

Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos en el altiplano central de México¹

Ricardo Melgar Bao
melgarr@gmail.com

RESUMEN

Se analiza, desde la categoría de la constelación veneracional, la diversidad de tradiciones etnoculturales sobre lo sagrado. Estas últimas coexisten contradictoriamente en el imaginario y los rituales religiosos entre los nahuas de Morelos, a pesar del medio milenio de evangelización cristiana. Se subraya el cristocentrismo como la unidad simbólica dominante en la constelación veneracional.

Palabras clave: *Constelación veneracional, cristocentrismo, nahuas de Morelos.*

ABSTRACT

This essay analyzes the diversity of ethno cultural traditions the sacred, from the angle of what the autor calls a venerating constellation, explained as a metaphor. This traditions exist in a contradictory way, both in the imagination and in the rituals among the nahuas from the state of Morelos, inspite of half a millenium of Christian evangelization. The veneration of Crist is what makes up the symbol unification of the venerating costellation.

Keywords: *Venerating constellation, veneration of Crist, nahuas from the state of Morelos.*

La constelación veneracional

Aclaremos, en primer lugar, el uso tradicional del término «constelación» antes de mostrar nuestra peculiar manera de resemantizar el sentido, y la proyección que le daremos sobre los campos veneracionales a los que se adscriben los nahuas de Morelos. Sabido es que la metáfora latina de la *constelación* (*constellation*) en uno de sus más antiguos usos originarios, presente en las diversas culturas occidentales y no occidentales, anudaba los relatos míticos y sus experiencias visuales a los símbolos y referentes religiosos. Estos últimos se hacían extensivos tanto a sus creencias como a algunos de sus más relevantes procesos rituales e itinerarios de culto; al mismo tiempo que representaban un orden tempo-espacial constelacional, figurativamente considerado como un haz de relaciones simbólicas entre las multiformes entidades que la conforman.

Diversas culturas han significado a más de una constelación desde códigos no siempre explícitos, que reafirman la coexistencia e interacción de sus símbolos. La construcción moderna de las cartografías, ampliadas sobre las constelaciones celestes del siglo XVI al presente, no han renunciado a sus múltiples usos cognitivos y simbólicos. Las formas de nominar a las constelaciones yuxtaponen y entretajan sus símbolos y sentidos: La constelación de la Virgen (Virgo) coexiste con la del Altar (Ara), la Cruz y otras de nombres mitológicos grecolatinos, amerindios, asiáticos y africanos.

Desde nuestro mirador –el de los pueblos morelenses con presencias nahuas– podemos constatar que fragmentos de la lectura cosmogónica mesoamericana cohabitan con los reelaborados relatos y símbolos legados por medio milenio de occidentalización. Entre ellos destaca el símbolo de la cruz, ubicado siempre hacia el sur, que no es estático; «como que va girando según los meses como las manecillas de un reloj», afirma don Marino Cedillo, rezandero de Coajomulco. La mirada de los pobladores de Cuentepec refrenda esta presencia nocturna de la figura de la cruz en el cielo, así señalan con alguna distancia frente a la versión anterior, que ésta «siempre se encuentra en ese lugar y que nunca cambia». La figura de la cruz acompaña a la del arado, aunque ésta sí es cambiante. Según don Lucio, huehuechique de Cuentepec: «(el arado) se inicia el 13 de junio y se llega a terminar hasta el mes de marzo del siguiente año. Nace el arado el día de san Antonio y se llega a perder el día de la primavera» (don Lucio, 5/2001).

Se suman a estas figuras celestes la del Tepozteco por su presunto vínculo con las pléyades (Corona y Pérez, 1999: 29), y aunque esta lectura de «las Siete Cabrillas» resulta discutible, está situada en los marcos de una controversia e investigación por armar. Esas figuras celestes son símbolos sacros y, bajo ciertas condiciones extraordinarias, pueden asumir la condición de hierofanías, es decir, revelaciones de lo sagrado. Por otro lado, su recurrencia simbólica abona en favor de la existencia de un peculiar vínculo con los nahuas a nivel regional y suprarregional.

Debemos considerar otros símbolos de lo celeste. La aparición de un sostenido, aunque inusual, círculo rojizo en torno al sol tuvo –a principios de los años setenta– los efectos de una revelación, según los habitantes de Coajomulco; pero de signos nefastos; en tanto que pocos años después la circunstanciada visión de una lluvia de estrellas, coincidiendo con el año nuevo, fue entendida como otorgadora de dones. Más presencia que estas figuras celestes, la tienen algunas figuras atmosféricas que, perteneciendo a lo alto, mantienen vínculos visibles con lo terrenal. Nos referimos al rayo, el arco iris, las nubes serpentinales, las serpientes de agua (trombas) y las serpientes emplumadas (*laberintos*), que hacen visible la ambivalencia de su fuerza. Sin embargo, unas y otras quedarán reubicadas en el seno de nuestra construcción veneracional de la constelación.

Las hierofanías de lo celeste no abarcan todo el campo de lo alto ni cubren las expresiones del inframundo que también tienen incidencia veneracional y, en su sentido amplio, sagrada. De allí que en el desarrollo de este ensayo consideramos sus representaciones sin otorgarles la función de centro en nuestra unidad de análisis y reflexión. De fondo, nos interesa la potencialidad interpretativa de la metáfora de *constelación*, más allá de este tradicional campo de significación y representación celeste para proyectarlo sobre el campo veneracional que nos preocupa.

Somos concientes de que antropólogos e historiadores han apelado en los últimos años a otra metáfora celeste para situar sus respectivas líneas de investigación sobre la religiosidad mexicana. Es así que la metáfora de la galaxia, asociada con el análisis de la historia y antropología de las religiones en México, se ha vuelto recurrente por su amplitud de significación a pesar de sus matices y ambigüedades.

Mientras que Serge Gruzinski (1995) opta por hablar de la galaxia del barroco mexicano para ubicar a las imágenes como una de las más relevantes expresiones de la religiosidad desde el largo tiempo; Félix Báez la usa en plural para significar al laberíntico abanico de creencias indígenas mesoamericanas, porque éstas «se asemejan a galaxias ideológicas que apenas comienzan a conocerse» (citado por Broda, 2001: 16). Entre la versión laxa de las imágenes del barroco que nos oferta Gruzinski y la más acotada al reino de la ideología y de la forma de la conciencia social religiosa, no aparecen mediaciones. Por ello, la galaxia no nos termina de convencer, en cualquiera de sus dos usos, le sigue pesando su sentido de ambigua conmensurabilidad, así como los limitados marcos de la ideología y de cultura visual.

