante peregrinaciones, mayordomías, ofrendas, rituales, así como la reproducción de rutas de intercambio que generan aspectos económicos y religiosos y las relaciones entre los grupos sociales.

Asimismo, hay que recordar que en especial las imágenes de santos pueden utilizarse generalmente como intermediarias para pedir agua, o en su defecto calmar un mal temporal, pero también existe la posibilidad de considerar a ciertos santos (Virgen de la Candelaria, San Jorge, San Marcos, San Juan, San Isidro, San Pedro, María Magdalena, San Santiago, San Miguel, Santa Bárbara) como propiciadores directos, al igual que el Santo Entierro y los demás Cristos en su conjunto. Consideramos que estos últimos, en sus distintas advocaciones, no necesitarán nunca de intermediarios, por ser el Cristo mismo y tener cierta jerarquía en la posición religiosa, aunque esto es relativo por la particularidad que caracteriza a la religiosidad de las comunidades. De tal forma que hacen falta estudios que ayuden a entender el culto de las diversas imágenes de Cristo que prevalecen en varias entidades del país, más aún en términos simbólicos, devocionales, de relaciones de intercambio y reciprocidad.

Siguiendo la labor etnográfica de Ramiro Gómez Arzapalo (*cfr.* 2012), retomo sus tres puntos esenciales que deben tomarse en cuenta para el estudio de los santos, en este caso distinguiendo el papel de los Cristos, bajo la concepción de la religiosidad popular:

La imagen del Cristo no es un ausente sino que es él. En este sentido, los Cristos hechos de pasta, caña, resina o madera representan a “una persona autónoma, con capacidad de

decisión”. Esta independencia y soberanía incluye no sólo la libre elección de hogar, vestimenta, alimentos, etcétera, sino incluso las amistades, con las cuales convive en las celebraciones (*cf.* Gómez Arzapalo en este volumen). En contraposición, también deben tener diferencias, rivalidades y recelos con otros Cristos e incluso con santos.

Desde la oficialidad católica, Dios es quien actúa directamente, y si bien los santos tan sólo se valoran en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios, y se trate por lo tanto de una intermediación, podemos pensar que los Cristos con mayor razón, al ser concebidos como el hijo único de Dios, actúen como los causantes directos de los infortunios o benevolencias recibidas.

En el contexto católico, se espera tanto del santo como del Cristo un *milagro*. En términos de la religiosidad popular, se espera un apoyo, en especial de la realidad material. Recordemos que se trata de una religión de la vida diaria y los problemas concretos; en este sentido, la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, entre otros, son las necesidades primordiales a cubrir.

Por otro lado, y como punto final, un aspecto que no quiero dejar de lado es el tipo de Cristo al que pertenece este Santo Entierro. Éste forma parte de una serie de imágenes movibles,<sup>18</sup> cuyo realismo es presenciado durante su participación en los vía crucis de Semana Santa. De lunes a miércoles, los Cristos realizan procesiones en la ciudad de Taxco a partir de las 22 horas; salen de la capilla de San Nicolás, se dirigen al Exconvento de San Bernardino y terminan en la Catedral de Santa Prisca para regresar al templo de donde salieron. El Santo Entierro es partícipe de varios cambios de ropa según sea el momento litúrgico, en especial el Jueves y Viernes Santo, donde llama la atención el realismo de la imagen al moverse. Puede ser “cargado como una persona, pasando un brazo

---

<sup>18</sup> Ramiro Gómez Arzapalo (2009) ha hecho un análisis interesante acerca de los Cristos movibles en Amecameca, Estado de México (el Señor del Sacromonte), Amayucan, Morelos (Tres Caídas), Tepalcingo, Morelos (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas), Atlatlauhcan, Morelos (Tres Caídas y Santo Entierro).

debajo de su nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas. Al ser cargado de este modo, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control, en un realismo impresionante” (Gómez Arzapalo 2009: 181).

Ramiro Gómez Arzapalo (2009: 182) señala que el origen histórico de estos Cristos articulados en México, “son parte del esfuerzo plástico empleado por los misioneros del siglo XVI para catequizar a los indios”. No obstante del ímpetu y optimismo inicial de este proyecto, la misma Iglesia dio marcha atrás la propuesta dos siglos después. Sin embargo, la imagen de Cristo, en cada una de sus versiones al insertarse en una comunidad, en cierta forma adquiere los rasgos simbólicos y culturales de la comunidad misma.

## Consideraciones finales

El fenómeno religioso popular de la visita al Santo Entierro conlleva un entramado de relaciones sociales que dejan ver aspectos esenciales presentes en la cosmovisión de los pueblos que lo practican. Tratándose de comunidades de origen indígena, la religiosidad incorpora elementos del repertorio religioso ancestral en una creativa selección y reformulación del Santo Entierro, así como de los demás Cristos, relacionados con el entorno natural y las necesidades colectivas históricamente determinadas.

Las visitas, las peregrinaciones, los rituales, las ofrendas, las mayordomías y demás acciones sociales son expresiones de religiosidad de los pueblos que engarzan una cosmovisión particular en torno a pedir la lluvia. La estructura organizativa que conlleva tal peregrinaje implica no sólo los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión de los pueblos, sino que también, en cierta medida, ponen en juego relaciones sociales e incluso económicas.

Por tal motivo, en el caso particular del Santo Entierro de Taxco, la semilla —al ser el maíz el alimento básico—, debe ser presentada ante él para lograr la fertilidad en el campo, suficiente agua, y de esta manera asegurar la cosecha venidera, aspectos imprescindibles para la subsistencia de la comunidad. En este sentido, al Santo Entierro se atribuyen ciertas características y cualidades que inciden sobre los recursos naturales, las plantaciones y demás necesidades concretas de

supervivencia. Este acto ritual se encuentra directamente relacionado con la vida comunitaria y la reproducción de la cultura. El esfuerzo por visitar al Santo Entierro es una inversión para asegurar sus necesidades vitales de subsistencia, así como dar continuidad a su especificidad como pueblos con historia.

## Referencias bibliográficas

ALBORES, Beatriz

1997, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Oloteppec, Estado de México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores [coord.], *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 379-446.

ARÉCHIGA JURADO, Laura

2014, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos, tesis de doctorado*, IIA-UNAM, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1971, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos México”, *Sobretiro de Anales de Antropología*, vol. 8, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRAVO, Carlos

1997, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 359-379.

BRODA, Johanna

2004, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 61-82.

CAVAZOS GARZA, Israel

1973, *El Señor de la Expiración del Pueblo de Guadalupe*, Comité Proconstrucción del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe, Monterrey.

CURIEL DEFOSSÉ, Fernando

2007, *Taxco. La perspectiva urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ESPINOSA, Gabriel y Rosalba Ponce

2007, “La persistencia de los dioses. El dios del maíz: una hipótesis sobre Acaochitlán, Hidalgo”, en Sergio Sánchez V. (coord.), *Tulancingo, pasado y presente*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 199-241.

GALICIA, Angélica

2002, *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo*, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2012, “Tres Cristos representativos en el Valle del Mezquital”, en Lourdes Báez, Gabriela Garret, David Pérez, Beatriz Moreno, Ulises Fierro y Milton Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, Gobierno del Estado de Hidalgo/INAH, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

s.f., El rostro negado del maíz. Disponible en [http://www.academia.edu/2581675/El\\_rostro\\_negado\\_del\\_maiz](http://www.academia.edu/2581675/El_rostro_negado_del_maiz)

2004, *Mayordomos, santos y titulares en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la Religiosidad Popular*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2009, *Los santos. Mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Académica Española, Berlín.

GONZÁLEZ JÁCOME, Alba

1997, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores [coord.], *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 467-501.

GOOD, Catharine

1988, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México.

2001, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México, 239-297.

2004a, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero” en Johanna Broda y Catharine Good (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 127-150.

- 2004b, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” en Johanna Broda y CatharineGood [coord.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 153-176.
- 2004c, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y CatharineGood (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 307-320.
- 2013, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 45-82.
- GUÍA PANORAMA
- 1984, *Taxco, la ciudad de la plata*, Panorama, México.
- JIMÉNEZ, Arturo
- 2004, *Santuario del Señor de la Paz: una perspectiva ritual*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María
- 2013, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, Artificio Editores, México.
- 2014, “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales”, en Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia Juárez (coords.), *Fenómenos religiosos-populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, Artificio Editores, México, 69-89.
- 2014b, “De nombrar y designar. Los diversos términos para los hombres rituales de la montaña”, en cartel presentado en el IV Simposio de Investigación 2014, Parque Nacional Izta-Popo, Universidad Autónoma del Estado de México, Amecameca, el 22 de septiembre de 2014.
- 2015, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

KING, Pablo

2010, *En nombre del Popocatepetl*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

PONCE, Rosalba y Thania Meneses

2007, “Muéveme tu cuerpo tan herido... Una aproximación a la iconografía de los crucificados. Imágenes de devoción popular de Acaxochitlán, Hidalgo”, en Sergio Sánchez V. (coord.), *Tulancingo, pasado y presente*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 169-198.

S/A

1997, “Resumen 1996: doce meses de festejos... y récords”, *El Norte*, 1 de enero de 1997, Monterrey.

VÁZQUEZ MARTÍNEZ, Ana Laura

2014, *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas, en Reyes Etna, Oaxaca*, tesis de maestría, Centro de Investigación y Docencia Económica, México.

VELASCO, Alonso

1951, *Historia de la milagrosa renovación de la soberana imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en la iglesia del convento de Santa Teresa la Antigua*, Andrade y Escalante, México.

VILLALOBOS SAMPAYO, Leticia

2014, *Una propuesta de región devocional desde la etnografía: el Santuario del Señor de Tlacotepec y simbolismos del agua*, tesis de doctorado, IIA-UNAM, México.

## Fotografías del sexto viernes de Cuaresma en Taxco, Guerrero, 2013



Fotografías 1 y 2. En el Exconvento de Fray Bernardino de Siena, se encuentra expuesto el Santo Entierro.



Fotografías 3 y 4. La gente vela al Santo Entierro el viernes por la noche (Viernes de Dolores) hasta la madrugada del sábado.



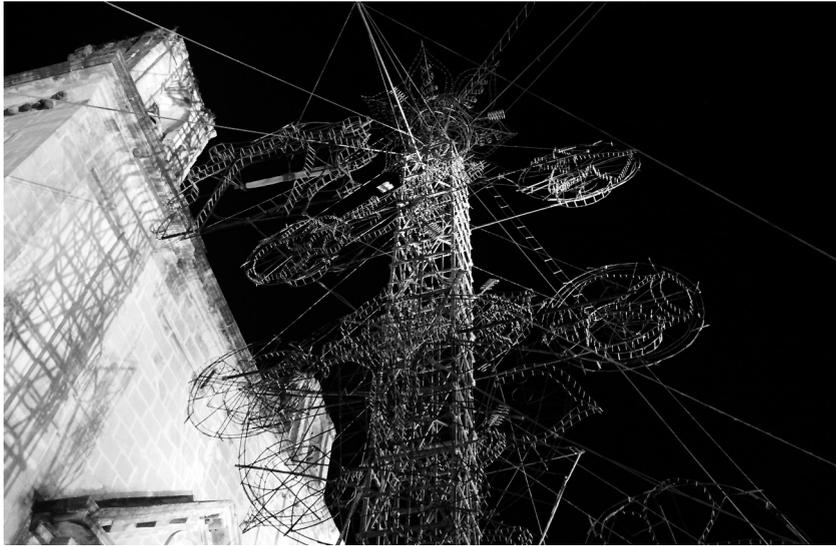
Fotografías 5 y 6. Parte de la celebración al Santo Entierro local es ataviarlo de muchos frutos, chiles, flores y semillas a su alrededor. Estos productos provienen de las huertas ubicadas en las orillas del río Balsas durante la época de secas.



Fotografía 7. Largas filas para tocar al Santo Entierro.



Fotografía 8. Se hacen algunas peticiones de salud, bienestar y buen temporal.



Fotografía 9. El convento de Siena y el castillo en honor al Santo Entierro.

# El Cristo que eligió a su pueblo. El Señor de la Columna de Tlaxmalac, Guerrero

---

Mara Abigail Becerra Amezcua<sup>1</sup>

*Escuela Nacional de Antropología e Historia*

Julio Manzanares Gómez<sup>2</sup>

*Universidad Nacional Autónoma de México*

Ahí está Tlaxmalac, amurallado por una cuenca y protegido por entidades diversas. Es un pueblo custodiado por su historia, asentado en un valle prolífico, rodeado por montañas imponentes, techado por un cielo fastuoso y habitado por una comunidad pertinaz y fervorosa. No es nada raro que una de sus imágenes católicas más importantes, el Señor de la Columna, lo haya elegido para quedarse por siempre y ser venerado ahí (Becerra y Manzanares 2014: 1).



---

<sup>1</sup> Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Contacto: maraabi30@gmail.com.

<sup>2</sup> Licenciado en Comunicación y Periodismo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: juliomanzanares.artes@gmail.com

La tradición oral refiere que hace tiempo llevaron al señor en procesión a Tlaxmalac, le gustó el pueblo y “entonces ya no se quiso ir”. Se tiene registro de diversas versiones de la manera en que llegó la imagen, la mayoría coincide en que fue el señor el que quiso quedarse. Para la gente, esta elección implica una bendición, pues el pueblo ahora cuenta con el amparo de un Cristo muy milagroso.

Se afirma que la gente iba en procesión cargando la imagen y cuando estaba a punto de salir del pueblo, ésta se puso muy pesada. Después de muchos intentos sin éxito para llevárselo, las personas comprendieron que el señor pedía, o había elegido, quedarse en Tlaxmalac, por eso decidieron dejarlo para siempre ahí. Guadalupe Salgado (entrevista 2005) refiere:

Cuentan que él eligió nuestro pueblo para quedarse por siempre y que de repente ya no quiso irse. Es una imagen que circulaba por varios pueblos cercanos a éste. Nos lo prestaba Huitzuc de los Figueroa, y cuando ya se lo llevaban un día, se empezó a poner pesado, y mientras más se acercaban a la orilla del pueblo, más y más pesado. Según dicen, si retrocedían con la imagen, ésta se aligeraba, pero si se volvían a alejar, se ponía pesada otra vez y así hasta que ya nadie pudo cargarla. Y fue entonces que decidieron dejarlo aquí. Yo no sé qué le vio a nuestro lugar. Pero le gustó y sigue con nosotros.

No se sabe cuándo llegó la imagen al pueblo, pero cuentan los ancianos del pueblo que desde niños ya escuchaban esta historia; sus padres relataban el acontecimiento y dejaban clara la importancia que tiene el Señor de la Columna para el pueblo, destacaban la bendición y el privilegio que implicaba tenerlo en su iglesia, “ya que este señor es muy, pero muy milagroso”. En la actualidad, los jóvenes también forman parte de esa devoción y transmiten el relato.

## Imágenes y devoción

En la primera etapa de la evangelización española, el establecimiento de una organización eclesiástica y de las prácticas rituales cristianas configuró significados distintos dentro de la concepción indígena (García Martínez, 2014: 47). A lo largo de cuatrocientos años, no sólo en los indígenas, sino en la mayor parte de la sociedad mexicana, la religión heredada por los españoles se integró a su cosmovisión.

El catolicismo se convirtió en una de las manifestaciones espirituales más arraigadas dentro de las tradiciones y costumbres de los pueblos, lo que formó parte de su identidad y vinculación cultural. Los ritos en torno a la religión se han convertido en parte fundamental del patrimonio cultural de cada comunidad.

Una estrategia eficaz para la conversión al cristianismo fue el uso de las imágenes religiosas; desde la llegada de Cortés, se convirtieron en parte de la campaña de dominio. Los primeros conquistadores trajeron distintas representaciones de vírgenes y santos, pero fueron las órdenes religiosas las que introdujeron el uso de las imágenes como parte del método evangelizador.

La destrucción y sustitución de ídolos prehispánicos por imágenes católicas fue una constante en el modo de proseguir y consumir la conquista (Gruzinski 1994: 163). Dicha sustitución representó, en ese momento, el éxito de la conversión indígena. Se fue creando de esta manera un sincretismo religioso que integró elementos cristianos y paganos.

Esta articulación de concepciones no sólo se percibe en prácticas, ritos y representaciones, sino que se expresó incluso en la adopción de técnicas de manufactura. Las esculturas de caña de maíz, por ejemplo, sustituyeron en muchos casos a las tradicionales de talla en madera.

En la primera mitad del siglo XVI, la principal tarea de los evangelizadores fue dotar a la población indígena de reliquias e imágenes religiosas. Los españoles trajeron a América una profunda tradición de las imágenes como lenguaje simbólico, cuyo fin era hacer visible aquello que no lo era y poseer la cualidad de llegar al alma de los fieles (Sanfuentes 2010: 20). De esta manera, las imágenes debían tener dos características básicas: ser representativas y lograr conmover.

¿Cuándo llegó el Señor de la Columna a Tlaxmalac? Aunque desde una perspectiva histórica no se cuentan con datos precisos para determinar la fecha, esto no resulta importante para los habitantes, ya que su fe hace prescindible dicho dato. Se puede decir que la atemporalidad del mito más que cuestionar una verdad, fortalece la fe. La población, sin exigir precisiones, perpetua el acontecimiento, transmite la leyenda a través de generaciones y adora con fervor la imagen.

Abundan los relatos de milagros concedidos a enfermos, adultos o niños en situación de gravedad. A los jóvenes que se dice “andan en malos pasos, los saca del vicio”; a los que migraron a Estados Unidos “los socorre”; a aquellos que padecen el desempleo o la falta de dinero también se encomiendan al señor, “y siempre hay algo que pasa, se nos soluciona el problema. El señor nos hace el milagro. No nos falla”, dice Mario Juárez Valerio, habitante de Tlaxmalac de 32 años de edad.

Las peticiones y milagros son diversos, cada familia tiene un repertorio de historias para contar y alguna manera de actuar para corresponder a los favores de la imagen. Mireya Muñoz Hernández (entrevista 2014), de 48 años, cuenta lo que el señor significa para el pueblo y su familia:

Es importante para el pueblo porque él nos eligió, ya no se quiso ir y porque le tenemos mucha fe por los milagros que ha realizado, es muy milagroso. Mi padre [Raymundo Muñoz] que en paz descansa le tenía mucha fe, decía que le había hecho muchos milagros. Mi madre [Antonia Hernández] nos contó que cuando era niña el señor le movió los ojos. Bueno, ella era una niña cuando eso pasó, y pues lógicamente ella se asustó. Pero hoy lo entendemos como un milagro. Y ahora de grande, ella ha servido mucho a la iglesia. Pasaron los años —mi mamá radicó mucho tiempo en [la ciudad de] México—, regresamos y nomás de repente a ella le dio por ayudar a la iglesia [de Tlaxmalac]. Su participación es importante, ella fue quien le cambió el piso a la iglesia e hizo el huerto donde ahora celebramos misa.

Un dato que debe subrayarse es que los agricultores encargan sus campos de cultivo al Señor de la Columna. Le piden una buena cosecha, le rezan por una buena temporada de lluvias y, en caso de que caiga una plaga a los cultivos o para que esto no suceda, también se encomiendan a él. Por esta razón, los campesinos, y por añadidura sus familias, participan de esta devoción con entrega desde muchos años atrás cuando trabajar el campo era la principal, o única, actividad económica del pueblo.

En la actualidad, aunque la agricultura es una actividad fundamental y la salud es una preocupación invariable, la población tiene otro tipo de necesidades. El contexto ha dirigido las peticiones hacia lo laboral o, incluso, hacia lo suntuario. Sin embargo, la devoción por el Señor de la Columna, en un contexto donde las necesidades se diversifican, se extiende a otros grupos y lugares.

En el presente, la veneración de esta imagen no sólo involucra a los habitantes de Tlaxmalac o a los pueblos vecinos, sino que vincula a distintos estados del país y hasta otras naciones. Algunos mexicanos que habitan en Estados Unidos asisten a la fiesta. El evento se vuelve la ocasión para agradecer los milagros y bendiciones concedidos por el señor o para hacerle peticiones.

La festividad en su honor, que se celebra el tercer viernes de Cuaresma, después del Miércoles de Ceniza, es una de las más importantes en la región y la de mayor relevancia para la comunidad guerrerense, que espera y prepara con total entrega. Sin embargo, la imagen también sale cada año en procesión el día primero de enero para pedir por el año que inicia y agradecer por el que termina. Asimismo, la imagen participa en las representaciones de Semana Santa.

## Tlaxmalac en la colonia. Introducción a la fe

Tlaxmalac se ubica en el norte de Guerrero; pertenece al municipio de Huitzuc de los Figueroa. En las fuentes históricas, se menciona como Tasmalaca, Tlachmalac, Tlachmalacac o Tlachmalacatl; la palabra castellanizada derivó en Tlaxmalac. El vocablo náhuatl se compone por *tla-chtli* que se refiere al juego de pelota y por *malcatl* que significa rueda, aro o huso. El significado del término compuesto es en el aro o el malacate del juego de pelota (Acuña 1985: 352).



Localización del pueblo de Tlaxmalac. Tomado de Julio Manzanares Gómez, 2014.

Al llegar los españoles, el territorio que hoy ocupa el estado de Guerrero era una zona pluricultural, en ella interactuaban distintos grupos étnicos. La región norte albergó a tres principales: chontales, matlaltzincas y cohuixcas. Tlaxmalac fue el poblado más septentrional que ocupó este último grupo, probablemente se asentó antes del siglo *XI* de nuestra era (Vélez 1998: 312 y Barlow, 1992: 25).

