

La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlatlahucan, Morelos, México

The Shaping of the Ritual Landscape for Worshipping Christ in the municipalities of Totoalapan and Atlatlahucan, Morelos, Mexico

Laura Amalia Aréchiga Jurado¹

Resumen

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia que abarca el noreste de la entidad de Morelos; región donde actualmente la imagen de Cristo adquiere un papel central en los rituales que se efectúan en cerros, barrancas y manantiales, considerados lugares sagrados y que en este sentido integran el paisaje ritual de los municipios de Totolapan y Atlatlahucan. El objetivo es presentar, desde una perspectiva antropológica y comparativa, enmarcada en un proceso histórico de larga duración, la ceremonia religiosa realizada en torno a la imagen de Cristo Aparecido en las dos cabeceras municipales, con el fin de entender la configuración del paisaje ritual por medio de las representaciones religiosas que se realizan en tres fechas representativas: el tres de mayo, el día de la Ascensión del Señor y en Pentecostés. A través de un método etnográfico e histórico se reconstruye el proceso de reinterpretación de la imagen del crucificado y su relación con el paisaje; espacio reconfigurado a partir de los elementos ancestrales que sustentan las manifestaciones religiosas de las comunidades, siendo dichos elementos reinterpretados en el ámbito de la religión católica.

Palabras clave: paisaje; paisaje ritual; lugares sagrados; ritual; Cristo;

Abstract

This article is part of a broader research project including the northeast of the state of Morelos. It is a region where the image of Christ currently plays an important role in the rituals conducted

¹ Doctorado en Antropología Social por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. Estancia posdoctoral en el Centro de Investigación en Biodiversidad y Conservación de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Líneas de interés: religiosidad popular, paisaje ritual, intercambio y reciprocidad, Cristo. Correo electrónico: lamalia1010@gmail.com

in the hills, ravines and springs, regarded as sacred places comprising the ritual landscape of Totolapan and Atlatlahucan. The aim is to use an anthropological and comparative perspective, framed in a lengthy historical process, to describe the religious ceremony surrounding the image of Christ the Risen in two municipal capitals in order to understand the religious re-enactments performed on three days: May 3, the Ascension of the Lord, and Pentecost. An ethnographic and historical method is used to reconstruct the process of reinterpreting the the image of the crucified Christ and its relationship with the landscape, a space reconfigured from ancestral elements underpinning the religious expressions of communities, re-interpreted within the sphere of the Catholic religion.

Keywords: landscape; ritual landscape; sacred places; ritual; Christ;

Introducción

Desde tiempos milenarios hasta nuestros días la relación que los individuos establecen con el entorno natural ha estado atravesada por sus creencias religiosas. Se continúan sosteniendo creencias y practicando rituales que han hecho de tales entornos, lugares sagrados dotados de importancia histórica y cultural. Sin embargo, hoy en día, debido al constante avance de la globalización, estos espacios están siendo amenazados y se han visto abatidos por las políticas privatizadoras del Estado, que ha mostrado indiferencia y desdén por las prácticas tradicionales que ahí se desenvuelven. Con el fin de salvaguardar aquellos lugares con alto valor simbólico resulta necesario mostrar la importancia del paisaje ritual que integra la vida religiosa de las comunidades, al igual que comprender sus manifestaciones religiosas.

El interés por estudiar las prácticas religiosas ligadas con el entorno natural ha conducido a antropólogos, etnólogos e historiadores a utilizar categorías como “geografía sagrada” (Brady y Bonor, 1993; Morayta, *et al.*, 2003;¹ Maldonado, 2001), “paisaje sagrado” (Madrigal, Escalona y Vivar, 2016), o bien, “paisaje ritual” (Broda, 1996; Juárez, 2015, Urquijo, 2010). Para Stanislaw Iwaniszewski (2007) no es posible hablar de paisaje ritual o geografía sagrada limitándose a los términos cosmovisionales,² sin embargo, los estudios de Johanna Broda enmarcan el concepto de paisaje ritual en términos de cosmovisión y observación de la naturaleza para hacer referencia a los cultos agrícolas de petición de lluvia, incluyendo además una perspectiva histórica para entender

¹ Para los autores, el paisaje sagrado alude a lugares donde la esencia sagrada o “fuerza”, como prefiere denominar Morayta, se incorpora a los sitios, sacralizando así el espacio con el fin de propiciar la comunicación con lo terrenal.

² Para Stanislaw Iwaniszewski son diferentes los discursos sociales que integran el entorno físico material, lo que trasciende la división entre cultura, sociedad y entorno físico material, al considerar el mundo natural inseparable del individuo. Para Iwaniszewski, los enfoques que tratan desde el punto de “vista utilitario y cognitivo no trascienden la dicotomía sociedad-naturaleza ni lo tratan como un medio socialmente activo, por eso conceptualiza el entorno natural como “objetos sociales en el paisaje”.

los cultos vinculados con el entorno natural que continúan realizándose en la actualidad. Para la autora el paisaje ritual es el lugar donde se llevan a cabo los ritos,³ sin embargo, en mi opinión, hace falta demostrar las variables conceptuales que se correlacionan con la configuración del paisaje ritual. Lo mismo aplica en el caso del libro *La montaña y el paisaje ritual* (2001), cuyos estudios etnográficos tienen como eje la historia y la antropología para presentar los rituales relacionados con las montañas y cerros⁴ que aún continúan siendo objeto de culto para muchas comunidades.

Siguiendo los aportes de Johanna Broda y bajo la perspectiva de la cosmovisión mesoamericana, Alicia Juárez (2015) integra las presencias sobrenaturales o entidades sagradas al paisaje ritual: se comprende así a los seres que habitan los lugares sagrados y que rigen los movimientos de este espacio, es decir, los fenómenos naturales; enfoque que retomo para este estudio. Por su parte Pedro Urquijo (2010), desde la geografía ambiental pone mayor relevancia a la dimensión simbólica ligada a los aspectos religiosos, pues es a través de estos que los seres humanos hacen suyos los universos sociales y naturales a los que pertenece.