La arbitrariedad de nuestra elección por la metáfora de constelación no será mayor que la de galaxia y se justificará por el sentido que le otorguemos, y por su uso operativo. La metáfora de la *constelación*, dada la plasticidad que exhibe desde nuestro mirador antropológico, refiere tanto la complejidad del objeto real como de sus representaciones, subrayando, en primer lugar, su sentido de unidad

de lo diverso en movimiento. La constelación no niega la multirreferencialidad tempo-espacial de sus entidades heteromorfas (altares familiares, capillas oratorio, cerros, cuevas, ojos de agua, aires, santuarios, santos, etc.). Consideramos que las supone y engloba a todas sus figuras simbólicas; las cuales asumen posiciones de relativa o circunstanciada hegemonía o jerarquía, según los modos comunitarios de temporalización y calendarización. Debe quedar claro que la que a nosotros nos interesa más particularmente es la *constelación veneracional* y no su acotado uso arqueológico o etno-astronómico, independientemente de que nos sirvamos de él. Por otro lado, el término adjetivacional derivado del latín *venerari*—cuyo uso recurrente en el español data de mediados del siglo XV (Corominas, 1983: 601)—merece ser ampliado para desligarlo de ese excesivo sentido de dar culto de filiación cristiano occidental, conciliándolo así con el uso más plural y transfronterizo que le hemos atribuido a la constelación. En resumidas cuentas, proponemos entender a la *constelación veneracional* como *la unidad y mediación dinámica y temporal de sus diversas tradiciones de religiosidad cristiana y/o mesoamericana, significadas desde un centro por los sentidos de respeto, reciprocidad y acción de dar culto a deidades, santos, símbolos, atributos y lugares de lo sagrado.*

Una sedimentación cultural de lo sagrado

En el imaginario de los nahuas, las kratofanías del aire exhiben diversas formas, pero una de ellas—muy temida—es la de los remolinos; la cual, como bien lo ha refrendado Broda (1995), tiene un condicionante climático y orográfico propio de la cadena montañosa del Ajusco-Chichinautzin, y el rebote en ella de los vientos del sur (citado por Corona y Pérez, 1999: 38). A lo que habrá que agregar los ciclos temporales que les corresponden y que son distinguidos con matices por los pobladores de los pueblos circunvecinos. Cierta conocimiento y algunas representaciones míticas sobre los aires siguen siendo recurrentes entre los nahuas de Morelos. Bajo la forma de remolinos de aire, se dibujan las figuras de serpientes con plumas en los imaginarios de Coajomulco y Cuentepec, según lo refrendan algunos testimonios de mediana o avanzada edad. Los aires pueden cumplir funciones protectoras asociadas con los santos patrones, los cerros y las cuevas más en tiempo de sequía que de lluvias. Pero también cuentan para el imaginario de los pueblos que revelan referentes culturales nahuas, la fuerza impredecible de las serpientes de agua que bajan del cielo. En la tradición oral de Jumiltepec, poblado de los altos de Morelos, se conserva el recuerdo de la culebra de agua de fines de los años veinte por sus devastadores efectos:

Hubo veces que después de un chubasco las personas comentaban que había caído una «culebra de agua», (tromba) como efectivamente sucedió el 30 de agosto de 1929, cayó una sobre el cerro «El Mirador» por el sur que lo partió en dos, dejando una gran cañada que hoy al contemplarla nos

muestra de lo que es capaz la fuerza de ese meteoro, su precipitación hacia el Valle, abrió barrancas, las aguas se salieron de su cauce, arrollando cuanto encontró en su camino, ocasionando grandes pérdidas (Sánchez, 1996: 7).

Doña Filomena, conocida partera de Coajomulco, nos señaló que la fuerza de los remolinos se expresa según los tiempos y sus tamaños; agregaríamos que también según su posicionamiento relativo en la constelación veneracional. Ella afirma haber escuchado decir que los remolinos grandes son como «serpientes con plumas». Los remolinitos son significados principalmente por sus movimientos lúdicos, aunque pueden abrigar otros sentidos. Refiriéndose al legado de creencias de su progenitor, doña Filomena dice:

Me contó que los remolinos efectivamente son viborotas que están emplumadas y los remolinitos también son viboritas y que ellos siempre viajan rumbo al volcán y es donde tiene que informar y reportarse con sus superiores de todo lo que observen y hagan sobre la tierra.

Otro testimonio de filiación nahua revela la recurrencia de este sedimento cultural de la vieja deidad mesoamericana:

Mi abuelo me dijo, cuidate si ves un remolino, corre en dirección donde sale la Sol, si es en la mañana y si es en la tarde, córrrete por donde se oculta la Sol, pero fijate bien, debes quitarte de la línea rumbo hacia al volcán viejo, puesto que es el camino de los remolinos, la Sol es nuestra madre y has la reverencia, llámala que te proteja...el remolino puede llevarse la sombra o el espíritu de la persona y entonces siempre andará espantado con calentura o frío de vez en cuando y no podrá dormir normalmente en las noches (Tirso, 2000).

Uno de los relatos contemporáneos sobre el Tepozteco menciona que el remolino subió a su infiel esposa y al hijo de ambos al cerro donde habita (Castellón, 1989: 184).

Muchos otros relatos nahuas sobre las serpientes coexisten con los sentidos demoníacos de la tradición católica. En Coajomulco, el lugar tradicional de aparición de remolinos fue marcado con una cruz protectora para espantar al «maligno» (don Marino, 2000). Sin lugar a dudas, sigue siendo relevante la dualidad y la coexistencia de sentidos en el serpentario mítico-religioso, inserto plásticamente en la constelación veneracional de los nahuas de Morelos.

El cristocentrismo: la recepción nahua

La multiculturalidad que signa la producción y circulación ascendente de imágenes del proceso de globalización en curso, se traduce en una forma de actualizar la tradición del barroco mexicano más que de ruptura; la cual sigue gravitando sobre los pueblos que exhiben la presencia de sedimentos culturales

nahuas y más allá de ellos en las ciudades mestizas (Gruzinski, 1995). Las huellas de antiguos cultos prehispánicos entrado el siglo XX siguen presentes en los recuerdos de los tatas. Don Julio Martínez nativo de Totolapan rememora:

Me acuerdo que de chamaco veía una piedra que le decíamos la piedra del sapo, porque tenía bien labrada una cabeza de sapo, era una piedra grande, todavía me tocó ver que le llevaban ofrendas, le ponían collares de flores, le llevaban comida. Ahora ya no está esa piedra, le cortaron la cabeza y se la llevaron, no sé quién ni a dónde, dicen que fue un trailer, pero de eso ya tiene mucho tiempo (citado por García et al., 2000: 105).

Por otro lado, la inserción gradual de las denominaciones protestantes en el país y en los pueblos de Morelos en particular, complica la tradicional y barroca dimensión de las representaciones religiosas y sus expresiones devocionales, vía sus ataques a las imágenes no crísticas. La contracción de las imágenes y símbolos, puente entre la religiosidad católica, ponen de nueva cuenta la relevancia y hegemonía que seguirán cumpliendo Cristo y la cruz sobre otras imágenes y símbolos emergidos del catolicismo popular indígena; salvadas las distancias entre las metáforas orales o letradas y las escultóricas.

La constelación de los cristos, de los señores del temporal y del monte, y la de filiación mariana tendieron puentes entre sí. En la actualidad, la proyección de la guadalupana ha devenido la hegemónica sobre las demás advocaciones marianas, convirtiéndose en su símbolo dominante. La gestación de capillas o barrios guadalupanos se hacen visibles en Santa María Ahuacatlán, Huitzilac y Coajomulco. En estas dos últimas localidades norteñas, los cultos guadalupanos han quedado insertos en sus respectivos barrios de la Santa Cruz. La proyección del denominado movimiento *dieguista* auspiciado por el obispado de Cuernavaca en los pueblos a partir de los años cuarenta, es posible que coadyuvase a la gestación de este proceso expansivo del guadalupanismo.

En nuestra contemporánea constelación veneracional de los pueblos con presencia nahua, destaca la hegemonía simbólica del Cristo-cruz y del Cristo-sol, la cual no puede hacerse inteligible al margen de su frondosa historicidad cultural del último medio milenio. No basta recordar que el cristianismo en su propio nombre ha subrayado de manera explícita sus derivaciones y raíces de un inconfundible eje simbólico de referencia: Cristo, teniendo en cuenta sus múltiples transfiguraciones. En el siglo XVI, el cristianismo europeo no sólo estaba escindido entre católicos y protestantes afectando los modos peculiares de sus respectivos cristocentrismos, sino que con desigual énfasis se configuraron tradiciones veneracionales regionales en el viejo y en el nuevo mundo.