Es posible que el área norte fuera visitada por los españoles a finales de 1519. Se envió a conquistar “esta Cuixca al maese de campo Gonzalo de Sandoval, y se le dieron de paz” (Acuña 1985: 341). Se sabe que la mayor parte del territorio se sometió de manera pacífica entre 1521 y 1522 (Gerhard 1986: 150).

Surgieron nuevas instituciones socioeconómicas y categorizaciones políticas-territoriales. Tlaxmalac se convirtió en uno de los pueblos de indios cabecera y se repartió en encomienda al conquistador Juan de Cisneros, quien llegó a la Nueva España con Pánfilo de Narváez. Cisneros fue encomendero hasta 1542, año que se registra su viuda María de Medina como la nueva encomendera, posteriormente fue su hijo Mateo Vázquez de Cisneros, hasta 1688 (Becerra, 2014: 111).

En años posteriores, la corona buscó el control de los pueblos por medio de los corregimientos. La región se dividió en tres gobiernos provinciales: los corregimientos de Ichcateopan, Iguala y la alcaldía mayor de las minas de Zumpango (Rubí 1998: 115). Tlaxmalac junto con Iguala, Tepecoacuilco, Cocula, Oapa, Huitzucos y Mayanalán pertenecieron al corregimiento de Iguala, el cual surgió en 1535 y se amplió en 1556 (Gerhard 1986: 151).

A Tlaxmalac, como a otros pueblos de la zona, los curas seculares impartieron la religión cristiana. Hacia 1570, había una doctrina y una parroquia secular que se visitaba desde Huitzuco; fue entonces que se asignó la señora de Santa Ana como su santa patrona. De esta manera, el pueblo se convirtió en Santa Anna de Tasmalaca (Gerhard 1986: 51).



La iglesia de Tlaxmalac de Santa Anna. *Fotografía de Julio Manzanares Gómez, 2012.*

## Nada ni nadie como Dios



Panorámica de las montañas de Tlaxmalac. *Fotografía del proyecto Arqueológico Tlaxmalac (PAT), INAH, Julio Manzanares Gómez, 2009.*

Los recursos que proveen las montañas son fundamentales para Tlaxmalac, pueblo enclavado en un valle prolífico. Para sus habitantes, las serranías forman parte sustancial de su vida, desde el pasado hasta el presente; conocen sus nombres y parajes, los recursos que se encuentran (Manzanares 2014: 107). Son consideradas entidades generosas y respetables, la vida del pueblo es inherente a ellas, como a otras entidades protectoras y proveedoras: ríos, cuevas, manantiales, monolitos. Sin embargo, nada ni nadie como Dios.

En Tlaxmalac existen dos señores de suma importancia: el Señor de la Columna que es una imagen católica y el Señor de Tlaxmalac que es una escultura prehispánica que corresponde al periodo posclásico. Ambos están en el centro del pueblo y de la vida de los habitantes. Respectivamente,

son la expresión de la religión y el pensamiento mágico, de la fe y el deseo, de lo colonial y lo prehispánico; ejemplifican el sincretismo (Becerra y Manzanares 2014: 22).

En este pueblo, como en muchos otros, la fe es fundamental; la capacidad de creer encubre a la necesidad de hacerlo. Las peticiones más frecuentes a los señores de Tlaxmalac y el de la Columna versan sobre recobrar la salud, conseguir dinero o un trabajo, gozar el bienestar familiar y conseguir (en caso de que la soltería incomode) el amor, una pareja o bien, un hijo.

Un hecho que llama la atención es que aquello que el catolicismo considera profano o permisible en Tlaxmalac converge, como extremos confluyen en la cosmovisión del pueblo. Con diferencias bien definidas, ambos señores cumplen funciones similares: proveer bondades y satisfacer las necesidades de la comunidad (Manzanares, 2014: 106).

Ambos señores son considerados una entidad poderosa, deidad o personaje respetable, pero la diferencia la establecen con claridad los habitantes porque: “uno es un santo y el otro un *ídolo*”. De esta manera, queda claro que “a Dios lo que es de Dios”; por ello, el Señor de Tlaxmalac concede caprichos (hasta de la *carne*), y el Señor de la Columna confiere milagros: “te ayuda hasta en aquello que piensas que es imposible, en lo que piensas que está perdido,” precisa Mario Juárez (entrevista 2014).



El Señor de Tlaxmalac. Fotografía de Julio Manzanares Gómez, 2013.



El Señor de la Columna. Fotografía de Julio Manzanares Gómez, 2013.

Los habitantes de este pueblo guerrerense consideran que la fe es parte de su identidad y se distinguen por exteriorizar, ante todo, esta virtud. Asimismo, que sean un pueblo trabajador y “con mucha historia” es parte de su orgullo. Son términos clave para su autodefinición como colectividad: pueblo de fe, trabajador y con siglos de historia.

Los habitantes de Tlaxmalac creen en Dios como creador y proveedor de *todo lo visible e invisible*, dentro de ello la vida y el destino. En los dichos se expresa la voluntad divina, se dilucida el destino de los hombres, de la comunidad. Hay futuro o día de mañana sólo “si Dios nos presta vida” o “nos da licencia”. Y Dios también decide cuándo muere alguien.

Antes de desarrollar una acción, emprender un proyecto, tomar una decisión o expresar un deseo, la gente de este pueblo pronuncia, como una manera de asegurar o conjurar su realización: “primero Dios, Dios quiere o querrá”. Para repeler desgracias o refutar la voluntad divina se enfatiza: “ni Dios lo mande” o “ni Dios lo quiera” y para explicarlas o asimilarlas, si es que dichas desgracias o inconveniencias ya sucedieron, se decreta con tono irrefutable: “Dios quiso” (Manzanares 2014: 104).

El Señor de la Columna es Dios, por eso en los anteriores dichos su nombre se usa como una equivalencia. La gente expresa: “si el Señor

de la Columna quiere”, “si el Señor de la Columna nos presta vida”, etcétera. De esta manera, los pobladores se encomiendan a él como una potestad total, como sólo a Dios. Raquel Solano Brito de 28 años es habitante de Tlaxmalac y cuenta (entrevista 2014): “Yo tengo fe en la religión y siento una paz y un desahogo total. Siempre me levanto y me encomiendo al Señor de la Columna para tener un buen día”.

En la actualidad, Raquel Solano forma parte de la comparsa de chinelos del pueblo y baila a la imagen cada tercer viernes. Sin embargo, desde que era pequeña, le inculcaron la fe y, por convicción, ofreció su cabello al Señor de la Columna. En la entrevista (2014), ella cuenta:

De chiquita, cuando sacaban al señor al campo en procesión [para pedir un buen temporal], yo veía que se le caía el pelo. Yo me corté el mío y le arreglaron su peluca con mi pelo. Mi mamá me llevaba a las procesiones, vi que se le caía y le dije a mi mamá que cuando cumpliera 15 años yo le daría mi cabello. Así lo hice. Ya sabes cómo somos los niños...

Sin duda, la fe de este pueblo en la iglesia, santa, católica y apostólica es profunda, pero los habitantes acuden a entidades y rituales alejados de los preceptos cristianos (Becerra y Manzanares 2014: 225); son producto de una historia que recoge varias tradiciones —al menos la católica y la del pasado prehispánico—. De esta manera, el mestizaje consolida una cosmovisión que concilia lo considerado profano con lo sagrado.

Las peticiones y las ofrendas a cuerpos de agua, cuevas, ídolos prehispánicos o imágenes católicas tienen como finalidad: mejorar la vida, recobrar la salud, protección, un buen clima para trabajar el campo, lluvia para beneficiar la agricultura, prosperidad, pareja, fama o trabajo. Sin embargo, la distinción entre ídolos, elementos de la naturaleza y dioses o santos es definitiva.

No obstante que este pensamiento mágico, que considera portentosos tanto a imágenes católicas como a ídolos o elementos naturales, parece alejarse de lo legítimamente religioso; existe un aspecto que concilia lo católico con lo profano: las plegarias por un buen temporal (Manzanares 2014: 104-106). A aquellas imágenes y entidades se les

pide con oraciones y ofrendas dicho prodigio. Pero queda caro que “nadie como el Señor, pues es Dios y dudarle sería pecado”, afirma Mario Juárez (entrevista 2007).

Si es verdad que hay dificultades que pueden enfrentar las comunidades de agricultores y superarlas, ninguna supone peores consecuencias que un mal clima, la escasez o exceso de lluvia. Por ello, una de las peticiones más importantes y constantes por parte de los campesinos para el Señor de la Columna es un buen temporal; un buen clima que favorezca las labores en el campo.

### Las representaciones de Cristo

Las imágenes de Cristo, principalmente, se convirtieron en representaciones de devoción popular; junto a las de María, fueron las que más se produjeron en las distintas artes. Su manifestación arrastraba una antigua herencia europea —anterior al Edicto de Milán en 313 d.C.— y sobresalía no sólo por ser el protagonista de la fe cristiana, sino además por ser el intermediario entre la divinidad, el hijo de Dios, un hombre terrenal.

Las distintas facetas de Jesús fueron fundamentales para la creación de la imagería religiosa, pues por medio de su imagen “se busca comunicar, catequizar, adoctrinar en el dogma católico [que] contiene un trasfondo ideologizante” (Bolívar 2012: 14). La apariencia de las imágenes se dictaba con especificidades, sobre todo por la necesidad de generarlas con rasgos distintivos, que se definieran mediante la fisonomía y los gestos (Manzi 2002: 75).

De manera particular, el estilo barroco buscó la verosimilitud de las representaciones. En la escultura, por ejemplo, para dar esta apariencia se utilizaron elementos como los ojos de cristal, el cabello natural humano y se introdujeron detalles como las uñas y los dientes (Manzi 2002: 75). No obstante, la imagen de Jesús se estableció mediante distintos concilios emitidos por la iglesia católica.

La representación escultórica de Jesús en la Nueva España fue consecuencia directa del Concilio de Trento en los años de 1545 y el de 1563, donde se dictó que todos los templos debían conservar las imágenes de Cristo, la Virgen y demás santos (Sanfuentes 2010: 23). Asimismo, surgirían concilios particulares y determinantes para la situación de la colonia española (Arquillo y Morales 2010: 2).

### Santos con voluntad. Leyendas que son milagros

A partir de la primera mitad del siglo xvii, los santos ya eran parte fundamental de las tradiciones y ritos de la región actual de Guerrero (Dehouve 1994: 157). La creación de historias y leyendas fue prolífica. Una de las ideas más difundidas fue la de los santos que mandaban enfermedades en caso de que no se les realizara su culto o fiesta (Dehouve 1994: 157). También proliferaron las ideas acerca de los santos de orígenes o cualidades sobrenaturales, proveedores de milagros.

Una de las leyendas que podemos encontrar en muchos pueblos de México es la que refiere que algún santo; al pasar por determinado pueblo, se pone tan pesado que ningún hombre o bestia de carga pueden desplazarlo. De este modo, la imagen manifiesta su voluntad de permanecer para siempre en ese lugar. Esto propicia que la población a la que pertenecía el santo regrese cada año al pueblo donde la imagen quiso quedarse.

Estas leyendas, refiere Danièle Dehouve (1994: 158), eran “típicas del camino real y se encontraban en muchos de los pueblos indios o mestizos que se localizaban cerca de él”. De este tipo de relatos se tiene registro (Dehouve 1998) a lo largo del estado de Guerrero, en los pueblos de la Costa Grande, Costa Chica, Centro y el Norte.

### El Cristo que eligió a su pueblo

El Señor de la Columna es una de las imágenes católicas más importantes para los habitantes de Tlaxmalac; es una escultura de tamaño natural, probablemente del siglo xvii. Está hecha de pasta de caña, con peluca de cabello natural rizado; muestra el rostro afligido que debe el logro de la expresión a lo delineado de sus ojos y a la tristeza que manifiesta su boca; el bigote y barba son espesos.

El cuerpo del Cristo es esbelto, las costillas son prominentes. Ostenta heridas sangrantes en el costado derecho, codos, rodillas, piernas y pies; otra en la espalda. Aunque la frente presenta heridas en alusión a la corona de espinas, la imagen no la porta, y en cambio presenta una corona plateada de la que emergen tres potencias como signo de divinidad. Sus manos cruzadas reposan sobre una columna dórica lisa.

La imagen alude al episodio de los evangelios que describen la Pasión de Cristo cuando Jesús, maniatado y recargado en una columna, fue azotado por los soldados romanos. Jesús recibe los azotes, asume su misión, el designio divino: morir para redimir al hombre (Manzanares 2014: 109). Por su progresivo deterioro, la imagen fue restaurada en 2012.

El Señor de la Columna es venerado de manera fervorosa en Tlaxmalac; la devoción por esta imagen se funda, en gran medida, en el modo de cómo llegó al poblado. Ese hecho extraordinario vale como fundamento incuestionable de que el Señor es *muy milagroso*. Esto, adherido a lo que la población ha dejado asentado en sus relatos, lo acredita en la región, en otros estados y en Estados Unidos como una de las imágenes católicas más milagrosas.

El Señor de la Columna tiene un rostro afligido, pero bendice a Tlaxmalac —pueblo de rostro nada afligido— y le da la esperanza —que es certeza— de sortear las vicisitudes: las que ha vivido a través de la historia y las que enfrenta en el presente (Becerra y Manzanares, 2014: 225). El pueblo de uno de los estados más pobres de México y que no eligió una historia adversa, tampoco eligió a sus santos protectores.

Mientras las fuentes históricas revelan que los españoles en el siglo xvii asignaron a Santa Ana como patrona de Tlaxmalac (Gerhard 1986: 51), la tradición oral refiere que el Señor de la Columna fue quien eligió quedarse en ese pueblo. Por ello, la población concede un lugar esencial a este Cristo, a este dios, padre protector.

Don Sebastián Vázquez (entrevista 2009), originario de Tlaxmalac y considerado uno de los cronistas del lugar, explica: “Santa Ana nos fue asignada y el señor nos eligió. A veces se cree que el Señor de la Columna es el patrón del pueblo, pero en realidad, según la historia, la patrona es la Señora Santa Ana”. Sin embargo, se considera que al Cristo se le realiza una festividad más grande que a la Señora.



El Señor de la Columna y la Señora Santa Ana. *Fotografía del Grupo Juvenil Santa Ana*, 2013.

A la festividad realizada el tercer viernes de Cuaresma, asiste gente de pueblos vecinos, de distintos estados y hasta de Estados Unidos; llegan danzantes de distintos lugares. En cambio la celebración de Santa Ana, el 26 de julio, es un evento local. De hecho, Sebastián Vázquez (entrevista 2009) considera que el castillo que se dedica al Señor es más grande que el de la fiesta patronal.

Las peticiones más recurrentes al señor son salud y trabajo, bienestar para los migrantes. Existen peticiones que se formulan —por explicarlo de alguna manera— en distintos niveles, de manera individual, familiar o colectiva. Por ejemplo, Mireya Muñoz Hernández (entrevista 2014) relata: “Yo lo que te puedo decir es que le he pedido ser madre, y que me diera una niña —aunque esto no podría contar como milagro—, pero yo sí lo considero milagro ya que yo tenía la probabilidad de no poder ser madre, debido a una discapacidad que tengo, y soy madre”.

Hay actos en los que se involucra la generalidad del pueblo porque se espera un beneficio para todos. De manera colectiva, los agricultores piden al señor lluvia o una buena cosecha, un buen temporal. José García Medrano (entrevista 2009), campesino de 40 años, cuenta:

Un verano que no llovía por un cierto tiempo, quince, veinte días, entonces se sacaba en procesión [al Señor de la Columna] y mas antes se tenía la fe de que exactamente lo sacaban y en la noche ahí estaba [...] Se empezó a nublar, creo que tomaron llevar (sic) a la iglesia o se quedaron en el corredor,

porque se vino el agua, y de estar limpio [sin nubes], como está ahorita, se empezó a nublar y empezó a llover.

El fervor por el Señor de la Columna revela un sincretismo profundo. No es posible afirmar que la imagen es la sustitución de alguna deidad prehispánica relacionada con el agua o la fertilidad, pero sí se puede observar que su veneración representa el rescuido de algunas de las tradiciones que los españoles durante la colonia se empeñaron en erradicar (Manzanares 2014: 110).

El testimonio de la profesora Isabel Visoso (entrevista 2009) es fundamental para ejemplificar lo anterior, ella recuerda que alguna vez la comunidad llevó al Señor de la Columna en procesión hacia una pirámide prehispánica, ahí le dedicaron oraciones:

Cuando no llueve —últimamente ya no lo hacemos—, sacamos en procesión a la imagen, la llevamos al campo a rezarle, no al cerro, aquí a las afueritas, cerca. Una vez ahí en el sitio [arqueológico] de Cantarranas, ya pusimos la imagen. Y la gente va, ahí donde está la lomita [sobre la pirámide]. Hasta allá se subió y se veía precioso, la gente alrededor en la noche con sus velas le rezaba. Y sí, que empieza a llover.

Si existen santos o señores milagrosos, Tlaxmalac presume al suyo y lo distingue de otros por ser “muy, pero muy milagroso”. Los habitantes recomiendan a “los que están en apuros” y a los que ya perdieron la fe o se sienten desamparados: “pídele a él, y verás que te ayuda”. El pueblo agradece al señor sus milagros con amor, pero sobre todo le corresponde con la fe, esa virtud teologal que se caracteriza por ser ciega. Y en vedad, en Tlaxmalac, la potestad del señor es incuestionable.

Los efectos de las tradiciones orales, que afirman que el Señor de la Columna eligió quedarse en Tlaxmalac, no sólo han generado vínculos culturales entre pueblos vecinos, sino también códigos esenciales entre los miembros de la localidad. La adoración de esta imagen es fundamental en la dinámica del pueblo y forma parte sustancial de su identidad. Mario Juárez (entrevista 2014) puntualiza:

Estoy orgulloso de mi pueblo por su historia, su patrimonio cultural, su museo comunitario, también por su naturaleza y porque somos muy trabajadores. Porque nuestra agricultura es importante, nuestro cacahuete y nuestro maíz son únicos en el estado. Por eso al Señor de la Columna le gustó este pueblo y lo eligió, me da orgullo la fiesta que le hacemos, a la que vienen de muchos lugares, lejanos y cercanos. Todos participamos.

### Culto a los santos. El milagro como catecismo

La adopción de los cristos, vírgenes y santos católicos en el imaginario indígena se logró debido a la identificación de éstos con sus antiguos dioses, pero sobre todo a que su pensamiento mágico-religioso contemplaba hechos portentosos, equiparables a los milagros católicos. Esto fue aprovechado por los frailes, quienes fomentaron a los indígenas el asombro de historias extraordinarias mediante el conocimiento de la vida de los santos.

Después del siglo XVII, el culto a las imágenes ya repercutía con profundidad en la vida cotidiana. La devoción hacia los santos, fiestas, actos litúrgicos y la conmemoración de efemérides se convirtieron en actos de reafirmación religiosa e integración entre pueblos. Las procesiones y fiestas, así como el señalamiento de milagros, fueron vitales para apuntalar la tradición y la construcción de una memoria colectiva (Doménech 2011: 78).

Una parte de los ritos prehispánicos persistieron en distintos actos católicos a pesar de los intentos españoles para erradicarlos. Esto se debió en parte a los nobles indígenas, quienes a pesar de que ya eran los principales y caciques, estaban bautizados y portaban vestimentas españolas no pudieron romper radicalmente con sus antiguas tradiciones.

Como dirigentes de los pueblos indios, permitieron que los ritos antiguos llegaran a ser parte integrante de las fiestas de los santos patronos (Dehouve 141, 157). Por ello, algunas veces, estos personajes fueron llevados ante el tribunal de la Inquisición por fomentar la continuidad de dichas tradiciones. Por su parte, para la población, todo ritual de fe se convertía en un asidero, en la conciliación de su pasado tradicional con su presente, en la devoción que se enciende ante las necesidades.

## Procesión del 1 de enero en Tlaxmalac

La primera actividad que se realiza al iniciar el año en Tlaxmalac es agradecer las bendiciones del Señor de la Columna y encomendarse a él. El primero de enero se realiza una procesión con la imagen. Originalmente, lo principal del evento es pedir un buen temporal, pero Friné García Visoso (entrevista 2014) aclara que también “es para dar gracias por el año que finalizó y pedir por el que inicia”.

La procesión se lleva a cabo por las calles del pueblo; los varones cargan la imagen, se turnan para hacerlo. Hombre, mujeres, niños y ancianos acompañan la marcha solemne, con cirios que iluminan el recorrido. La comparsa local de chinelos acompaña al señor, y al finalizar el recorrido se quema un castillo.

A la festividad se unen algunos de los familiares que llegan de visita por la temporada navideña. La dinámica de la celebración de enero es similar a la del tercer viernes, pero a esta festividad de Cuaresma asiste un mayor número de personas, y la vida del pueblo se transforma por completo.

## El tercer viernes de Cuaresma

Cada año, el tercer viernes que sigue al miércoles de Ceniza se honra al Señor de la Columna. La festividad se realiza con la cooperación del pueblo, que no escatima en gastos pues asegura que “mientras más grande sea la fiesta, más grandes serán las bendiciones”. Otros vecinos arguyen que lo poco que uno pueda ofrecer al señor, él lo recibe y agradece con bendiciones.