Si bien el paisaje ritual hace referencia a elementos del entorno natural, también comprende edificaciones como las de la Iglesia católica. En este sentido el estudio que propongo presenta, desde una perspectiva antropológica y comparativa, y en un proceso de larga duración, la configuración del paisaje ritual en el culto a la imagen de Cristo en las cabeceras municipales de Totolapan y Atlatlahucan, dando énfasis al entorno geográfico y sus componentes sociales y culturales; elementos que no han sido considerados en los estudios etnográficos realizados en la entidad debido a que se ha puesto mayor atención a las representaciones religiosas realizadas durante el periodo de cuaresma en los recintos sagrados de los inmensos conventos del estado de Morelos.

La construcción del paisaje

El paisaje se constituye por una fracción del territorio cuya construcción se percibe sensorialmente; estos espacios están cargados de símbolos y connotaciones valorativas. Lo que alcanzamos a percibir no sólo está formado por volúmenes, sino también por colores, movimientos, olores y sonidos,

³ Johanna Broda plantea que en la época prehispánica el medio natural se consideraba un medio socialmente activo y en términos de cosmovisiones, el paisaje ritual considera los conceptos cosmológicos así como la posesión simbólica del paisaje (Broda, 1996, 2001). “El culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real” (Broda, 1996).

⁴ El concepto de paisaje ritual en la antropología ha mostrado que la montaña es un elemento ancestral en creencias y rituales, los cuales se constituyen históricamente en torno a esta apropiación sagrada del espacio geográfico. El culto a los cerros, cuevas y manantiales relacionados con la petición de lluvia y articulados con los ciclos estacionales y agrícolas de las comunidades en gran parte de la República, han sido tema de estudio de autores como Johanna Broda (2001, 2004); Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (2013); Catharine Good (2001, 2013), Julio Glockner (2001, 2013), Druzo Maldonado (2001), Sergio Sánchez (2001), Francoise Neff (2001); Arturo Gómez (2004), Alicia Juárez (2015) y Ulises Fierro (2004).

resultado no sólo de la combinación de elementos naturales⁵ y artificiales⁶ que caracterizan un área (Milton, 1996), sino también del uso y significado que se le otorgan, de acuerdo con las relaciones sociales y simbólicas que entablan los individuos en la extensión espacial. Siguiendo a Giménez (2007), el paisaje corresponde al orden de la representación y de la vivencia, donde se mezcla la afectividad, el imaginario y el aprendizaje sociocultural. Esta dimensión del territorio se construye con la práctica ejercida en el mundo físico, donde los aspectos perceptuales y vivenciales lo caracterizan así como los elementos que otorgan unidad y significado; de ahí que la diversidad del paisaje se convierta en símbolo metonímico del territorio.

En su apropiación simbólica, el paisaje está integrado por referentes ideológicos y culturales que responden a una valoración utilitaria, social y funcional del espacio; de ahí la diversidad de los usos y manejos del espacio cuyos significados definen la identidad colectiva caracterizando las particularidades de los grupos sociales. En lo religioso, las representaciones simbólicas e imaginarias están constituidas por creencias y prácticas mágico-religiosas relacionadas con lo sagrado o sobrenatural, sustentadas entre otros elementos, por prácticas rituales, mitos o tradiciones narrativas que forman parte de esta construcción social y simbólica, lo que propicia la connotación ritual del paisaje. Pero, ¿cómo se construye el paisaje ritual y qué elementos lo caracterizan?

La configuración del paisaje ritual

El paisaje ritual se configura a partir del entorno natural y contornos cimentados por los individuos, toda vez que se componen de elementos a los que se les confiere unidad y significado (Giménez, 2007). El paisaje ritual es un espacio culturalmente apropiado, constituido y transformado a través de la historia (King, 2010). Es resultado de las relaciones simbólicas y sociales que interactúan con la dimensión espacial del territorio. Es también representación de la cosmovisión de la colectividad, producto de la cotidianidad humana y de la sedimentación histórica, así como un espacio cargado de significados culturales (Urquijo, 2010).

Está constituido por elementos mágico-religiosos, físicos y naturales que confluyen en esta manera integral de percibir y valorar el espacio, donde se conjuntan creencias y representaciones ligadas con lo sagrado, atributo depositado en lugares, imágenes y símbolos que forman parte del

⁵ En el paisaje natural sólo interactúa el clima, el relieve, la vegetación, el suelo a lo largo del tiempo geológico (Egea y Egea, 2010).

⁶ El paisaje artificial, “es el paisaje transformado por el hombre, en cuanto que grosso modo podemos afirmar que el paisaje natural es aquel que todavía no ha sido modificado por el esfuerzo humano... Así un lugar que no haya sido manipulado físicamente por la fuerza del hombre, es objeto de preocupaciones e intenciones económicas y políticas. Hoy todo se sitúa en el ámbito de interés de la historia, y es por lo tanto, social” (Santos, 1996: 62). Estas formas artificiales corresponden a lo que Iwaniszewski ha denominado la arqueología del paisaje, donde el referente natural es humano, es decir, existe a causa de la intervención del hombre (Stanislaw Iwaniszewski (2011), “El paisaje como relación”. En Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.) *Identidad, paisaje y patrimonio*. México: INAH, ENAH, pp. 23-37).

imaginario de las personas, así como de su contexto cultural, social e ideológico.⁷ El carácter sagrado de ciertos sitios o lugares asimismo se vincula con la presencia de entidades sagradas que rigen la vida de los individuos; entidades con quienes éstos interactúan a través del ritual.⁸ Este vínculo implica la participación individual y colectiva para un fin específico, ya sea material, físico o emocional; conjuntamente abarca ámbitos locales propios de cada comunidad, hasta ámbitos regionales, como por ejemplo las regiones devocionales formadas por caminos de peregrinación (Barabas, 2003).

Analizar el paisaje vinculado con las entidades sagradas: imágenes, “aires”, energías, entre otros, nos obliga a considerar como soporte estructural la cosmovisión mesoamericana en los procesos sociales y religiosos relacionados con el espacio geográfico y los fenómenos de la naturaleza (Juárez, 2015). Esta concepción del mundo que unifica creencias en torno a lugares y temporalidades, entre otros aspectos, comprende una parte del ámbito religioso y se adentra en las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza (Broda, 2004). Se trata de creencias, representaciones, ideas y explicaciones donde se integra la naturaleza y el lugar que ocupa el ser humano en ella (Gámez, 2012). La cosmovisión tiene una profundidad histórica y cultural cuyas concepciones colectivas se reproducen reelaboradas a través de la práctica ritual.