El proceso de conquista del territorio mesoamericano no pudo dejar de expresar los alcances de la propia configuración cultural del catolicismo del mediterráneo español, cuya particularidad consistía en un régimen de coexistencia de los cristianismos trentino y no trentino, y que suscitó en la Nueva España, por un

lado, la emergencia de la denominada «duda indiana»; y, por el otro, la dura aplicación de los acuerdos del Concilio Trentino de 1565 (Steger, 1984: 11). Si esto era así en los ámbitos ilustrados, fue natural que la recepción indígena de Cristo ensanchara sus posibilidades.

Los usos simbólicos de la imagen de Cristo por parte de las órdenes religiosas y del clero regular desplegaron dos campos de tensión simbólica que se han mantenido con matices a lo largo de medio milenio: por un lado, la relación entre el Cristo y la cruz; y, por el otro, la relación entre el Cristo y las advocaciones marianas. Se agrega a ello, la configuración de un peculiar bestiario y una no menos *sui generis* flora sagrada como la de los hongos alucinógenos denominados «clavitos del Señor», que consumen los misioneros para controlar el temporal.² Esa coreografía simbólica propia de semana santa que se despliega en el interior y exterior de la iglesia de Coatlán del Río, despliega los atributos vivos de una variada flora y fauna que ilustran barrocamente lo dicho. La construcción de enramadas y templetos floridos durante las fiestas de los pueblos que tienen capillas poco espaciosas o santos emergentes, se inscribe en una tradición de larga duración (Favier, 1998: 162), al parecer simbólicamente asociada con los cuatro rumbos. Con motivo de la celebración de la semana santa en Coajomulco era tradicional:

Levantar el enramado a cada lado de la puerta mayor de la iglesia. Consistía en usar ramas de encino con sus hojas tiernas cubren más y dan olor. También acostumbaban en el pueblo a preparar una cárcel hecha con varas tiernas, que servían para el jueves santo en la noche para encerrar la imagen de Cristo Jesús (don Marino, mayo 2001).

En la actualidad, el enramado ha sido sustituido por una instalación de un toldo de láminas de aluminio.

El universo simbólico del cristocentrismo se complica porque además de los tonos locales que les imprimieron los nahuas de Morelos, las órdenes religiosas y el clero seglar marcaron sus respectivas distinciones o reelaboraciones simbólicas. Es ilustrativo el ejemplo franciscano de no disociar simbólicamente al Crucificado de la cruz y a las advocaciones marianas de su condición de madres de Cristo. A ellas se agregaron otros campos de tensión entre las figuras marianas y las de Cristo, y los demás santos en la lógica cultural celebratoria de los pueblos nahuas del ahora estado de Morelos, así como frente a su relación con las deidades mesoamericanas. A la presión impugnadora de imágenes y cultos locales por parte de las denominaciones protestantes, se suma desde las reuniones episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979), una nueva campaña de «extirpación de idolatrías», matizada parcialmente por una emergente teología india, y un convergente e interesado auspicio veneracional a la Guadalupana. La tensión entre el predicamento evangelizador de los sacerdotes y los cultos locales sigue gravitando en torno a la relación entre Cristo y las advocaciones marianas. Un reciente registro

etnográfico sobre Tepoztlán realizado con motivo de la fiesta de la virgen patronal, sintetiza lo dicho por un predicador dominico en los siguientes términos: «Sermón en el que enfatiza que el culto cristiano no es a la virgen, sino a Cristo. Que la veneración a la virgen es sólo porque es madre de Cristo» (Corona-Pérez, 1999: 44).

En el último cuarto de siglo, el catolicismo popular en Morelos ha resentido las pugnas intraeclesiales entre la corriente de la teología de la liberación auspiciada por Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, y las corrientes conservadoras, incluyendo a la de los carismáticos de Onésimo Cepeda. También es conocida la conflictiva presencia autoritaria de los franciscanos en Totolapan, impuesta por el obispo Reynoso (Rueda *et al.*, 2000: 188). Incluso ciertos usos simbólicos y ceremoniales vinculados con las cruces y los cristos han seguido siendo objeto de control e injerencia eclesial en los pueblos de Morelos, provocando respuestas no siempre sumisas de las mayordomías.

En general, podemos afirmar que Cristo, desde por lo menos el siglo XVII, ha venido operando como símbolo dominante dentro del universo religioso de los pueblos estudiados, cumpliendo funciones ordenadoras y valorativas en el seno de los respectivos complejos veneracionales locales y regionales. En otros casos como en Tepoztlán, su santa patrona «la Virgen María de la Natividad» aparece en una compleja relación simbólica con el Tepozteco, dándole su fuerza divina al lado de la que emerge de los cerros, de los aires y del propio teponaztle. Esta virgen media su relación con el Tepozteco a través de la denominada «Cruz del Bautisterio», frente a la cual recibió el bautizo en su día (8 de septiembre) en un paraje de inconfundible anudamiento con el agua y la fertilidad. Este sitio se denomina en lengua náhuatl *Axitla* (lugar en el ombligo del agua), según la tradición oral. Es digno de destacarse que la virgen patrona –durante la representación comunitaria del Tepozteco y sus rivales– sólo es nombrada en nahua una vez como *sohua: pilichpo: chtli*, lo que complica sus presuntos sentidos marianos (Corona-Pérez, 1999: 46-47).

En el caso particular de los cristos y las advocaciones marianas, hay ocasiones en los que se revela tensión y desplazamiento simbólico de los primeros a favor de las segundas. La aparición en mayo de 1720 de «Nuestra Señora de los Milagros» en la iglesia de Tlatenango, implicó un desplazamiento veneracional del «Señor de la Misericordia» y de San José en este antiguo santuario, fundado por los franciscanos en 1523. Durante los años de la Revolución, esta imagen fue muy conocida como la «virgen zapatista» y temporalmente estuvo exiliada en una casa franciscana de la colonia Santa María de la Ribera en la ciudad de México; algunos otros le atribuyen la milagrosa salvación de la ciudad de Cuernavaca del asedio militar zapatista del 2 de julio de 1911. Tlatenango y Santa María Ahuacatitlán tienen lazos visibles por el suministro de agua y otros nexos de reciprocidad reforzados por compartir la misma ruta evangelizadora franciscana hacia el norte

de Morelos. La relación entre el santuario mariano de Tlatenango y el de Chalma se hace explícito en un texto de Celia Cruz recogido por una autoridad eclesial, que reúne lo que parece ser una recurrente frase coral de los peregrinos: «Dende Chalma hemos venido en gran peregrinación pa' que alivies nuestras penas devina madre de Dios» (López, 1990: 88).

Desde una lectura regional podemos igualmente proponer otra lectura, dado que la emergente advocación mariana de Tlatenango parece sugerir la búsqueda de un cierto equilibrio y complementaridad veneracional frente al Señor de Chalma. En general, durante el ciclo veneracional al santuario, debemos destacar la peregrinación anual procedente de vecinos de colonias y poblados del Distrito Federal (Iztapalapa, Xochimilco y Topilejo) y del Estado de México (Almoloya del Río, San Francisco Tlaltenco y San Miguel Almaya), entre otros. El tenor mariano de este ciclo peregrinacional se refrenda con la llegada de las «vírgenes peregrinas», procedentes de dichas localidades. Paralelamente una pequeña y milagrosa réplica de «Nuestra Señora de los Milagros» visita las casas de los devotos de este pueblo ahora conurbado con la ciudad de Cuernavaca (López, 1990: 21 y *ss.*).