Para la celebración se realiza una colecta entre los vecinos; los donativos varían según las posibilidades económicas, y también se hacen en especie. La gente lleva flores, cohetes, mobiliario o pone la mano de obra en ciertas actividades. La noche anterior a la celebración, la comunidad acude a la iglesia; algunos la pasan en vela, ayudan en los preparativos o permanecen en oración.

Ante los milagros que realiza la imagen, la gente retribuye, aporta lo necesario para su celebración. Isabel Visoso (entrevista 2009) relata el modo en que su prima y su sobrina participan en la festividad:

[Ellas] dan tres, cinco, siete mil pesos, un año 10 mil. O sea que hacen, como toda la gente, sus ahorros nada más para eso. Entonces quiere decir que le tenemos mucha fe [...] Y le agradecemos, tal como una vez los agricultores destinaron un surco de sus tierras al señor. Lo que dio ese surco lo entregaron a la iglesia. Uy, el curato estaba lleno de todos los productos que llevaron.

## De flores y milagros

Uno o dos días antes de la conmemoración, la iglesia se colma de adornos florales, éstos son tan fastuosos que asombran a vecinos y visitantes. Hay personas que además de visitar al señor el día de su celebración, acuden sin falta para apreciar los arreglos. Éstos son uno de los atractivos principales, verdaderas instalaciones escenográficas dedicadas a la imagen. En los últimos cinco años, también cobran fama los tapetes y mosaicos con motivos religiosos y florales, hechos de aserrín de colores en honor al señor.

En ocasiones, los arreglos incluyen animales vivos; se integran a los diseños peceras tipo burbuja con algunos peces o incluso se utilizan jaulas con aves. Las instalaciones que se preparan para los arreglos incluyen fuentes o floreros de cristal iluminados y dispositivos electrónicos que dan movilidad al agua. Se instalan arcos, colgantes, pedestales, festones y figuras de animales hechos de flores.



El altar principal. *Fotografía del Grupo Juvenil Santa Ana, 2013.*



Tapete de Aserrín. Fotografía del Grupo Juvenil Santa Ana, 2013.

Desde finales de los noventa, 1996 o 1997, la familia García, originaria de Villa Guerrero, estado de México, lleva los arreglos florales a Tlaxmalac a modo de ofrenda para el Señor de la Columna. Esta familia lo hace para agradecer un milagro. Los integrantes de la familia Visoso Medina relatan el acontecimiento, revelan dos versiones:

El señor Máximo García [de Villa Guerrero] tenía una enfermedad muy grave. Lo fue a visitar su compadre Ambrosio Unzueta [vecino de Tlaxmalac] y le llevó una estampa del Señor de la Columna, y le dijo que le pidiera, pero con mucha fe. Entonces, cuando empezó a mejorar vino a Tlaxmalac a agradecer el favor al señor y le prometió que mientras él viviera, en cada tercer viernes de Cuaresma, le traería flores.

Otra versión dice que la enfermedad del señor Maximino era de la vista. Su compadre lo invitó a venir a Tlaxmalac a pedir un milagro al señor, y cuando se regresó a su casa ya estaba curado. Entonces, hizo la promesa de las flores (Manzanares 2014: 112).

Lo que inició como una acción individual de agradecimiento se convirtió con los años en una tradición que ahora involucra a dos comunidades y a muchas más personas. La familia Visoso Medina continúa con el relato:

Al principio, el señor Maximino venía solamente con su familia, y la del señor Ambrosio les daba de comer. Pero después de un año o dos, empezaron a reunir más personas y la comunidad [de Tlaxmalac] empezó a apoyar organizándose para dar los alimentos en agradecimiento a tantos arreglos florales que ellos traen, pues cada año el arreglo es diferente y para ello traen diseñadores y una gran variedad de flores de las mejores y caras, el costo está entre 70 a 100 mil pesos.

Cuando iniciaron a venir, ellos sembraban la flor, ahora como ya es más la que traen, mucha la compran. En los últimos años, han venido más de 100 personas. La señora Ángela Soto, de Tlaxmalac, les da alojamiento, y entre varias familias les dan de comer desde el jueves que llegan hasta el sábado que se van. Pero antes de esa comida del sábado, el sacerdote celebra una misa para agradecer el obsequio y para que les vaya bien en su regreso (Manzanares 2014: 112).



Flores y pericos australianos. Fotografía del Grupo Juvenil Santa Ana, 2013.



Los arreglos de la fachada. Fotografía de Jerry Bandera, 2013.

Las familias del estado de México arriban en camiones y camionetas con la flor; entonces arman e instalan los arreglos. Se adorna el armazón en que se transporta al Señor de la Columna durante la procesión nocturna, la portada de la puerta y, con vastedad, el interior de la iglesia. Algunas personas de Tlaxmalac hacen un viaje, que dura más de un día, a los cerros para llevar al pueblo flores de encino y colocárselas al señor. Al finalizar la festividad, se reparten las flores.

A penas amanece, la comunidad asiste a la iglesia para honrar la imagen; a las cinco de la mañana le cantan *Las mañanitas*, y a las seis le dicen una misa. Durante el día se celebran varias misas. En el atrio se desarrolla la fiesta, se reúnen grupos de danzantes: tlacololeros, concheros, moros y cristianos, jaguares, tecuanes y chinelos (la comparsa local), los huehues de Tlaxcala y grupos de danza folclórica.

Antes de comenzar, los grupos de danzantes se presentan ante el señor para ofrecerle sus bailes, y al terminar vuelven a ingresar a la iglesia para agradecerle o despedirse. Cabe mencionar que Tlaxmalac cuenta desde los años noventa del siglo xx con una comparsa local de chinelos. Se fundó por los vecinos de Tlaxmalac con el objetivo de que en cada fiesta religiosa el pueblo contara con ellos. Actualmente, se han formado algunas comparsas en distintos barrios (Manzanares 2014: 126).



*Tlacolero ofreciendo su danza. Fotografía del PAT, INAH, 2007.*



*Tecuan o jaguar despidiéndose del Señor. Fotografía tomada de Manzanares, 2014.*



Tlacoleros. *Fotografía del PAT, INAH, 2005.*



Chinelos de Tlaxmalac. *Fotografía del PAT, INAH, 2004.*

## Los listones son constancia de asistencia

En el interior de la iglesia, la gente hace oración y forma una fila para besar la imagen. Se persignan, la tocan y frotan; se persignan otra vez. Otros toman un pedazo de algodón, del montón que el señor tiene entre

sus brazos; con éste, los fieles frotan la imagen, luego el rostro de sus hijos o el propio, el cuello, y vuelven a persignarse.

Los organizadores, a un lado de la imagen, reparten listones o flores benditas entre la gente; a cambio algunos proporcionan limosna. Los listones penden del brazo de la imagen o los organizadores los reparten (Manzanares 2014: 113). Los devotos toman uno o varios listones, a veces hay de distintos colores y grabados con el año y el motivo de la celebración.

Los organizadores los distribuyen, los reparten de mano en mano para tener control de ellos, pues la gente toma más de uno hasta agotarlos, pues desean tomar tantos como se pueda. Los listones son elemento emblemático de la celebración y constancia de asistencia. Algunos consideran que brindan protección al portador y por eso los atan a su mano, cuello, ropa, carteras o bolsos; a las imágenes y altares de la casa (Manzanares 2014: 114).

La gente solicita más de uno, diez si se puede, para quienes no pudieron asistir: enfermos, ancianos, para quienes viven lejos. Algunos listones son enviados a los que migraron a Estados Unidos, y no estuvieron en la celebración.



Devoción. Fotografía de Julio Manzanares Gómez, 2011.

## Un camino trazado por luces

Cuando comienza a oscurecer inicia la procesión. El tercer viernes, por lo general, coincide con la luna llena. El cielo despejado de Tlaxmalac revela constelaciones. La oscuridad relativa de las calles no opaca al

pueblo fervoroso cuya tradición resplandece. La procesión recorre las cuadras principales. Asiste la mayoría de los habitantes.

Acabando la última misa en su honor, se saca en andas la imagen de la iglesia para iniciar el recorrido, la siguen la banda musical y la comunidad (a veces los grupos de danzantes); invariablemente, la acompaña la comparsa local de chinelos. La procesión es solemne, el respeto y el silencio predominan, sin embargo, el acto de fe es alegre.



El señor en andas. *Fotografía de Julio Manzanares Gómez, 2013.*

La flama de los cirios se propaga entre los asistentes, una persona enciende el cirio de otra y, de esta manera, van iluminando el camino, lo flanquean las llamas. La escena es dorada. El Señor de la Columna sobresale en ese camino flanqueado por hombres y mujeres, ese camino trazado por luces. En algunos puntos del recorrido se escuchan cantos y rezos.



Un camino trazado por luces. *Fotografía tomada de Julio Manzanares Gómez (2014).*

Los varones se turnan para cargar la imagen. Asisten damas, caballeros, niños y ancianos. La presencia de los jóvenes es notoria; no

son ajenos a la festividad. Los ancianos transmiten la tradición, ponen el ejemplo, se esfuerzan por culminar la procesión; para algunos, es un sacrificio que se dedica al señor. Algunos, impedidos por su edad o enfermedad, no hacen el recorrido, la aprecian desde su casa o algún lugar del pueblo.

A la mitad del recorrido, la banda que acompaña a los chinelos comienza a tocar, éstos bailan hasta llegar otra vez a la iglesia. En el atrio, integran a los asistentes al baile, al pueblo, a la festividad. La imagen reingresa a la iglesia o se coloca en el atrio frente al castillo para que lo aprecie. Al culminar la quema del castillo, continúa la de los toritos.

### Entre más grande el castillo mejor

La población coopera para la pirotecnia, porque se cree que entre más grande sea el castillo más contento estará el Señor de la Columna, y será generoso con su pueblo. Sebastián Vázquez (entrevista 2009) explica que nunca se deja sin castillo al señor, pues sólo así se asegura de que prosperará la siembra:

Hubo un año que parece que no hubo castillo, pero ese año fue pésimo en la agricultura. ¿Será?, no sé por qué, pero cayó poca agua, casi se perdió toda la siembra. Y empezaron los díceres: “Ah, pero no le hicimos su castillo al Señor de la Columna”. Y al siguiente año, sí se le hizo un buen castillo, y como siempre se le ha hecho su festividad.

Petra García reflexiona (entrevista 2010): “Ahora son pavorrales, flores o aviones de cohetes hasta arriba del castillo, salen volando hacia el cielo y se ven muy bonitos. Pero antes era sólo una canastilla que al final salía como para traer buen tiempo, buena suerte en el campo”. El castillo despierta el entusiasmo de la población, la banda de viento que acompañó la procesión ahora ambienta la quema.

Casi al finalizar de la quema, se revela el Señor de la Columna, figurado por luces de colores. Las campanas de la iglesia repican, explotan cohete tras cohete. El entusiasmo de la gente es notorio, aplauden hasta

que la figura desaparece. La última canastilla sale de la punta del castillo y la gente celebra, la banda toca una Diana.

Otra vez hay aplausos, gritos y la gente corre alarmada. Los niños están a la expectativa: ¡vienen los toritos! Éstos se desplazan por el atrio sin detenerse ante infantes o ancianos. La banda de viento entona un paso doble. Con la quema del castillo y los toritos termina la celebración en su sentido religioso, la banda musical se retira. Comenzará el baile.

### El fin de la solemnidad

La celebración solemne termina y la posibilidad de divertirse comienza. Las acciones ahora están santificadas, y por ello el baile es la actividad con que culmina el día de celebración. Los jóvenes se dispersan por la plaza; alrededor del quiosco, acuerdan la hora para llegar al evento, procuran lucir sus mejores pendas. Las señoritas se esmeran en maquillarse y peinarse.

Este evento es la posibilidad de encontrar pareja, de bailar con el pretendiente, de hacer nuevas amistades o de comenzar un noviazgo. La mayoría de los asistentes son jóvenes, en su mayoría adolescentes pero ya en edad casadera; según los parámetros del pueblo, oscila entre 12 y 18 años. Los de mayor edad habitualmente ya tienen pareja e hijos (Becerra y Manzanares 2014: 236).

La sede del baile es la cancha de basquetbol, el ingreso a las diez de la noche, aproximadamente. Asisten bandas o conjuntos musicales, grupos de luz y sonido. El ingreso tiene un precio y adentro se venden bebidas y botanas. Aunque la mayoría de los asistentes son jóvenes, en el baile hay niños y ancianos; acuden familias enteras. La convivencia intergeneracional es posible porque predomina el sentido comunitario.

El evento transcurre entre gente que baila, espectadores y niños que juegan. Se baila en parejas, pero también en grupo. El baile concluye a las tres o seis de la mañana, depende de si el conjunto musical logró animar a los asistentes. Para terminar el evento, como sucede en muchas fiestas del estado de Guerrero, suena la música de chinelo.

Los asistentes al escuchar dicha música saben que llegó el final de la fiesta y lo lamentan, pero aprovechan la última pieza y bailan el chinelo

en grupo. Se acabó la fiesta que en verdad era evocación religiosa (Bece-rra y Manzanares 2014: 237). Al otro día por la mañana, ya se sabrá con detalle lo que sucedió durante el baile.

## Conclusión

Probablemente, los ritos en torno a la religión católica son las manifestaciones que en esencia han resistido más al cambio o a su desaparición, a pesar de las implicaciones y tendencias de la modernidad y de la globalización. De ahí la importancia de su estudio, pues mediante ellos podemos aproximarnos a las circunstancias históricas y culturales que en el pasado les dieron forma.

La ritualidad y la cosmovisión de los pueblos actuales no son remanentes estáticos del pasado y, a pesar de sus transformaciones, se percibe una continuidad medular en las expresiones religiosas, cuya herencia proviene de un sincretismo prehispánico y colonial. Para su entendimiento, debemos concebirlas como producto de aquellos procesos del pasado, es decir, bajo un contexto histórico-social.

Las tradiciones en torno a la religiosidad popular, muchas veces, constituyen el sentido comunitario de los pueblos. Las prácticas colectivas representan un instrumento de reproducción social y de cohesión, el mantenimiento de la memoria histórica y la creación de una identidad cultural.

La fiesta del tercer viernes consagrada al Cristo en la columna —conocido por la comunidad de Tlaxmalac como el Señor de la Columna— representa la espiritualidad colectiva, que bajo la participación activa une a los miembros de la comunidad, lo que logra un mayor impacto, posiblemente más por dichas prácticas que por el hecho de saberse católicos.

El mito que se asume como hecho histórico permite definir la construcción de la cultura y la identidad de los pueblos a partir de la conservación de la memoria colectiva. Tlaxmalac es un pueblo que fue elegido por un santo, lo que le brindó un sentido de permanencia y representación social frente a otros pueblos y frente a ellos mismos.

La tradición alrededor del Señor de la Columna ejemplifica la función del mito en la permanencia de la religiosidad de los pueblos. Coin-

cidimos con Alfredo López Austin (1997) cuando refiere que el mito se construye de componentes durísimos al tiempo, se adecua perfectamente a los cambios sociales y políticos. Ante las transformaciones históricas, resguarda y prolonga la existencia de lo que él ha llamado *el núcleo duro* para definir aquella continuidad religiosa, lo que no se transforma en el tiempo.

La devoción del pueblo de Tlaxmalac hacia un santo que eligió quedarse en él ejemplifica la consolidación del trabajo evangelizador, además del fortalecimiento de las identidades locales a partir de hechos tan extraordinarios como la capacidad de un santo para elegir el pueblo que lo debe adorar y en el que le gustaría permanecer.

## Referencias bibliográficas

ACUÑA, René

1985, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. 1, IIA-UNAM, México.

ARQUILLO TORRES, Joaquín y Enrique Morales Méndez

2010, “La industrialización de las esculturas religiosas en la Nueva España: Cristos de caña de maíz”, *Actas del X Congreso Internacional de Rehabilitación del Patrimonio Arquitectónico*, Universidad de Sevilla, Sevilla. Disponible en [http://www.todopatrimonio.com/pdf/cicop2010/96\\_Actas\\_Cicop2010.pdf](http://www.todopatrimonio.com/pdf/cicop2010/96_Actas_Cicop2010.pdf). Consultado el 20 de noviembre de 2014.

BARLOW, Robert H.

1992, *Obras de Robert H. Barlow* (Jesús Monjarás, Elena Limón y Ma. de la Cruz Paellés (eds.), INAH/Universidad de las Américas.

BECERRA AMEZCUA, Mara Abigail

2014, *Los pueblos de indios de la jurisdicción de Iguala, norte del estado de Guerrero, siglos XVI y XVII, un estudio a través de la arqueología histórica*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BECERRA AMEZCUA, Mara Abigail y Julio Manzanares Gómez

2014, “La devoción por el Señor de la Columna, el dios que eligió a su pueblo”, América Malbrán y Enrique Méndez (coords.), *Folklore y tradición oral en arqueología. Memorias del III Congreso de Folklore*, vol. 2, Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos, México.

BOLÍVAR, Bárbara

2012, “La iconicidad de la imagen de Jesucristo. Un rostro histórico”, tesis de licenciatura, Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado, Lara, Venezuela.

DEHOUE, Daniléle

1994, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

1998, “Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero”, en Napolitano Valentina y Xochitl Leyva Solano (eds.), *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, Londres, 182-191.

DOMÉNECH GARCÍA, Sergi

2011, "Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los verdaderos retratos marianos como imágenes de sustitución afectiva". Disponible en [www.uv.academia.edu](http://www.uv.academia.edu), 77-93.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

2014, "La implantación eclesíastica en Nueva España" en *Arqueología Mexicana*, vol. 21, núm. 127, México, 43-53.

GERHARD, Peter

1986, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

GRUZINSKI, Serge

1994, "La repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana", en Bernard Carmen [comp.], *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México, 148-171.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1997, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses, El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán*, Toluca, 193-214.

MANZANARES GÓMEZ, Julio

2014, *El patrimonio cultural, niveles interpretativos. Comunicación y arqueología: el caso de Tlaxmalac*, Guerrero, tesis de licenciatura, FES Aragón-UNAM, México.

MANZI, Ofelia

2002, "La cotidianeidad de una imagen: el rostro de Cristo", *Mirabilia*, núm. 2, Universidad Nacional, Buenos Aires.

RUBÍ ALARCÓN, Rafael,

1998, *Historia general de Guerrero. Dominio español*, vol. 2, INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/GH Editores, México.

SANFUENTES ECHEVERRÍA, Olaya

2010, "La iglesia católica y sus imágenes de devoción", *Revista Conserva*, núm. 15, Santiago de Chile, 21.

VÉLEZ CALVO, Raúl

1998, "Etnohistoria (?-1521)", *Historia general de Guerrero, época prehispánica*, vol. 1, Conaculta/INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH/Asociación de Historiadores de Guerrero, Guerrero, 141- 478.

## Entrevistas

GARCÍA, Cesario

Campesino, Tlaxmalac, Guerrero, marzo de 2011.

GARCÍA MEDRANO, José

Licenciado en psicología y campesino, vocal de la JVDPCT, Tlaxmalac, Guerrero, julio de 2009.

GARCÍA VILLALOBOS, Petra

Enfermera, Tlaxmalac, Guerrero, diciembre de 2010

GARCÍA VISOSO, Friné

Estudiante de psicología, Guerrero, noviembre de 2014.

MUÑOZ HERNÁNDEZ, Mireya

Residente de Tlaxmalac, Guerrero, Octubre de 2014.

SOLANO BRITO, Raquel

Técnico en contabilidad, Tlaxmalac, Guerrero, octubre de 2014.

SALGADO, Guadalupe

Comerciante, Tlaxmalac, Guerrero, noviembre de 2005.

JUÁREZ VALERIO, Mario

Campesino y músico, vocal de la JVDPCT, Tlaxmalac, Guerrero, diciembre de 2007 y septiembre de 2014.

VÁZQUEZ BELLO, Sebastián

Campesino, tesorero suplente de la JVDPCT, Tlaxmalac, Guerrero, julio de 2009.

VISOSO MEDINA, Isabel,

Profesora jubilada y vicepresidenta de la JVDPCT, Tlaxmalac, Guerrero, julio de 2009.

# El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva

---

Ana Laura Vázquez Martínez<sup>1</sup>

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, UNAM*

Casi todas las otras ceremonias referentes a las piedras consagradas han desaparecido. No ha quedado de ellas, sino lo esencial, la fe en su virtud [...] Hoy, esa creencia no es sostenida ya por ninguna consideración teórica sino justificada por leyendas recientes o por interpretaciones clericales (en la roca descansó un santo; sobre un menhir se encuentra una cruz) pero siempre hay alguna petición que hacerles.

*M. Eliade.*

Justamente la materialización o corporización de la presencia de la deidad (las huellas dejadas en el paisaje) es lo que transforma espacios comunes y desconocidos en espacios calificados y sacralizados; conversión necesaria para que los dominios de las deidades se transformen en territorio propicio para los hombres.

*A. Barabas.*

Además de la reconstrucción histórica mediante las fuentes escritas y la ayuda etnográfica, las festividades oaxaqueñas también se pueden analizar por medio del estudio del paisaje y por los mitos fundacionales que

---

<sup>1</sup> Maestra en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, testista de la licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Asistente de investigación en el Colegio de México (Colmex) y en el CIDE. Profesora adjunta en la ENAH y la UNAM en las materias de Paleografía, Historia y Antropología Social. Temas de interés: festividades y religión indígena y mestiza en la época colonial y en la actualidad. Contacto: lauravazquezmartinez@hotmail.com.

se han creado en torno a su geografía, y con ello matizar en la relación que guardan las comunidades por medio de las imágenes religiosas, en particular la de los Cristos. Los elementos de identidad que se desarrollan mediante el estudio de las devociones, las corporaciones, las peregrinaciones y los determinados ritos que surgen al llegar a los santuarios, han funcionado como marcadores históricos para comprender la apropiación de su territorio, su continuidad histórica y sus transformaciones.