Por su parte, si bien el lugar de residencia de las imágenes católicas son las iglesias, éstas mantienen una relación intrínseca, mas no inseparable con el entorno natural; relación que se acentúa y reconfigura en los rituales y ceremonias que ahí se realizan, así como a través de las historias míticas que las conforman en un tiempo y espacio determinado históricamente.

Aunque los conceptos religiosos en la actualidad son diferentes a los de nuestros antepasados, existen elementos reconfigurados o sincréticos⁹ que se manifiestan en la manera de concebir el paisaje. Tales diferencias forman parte de la religiosidad popular entendida, como refiere Báez-Jorge (2000), como la manera en que un grupo social asume lo sagrado diferenciándose de la perspectiva de la religión oficial, sin llegar a divorciarse de ella. Las grandes montañas que antiguamente se percibían como sagradas porque en el interior de ellas residían las deidades de la lluvia, continúan siendo importantes para el culto.¹⁰ Es el caso de algunas comunidades indígenas y campesinas del país que celebran a la Santa Cruz el 3 de mayo en espacios del entorno natural,

⁷ De acuerdo con Báez-Jorge (2011: 44): “El complejo de creencias colectivas que sustenta toda experiencia religiosa tiene un cimiento terrenal y es producto de relaciones sociales. Tales creencias son formas de conciencia social referida a las condiciones últimas de existencia humana; condensan el contenido mental que caracteriza ideas, símbolos, valoraciones y convicciones de determinados sectores sociales. En todo caso los fenómenos religiosos expresan, en última instancia, dinámicas y contradicciones inherentes al proceso histórico” (p. 44).

⁸ El ritual es una práctica a través de la cual se reproducen las relaciones de intercambio y reciprocidad con lo sagrado.

⁹ Para Báez-Jorge (2000: 386), el sincretismo es un “proceso dialéctico en tanto integra y transforma formas de conciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica”.

¹⁰ Para más información consultar Broda, Iwaniszewski y Montero (2001); y Loera, Iwaniszewski y Cabrera (2003).

donde los rituales de petición de lluvia establecen un vínculo entre los cerros y el símbolo del catolicismo (Sánchez, 2001; Viramontes, 2001; Broda, 2001; Broda, 2005). En estos espacios se llegan a incorporar entidades sagradas como los “aires” (Huicochea, 2003; Maldonado, 2001; Morayta, 2003; Broda y Robles, 2004; Juárez, 2015) e imágenes de santos, entre otros.

Hoy en día elementos geográficos del paisaje ritual continúan incorporándose en diferentes ceremonias católicas donde se integran los aspectos tradicionales de la cosmovisión que siguen reconfigurados, manifestándose así elementos simbólicos en el entorno natural. En este sentido el paisaje ritual es una construcción cultural en la cual el hombre otorga significados a través de la apropiación utilitaria, funcional y simbólica expresiva del espacio (Juárez, 2010), donde los procesos productivos confluyen con saberes ancestrales sobre los ciclos climáticos (con los que interactúan las entidades sagradas o pasajes míticos), la vegetación, la fauna, los sonidos del entorno y los colores que identifican el espacio. Las construcciones sagradas del paisaje ritual se diversifican a través de estos lugares constituidos en centros ceremoniales, caminos rituales, santuarios naturales, santuarios temporales, entre otros, donde los cerros, manantiales y barrancas son significativos para el culto, además de funcionar como referentes de identidad del territorio.

Si bien en el paisaje ritual de Totolapan y Atlatlahucan tienen preponderancia las edificaciones conventuales y la iglesia, también está integrado por el medio natural en el cual las comunidades desarrollan su vida social y religiosa, como lo demuestra el trabajo etnográfico realizado en estos municipios entre los años 2014 y 2017. La observación participante y las entrevistas realizadas a los pobladores, mayordomos y encargados de la imagen de Cristo Aparecido se combinaron con los estudios históricos con el fin de contemplar los procesos de larga duración y así destacar y equiparar en ambas comunidades los cambios y continuidades de esta manifestación religiosa expresada en el paisaje. El paisaje ritual en Totolapan y Atlatlahucan es producto de un proceso histórico reconfigurado a partir de elementos ancestrales que son reinterpretados en el ámbito de la religión católica; las creencias y representaciones se reproducen y sustentan a través de la práctica ritual.

El contexto geográfico del paisaje en Totolapan y Atlatlahucan

Los municipios de Totolapan y Atlatlahucan se localizan en la parte nororiental de la entidad, a una altura 1 900 y 1 640 msnm (INEGI, 2010), en un entorno en el que sobresale un paisaje natural constituido por el Eje Neovolcánico Transversal, donde se integra una gran biodiversidad, factor fundamental para el desarrollo de los procesos ecológicos de la región; de ahí que la zona se considere como una de las principales para la captación y regulación de la lluvia en Morelos y la

Ciudad de México.¹¹ Sin embargo, debido a la permeabilidad del suelo, la formación de afluentes es escasa en varios de los municipios, predominando las elevadas montañas, barrancas y cavernas donde se manifiestan los cultos a la imagen de Cristo en ambas comunidades.

La valoración simbólica del paisaje ha estado presente desde la época prehispánica; tal es el caso de las montañas, las que tuvieron un papel fundamental en los rituales vinculados con la agricultura, ya que se creían portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia para garantizar el desarrollo de la productividad agrícola. Johanna Broda (2004: 78) refiere que en “la cosmovisión prehispánica —compartida en toda América— los cerros y las cuevas (que son elementos destacados del paisaje) albergan no sólo el agua en su interior, sino también las riquezas y el maíz. Los cerros se invocan para que dispensen el agua de la lluvia y den acceso al don del maíz”.