La relevancia que tuvo el ciclo de cuaresma en el calendario festivo-religioso revela la huella convergente de los proyectos evangelizadores de las tres principales órdenes mendicantes, que tuvieron presencia en el actual territorio del estado de Morelos. Los instrumentos de la evangelización agustina fueron, sin lugar a dudas, la celebración del Santísimo Sacramento y de la Santa Cruz, así como un despliegue de música y canto peregrinacional durante la cuaresma (Jaramillo y Ruiz, 2000: 3). El 3 de mayo de 1728, la cruz de piedra que marcaba una encrucijada del pueblo de San Guillermo Totolapan comenzó a temblar y así se mantuvo durante dos días. Los agustinos dieron cuenta al arzobispado para que se le investigase, siendo declarada milagrosa y trasladada para efectos de culto al altar de la iglesia de Totolapan. Se consideraba que la «Santa Cruz» de Totolapan tenía la capacidad de sanar a los enfermos y de frenar las tempestades; ésta precedió y reemplazó temporalmente a su Cristo aparecido (Castro, 1980: 61).

Dicho en otras palabras, la proyección evangelizadora cristiana en los pueblos de origen nahua en el estado de Morelos enfocará su atención en la gravitación veneracional cristocéntrica. Al ser desplegada ésta con sostenida violencia simbólica complicó sus particulares modos de recepción y resistencia cultural, aunque en general logró colonizar los imaginarios indígenas.

La traducción simbólica de la imagen de Cristo

Las representaciones escultóricas e iconográficas de los cristos de los pueblos de Morelos mantienen una temática dominante, la de la pasión y la muerte del crucificado; análoga a la existente en las iglesias mexicanas. La expresión simbólica de los cristos morelenses reproduce el sentido moderno occidental de traducirla como tragedia, fracturando sus antiguos sentidos de origen medieval sobre

la unidad de la vida y la muerte.³ Las más añejas figuras escultóricas de los cristos fueron elaboradas a partir de pastas especiales extraídas de las cañas de maíz (Tlayacapan), caña de azúcar (Catedral de Cuernavaca) y del *kiote* del maguey (Totolapan), aunadas a ciertas maderas y tintes. La significación de las pastas de cañas de maíz y azúcar como de kiote de los cristos de estos lugares coincide con sus respectivos y dominantes ciclos productivos.⁴ Los pobladores de Coajomulco piensan que quienes saben hacer imágenes de santos se encuentran en Xochimilco, y los de Tepoztlán predicán lo mismo que los de Tlayacapan (Favier, 1998: 191).

Los que saben colocar el don o la fuerza a los «santitos» están fuera de los pueblos, acaso porque ese referente cumple una función de distancia y puente privilegiado entre algunas localidades, independientemente que estén dentro o fuera del estado de Morelos. ¿En el imaginario de los pueblos contó o cuentan algunos materiales y procedimientos de elaboración escultórica de las imágenes de bulto reforzando su fuerza o eficacia simbólica?

Don Pancho, uno de los mayordomos de Coajomulco, nos relató que los que sabían hacer las imágenes sagradas «les tenían que poner el don», para que fuesen «milagrosas»; siendo válido tanto para los cristos como para los santos patrones y santitos en general. Por otro lado, don Lucio refiere que quienes saben elaborar las imágenes, les ponen marihuana para darles fuerza. Pero el «don» puede tener otros componentes excepcionales de productos de la naturaleza. ¿El «don» y «la fuerza» son categorías complementarias o simplemente dos maneras locales de nominar el poder de las imágenes sagradas? Excepcionalmente, como en Huitzilac, un artista local confeccionó una réplica del santo patrón que había sido enajenado por las tropas carrancistas durante la Revolución, pero los nativos consideraban que su don no era tan milagroso como el original. Años más tarde, al reaparecer el santo, su réplica quedó ubicada en un lugar subalterno aunque reverenciado. Igualmente, la confección de los santos peregrinos debe ser investigada. Tiene que ver con la presencia de una inocultable dualidad que refuerza cultos y advocaciones, y que está eslabonada con la popularización de sus imágenes impresas que presiden o acompañan los altares familiares.

La dualidad tiene visos de mayor complejidad cuando pensamos en las representaciones nahuas de «nuestro padre», las cuales se expresan en una doble dirección, es decir, como atributos opuestos y complementarios, protectores y depredadores. En ellos, el sentido cristiano de castigo se queda corto y limitado para significar sus alcances. La idea de un equilibrio relativo de fuerzas y sentidos adscritos a ciertas imágenes veneracionales, parece más una expresión de una añeja sedimentación cultural de raíces prehispánicas que una típica representación cristiana; en todo caso, podría ser apreciada como una peculiar reelaboración simbólica.

La dualidad está presente en un reiterado referente simbólico de cara a los santuarios morelenses; nos referimos a ese sentido de que donde está nuestro padre está nuestra madre, aunque no la podamos ver o viceversa (Marino Cedillo,

2000). De cierto modo se aproxima al sentido que registra una plegaria contemporánea de los nahuas de Yupiltilta (Veracruz) vinculada con el ciclo del maíz: «A ti, donde te encuentres,/ gran padre,/tú que eres gran madre...» (León Portilla, 1989: 47). En general, y más allá de las expresiones veneracionales locales de los pueblos de Morelos, a nivel regional es perceptible un cierto equilibrio de fuerzas entre «Nuestro Padre» y «Nuestra Madre». A pesar de que Cristo opera como un símbolo dominante en su constelación veneracional, más de un mayordomo local en el norte de Morelos nos ha reiterado que donde está «el Señor» está «nuestra Madre» compartiendo o convergiendo en el despliegue de la fuerza divina.

En las zonas alteñas del norte de Morelos, la gravitación de los cristos en el curso del ciclo veneracional que se extiende de la semana santa a la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), está asociada, por un lado, al cierre del ciclo de secas y de escasez; y, por el otro, al inicio de la estación de lluvias que preanuncia la promesa de cosechas. También debe resaltarse el vínculo y la eficacia simbólica de los denominados calvarios, es decir, de las tres cruces, y los cerros o colinas de los pueblos. Ciertamente es que en el transcurso de las últimas, durante décadas los calvarios vienen perdiendo gravitación veneracional. Mención especial merece el simbolismo del «Divino Rostro» ubicado en la falda del Popocatepetl, asociado con la petición de lluvias y que, en lo particular, refuerza esta idea de que los cristos se ubican en un espacio y tiempo liminar.⁵ En el imaginario de los lugareños de Coajomulco y otras localidades morelenses, a pesar de las distancias, reconocen la presencia simbólica de la Malinche. Para los pobladores de las localidades de Tepoztlán coexisten en la unidad y la confluencia de la fuerza divina, la Virgen y el Tepozteco.

Es posible que la alternancia ritual de ciertas imágenes revele una dualidad poco comprensible para los códigos culturales criollo-mestizos. Seleccionemos un ejemplo de ello a través de dos imágenes de santos, entendidos como parte privilegiada de su simbólica grey. Así, los de Coatetelco piensan que las imágenes de Santo Domingo (8 de agosto) y San Antonio (13 de junio), que están en Atlacholoaya, son temidas por su potencial capacidad depredadora en el curso de un peculiar calendario seriado en cuatro unidades de dos quincenas, bajo el cual los santos pueden desplegar su temible fuerza. Este es abierto por santo Domingo a mediados de mayo y le sucede San Antonio, y así se van alternando en dos series, para que finalmente San Antonio cierre el ciclo a mediados de septiembre. Afirman que San Antonio, al estar acompañado por el niño, es más «piadoso» que Santo Domingo, acaso porque se correlacionan los rigores de la escasez de mayo con los prometedores frutos de septiembre.