El ciclo festivo en el estado de Oaxaca refleja esta diversidad del paisaje y su sacralidad mediante numerosos mitos aparicionistas que son expresados en sus celebraciones anuales. Las solemnidades, las procesiones y las peregrinaciones de distintas comunidades a santuarios o lugares sagrados para ofrendar su entorno por medio de una imagen religiosa son características durante la Cuaresma. Para este ciclo Cuaresmal, al haber seis viernes trascendentales, hay importantes fiestas donde se honra la pasión e imagen de Cristo.

Las características de algunas de estas celebraciones en Cuaresma son que los santuarios religiosos se instauraron durante la evangelización en espacios sagrados mesoamericanos que funcionaron como sitios de culto, donde se veneraban entes naturales como cuevas, mogotes y piedras, por lo que fue urgente imponer imágenes religiosas. La imposición católica de estas medidas fue reelaborada simbólicamente por los naturales de cada comunidad, lo que creó una religiosidad popular y dio justificó la aparición de santos, santas, vírgenes y Cristos en lugares naturales, explicando por qué dejaron como muestra de su paso pies, rodillas, manos o rostros en piedras, cuevas o árboles (Barabas 2006a: 200-212; Barabas 2006b: 225-258).

Éste es el objetivo del presente artículo, relatar la historia y devoción de un Cristo aparecido en mogotes y piedras, llamado el Señor de las Peñas, venerado en la comunidad de Reyes ETLA en los Valles Centrales, símbolo de identidad local que refleja actualmente el proceso histórico del mestizaje en Oaxaca. Este tipo de renacimiento popular tiene su propia historia, la cual relataremos por medio de las fuentes históricas y la etnografía.

## Santuario, objetos y su devoción: algunas consideraciones iniciales

Son muchos los estudios que se han encaminado a explicar, describir y plantear diversas tipologías para comprender los espacios sagrados o santuarios religiosos y su función dentro de las comunidades. La mayoría de estas investigaciones han derivado de disciplinas como la antropología, la geografía, la arqueología y la historia. Muchas de estas propuestas se han plasmado en estudios que han mapeado los distintos niveles etnográficos e históricos sobre el uso del territorio (*cfr.* Barabas 2003, 2006a, 2006b, 2010; Broda y Good 2004; Giménez 2000; Rodríguez-Shadow y Ávila 2010). A grandes rasgos, siguiendo la propuesta de M. Eliade, estos espacios representan una puerta que permite la comunicación con lo divino. La forma en que se vuelven sagrados es por elección no del hombre, sino de una hierofanía o teofanía, que toma diversas formas según su naturaleza: un templo, un altar o un lugar natural, el cual se rige por un tiempo mítico que está delimitado por símbolos u objetos sagrados y por un mito o leyenda que justifica su elección (Eliade 2010: 25-38).

A. Rajsbaum (2001: 66-73) y A. Barabas (2003: 69-112) explican que el tiempo mítico que rige un santuario deriva entonces de nociones cosmológicas, las cuales son renovadas y reactualizadas por medio del rito, las ofrendas y las festividades, es decir, las relaciones de reciprocidad que establecen los humanos con el espacio sacro. El pedir y el dar son la estructura simbólica fundamental. Las personas son la multiplicidad de comunidades vueltos peregrinos. De acuerdo con su nivel de convocatoria, los santuarios se clasifican en locales, regionales, estatales o nacionales, entretejiendo una región devocional, lo cual también representa un importante orden en cuanto a lo económico y lo político, puesto que está en juego la defensa y la apropiación de un territorio y la riqueza que contiene.

Entonces, la elección sacra de un espacio delimita una comunidad religiosa, historia, memoria y prácticas simbólicas que resacralizan en días de fiesta el mito y leyenda de este marcador territorial. A esto se suma otra característica importante que es propia de los santuarios en Cuaresma en el área oaxaqueña: los hechos religiosos quedan plasmados

en la naturaleza a manera de objetos sagrados, es decir, *el milagro* que la gente palpa, ve y venera, y por el cual mueve cientos de peregrinos.

La manifestación de estos milagros devela la continuidad histórica de aquellos lugares desde tiempos remotos, lo que da a los objetos naturales una importancia sagrada. En muchos casos, los santuarios se acompañan de la manifestación de objetos sacros; nosotros enfatizaremos en las piedras y su forma. Estas *kratofanías líticas*, como las llamaría Eliade, significan la dureza y la permanencia de su condición misma, pero también son representaciones divinas, instrumentos de acción espiritual o centros de energía (Eliade 2010: 36-37).

Las piedras como objetos sagrados y su revelación religiosa expresan un milagro heredado por los antepasados, y su origen remite a la donación misma de los dioses, lo que a su vez otorga una identidad al lugar donde se manifiesta. He aquí la importancia del hombre con su entorno, poseer el control de su territorio y dotarlo de significado por medio de imágenes católicas, como en el caso oaxaqueño que adelante describiremos. La manifestación del milagro es una manera de enmarcar de forma simbólica un lugar, pero también una manera de controlar el espacio en términos políticos y económicos.

Existen diferentes propuestas para analizar las piedras como objetos sagrados contenidos en los santuarios. De esta manera, tenemos las *piedras grabadas* o *figurativas*; alrededor de ellas, se crea un mito o leyenda sobre su grabado para legitimar un territorio e identidad, a las *piedras fertilizantes* o *del rayo* se les pide por buenas cosechas, por lluvia y por la fertilidad femenina, las *piedras adivinatorias* advierten de presagios a la comunidad, las *piedras agujeradas*, *de sacrificio* o *sanadoras* representan y otorgan el poder de la curación, también se les pide por epidemias y enfermedades, las *piedras de barca* fueron traídas por personajes ilustres para la apropiación o fundación de un lugar (Eliade 2010; Falcón y Gil 2000; s/a 2014; Santos 2014).

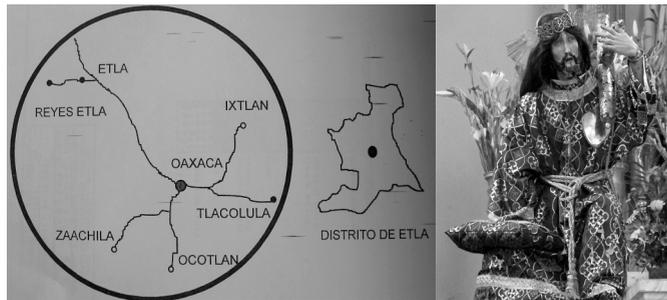
En nuestro estudio de caso, el santuario religioso y su devoción al Cristo de las Peñas es un espacio sagrado no sólo por la manifestación teofánica del lugar, sino también por la revelación del milagro (piedra figurativa o grabada). Este santuario se vuelve religioso porque la piedra misma revela el mito y la presencia divina: la huella y rodillas que dejó el Cristo al caminar por el Valle Eteco. El valor radica entonces

en la relevancia histórica de larga duración que ha hecho el hombre para relacionarse con la naturaleza; se entiende a esta última como un elemento activo para organizar su vida espiritual, material y festiva. La develación de santuarios religiosos y objetos sagrados refieren a una apropiación del territorio por medio de imágenes religiosas, objetivo de la conquista española por desaparecer los antiguos lugares de culto.

En Oaxaca, la fundación de muchos santuarios locales con un importante alcance devocional se caracterizan no sólo por el mito aparicionista, sino también por la visibilidad del milagro en montes, cuevas y piedras que comprueban una continuidad histórica sobre el culto a la piedra mediante el santoral católico. Por ello es que la aparición de este Cristo en el Valle de Etlá, en el que se basa el quinto viernes de Cuaresma, ubica la festividad y su santuario como una de las celebraciones principales. La importancia de su aparición y la relación que guarda con su entorno geográfico, la interpretación que hacen del milagro y la estructura simbólica que emana de los rituales y pedimentos que se ofrece al Señor de las Peñitas, es un ejemplo para entender lo sobresaliente de esta imagen religiosa y lo que emana alrededor de ella para entender las representaciones colectivas entorno a este Cristo.

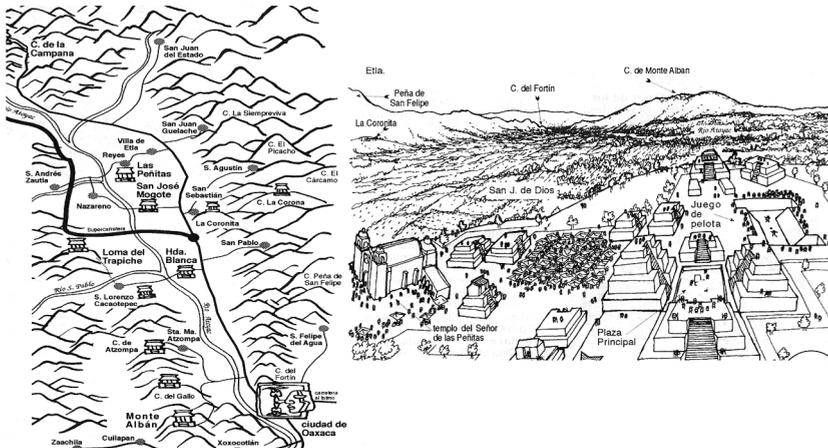
### La historia de su aparición y la probable fundación del santuario de las Peñitas

El entorno geográfico que enmarca la comunidad de Reyes antes de la conquista de Antequera fue un lugar de culto para los zapotecos, el cual funcionó como sitio de observación astronómica y un lugar para ofrendar a sus dioses. Durante la evangelización, se puso énfasis en sacralizar nuevamente sus espacios de culto para convertirlos en cristianos mediante diversas disposiciones, como la instauración de imágenes, festividades y la construcción de templos. En este contexto, surge el mito de aparición del Cristo de las Peñas a finales del siglo XVII; como muestra de su presencia, dejó una huella en forma de pie en el antiguo lugar sagrado. La imagen está hecha de un tronco de madera en bulto y tallada con finos detalles; escenifica una de las caídas del vía crucis: está hincado, cargando su cruz y con la corona de espinas.



Izquierda: Reyes Etlá, Oaxaca. Fuente: Archivo de la Junta Vecinal de Reyes Etlá, Oaxaca (en adelante AJVR). *Fotografía de la autora, julio 2013* Derecha: Cristo original del Señor de las Peñas, iglesia de la Cabecera de Villa de Etlá, Oaxaca. *Fotografía de la autora, marzo 2013.*

La historia de la imagen de las Peñas comenzó cuando se sacralizó este sitio prehispánico llamado *Loohvana*, el cual se convirtió en un santuario católico. Villa de Etlá siempre ha sido un lugar fértil donde abunda el agua, la cantera verde y rosa. Al mismo tiempo, se desarrolló como un lugar estratégico militar que albergó otros sitios de culto como Las Peñas en Reyes y estableció comunicación con otros lugares igual de importantes como Huitzo, San José Mogote, Suchilquitongo, Hacienda Blanca, Santa M. Atzompa y el Trapiche (Gómez 1997: 11, 26-35; Winter 1997: 6-17; Winter 2009: 515; Fernández, 1997: 18-23).



Izquierda: sitios arqueológicos más importantes alrededor de Reyes, Etlá Fuente: Gómez 1997: 27.

Derecha: reconstrucción visual de la zona arqueológica de Reyes, Etlá Fuente: Gómez 1997: 26.

La importancia de instaurar un calendario festivo por medio de la adoración de imágenes religiosas fue urgente. Los dominicos al llegar al área trazaron una geografía espiritual importante. Los diferentes templos parroquiales en los valles centrales se erigieron por mitos fundadores mediante imágenes, e incorporaron a los naturales mediante estos símbolos visuales.

Durante la colonia, Etlá perteneció al marquesado del valle de Oaxaca, específicamente a la alcaldía mayor de las cuatro villas que formaba la jurisdicción del marquesado<sup>2</sup> (*cf.* García 1969; Chevalier 1951). La nueva geografía que trazaron los dominicos para Antequera consistió en 140 curatos distribuidos en cinco cordilleras. Etlá pertenecía a la primera cordillera eclesiástica, la cual estaba conformada por largos valles y mogotes de poca altura que eran descritos en las cartas de cordillera y en los libros de visita.

Por orden del obispo fray Bernardo de Alburquerque, se mandó construir el convento de San Pedro Apóstol a cargo de los dominicos en 1586 en la Villa de Etlá. El cura se encargaba de administrar el convento y de catorce pueblos sujetos, entre ellos la comunidad de Reyes.<sup>3</sup>



Exconvento de San Pedro y San Pablo, siglo xvi, Cabecera de Villa de Etlá, Oaxaca. *Fotografía de la autora, marzo 2010.*

<sup>2</sup> Las cuatro villas marquesanas estaban integradas por Oaxaca o Villa del Marquesado, Cuilapan, Tlapacoya y Etlá. Las cuales a su vez se componían de 36 poblados y una cabecera.

<sup>3</sup> Los catorce pueblos sujetos eran: San Pedro, Reyes, Nativitas, Guelache, Santo Domingo, La Asunción, San Agustín, San Gabriel, San Miguel, San Lázaro, Guadalupe, San Sebastián, Santiago y San Pablo, en Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca (en adelante AHAO), Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Parroquias, caja 747. Los documentos de archivo que se citan a lo largo del texto se paleografiaron en base al manual y norma correspondiente: transcripción modernizada, sólo se conservó el original de personas y lugares. Se actualizó la ortografía y puntuación, desglosando solamente abreviaturas (Silva, 2001: 47-51).

Terminado el convento por 1636, aunque habían buenas noticias de la obra evangélica, llegaron rápidamente noticias a oídos de los dominicos que cerca de las peñas y mogotes de aquella comunidad, los naturales que pertenecieron al señorío zapoteco *Loohvana* seguían rindiendo culto a sus dioses en los antiguos espacios sagrados. Un testimonio del archivo parroquial de 1770 describe lo siguiente:

[En el Valle Etlan], en las provincias montuosas retiradas [de la cabecera], está apestado de idolatrías, supersticiones y maleficios, vanas observancias y curanderos, ensalmadores y diabólicos, para cuyo remedio encargo una mayor vigilancia y pureza de nuestra sagrada religión, y si tuviesen alguna denuncia o sospecha en estos puntos, de algún indio, le tornen sumaria información y den cuenta con ella al presbítero para que se proceda a la corrección y castigo a los indios por el crimen de herejía, apostasía e idolatría.<sup>4</sup>

Sucesivamente, en las cartas pastorales del convento y los oficios enviados a la Junta de la Arquidiócesis de Antequera se registraban más noticias y describían la asistencia de los indios a sus lugares de culto, que eran descritos como “necios y sin alma”. Se registraron casos similares en los alrededores de Huitzo y Suchilquitongo. Se tomaron cartas en el asunto y las medidas de castigo fueron en aumento, fue concedido a los religiosos dominicos castigar a los naturales “con seis azotes benignos en caso de reincidir en sus viejas costumbres y ritos a los alrededores.”<sup>5</sup> En casos extremos de idolatría, se les permitió confiscar los bienes de sus casas.<sup>6</sup> Ante esto se dispuso a vigilar los alrededores de la zona y a construir en sus antiguos lugares sagrados otras iglesias para reforzar el culto católico e impedir la veneración a entes naturales.

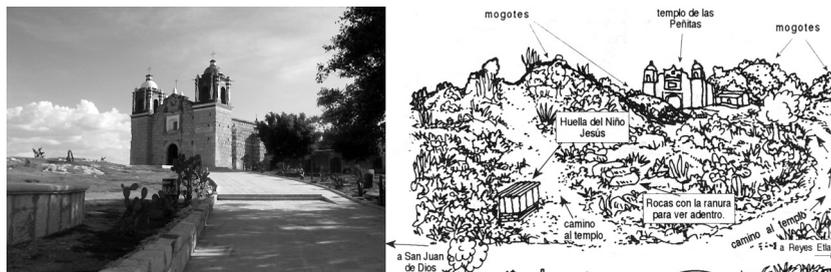
Uno de estos templos es el de las Peñitas en la comunidad de Reyes, construcción que se llevó a cabo a finales del siglo XVII y a inicios del siglo XVIII. Éste se encontraba a cuatro leguas de la ciudad de Oaxaca y

<sup>4</sup> Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Etlá en Villa de Etlá (en adelante APPPE), “Libro I de Cordilleras, de 1776 a 1840”, carta 29, foja 90.

<sup>5</sup> APPPE, “Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804”, carta 42, foja 199.

<sup>6</sup> APPPE, “Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804”, carta 42, fojas 221-222.

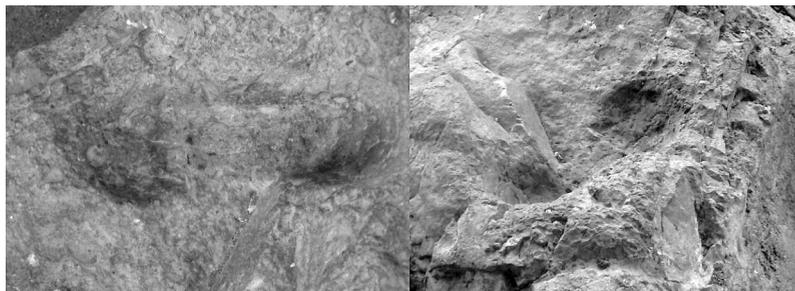
a tan sólo 15 cuadras de la cabecera de Villa de Etna. El mito que se creó alrededor de la imagen fue que en la zona aledaña a la comunidad de Reyes, unos indios después de regresar de su jornada de trabajo caminaban para llegar a sus solares, y cerca de los adoratorios prehispánicos entre peñas y mogotes hallaron la imagen del Señor de las Peñas, presurosos fueron a dar parte a los frailes del hallazgo; al llegar, los dominicos encontraron la imagen, pero además el milagro de que el Cristo había dejado como muestra de su divinidad una huella y su rodilla en las piedras.<sup>7</sup>



Izquierda: templo de las Peñas en Reyes, Etna. *Fotografía de la autora, 2009* Derecha: ilustración que muestra el templo de las Peñas y la capillita donde está localizada la huella en Reyes, Etna. Fuente: Gómez 1997: 28.

Aunque la aparición del Cristo fue en la comunidad de Reyes, por disposición eclesiástica la imagen fue trasladada a la cabecera de Etna al convento dominico, pero el Cristo se cuenta regresaba a su antigua peña. Esto ha ocasionado por años una disputa por la devolución de la imagen y la pelea de limosnas que genera en días de fiesta. Los habitantes de Reyes mencionan que a pesar de las ganancias que se obtienen en la cabecera, es en su comunidad que reside el milagro de su pisada, lo que ha ocasionado en fechas recientes una lucha por el control del santuario, los peregrinos y el derrame económico que esto conlleva. Esto se traduce en dos fiestas paralelas que disputan de forma simbólica la majestuosidad de la celebración el quinto viernes de Cuaresma, una celebrada en la cabecera con la imagen original y la otra, en Reyes con la manifestación milagrosa: la huella del Cristo.

<sup>7</sup> La reconstrucción del mito se fundamentó en diversas entrevistas con peregrinos, marzo 2013.



Huella en forma de pie, grabada en las peñas de Reyes Etlá. *Fotografías de la autora, 2010.*

Después de conocerse el milagro, la popularidad del Cristo fue en ascenso, y para 1776 ya contaba con tres cofradías y una hermandad, las cuales funcionaron de 1776 a 1805. Las obligaciones de los cofrades era rezar diariamente siete veces la oración Gloria Patri y comulgar durante las festividades de enero, el quinto viernes de Cuaresma, el primer domingo de julio y en la celebración de la Preciosa Sangre. Las limosnas servían para otorgar cien días de indulgencias a sus miembros. A esto se sumaban los veinticinco centavos anuales que darían de limosna en el mes de enero.