No obstante, en puntos específicos del paisaje como barrancas, cuevas y manantiales, se integraban otros elementos como esculturas talladas en roca o piedras labradas que señalaban los lugares sagrados a donde se veneraba a los dioses de la lluvia (Broda y Robles, 2004). En estos lugares convergían los “aires”, entidades sagradas que además de controlar el tiempo atmosférico, también producían ciertas enfermedades (Huicochea, 2003; Broda y Robles, 2004; Juárez, 2015; Morayta, 2003; Maldonado, 2001). Con la llegada de los españoles, la religión prehispánica fue desmoronada y con ello el culto a los antiguos dioses, los cuales fueron sustituidos por la religión cristiana. Sin embargo, los cultos vinculados con la fertilidad agrícola se trasladaron al paisaje, donde las tradiciones populares se reinterpretaron manifestándose a través de la devoción a las imágenes del catolicismo, que adquirieron atributos de las antiguas entidades sagradas vinculadas con el paisaje.

Hoy en día, aun cuando los conventos son pieza clave en la fiesta patronal,¹² el paisaje ritual en Totolapan y Atlatlahucan se configura a partir del culto a Cristo en cerros, cuevas y manantiales, como sucede en El Aljibe y el cerro de Santa Bárbara en Totolapan. El primero está compuesto por una naciente de agua localizada en el fondo de una oquedad, mientras que el segundo espacio se localiza al sur de la cabecera municipal en la cima de una montaña cuya altura es de 1 980 msnm. La ceremonia es conocida como de “rogación” porque tiene como finalidad pedir por las lluvias. Ambos lugares manifiestan una relación simbólica con la imagen de Cristo Aparecido, localizado en el altar mayor de la iglesia del convento de San Guillermo. Por su parte, la cuevita de Atlatlahucan se sitúa al sur de la cabecera municipal donde diversas rocas moldearon el aspecto de una oquedad, donde se venera a otra imagen de Cristo Aparecido.

¹¹ Corredor Biológico Chichinautzin (2002: 1). http://www.parkswatch.org/parkprofiles/pdf/chbc_spa.pdf.

¹² Entre los diferentes espacios que componen el paisaje ritual del convento se encuentran la entrada principal, el campanario, el atrio del convento, el claustro, las capillas posas, la huerta, el recinto sagrado de la iglesia, entre otros, donde se efectúan los rituales ofrecidos a la imagen de Cristo.

El paisaje ritual en El Aljibe y el cerro de Santa Bárbara en Totolapan, Morelos

El Aljibe

El paisaje ritual de El Aljibe se sustenta en un relato implantado por la tradición oral que se remonta al año de 1861, cuando la imagen de Cristo, después de haber permanecido doscientos años fuera de la comunidad, regresa al lugar que la albergaba desde 1538. Lauro López (1969: 135-136) describe el hecho milagroso de la siguiente manera:

...habiéndose traído la santa imagen cargando desde México en 1861, cansados de la caminata sus portadores, descansaron en una pequeña gruta que se encuentra a unos tres kilómetros de la población, donde fatigados y sedientos buscaron agua, que brotó maravillosamente bajo la presión del dulce peso de la santa imagen que allí descargaron; los cargadores sintieron de aquella agua un sabor muy agradable cual nunca lo habían sentido. Desde entonces, los fieles de Totolapan tienen devoción de ir a traer agua a esa gruta maravillosa

El surgimiento del manantial adjudicado a la imagen de Cristo obligó al presbítero Elpidio Olvera a colocar una cruz en la entrada de la gruta, donde celebró una misa a la que asistieron los pobladores del lugar. Actualmente el suceso milagroso continúa recordándose a través de la ceremonia que se realiza el 3 de mayo para celebrar a la Santa Cruz. Hoy en día El Aljibe (Figura 1), considerado como sagrado, se localiza en el fondo de una oquedad, en donde frailes agustinos erigieron un techo de bóveda de cañón sobre la barranca. El interior de este lugar se aprecia claramente en la parte alta, donde son ubicadas (al finalizar la celebración anual) dos cruces blancas de madera para resguardar el lugar; sin embargo el manantial, que se encuentra en los cimientos de esa edificación difícilmente se alcanza a distinguir debido a la oscuridad de la cueva.

En el exterior también se asientan dos cruces, una hecha de cerámica y la otra de madera; la primera mide aproximadamente un metro de altura, y la segunda casi tres metros; estas fueron donadas por los peregrinos de San Miguel Iztapalapa con el fin de recordar la relación fraternal entre ambas poblaciones. Los peregrinos de San Miguel Iztapalapa y el mayordomo principal de la Santa Cruz son los primeros en arribar al lugar con las cruces cargando; una de ellas la colocan afuera de El Aljibe, y la otra en un altar improvisado para que el sacerdote oficie la misa. La puerta de la cueva permanece abierta para quienes desean visitar el interior de la oquedad; algunas personas llenan sus envases con el agua del manantial porque refieren que el agua es curativa; otras simplemente permanecen compartiendo el refrigerio y recordando aquellos años cuando El Aljibe proveyó de agua a sus hogares.

Figura 1. El Aljibe

Fuente: fotografía de la autora.

Para los pobladores la asistencia del sacerdote es significativa porque conmemora el milagro de El Aljibe. Finalmente el sacerdote bendice las cruces, no sin dejar de aconsejar a los asistentes moderación en su forma de beber durante el festejo.

Al finalizar la ceremonia religiosa la mayordomía en turno reparte alimento a los asistentes, también ofrece agua, cerveza y zacualpa (aguardiente de caña). Más tarde, la mayordomía congrega a los asistentes para comunicar los gastos del festejo; de igual manera agradece la presencia de los peregrinos y posteriormente nombra a los nuevos mayordomos que serán los responsables de la celebración del siguiente año. Tras la ceremonia y el convivio el lugar va quedando solitario ya que muchos de los presentes aprovechan la ocasión para asistir a otros espacios del paisaje donde celebran a la Santa Cruz: puentes, cima de cerros, jagüeyes, capillas y hogares.

Varios elementos convergen con el paisaje ritual de El Aljibe; tal es el caso del cerro del Aire que se localiza a escasos metros del lugar y que debe su apelativo posiblemente a las corrientes de aire ahí producidas, las cuales son percibidas en gran parte del estado como entidades sagradas cuyas creencias se vinculan con cerros específicos del Eje Neovolcánico Transversal (Maldonado, 2001). A los “aires” se les asocia con cuevas, rayos, barrancas, lluvia, y se les atribuye funciones protectoras contra la enfermedad. Se les asocia también con los santos patronos, y son convocados por personas que realizan rituales para atraer el temporal, costumbre arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos (Juárez, 2013).