La gente de Coatetelco sostiene que los pobladores de Atlacholoaya le cubren la cara a santo Domingo durante las festividades de mayo.⁶ Por su parte, los de Atlacholoaya dicen que no es cierto que le hagan eso a sus imágenes sagradas; aunque les reconocen su «fuerza». La posibilidad de que el santo quede

descubierto y de cara a un pueblo vecino puede ser devastador para éste. En Cuentepec se tiene la idea que las enfermedades de «gato» o «mizton» que padecen especialmente los niños, entre mayo y septiembre, se debe a que existe una iglesia en un pueblo del Estado de México, cuya orientación pone al santo de esta parroquia mirando hacia Cuentepec, lo que provoca las enfermedades.⁷ ¿El poder de la mirada de santo Domingo y del otro santo cumple una función simbólica disuasiva frente al conflicto y/o reguladora de la reciprocidad en las relaciones entre los dos pueblos? Pero más allá de estas interrogantes, y de las imágenes de santo Domingo y san Antonio, debemos preguntarnos: ¿qué papel cumple el Cristo de Coatetelco?

Hasta mediados del siglo XX, en la zona lacustre donde se ubica este pueblo evangelizado por los franciscanos —cuando se dilataba el inicio del temporal— se acostumbraba apelar a un milagroso cristo de la iglesia de San Juan Bautista para que diese por terminada la estación de sequía. Para tal efecto, la imagen era llevada en peregrinación hasta la laguna de Coatetelco donde era objeto de un baño ritual; esa tradición fue abandonada en las últimas décadas y coincide con su desaparición de la iglesia (Maldonado, 1998: 146). La laguna, espacio reverencial de los antiguos nahuas, aunque fue perdiendo aceleradamente visibilidad ritual y real en el siglo XX, sigue presente de manera simbólica en el imaginario de los lugareños, particularmente en los de edad avanzada. Estos últimos alcanzaron a ver los baños rituales del cristo y de san Juan en la laguna de Coatetelco. Ahora sólo sabemos que este cristo podía ser alternado en tales funciones rituales con san Juan Bautista. Pero nos quedan flotando algunas preguntas: ¿se trata de una movilización de dos imágenes adscritas a una lógica cultural que reconocía diferencia de fuerzas y jerarquías entre una y otra? ¿La movilización ritual del Cristo de Coatetelco fue extraordinaria frente a la ordinaria del santo patrón San Juan para la petición de lluvias en la laguna o era un caso de equilibrada y simbólica alternancia? No lo sabemos.

El complejo tema de la dualidad de lo sagrado no nos debe hacer perder de vista la diversidad de advocaciones del cristocentrismo morelense. Consideremos las presencias del Santo Cristo de Tetela del Volcán, el Cristo de la segunda caída de Totolapan y el cristo muerto de Tlayacapan, que aparecen como relevantes expresiones artísticas del barroco de los siglos XVII-XVIII, signados por rasgos de alta emotividad facial y oscilan entre la angustia y el rictus de la agonía. Incluso el nicho que contiene la imagen del Cristo cargando la cruz de la parroquia de Hueyapan, de los primeros años del siglo XIX, se inscribe en la misma dirección; independientemente de que fuera convertido temporalmente en objeto museográfico y desarraigado del ámbito veneracional hueyapeño (Moyssén, 1967: VII y XXI). Entre la enorme riqueza de representaciones de Cristos que existen en el Estado de Morelos, merece mención especial la alta concentración de imágenes de Cristo en la Pasión en la iglesia de Coatlán del Río.

El legado simbólico de las órdenes religiosas

Las lógicas diferenciales de las imágenes propias del cristocentrismo han tenido que ver con las peculiares recepciones de los pueblos, pero también con los estilos y contenidos evangelizadores de las órdenes mendicantes en Morelos. Así, por ejemplo, el despliegue de imágenes del santo entierro, las cinco llagas, el crucificado y el Calvario en el universo ceremonial morelense revelan la huella franciscana.

La relación entre Cristo y la Cruz, como entre Cristo y la Virgen en cualquiera de sus advocaciones, marcaron el peculiar código evangelizador de los franciscanos frente a los demás proyectos evangelizadores. Por otro lado, las órdenes religiosas desplegaron planes de mayor o menor tolerancia frente a las reelaboraciones veneracionales del cristianismo indígena, filiendo en sus extremos la tolerancia agustina frente a la ortodoxia dominica (Ricard, 1991: 410; Báez, 1998: 110). Los franciscanos, contra los reparos de los autores mencionados, evidencian un manejo muy amplio en el proceso de construcción y reproducción barroca del campo veneracional en los pueblos indígenas (Gruzinski, 1995: 19).

Una aproximación al universo religioso que se constituye a partir del siglo XVI en las poblaciones situadas al norte del actual Estado de Morelos, y en ese tiempo bajo los dominios del Marquesado del Valle, nos permite constatar la presencia de tres órdenes mendicantes: franciscanos (Huitzilac, Coajomulco, Santa María Ahuacatlán, Cuernavaca, Xiutepec), dominicos (Tepoztlán, Tetela de Volcán) y agustinos a partir de 1534 (Ocuituco, Zacualpan, Xantetelco, Jonacatepec, Totolapan, Atlatlahucan, Xumiltepec, Tlayacapan, Yecapixtla, Tetela, Hueyapan y La Purificación de Tlanepantla Cuatenco (Moreno, 1985: 12; Vera, 1981: 124). A pesar de que todavía no hemos podido culminar la traza de una cartografía diferencial de las representaciones veneracionales en los pueblos, conforme a las huellas de estas tradiciones evangelizadoras, podemos brindar algunas aproximaciones.

Consideramos así que los Cristos aparecidos que subsisten en los imaginarios de los pueblos nahuas y mestizos de Morelos, manifiestan una particular deuda con los territorios de la evangelización agustina y, en menor medida, con los franciscanos y dominicos. En el caso de Totolapan, don Felipe Pérez, nativo del lugar, transmite oralmente la tradición sobre la aparición del Cristo, prelujiéndola con una sentida exaltación del padre Antonio de Roa, el más destacado evangelizador agustino del siglo XVI quien, además de su dominio del náhuatl, hacía gala de penitencias múltiples (cargar una pesada cruz, caminar sobre brasas ardientes) para «llamar la atención de los indios, para acercarlos al cristianismo...Por el otro lado se dice que él hacía todo esto porque quería un Cristo ya que aquí no existía y que la única parte que podían conseguirlo era hasta España» (citado por García *et al.*, 2000: 91). El Santo Cristo aparecido se presentó a través de un indígena desconocido que buscó al padre Roa para vendérselo el viernes previo a la

«Dominga de Pasión»; luego de instalarlo en la iglesia, el padre Roa convocó a los frailes y feligreses a honrar al deslumbrante crucificado, y cuando buscaron al indígena, había desaparecido (García *et al.*, 2000: 100). En los noventa, los franciscanos asumieron el dominio de este santuario tradicionalmente manejado por los agustinos.

Tampoco podemos olvidar otro registro de los altos y norte de Morelos. En la parroquia de La Purificación de Tlanepantla Cuatenco, dirigida por los agustinos desde su fundación en el siglo XVII, «se comenzó a dar culto muy especial a una imagen de Jesucristo Crucificado cuya festividad tiene lugar en la Pascua de Pentecostés» (Vera, 2000: 24).