En cuanto al gobierno de la cofradía, el párroco en turno sería el dirigente, ayudado por un concejo conformado por una presidenta, una tesorera y una secretaria. La acumulación de estos centavos anuales alcanzaba para cubrir los gastos de las fiestas del Señor de las Peñas, la fiesta de Corpus y la cera de la festividad del santo patrón San Pedro. Las mayordomías y los gastos de los cofrades empezaron a registrarse en el Archivo Municipal de Reyes desde 1850 hasta 1994.<sup>8</sup>

Una terrible sequía y hambruna que azotaba el Valle de Etlá permitió que en 1853 saliera la imagen en procesión a la ciudad de Antequera. Se describía la imagen como muy milagrosa e imponente porque portaba en sus manos tres sortijas de oro con diamantes, un vestido morado

<sup>8</sup> APPPE, “Libro I de Cordilleras de 1776 a 1804”, “Libro 2 de Cordilleras 1804 a 1815”, fojas 83-100; AHAO, siglo XIX, Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Parroquias, “Estatutos para la cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo, erigida en la iglesia parroquial de San Pedro Etlá, para honrar y venerar la imagen del Señor de las Peñas que se conserva en dicho santuario”, foja 1; Archivo Municipal de Reyes Etlá, Oaxaca (en adelante AMRE), caja 1 Presidencia, caja 8, festividades y mayordomías, caja 4, sindicatura, festividades.

de seda, adornado con un galón de oro y una almohadilla en su mano derecha.<sup>9</sup>

Entre 1865 y 1879, la cabecera Villa de Etna y su pueblo sujeto, Reyes, una vez más estuvieron involucrados en un alegato para la devolución de la imagen. Los documentos describen que la comunidad presentó una petición al cura en turno para devolver el Cristo al templo de las Peñitas. El documento inicia con la presentación de un comité vecinal de alrededor de treinta naturales del poblado, y expresaba el mal manejo de las “crecidas limosnas” y el descuido de la imagen en cuanto a sus joyas y vestimenta; a pesar de esto, no se realizó el traslado.<sup>10</sup>

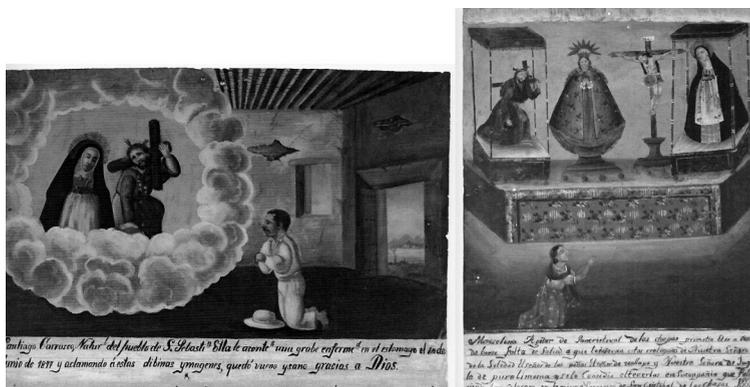
Para el siglo XIX, ya se reconocía a la comunidad de Reyes como un importante santuario con una economía importante, y la festividad pasó de ser una fiesta local a una festividad estatal. Con la llegada del ferrocarril al sur, a finales de abril de 1895, el gerente general del ferrocarril anunciaba el término del proyecto del “tren de recreo a Etna para la festividad del Señor de las Peñas”. Para ello, organizaron corridas y horarios especiales que ofrecían sus servicios en tres diferentes clases sociales con tarifas distintas. De acuerdo con los periódicos de la época, tanta era la gente, que muchos prefirieron esperar las corridas normales, es decir, dos días después del viernes e ir al santuario en domingo (Wright-Ríos 2004: 276; Kuntz y Conolly 1999: 231).

El Cristo y el auge de su devoción eran conocidos no sólo en las zonas aledañas del Valle de Etna, sino también en otros estados de la república. Los exvotos de los peregrinos dan cuenta de ello. Además de los exvotos de los pueblos sujetos, también hay de otras entidades, como de Texcoco del Estado de México y Chiapas. El 6 de mayo de 1945, en un Auto de Visita, en la cabecera de Villa de Etna, el arzobispo de Oaxaca, Fortino Gómez León, reportaba muchas laminillas que podían dañar tanto la vestimenta como la imagen del Señor de las Peñas. Por ello se ordenaba al topil, y con autorización previa del párroco en turno,

<sup>9</sup> Archivo Luis Castañeda, “Programa de la traslación de la milagrosa imagen del Señor de las Peñas a esta capital, y de las demás funciones religiosas que con este motivo se han de verificar, 10 de octubre de 1853”, foja 1, caja 404/08.

<sup>10</sup> AHAO, siglo XIX, Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Parroquias, caja 600, año 1886, “Expediente relativo a la solicitud que hacen los del pueblo de Reyes, Etna, a fin de que se les conceda trasladar a la imagen del Señor de las Peñas a su templo situado en terrenos de dicho pueblo y cuya imagen existe hoy en el templo de la cabecera de la parroquia de Etna, Oaxaca, abril de 1865”, foja 2.

Manuel de J. Saveta, que los exvotos se colocaran cerca de la imagen y no colgados de la vestimenta del Cristo: “es muy conveniente que los exvotos que cuelgan del vestido del Señor de las Peñas se coloquen debidamente en cuadros que están cerca de la imagen”.<sup>11</sup>



Izquierda: exvoto dedicado al Señor de las Peñas, de Santiago Carrasco del pueblo de San Sebastián ETLA, 1877. Fuente: Luque 2007: 69. Derecha: exvoto dedicado al Señor de las Peñas, de Marcelina Aguilar, natural de Chiapas, 1863. Fuente: Luque 2007: 15.

En este mismo año, 1945, aunque el obispo de Oaxaca visitaba la imagen en la cabecera de Villa de ETLA, las autoridades eclesiásticas no dejaban de tener invitación especial para ir al pueblo de Reyes. Éstas eran recibidas con grandes convites y música para que conocieran la ermita de las Peñas donde había quedado manifiesta la aparición del Cristo. El Arzobispo Gómez de León escribe sobre la visita:

A las diez de la mañana acompañados del señor cura, teniendo el gusto de visitar el pueblito de Reyes fuimos recibidos por numerosos niños y habitantes de dicho pueblo quienes nos acompañaron al templo. Habiendo entrado y después de revisar los ornamentos y vasos sagrados, les hablamos sobre la urgencia del arreglo de su templo que está bastante deteriorado. Les hablamos también sobre la

<sup>11</sup> APPPE, “Libro primero de Actas de Visitas Pastorales, comienza el 12 de julio de 1923. El párroco Manuel de J. Saveta”, foja 11.

instrucción religiosa y sobre el cumplimiento de sus deberes [...] bajando unos cuantos metros nos dirigimos a unas piedras (sagradas) donde está una pequeña ermita, donde según la tradición se apareció la imagen de nuestro señor que se venera en la cabecera.<sup>12</sup>

La continuidad histórica de este santuario prehispánico se terminó de fusionar con el calendario cristiano, el cual quedó finalizado con la instauración de la imagen del Señor de las Peñas. La festividad cuenta con dos romerías; la primera se celebra en el penúltimo sábado del mes de enero, cuando peregrinos principalmente de Texcoco, estado de México, Puebla y Tlaxcala se dan cita para hacer una peregrinación de varios días para arribar al santuario; la segunda y más importante se realiza el quinto viernes Cuaresma, a saber, entre los meses de abril y marzo. Cada año se renueva el mito fundacional con numerosas procesiones de diversos estados, lo que convierte al lugar en un santuario estatal muy reconocido, y coloca la festividad como una de las más importantes después de las celebraciones a la Virgen de Juquila, la Soledad y al Señor del Rayo.

### La festividad del Señor de las Peñitas en Reyes Etna, Oaxaca.

“Cuando se aparece en el hueco de la piedra ya da milagro, y cuando no, dicen que no hay milagro: no hay cosecha o lo que se le pide”, testimonio oral, marzo 2013.

Para finalizar, añadiremos algunos datos etnográficos sobre la festividad que se lleva a cabo en la comunidad de Reyes durante el quinto viernes de Cuaresma.<sup>13</sup> La apropiación territorial que hace la comunidad de su medio se basa en el mito de aparición, el cual se actualiza por la tradición oral y las procesiones que se llevan a cabo. Alicia Barabas afirma que existen “tres Cristos morenos a quienes se les pide por

<sup>12</sup> APPPE, “Libro primero de Actas de Visitas Pastorales, comienza el 12 de julio de 1923. El párroco Manuel de J. Saveta”, foja 10.

<sup>13</sup> Los datos etnográficos fueron recabados en las temporadas de campo 2008-2010 y 2012-2013.

lluvias y dones, que son el Señor del Rayo, el Señor de Huayapan y el Señor de las Peñas en ETLA” (Barabas 2006b: 228). Algunas de las particularidades de estos Cristos es que su aparición fue en peñascos y en lugares que se caracterizan por la abundancia de agua y la adoración a piedras como objetos sagrados. Como parte de la manifestación de estos mitos aparicionistas, dejaron como muestra de su paso: su pie, rodilla y rostros en piedras o cuevas. Las festividades ocurren durante la fiesta de la Santa Cruz y en el ciclo de Cuaresma, esto nos permite analizar la relación que guardan las imágenes religiosas con el agua y con el buen temporal, y como ejemplo de culto a la piedra.

Aunque no es tema de esta ocasión hablar sobre la organización de la festividad, sólo mencionaremos que se lleva a cabo por tres comités: la comisión de festejos, la junta vecinal y el ayuntamiento. Entre ellos organizan la bienvenida para que arriben los diferentes peregrinos que llegaran al santuario, por lo cual las actividades religiosas como seculares están presentes: procesiones, ferias, calendas, jaripeo, quema de cohetes, misas eucarísticas y el trueque que caracterizan los mercados en Oaxaca. La seguridad de los peregrinos es tarea de los comités y del ayuntamiento. El adorno visual que acompaña la iglesia y el santuario natural son grandes y largas enramadas verdes que tienen como función cubrir a los peregrinos del Sol, su hechura está a cargo de los topiles y de la policía comunitaria. En la víspera de la fiesta, puede apreciarse la llegada de diversos grupos indígenas a la iglesia de las Peñitas, como mixes, zapotecos, mixtecos, chontales, huaves, triquis, entre otros, y la visita de peregrinos de otros estados.

Nos centraremos para esta ocasión en un ritual que se realiza en las peñas llamado *el pedimento*. Éste tiene como función pedir la interacción divina para alcanzar un favor de carácter espiritual o material por medio de procesiones, ofrendas, oraciones y cantos para cubrir sus necesidades más inmediatas. El pedimento que se lleva a cabo en el santuario de Reyes es una unidad de tres elementos que tiene dos objetivos: ofrendar a la tierra por lo que proporciona mediante la cosecha y venerar la manifestación religiosa.

Los tres elementos que componen la estructura simbólica del pedimento son 1) el mito de aparición del cristo en los mogotes, por lo que se venera el entorno geográfico, 2) la devoción a piedras grabadas, que

toman forma de un pie y rodillas y hoyitos o cuevitas que simbolizan otras manifestaciones milagrosas asociadas a vírgenes, 3) el uso de piedras de cantera para hacer *casitas* en forma de maquetas para ofrendar la naturaleza por las bondades que ofrece cada año.

La forma de llevar a cabo este ritual es la siguiente: los peregrinos se forman con ramos de pirul y veladoras para venerar *el piccito* del Señor de las Peñas. Este símbolo representa el andar del Cristo por el Valle Eteco y la elección de un territorio para legitimar un santuario religioso. Según la comunidad, los hoyos y cuevas significan milagros, ya que representan por un lado las rodillas del Cristo al momento de su caída y, por el otro, refieren a apariciones milagrosas asociadas a la Virgen del Rosario o de Juquila.



Peregrina colocando su pie sobre la huella en piedra y venerando las cuevitas para encontrar el milagro.  
*Fotografías de la autora, marzo 2013.*

Cada peregrino coloca su pie sobre la huella en la peña, reza y se purifica con ramos de pirul, realiza cantos y plegarias, deja su veladora y coloca incienso o copal al despedirse. Las peticiones son diversas: solicitar lluvias para su cosecha, aliviar dolencias (pie, articulaciones, rodilla), encontrar la cura para alguna enfermedad, mejorar su salario o simplemente realizar la manda de verlo cada año. El pie significa el andar de Cristo por esos valles:

Y como dicen que se cayó Jesús y está su rodilla y su pies,  
pues ahora ya la gente agarró la fe de venirse y caldearse los

pies, dicen que es la palabra, caldear [...] y así como no vamos a tener fe [...] y yo le tengo mucha fe a Jesús porque él es el Señor de las Peñas, como le dicen, porque uno lo viene a ver a las peñitas, porque yo si me fracturé mi rodilla y todo, y me dijo mi mamá que vivía entonces, pídele al Señor de las Peñas hija, para que puedas caminar bien perfectamente, y vas a verlo [...] ya después vine con mi mamá para irme a caldear los pies, y hace dos años fue la primera vez que venimos y ahí camino mire, es cierto que cojita pero camino y a eso vine pues para pedirle y que nada me falte.<sup>14</sup>



Peregrinos al momento de ofrendas los mogotes, lugar donde apareció el Cristo.

Fotografías de la autora, marzo 2013.

En cuanto a la hierba de pirul, según los testimonios orales, sirve para curar *el mal del aire, susto y espanto*, además de atribuirle otras propiedades curativas como sanar cualquier dolencia, como la hinchazón de pies que produce caminar grandes tramos en peregrinación. Una nativa de la comunidad, quien aprendió las propiedades de la planta con una curandera, se ha dedicado a vender la hierba fuera del templo por más de cuarenta años en días de fiesta:

Y el pirul sirve para limpiarse donde está el piccito del señor para que toda la enfermedad que trae usted, la deje usted [...] y toda la gente sabe que viene a barrerse, a limpiarse y a quitarse todo el mal que tiene, porque mucha gente nada

<sup>14</sup> Testimonio oral. Rigoberta Moreno Santos, marzo 2013.

mas viene y no sabe cómo hacer pues, y uno ya sabe más o menos para qué sirve pues, y como yo le digo ya hace tiempo que yo vengo a vender y sé para qué sirven esas hierbitas, para limpiarse, para muchas cosas que traiga uno.<sup>15</sup>

Estamos limpiándonos los piecitos donde él los puso, donde están sus piecitos, es porque uno le tiene mucha fe pues, pues sí, no ha concedido lo que queremos... limpiarse con los ramitos o la hierba de pirul sirve para quitar las enfermedades, el aire malo que tenemos, la envidia, las cosas, eso funciona para quitarnos todo el dolor que tenemos en los pies, nos limpiamos para que todas las cosas malas se queden, para eso es.<sup>16</sup>

La ofrenda y el ritual son elementos significativos. L. Austin afirma que la ofrenda ha representado desde tiempos mesoamericanos todo un ritual que implica la entrega de algo que debe ser correspondido (Austin 1997: 211). La música, las veladoras, las limpias, la comida, los rezos, los llantos y las alegrías son parte del servicio.

Después de visitar el santuario, existe un tiempo de petición y reflexión para construir sobre las peñas *casitas* o *maquetas* principalmente hechas de cantera. Este momento es la culminación o el punto más álgido del ritual llamado el *pedimento*. Los peregrinos hacen diversas peticiones, como tener un buen temporal para la cosecha, petición de lluvias, salud o trabajo. Para esto los peregrinos elaboran maquetas o casitas que representan la mayoría de las veces los espacios significativos de convivencia, por ejemplo, la milpa, el establo, la cocina, su casa, la iglesia.

Las casitas van desde las más sencillas hasta las más elaboradas; las hay hechas de una sola hoja de papel doblada, hasta las que traen armadas de cartón desde sus comunidades, pasando por las casas con ramas de árbol o incluso las que sólo son *montoncitos* de piedra. Este ritual es otra manera de ofrendar a la naturaleza (las piedras y la tierra) por todas las bondades que ofrece a cada peregrino en el campo o con

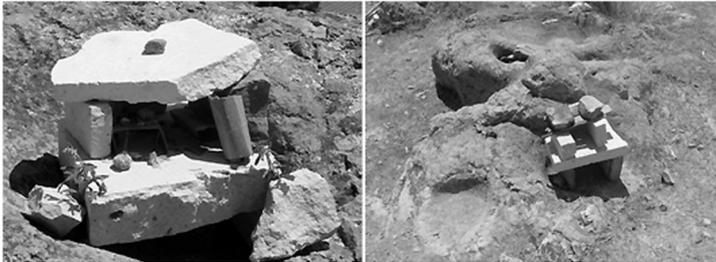
<sup>15</sup> Testimonio oral. Martha Martínez Sánchez, marzo 2013.

<sup>16</sup> Testimonio oral. Anónimo, marzo 2013.

su familia. Estas casitas son representaciones simbólicas en miniatura del paisaje; su ubicación geográfica es más relevante que el diseño mismo. Se trata de una toma de posesión política y religiosa del territorio mediante símbolos visuales para legitimar un espacio. Los santuarios en peñas, así como los petroglifos, maquetas y pocitas constituyen un lenguaje visual (Broda 1997: 156), y se presentan como parte de esta apropiación geográfica con fuertes tintes simbólico-religiosos:

Las piedritas las ocupamos para hacer unas casitas, para levantar el piso, así como hacen los albañiles, primero la tierra, luego el piso; las hacemos para que el milagro de él dé permiso que vamos hacer una casita.<sup>17</sup>

Uno viene aquí por la fe que tenemos a las peñitas, por la fe que uno tiene, venimos a pedirle trabajo o cuando uno está enfermo, viene uno a pedirle por las casitas. Le concede a uno, porque dicen que él anduvo todo por aquí, se ven en todas partes las pisadas y las huellas por donde anduvo y por lo milagroso que es, por eso es que tenemos fe. Por eso nosotros venimos cada año y a darle gracias por la vida que nos da, por la lluvia y la cosecha.<sup>18</sup>



Casitas o maquetas de piedra para ofrendar las peñitas. *Fotografías de la autora, marzo 2012 y 2014.*

<sup>17</sup> Testimonio oral. Juana Martínez Taibo, marzo 2013.

<sup>18</sup> Testimonio oral. Anónimo, marzo 2013.

## Notas finales

Los rituales religiosos contemporáneos han desempeñado un papel fundamental en la vida de las comunidades indígenas y mestizas en torno a imágenes de Cristos a partir de ciertos mitos donde se proyecta la identidad colectiva. Es así que la comunidad construye continuamente un territorio sociocultural, cuyo uso se reglamenta mediante estrategias simbólicas como los pedimentos (rituales), normas de conducta y mitos que sirven para fortalecer los lazos con los suyos y con el otro.

La historia de la imagen del Señor de las Peñas y su santuario es un tipo de renacimiento popular que tuvo su propia historia. Actualmente, la devoción a esta imagen se expresa por medio de numerosas peregrinaciones a nivel estatal como una muestra del mestizaje que ha pervivido en Oaxaca. La costumbre, el territorio y las prácticas rituales convierten a este culto en uno de los lugares más importantes en la Cuaresma oaxaqueña. Las celebraciones que acontecen en esta temporada refieren a un tema mucho más complejo, el fenómeno de los mitos aparicionistas y su relación con la naturaleza. Es decir, explicaciones religiosas sobre la apropiación histórica de un territorio, legitimado por un mito fundador para afianzar historia, memoria y prácticas religiosas colectivas.

Aunque la historia del santuario respondió a la necesidad de la iglesia católica de sacralizar antiguos espacios de culto, en la actualidad la veneración a entes naturales como las piedras, la tierra o el agua responde a procesos históricos de larga duración, formas de organización comunal y expresiones religiosas donde la fiesta es un elemento catalizador de todos estos componentes. Entonces, los santuarios son unidades de continuidad histórica, resistencia cultural y soporte de identidades colectivas que se condensan en una imagen católica, pero también es importante no olvidar la importancia de objetos sagrados y su relación con la naturaleza, como el santuario del Cristo del Señor de las Peñas en Villa de Etla, su aparición en una peña y su devoción festiva.

## Referencia bibliográfica

- Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Etlá, Villa de Etlá, Oaxaca (APP-PE)
- Archivo Municipal de la Cabecera de Villa de Etlá, Oaxaca (AMCVE)
- Archivo Municipal de Reyes Etlá, Oaxaca (AMREO)
- Archivo de la Junta Vecinal de Reyes Etlá, Oaxaca (AJVR)
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Antequera, Oaxaca Centro (AHAO)
- Archivo Luis Castañeda Guzmán, Biblioteca San Pablo, Oaxaca Centro
- BARABAS, Alicia
- 2003, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México.
- 2006a, *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Porrúa-INAH, México.
- 2006b, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”. *Revista Cuicuilco*, núm. 36, vol. 13, enero-abril, México, 225-258.
- 2010, “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”, *Ava. Revista de Antropología*, núm. 17, Argentina, 1-15.
- BRODA, Johanna
- 1997, “Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México”, en Constantza Vega Sosa [ed.], “Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México”, INAH, México, 129-161.
- BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix [coords.]
- 2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México.
- BRODA, Johanna y GOOD, Catherine [coords.]
- 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, México.
- BONFIL, Guillermo
- 1971, “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, *Anales de Antropología*, núm. 8, México, 167-202.
- CHEVALIER, François
- 1951, “El marquesado del valle. Reflejos medievales”, en *Revista Historia Mexicana*, núm. 1, vol. 1, julio-septiembre, México, 48-77.

- ELIADE, Mircea  
2010, *Tratado de Historia de las Religiones*, Era, México.
- FALCÓN, Arturo y GIL, José  
2000, "La piedra. El Tambor y su connotación sagrada: una aproximación holística", *Boletín Antropológico*, núm. 50, vol. 3, septiembre-diciembre, Perú, 53-78.
- FERNÁNDEZ, Enrique  
1997, "San José Mogote, Etlá", *Revista de Arqueología Mexicana: Oaxaca*, núm. 26, vol. 5, México, 18-23.
- GARCÍA, Bernardo  
1969, *El marquesado del valle. Tres siglos en Nueva España*, Colmex, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto  
2000, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega [coord.], *Globalización y regiones en México*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 25-57.
- GÓMEZ, Juan de Dios  
1997, *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etlá. Guía arqueológica para niños*, Distrito de Etlá/Binigulazaa A.C., Oaxaca.
- KUNTZ, Sandra y CONNOLLY, Priscilla [coords.]  
1999, *Ferrocarriles y obras públicas*, Instituto Mora, México.
- LÓPEZ, Alfredo  
"Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Xavier Noguez y Alfredo López [coords.], *De hombres y dioses*, Colmich-El Colegio Mexiquense, México, 209-228.
- LUQUE, Elin  
2007, *El arte de dar gracias: los exvotos pictóricos de la Virgen de La Soledad*, Centro de Cultura Casas Lamm, México.
- RAJSBAUM, Ari  
2001, "Lugares y objetos sagrados", en Yuri Escalante, Sandra Chávez, Ari Rajsbaum y Julio Glockner, *Pirámides, cerros y calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, México, INI-CNDH, 59-93.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, María y SHADOW, Robert  
2000, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones en Chalma*, UAEM, México.