Desconocemos si en Totolapan persiste la creencia en los “aires”, sin embargo el testimonio oral de don Julio Martínez nos revela la presencia de personas que participaron en algún ritual cercano al cerro del Aire, conocido como la “piedra colgada”, llamada así por la posición en la que estuvo sujeta durante años entre los peñascos de una barranca. Algunos de los pobladores recuerdan que en este lugar brotaba gran cantidad de agua. Don Julio Martínez rememora que en la década de los setenta, él mismo junto con los señores Mauro Castro y Rafael Vázquez, acudían a este lugar el día 3 de mayo para dejar “una crucecita chiquita y beber zacualpa”. Después arribaban a El Aljibe para tomar agua fría del pozo, la envasaban y después la acarreaban sobre los animales para llevarla a los hogares de la comunidad; el agua la almacenaban y luego la ocupaban el sábado de gloria (comunicación personal, entrevista, marzo, 2012). Don Julio Martínez refirió que a la “piedra del sapo” (así conocida) le llevaban ofrendas, le ponían collares de flores, le llevaban comida (citado por García *et al.*, 2000: 15). Sin embargo, hoy en día el paisaje ritual se configura solamente con los ritos que se realizan en El Aljibe.

El cerro de Santa Bárbara en el paisaje ritual

El cerro de Santa Bárbara se localiza al sur de la cabecera municipal y se caracteriza por la cruz, la cual designa el carácter sacro del lugar. En este espacio sus pobladores celebran la Ascensión del Señor, o bien la ceremonia de “rogación” para solicitar el agua de las lluvias. En la liturgia cristiana la Ascensión del Señor está integrada por el misterio, la pasión, la 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 conforma el misterio pascual del Señor, cuando Cristo asciende de forma física al cielo en presencia de sus apóstoles.

Sin embargo, en la cosmovisión de los pobladores de Totolapan, a la ceremonia se le conoce como de “rogación” porque se solicita el temporal a fin de favorecer los cultivos. En el ritual participa la mayordomía del Cristo Aparecido y los representantes de las asociaciones religiosas, quienes antes del amanecer se dan cita en la iglesia del convento para salir en procesión hacia la

cima del cerro (Figura 2). El recorrido que realizan los devotos se lleva a cabo dentro de los ámbitos espaciales de la localidad; se parte caminando del recinto sagrado de la iglesia en dirección al lugar sagrado; después regresan al punto de donde salieron. La procesión es ofrecida al Cristo, de ahí que la práctica ritual comprenda el recorrido con la imagen sagrada. Encabeza la columna la mesa directiva de la mayordomía llevando el estandarte de la imagen y flores para la ceremonia; los acompañan los representantes de las asociaciones religiosas, el sacerdote, los frailes, familiares, amigos y habitantes del lugar.¹³

Figura 2. Procesión al cerro de Santa Bárbara



Fuente: fotografía de la autora

¹³ En la actualidad el estandarte de la imagen de Cristo ha sustituido a la imagen, la cual era trasladada a la cima cuando las lluvias se retrasaban. Sin embargo el sacerdote Paulino prohibió la salida de la imagen por el deterioro que para ésta conlleva, lo cual condujo a la sustitución del Cristo por el estandarte que representa su imagen.

El camino hacia la cima del cerro se realiza por las principales calles del pueblo hasta llegar a la vía principal ya pavimentada y de fácil acceso, la cual conduce a la cumbre de esta elevación montañosa. Del entorno destaca la vegetación marchita y el canto de las chicharras o cigarras, producido principalmente por los machos de esta especie con el fin de atraer a las hembras, el cual se convierte en una señal o indicio para los habitantes de la llegada de las lluvias.

Al llegar a la cima, en una planicie, la congregación se sitúa alrededor del altar improvisado para participar en la ceremonia oficiada por el sacerdote, quien al finalizar la misa solicita el temporal necesario para la siembra y amparo para los campesinos ante las adversidades que se llegaran a presentar durante las lluvias. Los mayordomos exhortan al sacerdote para que realice la petición de las lluvias; asimismo, le proporcionan una lista de los más de doscientos integrantes de la mayordomía a quienes debe nombrar agradeciendo su participación. Posteriormente la mesa directiva de la corporación comunica a los asistentes sobre los gastos realizados; después se realiza el cambio de mayordomía. Los nuevos mayordomos son nombrados y frente a la imagen asumen el nuevo cargo por medio de la insignia que reciben. Al terminar el acto, la nueva mesa directiva encabeza la procesión con el fin de dirigirse hacia la iglesia donde finaliza la ceremonia de “rogación”.

Don Florentino Vergara refirió que años atrás, cuando las lluvias se retrasaban o había sequía, la imagen de Cristo era llevada en procesión recorriendo las calles del pueblo; de igual manera se trasladaba en el mes de diciembre como agradecimiento de la cosecha (Comunicación personal, entrevista, 2014). Sin embargo, en la actualidad sólo permanece la ceremonia que se realiza en la cima del cerro de Santa Bárbara. La celebración muestra el vínculo entre esta elevación natural y la imagen de Cristo Aparecido. La referencia temporal que da sentido a la ceremonia es el tránsito de las secas a las lluvias, es decir, el inicio de la actividad agrícola de temporal. Hoy en día el ritual de rogación si bien se efectúa bajo los códigos del catolicismo, conserva características propias de una cosmovisión articulada con el paisaje, en un contexto de intensas relaciones de intercambio y reciprocidad.

La cuevita de Atlatlahucan como parte del paisaje ritual

La cuevita de Atlatlahucan es una cavidad natural moldeada por una serie de rocas erosionadas por la corriente de agua de la lluvia que escurría como una especie de cascada por encima de la planicie; la corriente desembocaba en el fondo de la falla geológica donde se halla el caudal del río Yautepec. El río sólo se percibe en tiempo de lluvias cuando crece el afluente del arroyo, pues en temporada de secas el caudal es árido y en su contorno predomina la maleza marchita, donde se escucha el sonido de las chicharras que se incrementa con el aumento del calor (Figura 3).

Figura 3. La cuevita de Atlatlahucan

Fuente: fotografía de la autora.