Fue en el espacio de evangelización agustina donde se llevó a cabo la construcción veneracional del «Señor de la Paciencia» de Totolapan. He de resaltar el uso simbólico de la segunda piel de este cristo milagroso, porque está vestido con calzones blancos de manta y una pequeña manta negra, revelándonos no sólo el gusto local sino su proximidad cultural. El rostro de este cristo revela tal particularidad expresiva que ha sido recordada por un estudioso del arte porque: «es poco menos que una calavera apenas recubierta de piel; los pómulos están demasiado acentuados y las almendras de los ojillos destacan curiosamente de entre las cavidades; las cejas no son más que un leve hilillo de color negro que se esfuerza por destacar» (Moysén, 1967: XVIII).

El orden simbólico que presenta la portada del santuario del Señor de Tepalcingo expresa una intencionada y ordenada lógica veneracional cristocéntrica que tiene como eje la pasión, flanqueado por la vida y el Calvario (Moysén, 1967: XX). En los marcos del predicamento agustino de Tlayacapan, en la capilla del cristo negro de la Exaltación, la talla natural del cristo se encuentra en una hornacina de cristales, adornada exteriormente con flores. Las partes laterales del altar poseen imágenes vinculadas con la Pasión de Cristo; mientras que las paredes están cubiertas de exvotos y retablos que dan cuenta de su fuerza milagrosa. Los peregrinos que siguen la ruta a Chalma, realizan una parada veneracional frente a este cristo negro de Tlayacapan (Favier, 1998: 208-209).

En el mirador indígena morelense, el tamaño de los cristos no afecta la representación de su fuerza a través de milagrería que le corresponde, salvo para sus peculiares valoraciones locales. Así, al «Cristo Grande» de Xoxocotla le corresponde el «diminuto Señor de la Humildad» que bajó del santuario de Achichipilco para conjurar una peste y una sequía que asolaba al pueblo de Yecapixtla. En tres días conjuró los peligros, según la tradición local rescatada por Juventino Pineda, un reconocido autodidacta nativo. En su camino de vuelta, al llegar a la cruz de piedra del campo santo, el pequeño cristo fue frenado por la furia de un intempestivo aire obligando a sus cargadores y peregrinos a refugiarse en la capilla de san Juan Bautista. La acción de devolver al Señor de la Humildad a su santuario original volvió nuevamente a fracasar por acción de los poderosos e imprevistos

aires. El tercer intento de traslado fue igualmente infructuoso; esta vez por el peso creciente del cristo que ya no pudo ser movido más allá de la cruz de piedra. A partir de entonces, desde hace más de dos siglos, el «Señor de la Humildad» se ubica en el lado izquierdo del púlpito de la iglesia de San Juan Bautista de Yecapixtla y se le venera cada año el miércoles de semana santa (Pineda, 1998: 71-76).

Cristo y su simbolismo solar

El complejo proceso de metaforización y simbolización asociados con el Cristo-sol y la Virgen-Luna se cumplió al ritmo de la oleada evangelizadora sobre las poblaciones indígenas, marcado por los límites de su traducción y reelaboración intercultural. Las propias representaciones cristianas del denominado bestiario de Cristo tenían un cierto correlato nahua, que sirvió de vehículo para sus ulteriores reelaboraciones simbólicas y rituales. Recordemos que las deidades e imágenes solares mesoamericanas estaban asociadas con una particular fauna que expresaba sus diferenciados atributos simbólicos: *cuahtli*, *xiuhtotol*, *quetzalpapalotl*, *huitzi*, *quecholli*, *cuetzallin*, *ocelotl* (Córdoba, 1994: 20). Menos conocidos son los vínculos solares con la flora destinada a simbolizar sus atributos o convertirse en objetos de ofrenda ritual tanto en los marcos cristianos del Mediterráneo español, como en los mesoamericanos del altiplano central mexicano.

Sabido es que las más populares representaciones simbólicas de Cristo y la Virgen madre en el occidente cristiano en el tiempo de la Conquista y colonización de las culturas mesoamericanas, fueron el sol y la luna. La construcción simbólica del Cristo-sol marca la primera paradoja de la principal religión de la Europa Occidental, su valoración del camino sagrado con dirección al oriente era iluminado por Venus (Belén). La orientación cristiana de lo sagrado modela las obras arquitectónicas de sus templos. Así, las parroquias y capillas franciscanas de Coajomulco, Huitzilac y Santa María al norte del estado de Morelos guían su edificación con dirección este-oeste (oriente-poniente), reproduciendo un conocido patrón arquitectónico católico presente en otras poblaciones de la región norte; como por ejemplo la realizada por mandato dominico en Tepoztlán (Batlle *et al.*, 1984: 12).

Un puntual análisis de espacio arquitectónico ritual que fuera inducido por los agustinos en Tlayacapan, nos señala que las capillas ubicadas al oriente del pueblo corresponden al lado de la de Santiago, a los misterios gozosos «en estrecha relación con el nacimiento de la Virgen María y su hijo Jesús: la Concepción, la Natividad y los Reyes Magos», siendo la mayordomía más importante la del «Niño Dios» (Favier, 1998: 260-261).

La recepción nahua del cristianismo no contradice esta coordenada espacial de lo sagrado, aunque sí la matiza. En su obra *Aquel Cristo Mexica (1946)*, Sergio Jiménez, intelectual del pueblo Xoxocotla, configura una representación ficcional elocuente sobre una imagen local: el «Cristo Xocoltécal», «Cristo Grande», «Cristo

grandísimo», a partir de su capacidad de hacer milagros para los nativos, estén dentro o fuera de su pueblo. Al mismo tiempo, el autor precisa la función simbólica del oriente al guiar la mirada de Luis Pantitlán, su joven personaje «xocolteca»:

Al pie, junto a la pequeña cruz de piedra en que se iza la bandera todos los días de fiesta, teniendo a la derecha la torre con las viejas campanas del pueblo, se encuentra Luis Pantitlán, mirando hacia el oriente (...) Como fondo tiene el eterno guardián del Anáhuac... el gran Popocatepetl (Jiménez, 1986: 21).

No hay duda que la proximidad simbólica del oriente, la cruz y el Popocatepétl no es una arbitraria representación literaria, la fuerza de su verosimilitud se apoya en la cosmovisión local.

A pesar de la pluralidad de visiones indígenas del Cristo-sol en los pueblos de Morelos, existen rasgos convergentes o unitarios. Cristo-sol tiene fuerza (chichahualiztle) y la despliega, la hace sentir de muchos modos al establecer un puente entre las representaciones y expresiones de la vida, la muerte y el renacer, perfil paradigmático que se reproduce con matices en los santos patronos de los pueblos y barrios.

En el caso de los nahuas de Morelos, la significación del chichahualiztle se aproxima a su equivalente otomí, referida como energía de naturaleza «ambivalente» que debe ser invocada con precaución (Galinier, 1990: 74-75). Cristo-sol incide sobre los ciclos de siembra y cosecha, la vida cotidiana y los procesos de interacción intrafamiliar o barrial, así como sobre las relaciones entre el pueblo y la naturaleza. Por todo ello, uno de los sentidos fuertes del Cristo-sol entre los nahuas debe ser rastreado a través de sus coordenadas tempo-espaciales, acordes con los solsticios y equinoccios, y así como por el ciclo día/noche. Bien sabemos que caminar y mirar hacia el oriente pauta la principal orientación cristiana, y ésta ha logrado arraigarse con fuerza en los pueblos nahuas de Morelos. La proyección arquitectónica de sus capillas privilegian al oriente como punto de entrada y salida.