SANTOS, Sergio

2014, "Santa Mariña de Augas Santas, Culto milenario. Una protagonista para una historia de más de dos mil años" [en línea]. Disponible en <http://www.aguas-santas-culto-milenario.pdf>. Consultado el 26 de febrero de 2014.

s/A

2014, "Culto a las piedras en Galicia, España", [en línea]. Disponible en <http://anavegante1976.wordpress.com/2007/11/25/culto-a-las-piedras-en-galicia/>. Consultado en marzo de 2014.

SILVA, Natalia

2001, *Manual de Paleografía diplomática hispanoamericana siglos XVI, XVII y XVIII*, UAM, México.

VÁZQUEZ, Ana Laura

2014, "Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piccito del Señor de las Peñas en Reyes ETLA, Oaxaca", Tesis de Maestría en Historia Internacional, CIDE, México.

WINTER, Marcus

1997, "Arqueología de los Valles Centrales de Oaxaca", en *Revista de Arqueología Mexicana: Oaxaca*, núm. 26, vol. 5, México, 6-17.

2009, "La Religión, el poder y las bases de la complejidad social en Oaxaca prehispánica", en Nelly Robles [ed.], *Bases de la complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán*, INAH, México, 503-527.

WRIGHT-RIOS, Edward

2004, "Piety and progress: vision, shrine, and society in Oaxaca, 1887-1934", Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de California, San Diego.

# La aparición del Cristo Negro de Tila. Chiapas en la oralidad ch'ol

---

Citlali Oltehua Garatachea<sup>1</sup>

Alberto Freddy Méndez Torres<sup>2</sup>

*Escuela Nacional de Antropología e Historia*

Los pocos estudios realizados en esta región han sobresalido de manera significativa; explican que el sitio donde actualmente se encuentra el pueblo de Tila fue una zona habitada desde el periodo clásico y posclásico hasta la llegada de los españoles. Tomando en cuenta que el pueblo fue un lugar de gran importancia por las posibles peregrinaciones que se realizaban en esta región, existen grandes cantidades de cuevas importantes relacionadas con eventos religiosos y trascendentales para los mayas del posclásico. Esta idea nos hace vislumbrar que el culto al Cristo Negro fue una clara imposición de la religión católica para los indígenas ch'oles, localizados en esta zona, y las grandes persecuciones que siguieron desde el siglo XVI hasta nuestros días, lo que dejó en claro que los pueblos indígenas fundados por el clero fueron varias veces abandonados por los mismos indígenas, e inclusive dejaron los mismos asentamientos prehispánicos.

---

<sup>1</sup> Pasante de la Licenciatura en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diferentes proyectos arqueológicos en el estado de Hidalgo y en la Dirección de Salvamento Arqueológico al norte de la ciudad de México. Así como investigación de Gabinete en CEMCA y ha participado en diferentes foros sobre estudios de religión popular y arqueología histórica.

<sup>2</sup> Pasante de la Licenciatura en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diferentes proyectos arqueológicos en el estado de Hidalgo, Tlaxcala y Dirección de Salvamento Arqueológico al norte de la ciudad de México. Ha participado en el IX y X Foro Internacional de Música Tradicional sobre la música ch'ol y ritualidad, y en diferentes foros de religión popular y arqueología histórica.

## Ubicación geográfica

Tila se encuentra en las coordenadas geográficas Norte 17° 35', Sur 17° 10' de latitud Norte, Este 92° 20', Oeste 92° 39' longitud Oeste. Colinda al norte con el estado de Tabasco y municipio de Salto de Agua; al este con los municipios de Salto de Agua, Tumbalá y Yajalón; al sur con los municipios de Yajalón, Simojovel, Chilón y Sabanilla; al oeste con el municipio de Sabanilla y el estado de Tabasco. Su extensión territorial en la actualidad es de 390 km<sup>2</sup>; según el INEGI (2013), se conforma por doce localidades, de las cuales las más importantes son Petalcingo, Tila, Nueva Esperanza, Chulum, Choctionija, El Limar, Cantioc, Tocab, Nuevo Limar, Joljá, Shotic, Morelia, Álvaro Obregón, Usipá, Jol Nichte, Misijá, Misopá y Unión Juárez.

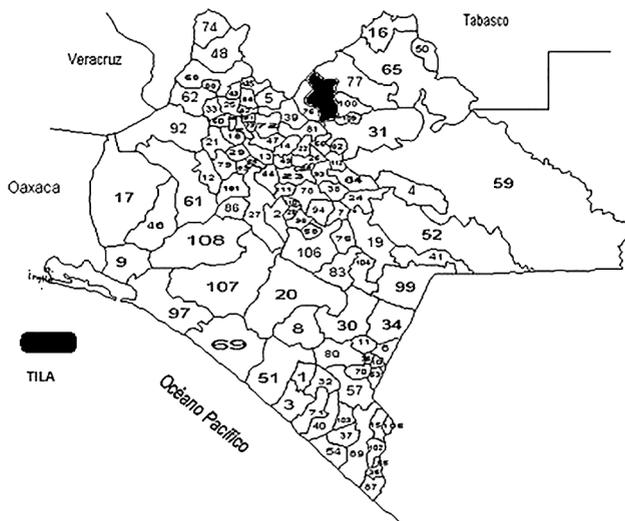


Figura 1. Mapas y datos de Chiapas y Lacandona. Fuente de CLAJADEP, 2005.

## Breve historia de Tila

Como se mencionó anteriormente, hay pocos estudios de este pueblo; se tiene información sólo de fuentes bibliográficas y de un archivo eclesiástico. Durante la época prehispánica, se sabe de una ocupación desde el clásico temprano por los estudios realizados en la cueva de

*Jolja* o *Joloniel* (figura 2) por Karen Bassie (2006: 2-3) El objetivo de este estudio es registrar las pinturas que se ubican en el interior de esta caverna. El término de la palabra *Joloniel* significa *el inicio y el final* (Alejos 1994: 34); en este caso, es una clara referencia hacia una peregrinación, ya que los *tatuches* del pueblo de Joloniel hacen cada año una peregrinación hacia la cueva que se encuentra en el Cerro de San Antonio donde apareció el Cristo Negro de Tila, y de nuevo regresan a la cueva de Joloniel para concluir este peregrinaje (Joserrand 2007: 106 y 107). Además, en el estudio de Bassie y en el estudio epigráfico que realizó Alejandro Sheseña, se ha localizado el nombre de un señorío local llamado *Ajaw Sibik'Té* (Sheseña 2007:11). Este señorío posiblemente llegaba hasta el pueblo actual de Bachajón, ya que el nombre de esta ciudad perdida también se localiza en una cueva llamada *Yaleltsemen*, cercana al pueblo antes mencionado (Sheseña 2007: 18).



Figura 2. Grupo 2 de pinturas de Joloniel Fotografía de Alberto Freddy Méndez Torres, 2008.

El hallazgo de dos estelas localizadas en los alrededores del pueblo de Tila, hecha por Herрман Beyer (1926: 249), habla sobre el posible asentamiento clásico de un grupo mayance en esta zona, aunque no se sabe con exactitud la ubicación real de donde fueron sustraídas estas dos estelas; Beyer menciona que la primera fue ubicada en la iglesia de Tila y que la segunda se utilizaba como un puente cercano al pueblo (Beter 1926: 249). Su argumento señala que su estilo es parecido al

tipo de estelas encontradas en el sitio arqueológico de Toniná, y fueron fechadas para el 15 de marzo de 839 d.C y 24 de abril de 685 respectivamente.

La historia colonial de Tila es poca. Uno de los personajes más importantes en el desarrollo colonial del pueblo fue el dominico Fray Pedro Lorenzo de la Nada; su llegada en 1560 a estas tierras hace que se pacifique y se evangelice a uno de los grupos más resistentes: los zendales. Aprende a hablar el tzotzil, tzeltal y Ch'ol. Jan de Vos comenta que Fray Lorenzo de la Nada se encarga de visitar todos los caseríos que aún no han sido reducidos por los frailes (de Vos 2010: 48-49). Durante estos recorridos, de la Nada se entera de todas las tropelías que años antes los conquistadores habían hecho en estas tierras, y entonces comprendió su resistencia a la conquista. En 1536, un capitán llamado Francisco Gil Zapata y, en 1541, Pedro de Solórzano entran respectivamente a varios poblados, incluida Tila. Durante estas llegadas, ambos personajes cometieron asesinatos y persecuciones contra los indígenas (de Vos 2010: 49) Se realizaron varias reducciones durante la estancia de Fray Lorenzo de la Nada, aunque Tila no fue parte de ella, sino al contrario, Jan de Vos comenta que varios grupos de la provincia de los zendales se establecen en Tila y Tumbalá (de Vos 2010: 57).

Hasta aquí no se conoce más de la historia de Tila. El libro *Los municipios de Chiapas* (Secretaría de Gobernación 1988: 306) señala que en 1564 Tila ya aparece en las estadísticas de la iglesia; en 1665 se convierte en la parroquia que correspondía a Tumbalá y Petalcingo; en 1678 se vuelve curato y en 1774 era atendida por sacerdotes seculares. En 1829, Tila se convierte en villa (Secretaría de Gobernación 1988: 306).

En 1712, Tila participó en la rebelión de los tzeltales, debido a los abusos de la iglesia. En Jossierand y Hopkins (2007: 97-99) se dice que el sacerdote de Tila encontró a los funcionarios de su pueblo cuando saqueaban la iglesia y se llevaban la cruz, las candelas y las vestimentas por orden de Cancuc. Asimismo, después de la rebelión, se enviaron personas a visitar el norte de Chiapas. En Tila, la gente del pueblo ya no asistía a misa de manera regular, no se confesaban y no daban aviso de las defunciones. La gente de Tila no permitía que fueran trasladados a otros lugares para ser controlados fácilmente. Breton (1988: 295-296)

El predicador Fray Francisco Ximénez (1971) nos da en su libro, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala orden de predicadores. Compuesta por el reverendo padre predicador general Fray Francisco Ximenez*, algunos testimonios sobre Tila:

Luego de que llegó el gobernador de las armas a Tila fue a visitar al Santo Cristo tan milagroso y le costó a este buen caballero lágrimas al no hallarlo, sintiendo la indecencia con que sería llevado de aquellos bárbaros y lo tuvo a infeliz presagio, pero luego se consoló con la noticia que le dieron dos indios sacristanes, que luego se vinieron a entregar, que aquella mañana lo habían llevado los indios bruxos a aquel cerro de enfrente de la portada de la iglesia, a cuyo efecto despachó dos mangas de gente de a 50 hombres y por capitanes a don Juan de Quintanilla y a don Miguel Ramírez. Como a cosa de dos horas de salida la gente hubo un especial regocijo en toda la gente que había quedado en el pueblo, porque así los que estaban en la plaza de armas como los que estaban en el río, que dista más de seis cuerdas del pueblo, oyeron por tres veces unas voces lejanas que decían *ora pro nobis*. A estas voces, derramando lágrimas al gobernador de las armas de gozo y contento baxó a poner la gente enferma para hacer la salva general. Los que estaban en río subieron corriendo a recibirlo. Así estuvieron suspensos gran rato con las armas en la mano, hasta que vieron que no parecían las volvieron a dexar, llenos de admiración. De allí a gran rato llegaron las dos mangas del cerro con tres Cristos, pero ninguno de ellos el milagroso de Tila, por haberlo pasado los indios adelante. Acompañaban al gobernador de las armas todos los soldados en el sentimiento de la ausencia de aquel señor y así se ofrecieron todos a buscarlo. Salieron al otro día otras mangas de gente, así a buscar el Cristo como a montear indios. Trajeron algunos y entre ellos a padre e hijo que aquella tarde, a vista de las armas, habían muerto a dos ladinas y dos niños, de que eran testigos los dos sacristanes. Por último, al cuarto día pareció el

señor en un rancho de milpas envuelto en unos petates, de que dieron noticia dos indizuelitos que estaban tapiscando en una milpa. En dos tardes que estuvo el señor en el monte se vieron dos palmas de color de perla, muy perfectas, que nacían en el cerro a donde estaba el señor y terminaban sobre Yaxalón, sin que se viese otra nube en el cielo (Ximénez 1971:310).

## El origen del nombre

De acuerdo con Becerra (1980), la palabra Tila procede del *Tlilatl*, agua negra, tinta, es decir, del nahoatl *tlitik*, negro. El autor dice que puede tener otra connotación: *Tlil-lan*: de *tlitik*, ennegrecido (Becerra 1980: 330-331).

Corzo (1976: 231, 250-252) señala otras definiciones: *Tlil-a-c*: *tliltic*, negro, *atl*, agua (en el agua negra). *Tliltic*, *tlil-tic*: *tlilli*, tizne, carbón; *tic*: adjetivo: tiznado, negro.

De acuerdo con Navarrete, Tila, cuyo significado en Náhuatl es *lugar negro*, es llamado por los Tzeltales *Sisac* o *Sibsak*, *blanco que se ennegrece* (Navarrete 2000: 64).

Como vimos anteriormente en la historia de Tila y los orígenes de su nombre, ésta tiene una ocupación desde el clásico, aunque esto se puede decir por medio de los pocos hallazgos que se han localizado en los alrededores del mismo pueblo y podemos atrever a decir que el nombre de Tila proviene del antiguo señorío del que se hace referencia en la pintura de la cueva de Joljá o Joloniel, ya que habla de una ciudad llamada *Sibikte'*, empero esta ciudad aún no ha sido ubicada y sólo podemos saber de ella por medio de las pinturas antes mencionadas y por el monumento 172 donde Joel Skidmore (2004) hizo un estudio de los dos jugadores de pelota y localizó el nombre de *Sibikte*. Al respecto, Bernal (2008: 37) comenta que es un hecho que el señorío de *Sibik'te'* dominó el área serrana y los valles intermontanos que se ubican entre ambas cuevas (Joloniel y Yaleltsemen), pero la localización concreta de su capital sigue siendo un misterio. Un texto de Tonina indica que hacia el año 727, esta belicosa unidad política ya había absorbido a su vecina *Sibik'te'*.

Al respecto de la ubicación de esta entidad política, Sheseña menciona:

Aunque no sabemos dónde con exactitud se localizaba la ciudad de Sib'ik te', sí está claro que debió haber sido un sitio político importante ya que incluso desde el clásico temprano pues recuérdese que la pintura de Jolja está fechada ya para el 528 d.C. la cuestión es ¿en dónde se ubicaba esta ciudad? Es evidente que no podremos en este momento indicar con seguridad la ubicación, sin embargo, hay elementos para poder proponer determinadas posibilidades donde buscar. Por ello es productivo a partir del nombre de la ciudad, David Stuart ha descubierto que el elemento central del Glifo-emblema se lee como Sib'ikTe'. En el Ch'olti' colonial, el término Zibic significa carbón. La palabra tizne en el proto-Cholano es Sib'ik. En el Ch'ol actual sibik corresponde al nombre a pólvora. En yucateco la cognada sabak significa hollín, tizne y pólvora. En la lengua Tzeltal, lengua hablada actualmente en la región de Bachajón, la cognada Sibac tiene el significado a pólvora. Pero la misma palabra Sibak en Tzotzil tiene hoy la acepción de "pólvora" y también "hollín". Todo lo anterior nos habla de un significado general de "hollín" o "carbón" para el glifo Sib'ik. Ahora en el diccionario de Motul especifica que la palabra yucateca zabac significa además "tinta negra de humo de cierto árbol antes y después de desleída; y el tal humo". El mismo diccionario incluso indica que la expresión zabac che significa "árbol cuyo humo se haze tinta" (Sheseña 2007: 18).

Como vemos, el nombre Tila, de origen náhuatl, hace referencia hacia a lo negro, al carbón, al tizne y al agua negra; seguramente, este término se refiere al agua que proviene de las cuevas o de los manantiales, agua que para los ch'oles es sagrada y pura. Regresando hacia la terminología, las dos etimologías del nombre de Tila y la del antiguo señorío de *Sib'ikte'*, son similares: ambas tiene como hilo conductor la negritud, además de que la cueva de Joloniel queda a 10 km en línea recta del pueblo de Tila.

## El Cristo Negro de Tila y otros ejemplos

El pueblo de Tila, localizado al norte del estado de Chiapas, es uno de los pueblos determinantes en la historia del pasado indígena maya. El pueblo es de ascendencia de habla maya-ch'ol, uno de los más importantes por la enorme representatividad de indígenas ch'oles del norte de Chiapas, reconocido por los ritos que se hacen en cuevas y por tener en su parroquia principal a un Cristo crucificado conocido como Señor de Tila o Cristo Negro de Tila (figura 3). De acuerdo con Navarrete (2000: 64), esta imagen es muy importante para el pueblo ch'ol del norte de Chiapas y para los católicos chontales de la planicie costera de Tabasco.



Figura 3. Señor de Tila. Fotografía tomada de una estampilla que se vende en las afueras de la iglesia de Tila.

Este Cristo ha generado diversos estudios (Monroy 2004; Navarrete 2000; Joserrad y Hopkins 2007) acerca de su posible relación con el Cristo de Esquipulas en Guatemala y con el dios del panteón maya, *Ek-Chua*. Como se sabe, no es el único caso de Cristos negros en la Nueva España, también tenemos al Cristo de Esquipulas localizado en el pueblo del mismo nombre en Guatemala, el Señor de Chalma o el Cristo de Chalma en el estado de México y el Señor del Veneno.

El mismo autor menciona un relato de Francisco Núñez de la Vega en el libro *Las constituciones diocesanas*, escrito en 1702, que habla sobre una renovación del Cristo Negro, es decir, cuando la imagen se vuelve blanca:

Y habiendo visto la información presedente sobre los casos, y sucesos que de algunos años a esta parte se an atribuido a la imagen del Santísimo Christo que llaman de Tila por estar en la iglesia parroquial del Pueblo de Tila, y los pareceres de los Teólogos a quién su Sria. Illma. le remitió: dixo que usando de su autoridad ordinaria, y en aquella via, y forma que puede, y le pertenece, declarava y declaró por prodigiosa y milagrosa la renovación de la Santa Imagen de Christo Crucificado de vulto (que se venera en la Ddha. Iglesia de el pueblo de Tila), porque estando antes todo su cuerpo ahumado y denegrado improvisadamente se manifestó, y halló blanco como al presente se ve. Y assimesmo aprobaba y aprobó por milagrossos todos los demás casos expresados en la dha. Información, que la Majestad Divina a obrado en la mesma Santa Imagen: y da y dio licencia para que como tales milagros se pinten y pongan en público y refieran a los púlpitos; por convenir al mayor servicio de Dios Nro. Señor y aumento de la dha. Santa Imagen (Monroy 2004; Navarrete 2000; Joserrad y Hopkins 2007: 64-65).

No podemos confirmar que este relato sea verídico, ya que el Cristo sigue siendo un tanto negro y como señala Navarrete “el polvo, el humo de los cirios y el tiempo lo han vuelto oscurecer” (Monroy 2004; Navarrete 2000; Joserrad y Hopkins 2007: 65).

La fiesta patronal del Señor de Tila es el 15 de enero, considerada una de las más importantes, sin dejar a un lado las festividades de Semana Santa, 3 de mayo y la de Corpus Christi.

## Leyenda de la apropiación del Señor de Tila

Uno de los puntos más relevantes de este artículo es mencionar la historia o leyenda de la aparición del Señor de Tila, punto trascendental de la historia del pueblo. Josserand y Hopkins nos dan una breve reseña de esta historia:

Después de la fundación de Tila, los primeros habitantes empezaron a trabajar en la construcción de una iglesia. Cuando ponían los cimientos para comenzar a levantar el edificio, se apareció un misterioso hombre vestido de blanco que observaba el desarrollo de la obra. El hombre le dijo que estaban construyendo la iglesia en una mala ubicación (un lugar llamado Misijá) pues el suelo estaba demasiado húmedo. Cuando se dieron cuenta de que estaba en lo cierto, trasladaron el poblado a otro sitio (Chulum). Años más tarde, al empezar la construcción de una nueva iglesia, el misterioso hombre se apareció otra vez y les dijo a los vecinos que esa tampoco era una buena ubicación porque ahí había muchos nidos de hormigas y que debían construir la iglesia en otro lado. Lo mismo sucedió una vez más en un tercer sitio (al pie de la colina donde hoy se encuentra Tila). Por último, al reconocer a Cristo en ese hombre, los habitantes se convencieron de que era mejor trasladar la comunidad a un sitio en lo alto de una inclinada colina, donde hoy está ubicada Tila; adoptaron a Cristo como su patrón, el Señor de Tila, y construyeron la iglesia actual. Sin embargo, poco tiempo después de haber construido el santuario, llegaron habitantes de San Cristóbal de las Casas a saquear el templo. Cristo huyó de los saqueadores y se refugió en una cueva, en la montaña que está frente a la iglesia, del otro del valle, donde permaneció por varios años, hasta que con la ayuda de pobladores de Tabasco se logró finalmente restituir el Señor de Tila a su iglesia y recuperar parte de los bienes perdidos. Cuando la imagen de Cristo reapareció motu proprio en el santuario, ya se había transformado en

un Cristo Negro; en la cueva quedaba otra imagen ennegrecida en forma de estalagmita (Op.cit.: 86-87).