A través de la tradición oral el paisaje ritual de la cuevita se reconstruye por los relatos que reproducen el manuscrito histórico del archivo parroquial, el cual alude a un suceso milagroso acontecido en 1757: la aparición de la imagen de Cristo que se localiza actualmente en el altar de la iglesia del convento de San Mateo Apóstol. De acuerdo con la iglesia católica, en Pentecostés finaliza el Tiempo pascual, que es cuando se conmemora la venida del Espíritu Santo. Sin embargo, para los católicos tradicionalistas¹⁴ la fecha rememora la aparición de la imagen en la cuevita. De acuerdo con el señor Lino Aranda Amaro:

¹⁴ Debido a los conflictos generados internamente por los religiosos, en el periodo de 1966-1970 los católicos se dividieron en el Nuevo Concilio Vaticano e Iglesia Tradicional (De la Peña, 1980).

La imagen se apareció el 4 de mayo de 1757 a un jovencito que andaba cuidando vacas —aquí le llamamos boyeros—, de nombre José de la Cruz. Este jovencito encontró a la imagen en la cuevita, se vino a dar aviso a las propiedades de aquí de la iglesia (...) la gente se reunió, fueron al lugar, efectivamente ya estaba la imagen, el Cristo. Ya los sacerdotes o los responsables preguntaron a la gente si alguien había llevado la imagen allá, nadie sabía nada —nadie, nadie llevó al Cristo a ese lugar— y entonces de ahí se tomó de que Cristo se había aparecido en ese lugar. La gente de ese tiempo pedía que se hiciera un santuario en la cuevita pero de acuerdo a lo que leímos en el archivo, los sacerdotes decían que no era posible porque en primer lugar la distancia que había, en segundo lugar por el lugar que estaba en el campo, que estaba muy alejado del poblado (...) entonces ya dijeron que por eso estaba aquí el convento en el cual era el lugar apropiado para que permaneciera la imagen. Al final de cuentas la gente decidió que aquí se trajera la imagen. (Comunicación personal, entrevista, octubre de 2016).

Según el señor Luis Alberto Gordillo Sandoval:

El boyero escuchaba ruidos y escuchaba música celestial y escuchaba cosas extrañas en la cueva, hasta que bajó a buscar uno de sus animalitos que se había perdido y encontró un Cristo, y unas voces y cosas que eran ajenas a él, sube el párroco [contrariado] e investigan qué es lo que pasa, y se da la aparición del Cristo y hacen la notificación al arzobispado en 1757 (Comunicación personal, entrevista, abril de 2016).

Para el señor Marcelino Espinoza:

Se cree que la imagen la encontraron incrustada en una roca y supuestamente de las rocas brotaba agua y que las hojas las ocupaban como medicinales y que el agua era milagrosa y ciertas cosas que en todas las apariciones colocan (Comunicación personal, entrevista, abril de 2016).

De acuerdo con la información oral, el Cristo no quería dejar el lugar a menos que lo trasladaran hacia el convento acompañado por las principales danzas del pueblo. El recorrido tenía que mostrar alegría y ostentación, pues el pueblo tenía que ser testigo del milagro.

Una de las peticiones que el Cristo le hizo al boyero era que tenían que subirlo en una procesión, una fiesta, en una romería y reúnen danzas de varias festividades en el año y reúnen a los moros de Santiago Apóstol, reúnen a los vaqueros de la fiesta de San Lucas, reúnen a las pastorcitas que danzaban en Navidad (...) De esta manera el Cristo Aparecido ocupó el altar principal de la iglesia de San Mateo en donde es venerado por los católicos tradicionalistas. La celebración a esta imagen

comprende cinco días: sábado, domingo, lunes, martes y miércoles, y está a cargo de las familias vitalicias de la imagen, los mayordomos y las danzas; aunque también se suman al evento algunos católicos modernistas. Los rituales de los tres primeros días se realizan al interior de la iglesia y en el atrio, mientras que el día martes se efectúa en la cuevita, donde se localiza la barranca de Tenexcaltitlan. (Comunicación personal, entrevista, señor Luis Alberto Gordillo Sandoval, abril de 2016).

La imagen siempre permanece en el interior de la iglesia y sólo sale a procesión en el atrio del convento; en ningún momento lo trasladan a la cuevita porque “tienen miedo de que se baje el verdadero, se la lleve y ya no se quiera regresar” (Comunicación personal, entrevista, señora Aurelia Báez Juárez, julio 2017). En la procesión del día domingo, el Cristo es custodiado por la imagen de San Miguel, mientras que el día lunes lo escolta al frente.¹⁵ Lo anterior se debe a que:

(...) hay veces que el tiempo no nos ayuda, en ese tiempo usualmente cada año cuando es su festividad, está lluvioso o empieza a hacer mucho aire, mucha tierra y todo eso, entonces la gente dice: “el Señor Aparecido no va a salir en su fiesta a procesión”, está como mortificada adentro en la iglesia y entonces ya empiezan a rezarle a San Miguelito —pues sabes que en su festividad se lleve a cabo como cada año la tradición— y entonces él va resguardando el tiempo para que pueda salir. Y muchas veces pareciera mentira (...) se calma el clima y ya podemos salir (Comunicación personal, entrevista, señora Jovita Benítez Cabrera, octubre de 2016).

La imagen del Cristo tiene una réplica cuyo tamaño mide alrededor de 50 cm, la cual permanece resguardada al interior de la vivienda de los responsables, a fin de sustituir a la imagen de la iglesia para trasladarla a la cuevita. Asimismo, otra imagen pequeña y un estandarte se encuentran en el hogar de los mayordomos del día lunes cuyo cargo es reemplazado por lo general cada dos años; en cambio en el hogar de los mayordomos del día domingo se halla una cruz tapizada de terciopelo y el estandarte, los cuales simbolizan la imagen de Cristo. La réplica y las imágenes pequeñas son conocidas como “manditas” porque con ellas se establece el principio de reciprocidad, un acto propiciatorio o de agradecimiento hacia la imagen por el favor concedido. De igual manera, la cruz tiene sus milagros, distintivos de metal que significan la manda o el agradecimiento invocado.