La ruta del Cristo-sol tiene muchas significaciones, una de ellas de carácter temporal vincula el posicionamiento físico extremo del astro hacia el sur a fines de diciembre, coincidiendo con la navidad, para avanzar de nueva cuenta sobre el norte. El Cristo-sol se vuelve pasión, muerte y resurrección asociado al equinoccio de primavera. La circulación de imágenes del «Santo Cristo», «Santo Niño», «Santo Sepulcro», aparecen en los imaginarios nahuas de Morelos guardando puentes entre sí, aunque al mismo tiempo diferencian sus «fuerzas» o «dones» en relación con las funciones que les asignan conforme al calendario veneracional, entre los tiempos de secas y de aguas.

Cristo es representado conforme al ciclo de vida exhibiendo sus diversos rostros, edades y jerarquías, el cual aparece asociado simbólicamente al ciclo del maíz. Las imágenes del niño Jesús no solamente guardan una centralidad ceremonial

entre las festividades del 25 de diciembre y el seis de enero, es decir, entre la navidad y los reyes, en los pueblos de Morelos; sino que además hay una circulación de imágenes hacia algunos santuarios como el de Chalma o el de Amecameca, con la finalidad de ser bendecidos al amparo de la fuerza sagrada de los cristos mayores.

El cristo viejo puede ser visto como una reelaboración de Huehuetéotl, dios del fuego (Siller, 1993: 26). Muchos lugareños afirman que el cristo de Tepalcingo es viejito; aunque este referente de edad avanzada es frecuentemente asociado con los aires. En este caso en particular necesita ser más investigado. Hay quienes proponen la hipótesis de ver en algunos cristos viejos la huella de Quetzalcóatl, representado como «Dios pobre» y «llagado», «quien para hacer penitencia y crear el Quinto Sol no tuvo más incienso que quemar sus propias llagas, ni más ofrenda que lanzar al fuego su propio cuerpo» (Siller, 1993: 29).

La desnudez de los cristos de Morelos está vinculada con su nacimiento más que a su crucifixión, siguiendo un tradicional canon de representación cristiana; aunque estos últimos obviamente están relacionados con el campo simbólico de las siete llagas. Ninguno de nuestros registros etnográficos nos permite corroborar la hipótesis de Siller, tampoco descartarla. En Tlayacapan existe un relato sobre la pobreza y desnudez simulada del milagroso «Cristo de la Exaltación» que fue cubierta con un rebozo de finas tonalidades que iban de negro a gris. Este fue elaborado por una famosa tejedora ciega que le debía la promesa de cubrirlo; la fibra utilizada en secreto fueron los propios cabellos de la tejedora. Al entregarle al Cristo el rebozo recuperó la vista y amplió su clientela, reza la tradición oral (Favier, 1998: 211). No hay duda que este relato abre otras lecturas sobre el simbolismo de Cristo, que exceden los límites de nuestra breve reseña.

Por último, es relevante considerar al cristo como símbolo multiforme en los marcos rituales del curanderismo y la brujería. Según la tradición oral del tata Marcial, nativo de Xoxocotla, Cristo aparecía a principios del siglo XX vinculado con los rituales de iniciación de los brujos de la región, realizados en una temida gruta ubicada en el camino que iba de Atlacholoaya a Alpuyecá, sobre una de las márgenes del río Apatlaco. La famosa María Bruno o «Xixarata», bruja de Xoxocotla, le relató al tata Marcial que el primer paso de iniciación que tuvo que dar al igual que los demás, consistía en darle una bofetada a un personaje que representaba un cristo, hasta hacerlo sangrar (Jiménez, 1950: 35-38).

Los aromas y humos de lo sagrado

Las imágenes de bulto, los cristos y los santos tienen su «olor», nos ha reiterado más de un mayordomo de Coajomulco y Huitzilac; también las cruces, por eso dicen que la tradición no quiere que se hagan de metal ni de piedra porque con esos materiales ya no huelen. Otros vecinos de Coajomulco nos manifestaron que la antigua «cruz de la misión» que está en la capilla perdió su olor cuando

le metieron pintura. En realidad, «el olor del santo» se abre como un abanico de aromas, algunas identificables. ¿Cuáles son los olores de lo sagrado y qué funciones simbólicas cumplen? Las apariciones de las imágenes sagradas revelan viejas huellas aromáticas aunque desconocemos su presunto simbolismo, porque nos remiten a códigos culturales diferenciados. Para la tradición cristiano-occidental, el olor de santidad –según lo refrendó un concilio– debe corresponder a las fragancias de las rosas aunque cada orden religiosa les adscribió además otros aromas florales.

Si en lo general «oler a rosas» es oler a santidad, las metáforas marianas tuvieron variaciones; por ejemplo, los franciscanos adscritos a la lectura de San Francisco suprimen las metáforas de las rosas y el lirio para significar los atributos sagrados de la «hija y esclava del Padre, Madre de Jesucristo y Esposa del Espíritu Santo» (Pyfferoen y Van Asseldonk, 2000: 6).

Pero mirando desde este contexto es inevitable la pregunta: ¿en la tradiciones mesoamericanas existían aromas asociados con sus deidades? En el curso de medio milenio no hay duda que los nahuas de Morelos –y no sólo ellos– han configurado una tradición dual sobre los olores de lo sagrado y sus usos rituales. Resulta relevante la cruz floral de pericón, cuyo consumo ritual es muy extendido en Morelos durante la fiesta de san Miguel. La huella mesoamericana se expresa tanto en el simbólico uso del perfume del pericón como en su figura simétrica. A lo que se agrega que la cruz de pericón cumple una tradicional adscripción protectora de las milpas, según la coordinada ritual de marcar los cuatros rumbos, sin renunciar a la protección de las casas de las potenciales incursiones nefastas del «maligno».

En esa misma dirección debe considerarse el simbolismo floral asociado con el *aparicionismo* morelense, sobre el cual existen muchos relatos al respecto. Así, los aromas cambiantes de nardo, sándalo y lináloe anunciaron la hierofanía de la virgen de Tlatenango (López, 1990: 38). Por otro lado, los olores del «maligno» son también identificables; y los que buscan el contacto o la protección frente a él utilizan fragancias florales y sustancias orgánicas que les parecen pertinentes. A diferencia de los aromas clasificados conforme a las fronteras de lo divino y lo maligno, el copal y el tabaco como aroma y «sahumerio» revelan su dualidad y liminaridad al ser usadas por brujos y curanderos.

Hacia los años veinte se comienza a introducir las urnas de vidrio como dispositivo de protección de las imágenes de bulto en las capillas de los pueblos, como es el caso de Tetela de Volcán y tantos otros; tres décadas más tarde ingresa el uso de las pinturas de esmalte. A este proceso parece que le subyace, inconscientemente, el peso de esa controvertida matriz higienista moderna de desodorizar espacios, cuerpos muebles, inmuebles y humanos (Corbin, 1987). Los aromas de las maderas, pastas y resinas distintivas de cada santo, con motivo de la introducción de las urnas, quedaron bajo control casi exclusivo de los mayordomos.

En cambio, no fueron –al parecer– restringidos los aromas florales, frutales, del copal, del incienso del ocote y del ingo, que promueven los mayordomos y ofrendantes nativos o peregrinos; al evidenciar la presencia de un simbolismo aromático que reforzaba el sentido de la espacialización del tiempo ritual, como si configurase evanescentes tramas de reciprocidad. El aroma, como el humo de los sahumerios, significa el lugar sagrado. A diferencia de los aromas y humos del incienso, el copal y el ocote que son permanentes, los propiamente florales y selectos exhiben sus marcas estacionales y de ecosistemas complementarios. Las «banderitas» utilizadas en Coatetelco como símbolo luminoso, cromático y aromático de su ofrenda a los aires, son confeccionadas con astillas de ocote, estambres de colores verde, blanco y rojo, y un pedacito de ingo y de chapopote; los cuales le imprimen una intensa y peculiar carga aromática (Maldonado, 1998: 170). En Coajomulco, flores del lugar como agapandos y alcatraces, entre otras, se complementan con las fragancias de las flores que vienen de las partes bajas; portadas como ofrendas por los mismos mayordomos, familias de la localidad o peregrinos.