Para un pueblo de origen indígena, la tradición oral es muy importante, ya que es la forma de entender una realidad; en este caso, la leyenda del señor de Tila nos hace vislumbrar su historia.

Como sabemos, la conquista no fue fácil, los grandes ataques a diferentes poblados prehispánicos fueron atroces; para lo ch'oles no fue la excepción, porque estos cada vez eran más violentos.

La leyenda del Señor de Tila nos hace analizar ciertos contenidos de la misma, entre los que destacan la primera fundación de la iglesia y la aparición de una persona sagrada que les indicaba que ese lugar no era idóneo para vivir. Los mismo ch'oles en el relato antes mencionado se preguntan ¿quién es ese personaje? Ellos mismos se contestan diciendo que es el Señor de Tila; de nuevo hacen los cimientos de la segunda iglesia en otro lugar diferente, en el pueblo llamado Chulum Chico; al igual que la primera vez, reciben la visita de este personaje y nuevamente abandonan el lugar. En la penúltima iglesia, continúa el mismo relato ya cerca al actual pueblo de Tila, donde actualmente se localiza el cementerio, y por lo tanto deciden hacer la última iglesia donde actualmente se encuentra, en la punta de un cerro muy empinado.

Al desglosar este tema, es prudente decir que los cambios de sitio de las iglesias se deban a un factor, que los indígenas ch'oles abandonaron varias veces los pueblos formados por los españoles o lo que se denomina *reducciones*. Se sabe que el pueblo de Tila era utilizado para obtener esclavos (Monroy 2004: 28-29). Esta forma de conquista generaba diversas reacciones a los naturales de Tila, entre lo que destaca huir a zonas de difícil acceso o lugares más selváticos.

En el caso de la aparición del personaje principal, el señor de Tila, y su leyenda tiene como objetivo principal imponer esta figura sagrada de la iglesia católica en la cosmovisión indígena; pero sin duda, la manera de conquistar a los ch'oles no fue por medio de las armas, sino por la vía espiritual.

El Señor de Tila tiene elementos característicos de una deidad prehispánica, entre las que destacan el color moreno o negro, sólo dos Cristos tiene esa negrura; el primero se ubica en Guatemala, conocido como

el Cristo de Esquipulas, que tiene una posible relación con EkChuah (Estrella Negra), el dios del comercio y del cacao. Navarrete (2010: 2); el segundo se ubica en la Catedral Metropolitana, este Cristo es llamado como el Señor del Veneno, el Dr. Carlos Navarrete escribe al respecto:

Enfrente de lo que fue el mercado de El Volador, vecino al templo de Tezcatlipoca, se edificó la iglesia de Porta Coeli, donde hasta fines de los veinte se encontraba en el altar mayor el Señor del Veneno, hoy en la Catedral Metropolitana. Era y es imagen patrona de los comerciantes de la Merced (Navarrete 2000: 64).

Como podemos observar, los dos Cristos están relacionados con deidades prehispánicas y de color negro.

No se han hecho estudios acerca de qué deidades prehispánicas se transformaron en los santos católicos que conocemos hoy en día, sin embargo, hay pequeñas pautas para poder seguir estos cambios religiosos. El Señor de Tila es un ejemplo muy claro, es un Cristo de origen barroco por la cruz salomónica en la que está crucificado; además, la aparición de este santo se hizo en una cueva, donde una estalagmita representa el lugar donde apareció (figura 4 y 5). Otra cuestión que vuelve a este personaje sagrado tan enigmático es que aún no se ha localizado documento alguno que identifique el autor de dicha obra de imaginaria. (Información dada por comunicación personal con el Dr. Carlos Navarrete.)

En discusión a la deidad que puede representar este crucificado, es posible que nos estemos refiriendo a Tezcatlipoca. Lamentablemente, esta deidad pertenece a la cultura náhuatl, y nosotros nos centramos en una deidad de origen maya. Otro dato importante del apartado sobre el posible origen del pueblo de Tila es la correlación de los nombres; en este caso, a los que rendían culto al Tezcatlipoca negro, estos se les llamaban *Titlacahuan* (Leon-Portilla, 1959: 96). Estos personajes son nigromantes y se dedicaban a los hechizos. En Tila, es probable que sucediera algo similar. Durante la rebelión indígena Zental en 1712, Tila aportó los mejores hechiceros de la región (Monroy 2004:89). El patrono de los chamanes para los mayas es el dios N o Bacab, al igual que Tezcatlipoca es representando por cuatro diferentes colores (Taube 1989: 351-382).



Figura 4. Estalagmita ubicada dentro de la cueva donde según la tradición oral es el lugar de la aparición del Señor de Tila. *Fotografía de Alberto Freddy Méndez.*



Figura 5. Entrada de la cueva de Tila. Adentro pueden verse dos velas encendidas. *Fotografía de Alberto Freddy Méndez Torres.*

Actualmente, la leyenda de este santo es importante para el pueblo de Tila, ya que en ella cuenta la historia de la aparición del patrono del pueblo. La forma en que llegó este crucificado sigue siendo un enigma, puesto que aún no hay documento alguno que mencione el autor de este trabajo de imaginería, sin duda deja muchas dudas alrededor y por lo tanto este misterio hace más milagroso al Señor de Tila.

## Tila y su arqueología histórica

Según la leyenda, se han identificado las cuatro iglesias de las que hace mención el relato. Ninguna de ellas ha sido explorada ni excavada (la de Chulum sólo conserva sus cimientos, se ha perdido en su totalidad). Debido a la relación que existe entre la aparición del Cristo Negro y las construcciones coloniales, se tiene una fecha establecida entre finales del siglo XVI y principios del XVII, pues el estilo de la cruz del Señor de Tila es de barroco salomónico (Navarrete, información personal). La discusión que a continuación se presenta es ¿si el contexto arqueológico que se ofrece con la ubicación de las iglesias es en efecto sustentable para el entendimiento de la tradición oral? Sí, porque decimos esto las iglesias como prueba arqueológica sostiene la leyenda de la aparición del Señor de Tila, nos lleva a entender que la oralidad es importante para los pueblo indígenas, lamentablemente, es posible que la construcción de las iglesias fue antes de la llegada del Señor de Tila a la región, el motivo de esta aseveración es por el estilo arquitectónico encontrado en las iglesias, entre los que destacan los contrafuertes esviados, la ventas con archivoltas localizadas en la iglesia de San Sebastián y otros estilos, propios de las primeras iglesias construidas por las órdenes mendicantes; estos estilos son de origen medieval o lo que quedaba de esta época, el barroco tiene sus inicios a finales del siglo XVI y continúa hasta finales XVII, eso quiere decir que la construcción de las iglesias fue entre 1540 y 1570, entonces, el señor de Tila llegó mucho tiempo después. Por esta razón, es posible que la leyenda del Señor de Tila fuera un mito de origen mesoamericano, ya indudablemente las iglesias marquen estaciones o lugares en donde hacían paradas durante un proceso de peregrinación, que hace poco aún hacían los tatuches del pueblo de Joloñel, donde se ubica la pintura rupestre antes mencionada. Esta ruta de peregrinación empezaba en la cueva de Joloñel y concluía en la cueva donde apareció el Señor de Tila.

Dos de estas cuatro iglesias aparecen en el *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles* (INAH 1999: 241-254). En esta publicación, se hace una descripción del convento, el atrio, el templo y la torre de la actual iglesia del pueblo de Tila (figura 11), así como de las ruinas del templo de San Sebastián (figuras 8, 9 y 10), ubicado en el relato como

el que se encuentra “al pie de la colina”. Los cimientos de la iglesia de Chulum Chico no han sido fotografiados, porque no se ha tenido la oportunidad de ir a esa localidad, aunque sí se conozca su ubicación. La iglesia de Misijá (figuras 6 y 7) ha sido recorrida y fotografiada previamente, aunque falta un estudio conciso.



Figuras 6 y 7. Ruinas de la primera iglesia conocida como Misija. *Fotografías de Alberto Freddy Méndez Torres, 2012.*



Figuras 8, 9 y 10. Ruinas de la tercera iglesia conocida como San Sebastián. *Fotografías de Alberto Freddy Méndez Torres, 2012.*



Figura 11. Iglesia actual de Tila, lugar de adoración del Señor de Tila

*Fotografía de Alberto Freddy Méndez Torres, 2012.*

## Consideraciones finales

El Cristo Negro de Tila continúa siendo una de las expresiones de sincretismo religioso más importantes de la región norte de Chiapas y de los grupos chontales de Tabasco. Los ch'oles aún siguen considerándolo como protector, y es por ello que las festividades del 15 de enero tienen como objetivo fundamental pedir la protección de todo el pueblo, las buenas cosechas, las lluvias buenas y la salud. Estas peticiones se hacen mediante los principales del pueblo (tatuches o abuelos), que se comunican con el Señor de Tila mediante una petición que se hace en la iglesia del pueblo o en la cueva donde apareció.

Aunque no se ha hecho un estudio formal de la relación entre una deidad prehispánica y el Señor de Tila, se puede saber mediante relatos choles que la advocación del Señor de Tila es el *dios N* (figuras 10 y 11) o llamado por sus múltiples nombres *Don Juan*, *Lakmam* (nuestro abuelo o ancestro), o *Rojwañ*, una deidad primigenia o *Bacab* (Sheseña 2008:

178-180), representada en códices y vasijas mayas del clásico, relacionada con las cuevas. Este *Bacab* tiene como marcas principales signos del mounstro de la tierra o *kawak*. Los dientes de esta deidad son las estalagmitas que aparecen en las cuevas; y según el relato popular, una estalagmita señala el lugar exacto de la aparición del Cristo Negro de Tila. En la actualidad, la estalagmita que se encuentra en la cueva del Cerro de San Antonio representa al Señor de Tila.

Las iglesias de Tila están íntimamente relacionadas con la aparición del Señor de Tila en la región, por lo tanto, la leyenda junto con las iglesias hacen que el dato arqueológico se refuerce, ya que si son localizables las evidencias arqueológicas en la zona, a pesar de que no se ha hecho un estudio más amplio de las construcciones coloniales, se puede inferir que la existencia de tantas iglesias se debe en gran medida a las múltiples refundaciones del pueblo de Tila y el claro rechazo de la imposición al dominio español. Aunque por otro lado nos puede llevar a entender sobre geografía sagrada en la región de Tila, pues en cada una de las zonas donde se han ubicado las iglesias, se han localizado manantiales primordiales para la existencia en estos lugares, puesto que por la gran cantidad de terreno accidentado es difícil el acceso a este líquido primordial para la subsistencia.

Así como la leyenda de la fundación de Tenochtitlán, donde Huitzilopochtli llevó al pueblo mexica a la tierra prometida, el Señor de Tila representa para el pueblo ch'ol la deidad que los llevó a su asentamiento actual, considerado para los choles un espacio mejor.



Figura 10. Cuatro personajes representando al Dios N y como músicos el Dios del Rayo Chajk. Archivo Justin Kerr K530.



Figura 11. Dios N saliendo de una concha pintado de color negro. *Archivo Justin Kerr K578.*

## Referencias bibliográficas

ALEJOS GARCÍA, José

1994, *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BASSIE, Karen

2006, “El proyecto de Jolja. Informe entregado a la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos”, Florida. Disponible en <http://www.famsi.org/reports/00017es/index.html>. Consultado el 13 de mayo de 2014.

BECERRA, Marcos E.

1980, *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, Consejo Editorial del Estado de Chiapas, México.

BERNAL ROMERO, Bernal

2008, “Cuevas y pinturas rupestres mayas. Ti’ Ik’ Way-nal, en el lugar del abismo negro”, en *Arqueología Mexicana*, vol.16, núm. 93, septiembre-octubre, Raíces, México, 35-40.

BEYER, Hermman

1926, “Las dos estelas mayas de tila, chis,” *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicana*, t. 2, núm. 10. Talleres Gráficos de la Nación, México.

BRETON, Alain

1988, “En los confines del norte chiapaneco, una región llamada Bulujib. Itinerario y enseñanzas de una visita en el país chol (1773-1738) y otros textos”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 17, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México.

CLAJADEP

2005, “Mapas y datos de Chiapas y Lacandona,” Blog red de divulgación e intercambios sobre autonomía y poder popular. Disponible en <http://clajadep.lahaine.org/?p=4472>. Consultado el 13 de mayo de 2014.

CORZO ESPINOZA, César

1976, *Toponimia chiapaneca o jardín de los nombres geográficos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

DE VOS, Jan

2010, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, Fondo de Cultura Económica, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

1999, *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles*, vol. 8, Conaculta/INAH, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/cem05/estatal/chs/m096/index.htm>. Consultado el 30 de mayo de 2014.

JOSSEERAND, Kathryn J. y Nicholas A. Hopkins

2007, "Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México," *Mesoamérica*, núm. 49, enero-diciembre, 82-113.

MONROY VALVERDE, Fabiola Patricia

2004, *Tila, santuario de un Cristo Negro en Chiapas*, IIH-UNAM, México.

NAVARRETE CÁCERES, Carlos

2000, "El Cristo Negro de Tila, Chiapas", *Arqueología Mexicana*, vol. 8, núm 46, noviembre-diciembre, Raíces, México, 64-65.

2010, "Esquipulas: origen y difusión de un cristo negro en Mesoamérica".

Disponibile en [http://www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/x\\_congreso/cultura/esquipulas-religion.pdf](http://www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/x_congreso/cultura/esquipulas-religion.pdf). Consultado el 25 de agosto de 2014.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN

1988, *Los municipios de Chiapas*, Secretaría de Gobernación, México.

SHESEÑA, Alejandro

2007, "Los textos jeroglíficos mayas de la cueva de Jolja, Chiapas,". Disponible en [www.mesoweb.com/es/articulos/shesena/Jolja.pdf](http://www.mesoweb.com/es/articulos/shesena/Jolja.pdf). Consultado el 13 de mayo de 2014.

2008, "Don Juan: una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales ch'oles de Chiapas," en Alejandro Sheseña Hernández, Sophia Pincemin de Liberos, Carlos Uriel del Carpio Penagos, [coords.], *Estudio del patrimonio cultural de Chiapas*, Colección Selva Negra, UNICACH, Chiapas, 173-208.

SKIDMORE, Joel

2004, "New Ballplayer Panel from Tonina", *Mesoweb, Reports and News*. Disponible en [http://www.mesoweb.com/reports/Tonina\\_M172.html](http://www.mesoweb.com/reports/Tonina_M172.html). Consultado el 13 de mayo del 2014.

TAUBE, Karl. A.

1989, "Ritual Humor in Classic Maya Religion", *Word and Image in Maya Culture*. University of Utah Press, Salt Lake City, 351-382.

XIMÉNEZ, Francisco

1971, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores. Compuesta por el reverendo padre predicador general Fray Francisco Ximenez, parte IV, libro VI, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

*Archivos*

ARCHIVO JUSTIN KERR

Disponible en <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>. Consultado el 16 de noviembre de 2014.



# El Cristo de la Cruz de Pañalá

---

Mario Millones<sup>1</sup>

*Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Perú*

Luis Millones<sup>2</sup>

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú*

Una mirada rápida a los cultos católicos de mayor difusión en México y el Perú nos ofrece el inmediato contraste entre la Virgen de Guadalupe y el Señor de los Milagros. Sus diferencias no son sólo en el género que invocan sus nombres, hay también una carga histórica que enlaza a la Guadalupana con el desarrollo de la historia de México, mientras que el Señor de los Temblores está relacionado más bien con milagros más tradicionales.

En ambos casos, la hagiografía explica su relación remota con el pasado precolombino. A la virgen mexicana, debido a que su santuario

---

<sup>1</sup> Coordinador del Área de Antropología en el Instituto de Cultura de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo-Perú. morrop@gmail.com.

<sup>2</sup> Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad de Chile, 1965. Beca Nacional de Cultura 1967, otorgada por la Casa de la Cultura del Perú. Profesor emérito de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Trujillo. Actualmente se desempeña como profesor de la Unidad de Postgrado de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos y Director del Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores del Perú. Ha sido becario de la Guggenheim Foundation, de la National Geographic Society y del Instituto Hemisférico de University of New York, donde mantiene su condición de Senior Fellow. Profesor visitante en las Universidades de Stanford, Princeton y Harvard de Estado Unidos. Investigador del Museo Nacional de Etnología de Japón, del Instituto Simón Rodríguez de Buenos Aires Argentina y del Instituto Riva Agüero de Lima, Perú. Miembro correspondiente de la Academia de Historia de Chile. Ha publicado extensamente sobre etnicidad y religiosidad popular. Contacto: atoqmillones@gmail.com.

está ubicado en Tepeyac, se le relaciona con Tonantzin, expresión general (*nuestra madrecita*) que denomina un variado panteón femenino, especialmente a las diosas Coatlique y Cihuacóatl sin que se descarte a Toci-Tonantzin, que tuvo un templo en el mismo complejo rocoso de Tepeyac. Pero su presencia, más allá de la aparición en 1531 al reciente canonizado Juan Diego, tiene que hacer con la construcción de su imagen en el siglo siguiente y en las luchas de la independencia. De hecho, en 1648, el teólogo Miguel Sánchez propuso una audaz interpretación del culto a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac “como la expresión plástica de la mujer del Apocalipsis [...] En el ensayo del bachiller Sánchez apareció verdaderamente, por primera vez, la tradición guadalupanista mexicana, con rasgos que serían los suyos, hasta hoy, las raíces proféticas y las implicaciones patrióticas que han hecho su originalidad” (Lafaye 1977: 336-337). El texto de Sánchez es muy rico en significados y cumple la función de expresar el sentimiento criollo en la tarea de dar fortaleza al símbolo elegido. “¿Cuál fue la aportación de Miguel Sánchez a la tradición oral y su representación ingenua en los exvotos? Ante todo, le dio una raíz profética, cuya resonancia escatológica tomará toda su importancia un siglo más tarde, un siglo en que renació la esperanza milenarista. Por el puente tendido entre Tepeyac y el Apocalipsis de Juan se lanzarían [...] los revolucionarios del siglo XIX” (Lafaye 1977: 341). No es extraño entonces que fuera la imagen de la Virgen el estandarte del sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla, en 1810, y debió ser la visión de la madre de Cristo lo que aglutinó a este primer grupo de insurgentes. No es un símbolo que se ha debilitado. “Sin pasar por alto su condición de deidad nacional, es menester señalar que los cultos populares de los pueblos indígenas en torno a la Virgen de Guadalupe denotan significativas diferencias con respecto al modelo eclesiástico, dejando a un lado, inclusive su pretendida aparición milagrosa. Esta heterogeneidad [...] expresa la enorme dilatación de la fe guadalupanista y de las múltiples posibilidades de reinterpretación simbólica que ofrece [...] si se tiene en cuenta que esta mariofanía sintetiza elementos culturales precolombinos, coloniales y modernos” (Báez 2011: 128-129). También el Señor de los Milagros tiene un temprano milagro en Pachacamilla, al sur de Lima, donde se pintó la imagen en un muro por encargo de la cofradía de descendientes de esclavos, que había sido localizada en ese lugar alrededor de 1651.

El pintor, Pedro Dalcón o Benito, copió la imagen de alguna estampa, pero su obra cobró relevancia cuando la débil pared resistió el terremoto de 1655 que azotó a la capital peruana. El lugar quedó maltrecho, lo que no atenuó el volumen de devotos que acudieron a reverenciar la imagen. Las autoridades preocupadas siempre por las reuniones no programadas de sus vasallos resolvieron prohibirlas; y para dejar claro el mensaje, se decidió eliminar la pintura de Cristo el 13 de setiembre de 1671.

Un nuevo milagro dio realce a la imagen; quienes intentaron borrarla fueron afectados por súbitos males o visiones que los hicieron desistir del sacrilegio, a lo que se sumó la encendida protesta de los devotos, lo que finalmente hizo revocar la orden. Pocos años más tarde, en 1671, otro terremoto sirvió para probar que el Señor de los Milagros se hacía respetar. Posteriormente, la imagen fue trasladada al centro de Lima y reposa en el templo de las Nazarenas. Su fiesta atrae a más de un millón de devotos. Los días oficiales son el 18 y el 19 de octubre, pero las procesiones y misas se prolongan hasta finales de ese mes (Vargas Ugarte 1960: III, 239).

La relación del Cristo limeño con el pasado precolombino ha sido propuesta como superposición del culto católico al dios Pachacamac, al que se vincula con el carácter sísmico de la costa central de Perú. En el manuscrito de Huarochirí, equivalente al Popol Vuh de los mayas, Pachacamac amenaza al inca diciendo que tiene poder para acabar con el mundo entero (sólo con sacudirlo) (Ávila 2007: 125). La hipótesis de María Rostworowski nos lleva a revisar la historia de las propiedades de Hernán González, *el Mozo*, que obtuvo gracias a la gestión de su tío Hernán González, *el Viejo*, tal como figura en el *Libro primero de cabildos de Lima*. Nos interesa uno de sus extensos solares, ocupado por indios tributarios y por esclavos de origen africano, que compartieron el espacio que recibió el nombre de Pachacamilla “por sus ocupantes oriundos del vecino valle”. La autora de esta propuesta ha localizado el lugar en los alrededores de los que hoy es el centro histórico de Lima.