En la festividad del día martes las familias vitalicias de la imagen ofrecen en su hogar el desayuno a los mayordomos, familiares, amigos y a las danzas de: pastoras, vaqueros y moros que participan en la celebración. Estas últimas corporaciones acuden al lugar y previo al convivio se

¹⁵ En la década de los años cincuenta o sesenta se acostumbraba acudir al poblado de San Miguel para trasladar a San Miguelito hacia el convento de Atlatlahucan con el fin de acompañar a la imagen de Cristo en su procesión, y una vez finalizado, era devuelto a su poblado (Comunicación personal, entrevista, señor Lino Aranda Amaro, abril de 2016).

dirigen a una de las habitaciones donde se halla el altar de la “mandita”; ahí frente a la urna de la imagen cada una de las danzas se arrodilla, se persignan y ofrenda su baile al Cristo; después se dirigen a desayunar. De manera simbólica, la imagen recibe las peticiones y también su alimento: café y pan, así como el incienso cuyo aroma hace posible el vínculo inseparable con lo sagrado. Posteriormente, la “mandita” es trasladada por los encargados al interior de la iglesia donde se encuentra una pequeña imagen que está a cargo del mayordomo en turno. Las dos “manditas” son adornadas con cadenas hechas de cacaloxochitl (*plumeria rubra*), una flor de temporada aromática del mes de abril y mayo cuyo color blanco y amarillo embellecen cada una de las urnas, las cuales son llevadas en procesión a la cuevita.

La música de viento con la chirimía acompaña a las pastoras que encabezan la procesión, les siguen los moros y vaqueros, quienes resguardan a los encargados y mayordomos que llevan en su regazo las “manditas”.¹⁶ La comitiva se traslada por las calles del pueblo y por los campos que aún permanecen listos para el barbecho; próximo, un camino de terracería se dirige a una de las barrancas por donde atraviesa el río Yautepec. En la parte superior sobre una planicie cercana al acantilado se encuentran establecimientos donde venden comida, agua y cerveza; después la vereda desciende por uno de los extremos del accidente geográfico para conducirse hacia una superficie plana donde también se instalan personas de Tlayacapan y de ahí mismo de Atlatlahucan para vender alimento, bebida, dulces, cacahuates y elotes a los visitantes del lugar. En el extremo de la planicie sobresale la oquedad con su altar, donde son colocadas las dos “manditas” junto con flores, cirios e incienso. El Cristo Aparecido (la réplica) es sustraído de la urna y ubicado en la parte superior de ésta, mientras que la otra permanece resguardada en su nicho. Las pastoras, los moros y los vaqueros inician el baile frente a las imágenes pero suspenden en cuanto inicia la misa de consagración.

La presencia del sacerdote en el lugar es significativa porque a través de su homilía el espacio se sacraliza con los rituales ligados no sólo a la iglesia, sino también al entorno natural donde se baila en honor a Cristo. Al finalizar la ceremonia religiosa, los asistentes hacen una larga fila para acariciar y besar la urna de los Cristos, a los que agradecen o solicitan la protección y el amparo para recuperar o conservar la salud, el trabajo, la cosecha, la fertilidad; a cambio, los mayordomos corresponden obsequiando la imagen del crucificado impresa en un cartel a todas las personas que se acercan a bendecirse frente a los crucifijos.

Los danzantes nuevamente bailan frente a las imágenes. La danza de las pastoras tiene un sentido religioso que gira en torno a la figura de María (Martínez, 1997), pero en este caso se baila en honor a la imagen de Cristo. El grupo se integra por niñas y adolescentes que desde los dos años

¹⁶ Anteriormente cada cuadrilla se trasladaba independiente de las demás, hasta hace ocho años que los responsables de la imagen decidieron congregarse en la procesión.

hasta los veinticuatro participan en el grupo para bailar y cantar alabanzas. Su vestimenta es de color blanco. También participa un infante vestido de José, quien porta un bastón de tono verde adornado con flores de papel con el que golpea el suelo al ritmo de los pasos. La cuadrilla de los vaqueros es una danza que se presenta como acto ritual en tanto es ofrecida a la imagen de Cristo. Esta cuadrilla rememora la época de las haciendas y se integra por un grupo de hombres vestidos con camisa, pantalón vaquero y botas con espuelas con las que emiten sonidos al bailar en fila. La danza escenifica varios acontecimientos de diversos personajes entre los que participan:

...el dueño de la hacienda (el caporal), el mayordomo, los trabajadores y el terroncillo, un personaje que es el centro de la diversión porque representa a un borrachito que acompaña a todos y todo lo malinterpreta, hace reír, sale a torear, lo manda a matar al toro para descuartizarlo, le manda por la herramienta y él va por otras cosas (...) malinterpreta todo (...) (Comunicación personal, entrevista, señor Teodoro Prado, julio de 2017).

Los moros de garrote o con garrote forman dos cuadrillas integradas únicamente por hombres; es una danza variante de los moros y cristianos semejante a la del “Reto”, conocida en gran parte de la entidad de Morelos, y su vestimenta es de color rojo con cintas de colores verde, azul, amarillo y rojo que penden de sus camisas. Los danzantes de los moros con garrote también usan sombreros adornados con papel de china de colores, lo que diferencia a la cuadrilla de los moros con la de los cristianos, cuyo atuendo es de tono azul con rosa y blanco.

La música acompaña a cada una de las cuadrillas, por lo que la sonoridad se mezcla con el barullo de las personas ahí congregadas —quienes conviven compartiendo el alimento— y con el sonido de la salva transformando el lugar en un escenario donde se fusiona la solemnidad, el bullicio y la diversión. Ya entrada la tarde los asistentes, las danzas y las imágenes abandonan la cuevita; en procesión se trasladan al hogar de los mayordomos y de los encargados del Cristo Aparecido, donde las “manditas” son colocadas en su altar y los asistentes son recibidos para ofrecerles de comer. Las danzas nuevamente bailan frente al altar de las imágenes y en la cuevita sólo permanece una cruz que resguarda el lugar sagrado de este paisaje ritual.