La conservación de vastas colecciones de vestidos de los santos donadas por los mayordomos y padrinos, y sus respectivas familias, representan un visible y aromático puente de reciprocidad con la imagen sagrada y protectora, además de un capital simbólico inapreciable. Los roperos de los santos fungen como una especie de cartografía de favores y lealtades familiares e intracomunitarias, que es necesario renovar y ampliar en cada ciclo ritual. Al decir de un mayordomo, la ropa conserva el olor del santo.

Recordemos que el copal, la conocida resina y corteza olorosa, era quemado para perfumar a las deidades durante las ceremonias sagradas prehispánicas y limpiarlas de las «impurezas del aire»; al mismo tiempo servía como vehículo de comunicación con los dioses. Además de ello, el copal quedaba bajos los dominios de Tlaloc, quien también fue conocido como el «señor del copal» (González, 1991: 47; Heyden, 1993: 217-218). En la actualidad, el copal sigue gravitando en los procesos rituales contemporáneos tanto de curación como de celebración de los santos patrones en los pueblos de filiación nahua de Morelos. De las tres variedades usadas para fines veneracionales en esta entidad, la más popular es la conocida como «copal de santo». La distinción simbólica del copal y el humo del copal sigue presente, aunque con matices locales; el primero para significar su nexa con el árbol, y el segundo como mensaje dirigido a Dios o a los santos. En un trabajo, un curandero de Cuentepec hizo explícita alusión al decir en su lectura del huevo: «Ese santo quiere mucho humo de copal»⁸.

En general, creemos haber logrado una original aproximación al campo simbólico que configura lo que hemos denominado la constelación veneracional de los nahuas del estado de Morelos, apoyándonos en convergentes ejemplos históricos y etnográficos de sus diversas tradiciones veneracionales. Sin lugar a dudas,

nos hemos distanciando de la visión limitada del pretendido sincretismo o hibridación religiosa, para proponer un juego más plástico de interacciones y presencias acerca de los muchos sedimentos culturales sobre lo sagrado que pueblan y gravitan en nuestro heterodoxo imaginario.

Notas

1. Este ensayo fue elaborado en el marco del proyecto «Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio» del equipo INAH-Morelos.
2. Comunicación personal del antropólogo Alfredo Paulo Maya, 14 de junio de 2000.
3. Comunicación personal del historiador Rafael Gutiérrez, junio de 2001.
4. Comunicación personal de los restauradores Alejandro Salinas y Teresita Loera, mayo de 2001.
5. Comunicación personal del antropólogo Alfredo Paulo Maya, junio 14 de 2000.
6. Comunicación del Dr. Francisco García, registro de campo, junio de 2001.
7. En Santa Catarina, por esas fechas, para enfrentar los riesgos de la enfermedad del «mizton», los padres disfrazan a sus hijos de gatitos. Comunicación del Dr. Francisco García, junio de 2001.
8. Comunicación del Dr. Francisco García, mayo de 2001.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 268 pp.
- Battle Pérez, Manuel *et al.* (1984), *Tepoztlán, Morelos, estudio para la conservación y rehabilitación*, Tesis de maestría en arquitectura, México: ENCRyM-INAH.
- Broda, Johanna y Báez, Félix (2001) (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Castellón Huerta, Blas Román (1989), «Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos», en Monjarás-Ruiz, Jesús (Coord.), *Mitos Cosmogónicos del México indígena*, México: INAH, 177-207 pp.
- Castro, Joseph Manuel (1980), «Una relación inédita de Tlayacapan, Morelos en el siglo XVIII (1743)», en *Cuicuilco*, año 1, núm.2, octubre, México: ENAH, 59-62 pp.
- Corbin, Alain (1987), *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII-XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Córdoba Olivares, Francisco R. (1994), «Cristo sol, yuxtaposición sacral», en *Neskayotl*, núm. 1, abril, Xalapa: Universidad Veracruzana, 19-27 pp.
- Corominas, Joan (1983), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos (3ra edición «muy revisada y mejorada»).
- Corona Caraveo, Yolanda y Carlos, Pérez y Zavala (1999), *Tradición y Modernidad en Tepoztlán. Historias y Leyendas de un Pueblo en Resistencia*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochomilco, 89 pp.

- Díaz Cruz, Rodrigo (1984), *El rumor de Tetelcingo (Una aproximación al conflicto lingüístico, étnico y la lucha de clases)*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México: UAM, Iztapalapa, 129 pp.
- Favier Orendáin, Claudio (1998), *Ruinas de utopía. San Juan de Tlayacapan (espacio y encuentro entre dos culturas)*, México: Fondo de Cultura Económica-UNAM-Gobierno del Estado de Morelos, 321 pp.
- Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México: UNAM-INI-CEMCA.
- García Rodríguez, María del Rocío *et al.* (2000), *Totolapan. Raíces y testimonios*, Cuernavaca: UAEM-INI-Ayuntamiento de Totolapan.
- González Torres, Yololt (1991), *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México: Larousse, 228 pp.
- Gruzinski, Serge, (1995), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica, 224 pp.
- Heyden, Doris (1993), «El árbol en el mito y el símbolo», en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 23, México: IIH/UNAM, 201-219 pp.
- Jaramillo, Roberto y Alipio, Ruiz (OSA) (2000), *La Provincia del Santísimo Nombre de Jesús en México (s.p.i.)*, 12 pp.
- Jiménez Benítez, Sergio (1950), *Indo-Leyendas*, México: Talleres Gráficos de la Nación, 121 pp.
- _____ (1986), *Aquel Cristo Mexica*, Cuernavaca: Unidad de Documentación, Información y Análisis de la Secretaría Particular del Gobierno del Estado de Morelos, 119 pp.
- León Portilla, Miguel *et al.* (1989), *In Yancuic Nahua Tlahtolli. Nuevos relatos y cantos en náhuatl*, México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 89 pp.
- Maldonado Jiménez, Druzo (1998), *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, Colonial y Etnografía actual)*, Tesis de doctorado en Antropología, México: ENAH, 436 pp.
- Moreno, Heriberto (1985), *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, México: SEP, colección Cien de México.
- Moyssén, Xavier (1967), *México, angustia de sus Cristos*, México: INAH, 128 pp.
- Pineda Enríquez, Juventino (1998), *Morelos Legendario*, Cuernavaca: Conaculta (edición en facsímile de 1958), 199 pp.
- Pyyfferoen, Ilario y Optato, Van Assendonk (OFM)(2000), *María Santísima y el Espíritu Santo en San Francisco de Asís*, 17 pp.
- Ricard, R. (1991), *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Sánchez, Proceso (1996), *Xumilttepetl cerro de los Xumiles, milenario vestigio de Tamoanchan*, Cuernavaca: Unidad Regional Morelos de la DGCP, 170 pp.

- Siller, Clodomiro (1993), «La religión indígena», en *Hacia una Historia Mínima de la Iglesia en México*, México: JUS-CEHILA, 13-32 pp.
- Steger, Hans (1984), «Indeterminación trinitaria y duda indiana», en *Los Universitarios*, nueva época, núm. 15, julio, México: UNAM, 9-12 pp.
- Vera Fortino, Hipólito (1981), *Itinerario parroquial del Estado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado (1880-1881)*, México: Gobierno del Estado de México-FONAPAS, Biblioteca del Estado de México.