La convivencia de indígenas provenientes de Pachacamac y los esclavos africanos habría hecho posible la transmisión de tradiciones culturales que finalmente, ante la disminución de la población indígena, quedaron depositadas en los esclavos bajo el fuerte tamiz cristiano (Rostworowski 1992: 130-133).

La idea es sugerente, pero no tenemos la documentación que certifique el paso de este probable encuentro de tradiciones religiosas a través de los siglos posteriores, para desembocar a fines del siglo xvii como un culto de características cristiano-occidentales.

El surgimiento tardío como imagen popular del Señor de los Milagros (en el siglo xviii) puede explicarse por la condición de sus fieles, en su mayoría esclavos o libertos, que en los primeros tiempos de su culto no lograron que la devoción llegase a las clases altas de la sociedad limeña. Algo similar ocurrió con San Martín de Porres, el mulato que vivió en Lima entre 1579 y 1636, la prejuiciosa capital del virreinato recién consintió su beatificación en 1837 y ha sido elevado a los altares en 1962.

Una situación radicalmente distinta acompañó a Santa Rosa de Lima, contemporánea del Santo de la Escoba, como se apodaba a Martín de Porres. Rosa murió en 1617, fue beatificada en 1668 y canonizada en 1671. Esta rapidísima ascensión a la condición de santa fue apoyada por la Iglesia y en general por los criollos o descendientes de españoles, nacidos en el virreinato peruano. La santa limeña es parte de un sólido grupo de beatos y santos (Nicolás de Dios Ayllón, San Francisco Solano, entre otros) que surge en las ciudades a contrapelo del estallido rural de las idolatrías en el siglo xvii como respuesta cristiana al revivalismo de las religiones de origen precolombino. La santa limeña no tiene, en su origen ni a lo largo de su biografía, relación alguna con el pasado precolombino, ni con la religiosidad indígena de su tiempo. Hay un espacio oscuro en su adolescencia que debió transcurrir en la sierra de Lima, pero no hay indicación de que se acercase culturalmente a las poblaciones nativas. Se han perdido los cuadernos que debieron contener las reflexiones sobre su sentir religioso o detalles de sus visiones. Lo más cercano a ello está consignado en un corto documento que debemos a su protector, don Gonzalo de la Maza, “a quien ella llamaba padre” (Millones 1993: 147-209).

Como en el caso de la Virgen de Guadalupe, la percepción indígena de esta limeñísima santa es algo muy diferente. En la comunidad de Carhuamayo (provincia de Junín, departamento del mismo nombre), hemos recogido canciones y plegarias en las que Rosa es asumida como madre protectora de las comunidades andinas, que la celebran la última semana de agosto y la primera de setiembre. Más aún en Quives, lugar

donde residió la santa con sus padres, los pobladores festejan su aniversario haciendo desfilar su imagen, cargando la del Niño Dios, acompañados por San Martín de Porres, como si fueran una sola familia. Así, acomodan las figuras sagradas al paradigma andino reconocido como valedero: Rosa termina siendo la esposa de una familia unida y completa, a despecho de las hagiografías de la iglesia católica (Millones 1993: 79-80).

## Caminar en el desierto

Se conoce como el desierto de Sechura, en realidad es la parte más ancha de la franja costera de Perú que sigue el contorno del Océano Pacífico. Está ubicado entre los departamentos de Piura y Lambayeque a unos 55 km de la ciudad de Piura, más bien en dirección SO y se calcula que tiene una longitud de 150 km y el ancho máximo puede ser de unos 100 km, lo que arrojaría unos 5 000 kilómetros cuadrados. Su terreno no es completamente llano; al sur de la Bahía Bolívar nos encontramos con el macizo de Illescas, que alcanza 500 metros de altura, pero se prolonga por 30 km de largo y algo menos de 15 km de ancho.

El clima ha sido morigerado por la corriente marina de Humboldt, que es fría pero que a la vez evita las lluvias, apoyada por la inmensa pared de la Cordillera Occidental de los Andes. Es necesario mencionar los oasis en la desembocadura de los ríos Lambayeque al sur y Piura al norte del desierto, pero son de los pocos lugares con una flora ribereña, a lo que cabría sumar el verdor de las lomas estacionales, las tillandias de las partes áridas y las cactáceas que resisten la falta de agua o algunos árboles de raíces profundas que utilizan el agua subterránea, como el algarrobo (*Prosopis pallida*) u otros con menos prestancia como el sapote (*Capparis angulata*) o el faique (*Acacia macracantha*).

La fauna costera corresponde a la que también podemos encontrar a lo largo de la ribera del Pacífico: desde mamíferos como los lobos marinos hasta el pez que por unos pocos años hizo ricas a las empresas pesqueras, me refiero a la anchoveta, sin dejar de lado a otros peces y moluscos de aguas frías, así como la enorme cantidad de aves marinas. Cabe anotar que algo más al Norte, al desviarse al Oeste, la corriente de Humboldt en la frontera con el departamento de Tumbes, en el lí-

mite con Ecuador, el mar es tropical y la fauna y la flora asumen otras características.

No es un desierto que se presenta como planicie de arena; a las plantas ya mencionadas hay que agregar arbustos que conocemos como vi-chayos (*Capparis ovalifolia*) y la presencia de mamíferos, como el zorro (*Pseudalopex sechural*) o el gato montés (*Tamandua tetradactyla*) y reptiles pequeños, entre los que sobresale la iguana cuyo nombre en lengua muchic (*morrop*) es el que denomina al pueblo que suele albergar nuestras investigaciones y que hoy se conoce como Mórrope. Un mar de insectos, arañas y alacranes cubren los suelos, especialmente en las noches. Toda la región norteña es tierra de presencias sobrenaturales y Lambayeque, el departamento del que forma parte el pueblo de Mórrope es conocido por ello. Coexisten en su jurisdicción la venerada Cruz de Motupe, enclavada en una gruta de piedra y Casagrande, un arenal a orillas del desierto, que de noche se revela como el espacio ocupado por el infierno, por lo que la población morropana evita acercarse al lugar después de las 6 de la tarde (Millones 2010: 95-167).

No hay un camino digno de ese nombre para llegar al caserío de Pañalá, como en tiempos coloniales; es mejor contratar a un conocedor local para que nos lleve por la invisible trocha que dice conocer hasta llegar al lugar donde se manifestó este Cristo crucificado, recién el 10 de mayo de 1961.

El Norte fue notorio por la industria de sebo, cordobanes y sobre todo jabón en tiempos coloniales, lo que enriqueció a algunas familias de los escasos centros urbanos (en especial Piura), gracias a los rebaños de cabras, capaces de subsistir en espacios tan áridos. El mismo animal, repartido en hatos muy pequeños, fue uno de los pocos recursos de los campesinos (Aldana 1999: 28).

Como el resto del desierto costero peruano, la temperatura, aun al mediodía no es exagerada, puede sobrepasar los cuarenta grados por pocas horas, pero desciende rápidamente después de las 3 de la tarde. El paisaje es fantástico por el juego de colores que presenta el ocaso y por los espejismos que nos ofrece el Sol reflejado en la arena. Cada cierto espacio, grupos de cactus, rodeado por una escasa vegetación y algunos pequeños animales, nos dan cuenta de que es posible tropezar con el San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), planta bendecida por el cielo cuyos

jugos se beben para alcanzar las visiones que nos señalarán el rumbo de nuestras vidas. De acuerdo con la tradición local, la planta se llama así porque el apóstol recibió de las manos de Cristo las llaves del paraíso, pero Pedro las perdió; desesperado buscó por todas partes, hasta que fue aconsejado de hervir el cactus sagrado y tomarlo. Apenas lo hizo, una alucinación le señaló dónde se encontraban, es por ello que la planta hoy día lleva su nombre, y se usa para abrir las puertas del cielo.

La noche cambió el ritmo del viaje. Si recurro a la experiencia del trabajo de campo, no podemos olvidar que nuestro guía perdió el rastro de la trocha, su automóvil quedó atrapado en una zanja, el GPS y los celulares dejaron de funcionar y la oscuridad se cerró sobre nosotros. Brillaba la luna, lo que permitió, con la ayuda de un par de linternas, recorrer los alrededores y desplazarnos en círculo para tener una noción del ambiente nocturno.

La historia del Cristo de Pañalá ya me había sido narrada. Don Encarnación Ynoñán Cajusol y su familia eran los privilegiados dueños del único pozo de agua que servía a los escasos pobladores de la aldea. Como todos ellos, se ocupaba de criar un corto rebaño de cabras que llevaba a apacentar en los dispersos espacios de grama que podía encontrarse en los alrededores. Cerca de su noria, crecían algunos vichayos, aprovechando probablemente la humedad que afloraba en ese lugar. El 10 de mayo de 1961, alrededor de las 9 de la mañana, Encarnación reparó que entre las ramas de uno de esos árboles asomaban dos robustos palos de algarrobo en forma de cruz.

Conviene hacer un paréntesis, el algarrobo es el árbol-símbolo de la costa peruana, sus raíces profundas le permiten penetrar en la capa freática y desarrolla un tronco y ramas de gran fortaleza, la madera de *corazón de algarrobo* es la más preciada en el norte de Perú. Más aún, uno de los mitos de origen nos habla de que los seres humanos nacieron del algarrobo.

Volviendo a nuestro relato, don Ynoñán Cajusol recogió la cruz de las ramas del vichayo y la llevó a su parcela, luego de reparar que en el espacio donde se encontraban los maderos había una rugosidad que podría interpretarse como el rostro de Cristo. Satisfecha su curiosidad, colocó la cruz al costado del pozo y se olvidó del asunto. No fue por mucho tiempo. Súbitamente el agua que alimentaba todo el caserío tomó

un sabor extraño y enfermó a la gente que la bebía. Ynoñán recordó que al sacar los maderos, había notado que en uno de sus *brazos* tenía pintada una cruz pequeña, la raspó y brotó un líquido “como sangre”. Su preocupación aumentó cuando sus vecinos empezaron a soñar con un Cristo enojado que amenazaba con castigarlos aún más si la cruz no recibía el tratamiento adecuado. Presionado por su gente, que tenía que ir muy lejos en busca de agua más saludable, se le improvisó una capilla y llevaron al Cristo a Mórrope para recibir la bendición del R.P. Mariano Rabanal en la iglesia de San Pedro el 25 de noviembre de ese mismo año. Milagrosamente el agua volvió a ser potable.

### Los gentiles de Apurlec

Tal como ha sido descrito, el Cristo de Pañalá aparte de ser un dios que prefiere ir a contracorriente del dogma cristiano, es decir, primero castiga y luego exige reverencia para levantar la penitencia, no parece ser muy distinto de lo que pudiera darse en otra sociedad católica. Lo que resulta más sugerente es el conjunto de tradiciones sobre *gentiles* que surgen en torno al complejo monumental más cercano a Pañalá.

Se conoce como Apurlec y se trata de un sitio arqueológico muy extenso (alrededor de 40km<sup>2</sup>). Se encuentra a 10 km al sur del distrito de Motupe (provincia y departamento de Lambayeque). Sus edificaciones son vastas y van desde plataformas de adobe, a manera de pirámides, hasta plazas que invitan a pensar en ceremonias colectivas. Pero lo que sobresale en términos de construcción es su relación con una amplia red de canales y campos de cultivo, lo que muestra el interés por irrigar y controlar una extensa área de producción agrícola (Kosok 1965: 162-163).

Como todo complejo monumental precolombino, se supone habitado por *gentiles*, denominación acuñada por la evangelización, que se refiere a todos los indígenas americanos que habían fallecido sin las aguas salvadoras del bautismo cristiano. Era ése uno de los temas principales de los sermones, catecismos y libros de instrucción para los misioneros. A los neófitos había que explicar que todos sus antepasados, incluidos padres y abuelos, ardían en las llamas del infierno al no haber sido bautizados.

“El asentamiento humano de Apurlec obedece estrictamente a la colonización de nuevas tierras agrícolas como consecuencia de un fuerte incremento poblacional a la integración política del Estado Lambayecano [que corresponde al periodo intermedio tardío, alrededor de 1000 d.C.] en el mayor complejo multivalle de la Costa Norte, interconectado por una compleja red de canales que unieron las cuencas de los valles de Jequetepeque, Zaña, Chancay, La Leche y Motupe” (Wester La Torres 2009: 1-3).

La interpretación indígena de la presencia de restos humanos, tejidos y útiles de trabajo prehispánico, debió enlazarse con el recuerdo mítico de las varias humanidades que precedieron a la actual, y que de alguna manera están presentes conviviendo con la sociedad de nuestros días. Una pintura recurrente (por ejemplo en el pueblo de Sarhua), o el texto que se repite en la tradición oral, nos cuenta de la aparición de dos soles, cuyo calor abrasó a los primitivos habitantes, que se refugiaron en cuevas o en el fondo de sus hogares. Concebida así esta humanidad, conocida como gentiles desde el siglo XVI, está aposentada en los restos que llamamos arqueológicos, pero asomarán por las noches aterrizando a quienes los han sucedido en este mundo.

Los gentiles pueden hacer mucho daño; hay un nutrido cuadro de enfermedades que se produce al entrar sin cuidado en sus territorios, o bien cuando, protegidos por las sombras, los gentiles se asoman a los poblados, aguijoneados por la envidia o nostalgia para alternar festivamente con los humanos. Hay una vieja tradición en el valle del Mantaro que narra el descuido de un gentil, entusiasmado por la música y el baile de una lugareña, se olvidó de la hora y la luz del Sol lo sorprendió y lo convirtió en un montón de huesos.

Toda la región desértica, mucho más si alberga restos arqueológicos, es tierra de gentiles, la mejor protección es la imagen de su santo patrono. El Cristo de Pañalá cuidará a su grey si se siguen los rituales prescritos; el primero que debe obedecer todo visitante, es tenderse en el suelo para soportar los latigazos que le dará el mayordomo de la imagen al llegar a Pañalá y presentar sus respetos al señor. La faz de Cristo ha sido retocada por un artista morropano, y ahora se distingue claramente el rostro en el lugar donde se encuentran los dos maderos. Los brazos en la imagen actual terminan en tres dedos (más bien garras) a manera de

las que muestran las aves, y la madera ha sido barnizada en su totalidad, lo que le confiere cierto brillo a la superficie del algarrobo. Santos Ynoñán, hijo de don Encarnación, ya fallecido, es ahora el responsable de la capilla donde se guarda la cruz con el rostro grabado de Cristo. En realidad, se trata de una cabaña muy pequeña sólidamente construida, que permanece cerrada hasta los días 9, 10 y 11 de mayo en que el pueblo de Pañalá Grande (nombre oficial del caserío) la lleva en hombros a Mórrope para visitar la iglesia de San Pedro, donde recibió por primera vez la bendición del sacerdote que la formalizó como imagen sagrada. La visita y fiesta en Mórrope repite en los tres días lo esencial de la fiesta andina: serenata el primer día festivo; comidas, bebidas y baile el segundo y concurso de marinera y despedida o cacharpari el tercero.

A pesar a la pobreza de Pañalá, la celebración en Mórrope fue de cierta importancia en los años que nos tocó observar el culto (2011-2012). En los festejos, participaron delegaciones que llegaron de Chiclayo, Arequipa y Cuzco; cantantes y bailarines del Centro Cultural de Mórrope y escolares entrenados especialmente para colaborar en este evento con bailes folklóricos. A la banda de Mórrope se sumó la de Huancayo con dieciséis músicos, todos bien uniformados. La mayoría de ellos actuó el día de la serenata, debido a que el desfile y bendición tuvieron lugar el día central. Las autoridades de Mórrope, en especial del alcalde Neri Castillo Santa María, auspiciaron el evento. También se hicieron presentes la gobernación de Motupe, y para alegría de la gente de Pañalá, el anciano obispo de Chiclayo anunció que llegaría para bendecir la cruz.

En los últimos años, se ha introducido como novedad la participación de danzantes de tijeras; se trata de bailarines que, como parte de sus actos, realizan pruebas de fuerza, agilidad y resistencia al dolor. Su lugar de origen es la sierra central (Ayacucho, Apurímac, Huancavelica) pero su actividad es conocida en todo el país. Todo este despliegue fue sostenido en gran parte por las asociaciones de migrantes morropanos de Lima, a quienes se agradeció durante el transcurso de las fiestas.

No es la única imagen nacida al costado de la sanción oficial del clero que finalmente logra integrarse, pero es notorio el número de estas nuevas deidades que van apareciendo en el santoral peruano de los últimos años. Lo que llama la atención es que sea la imagen de Cristo, niño, joven o adulto, la que tiende a multiplicarse en territorio peruano;

señalaremos dos ejemplos, pero el número debe ser mucho mayor. Es interesante observar que ninguna de las imágenes que mencionamos en este trabajo se ajustaba en su origen a la que ha divulgado la Iglesia. No sabemos cómo fue la imagen de Cristo que hoy se venera en Sicuani, pero el Cristo de la Cruz de Pañalá y el Niño Compadrito escapan a cualquier consideración estética.

Otro Cristo de adoración moderna es el Señor de Pampacucho, la tradición oral que acompaña a esta imagen dice que un soldado apellidado Fernández, de las tropas del general Santa Cruz, en tiempos de la Confederación Perú-boliviana (1835) encontró en Cora Cora (Bolivia) un lienzo en el que estaba pintada la imagen de Cristo. Esa noche soñó que el señor le urgía que abandonase la región y regresase a Sicuani (uno de los ocho distritos de la provincia de Canchis, Cuzco) de donde procedía, y le erigiese un templo. No sabemos el rostro o figura que aparecía en la tela original si es que tal fue su remoto origen, porque la que se venera hoy día en el santuario de Colcha (distrito de Paruro, departamento de Cuzco) es el producto de varias restauraciones o reinterpretaciones que han buscado darle un parecido al Señor de los Milagros, cuya difusión era inexistente en Bolivia en la supuesta fecha de su primer milagro. Al igual que el Señor de Pañalá, lo que mantiene la solidez de su culto es la capacidad de transmitir sus deseos mediante los sueños de sus creyentes, que han crecido en número considerable y han convertido su fiesta en un evento importante en la vida ceremonial de Sicuani.

Este revivalismo de Cristo también se manifiesta en la forma de Niño Jesús que, en el caso que pasamos a revisar, ha tomado la forma de un cráneo y huesos de un infante, descubierto por una familia cuzqueña cuando trató de saludar a un niño que había indicado el camino de regreso a casa a uno de sus hijos extraviados. El cráneo y los huesos encontrados fueron organizados en una figura de unos 50 centímetros de alto, cubierto de ropas, adornos y joyas que empezaron a ser ofrecidas por parientes y vecinos en respuesta al pedido de la imagen de un niño que aparecía en sus sueños (Kato 2013: 151-217). La iglesia católica combatió el culto del Niño Compadrito, y por un tiempo lo hizo refugiarse en Huayllabamba (distrito de la provincia de Urubamba, departamento del Cuzco), pero la muerte accidental del obispo de Cuzco, monseñor

Luis Vallejos en 1982, precedida de la del R.P. Luis Dalle, que habían condenado en público la adoración al Niño Compadrito, reafirmó la fe de sus devotos, que hoy se mantiene viva y se ha ubicado en la calle Tambo de Montero en la ciudad del Cuzco.

Estas reapariciones del culto a Cristo, adulto o niño, y quizá de otras imágenes corresponde a un periodo de intensas transformaciones nacionales, notable por la migración masiva a los centros urbanos y la formación de asociaciones de *provincianos* que han establecido una correa de transmisión entre la cultura tradicional andina y la modernidad urbana del siglo XXI con ciudades transitadas, teléfonos celulares y continuos viajes aéreos. La aparición de estos Cristos reabre el capítulo de la expansión andina en la conquista de nuevos espacios, llevando consigo a sus dioses.

## Referencias bibliográficas

- ALDANA RIVERA, Susana y Karl A. Taube,  
1989, "Ritual Humor in Classic Maya Religion," *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 351-382.
- 1999, *Poderes de una región de frontera. Comercio y familia en el Norte (Piura, 1700-1830)*, Panaca, Lima.
- ÁVILA, Francisco de (comp.)  
2007, *Dioses y hombres de Huarochirí* (trad. de José María Arguedas; est. introd. de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda), Universidad Ruiz de Montoya, Lima.
- BÁEZ-JORGE, Félix  
2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- KATO, Takahiro  
2013, *Tejidos de sueños. Imágenes y fiestas en el mundo andino*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- KOSOK, Paul  
1965, *Life, Land and Water in Ancient Peru*, Long Island Press, Nueva York.
- LAFAYE, Jaques  
1977, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MILLONES, Luis  
1992, *Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino*, Horizonte, Lima.
- 1993, *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, Horizonte, Lima.
- 2010, *Después de la muerte. Voces del limbo y del infierno en territorio andino*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- ROSTWOROWSKI, María  
1992, *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1960, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Imprenta de Aldecoa, Burgos.
- WESTERLA TORRE, Carlos  
2009, *Complejo arqueológico Apurlec*, Mincetur, Chiclayo.

*Los Cristos en la vida ritual de las  
comunidades indígenas mesoamericanas,*  
se terminó de imprimir en los talleres de 1200+,  
Andorra 29, Colonia Del Carmen Zacahuitzco, México D.F.  
en agosto de 2015, con un tiro de 1000 ejemplares.  
El cuidado editorial y la composición tipográfica  
estuvieron a cargo de Artificio Editores, S.A. de C.V.