Los moros con garrote y su relación con el agua

La danza de los moros en Atlatlahucan se caracteriza por su garrote, el cual precisamente los distingue de otras comparsas, como la del “Reto”, conocida en gran parte de la entidad de Morelos; además de ello sobresalen las máscaras que se colocan en el rostro a una hora determinada como un distintivo que refleja el regocijo de divertirse como niños. Uno de los momentos más significativos

de esta danza es cuando sus integrantes cambian su apariencia, es decir, después de haber bailado a la imagen de Cristo Aparecido se despojan de su vestimenta para colocarse una careta de forma cuadrada, grotesca e inexpressiva de color rosa y negra. Esta mutación hace que la alegría crezca cuando varios de ellos, ocultos bajo la careta, actúan como niños revoltosos, necios y juguetones al momento en que se conducen hacia el fondo de la barranca y se zambullen en el caudal del río con el fin de producir risas entre las personas que desde lo alto del acantilado los observan (Figura 4).

Figura 4. Los moros en Atlatlahucan



Fuente: fotografía de la autora.

De igual manera, en la parte superior de la cuevita se coloca un rodeo provisional donde otra de las cuadrillas se encierra con el fin de lazar al toro (interpretado por uno de los integrantes); otros lo sujetan con una reata, no sin antes haberse empapado entre ellos como chiquillos traviesos que buscan refrescarse para combatir el calor. También bañan a los espectadores con las cubetas y

mangueras cuya agua sacan de los grandes recipientes que una pipa¹⁷ le suministra. Echarse agua es propio de la danza para mitigar el calor de la temporada, pero también se hace en agradecimiento para que haya un buen temporal (Comunicación personal, entrevista, señor Leonel Ramírez y señor Armando Ponce, junio de 2017). Los moros con garrote además producen una locución aguda de hilaridad al instante de mojarse, lo que hace más llamativa su participación. Después de asumir un papel solemne durante unas horas frente al Cristo, actúan de manera chusca o bromista durante unos minutos haciendo travesuras con el agua. Más tarde regresa la calma y los moros dejan la máscara para cambiar su atuendo por el que los caracteriza en la solemnidad.

De acuerdo con información de don Armando Ponce, mojarse tiene un significado: “es parte de la festividad porque venimos a rogarle por un buen temporal (...) de hecho la festividad es a base de venir y pedir por un buen temporal para que a todos los campesinos nos vaya bien” (Comunicación personal, entrevista, abril de 2017). Cabe señalar que años atrás la petición de lluvias se realizaba a la imagen de Cristo: “cuando no llovía se hacían misas de rogativa y procesiones con el Cristo para que lloviera (...) salían nada más al atrio (...), los mayordomos eran los que promovían la salida del Cristo” (Comunicación personal, entrevista, señor Marcelino Espinoza Hernández, 2016). Hoy en día este acto ha quedado en el olvido porque los pozos y las pipas de agua suministran el líquido vital, cubriendo así las necesidades de la población.

Para algunos integrantes de los moros con garrote, aún queda el referente de la petición de lluvia cuando entre ellos mismos y de manera divertida se mojan. Esta conducta nos lleva a considerar la semejanza que hay con los “aires”, entidades sagradas (en algunas comunidades del estado de Morelos) que se personifican como infantes, guardando su relación con el paisaje. En Coatetelco por ejemplo, Druzo Maldonado refiere que los “aires” son nombrados *pilachichincles*, palabra que posiblemente deriva del náhuatl *piltzintzintli*, niño. “Se dice que ‘los aires son niños chiquitos, negritos’ ‘negritos, chaparritos’” (Maldonado, 2001: 398). En San Andrés de la Cal los “aires” son los dueños del agua, ambulantes que se desplazan por las barrancas (Broda y Robles, 2004: 284). Su aspecto es “‘como niños’. ‘Tienen las caritas manchadas de morado, rosita y verdecita. Entre ellos hay hombres, mujeres y niños. Las mujeres son como inditas’ ‘La voz de los aires se oye como tormenta. Es como rezumbadera’”.

Para Ulises Fierro (2004) en Atlacholoaya, los “aires” son como seres pequeños semejantes a los niños, aunque no son precisamente niños, que atraen la lluvia y viven en los cerros, en la cueva santa y demás lugares donde se deposita el *huentli*¹⁸ el día de la Ascensión. Miguel Morayta (2003: 223) describe que en Ocotepéc, “los aires se mostraban en los sueños vestidos de calzón,

¹⁷ Es un camión que transporta agua potable en un depósito cilíndrico.

¹⁸ El *huentli* “es la ofrenda que une al hombre con las fuerzas de la naturaleza; con el huentli se pide y con él se agradece” (Fierro, 2004: 348).

blusa blanca y sombreritos, manifestando con ello sus preferencias sobre lo que querían que se les pusiera en las ofrendas”. Otras personas los veían como ciertas víboras que acudían a comerse parte de la ofrenda. Por su parte Noriega (como se citó en Juárez, 2010: 91), refiere que “En Xico, los aires se encuentran asociados con los *tlamatinime* y habitan los Encantos, los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo; les gusta perder a la gente física y espiritualmente”.

Como infantes, los “aires” se caracterizan por ser traviesos y juguetones, y cuando se manifiestan lo hacen a través de “fuertes tronidos en el cielo, causando ensordecedores ruidos y luminosos relámpagos, aludiendo al fenómeno atmosférico de la lluvia” (Juárez, 2015: 198). Asumir a los “aires” como infantes muestra un antecedente prehispánico en cuanto se señala su relación con la lluvia en los cultos de petición que se realiza en los cerros, así lo señala Johanna Broda (2004: 78), cuando refiere lo siguiente:

Los niños tenían similitud con los tlaloques, los pequeños servidores del dios de la lluvia, Tlaloc, pero también con los “aires” (*hecatontin*), los ayudantes del dios del viento, Ehecatl. Esta concepción sobrevive hoy en día en la creencia tan difundida en los “aires” que son caprichosos seres pequeños —como niños— y viven en las cuevas, las barrancas y el monte. Ellos traen la lluvia”.¹⁹

A través del registro etnográfico podemos inferir un sincretismo manifiesto a través de la danza de los moros con garrote. Es posible que exista una reformulación en la manera de concebir a los “aires” patente en la manera en que los moros utilizan la careta para transformar su conducta. Esta mutación en niños traviesos y ruidosos los conduce a establecer con el agua una relación de juego, la cual buscan en la barranca o en los recipientes que acostumbran trasladar para el evento religioso.

Conclusiones

El paisaje ritual es una construcción cultural resultado de un proceso histórico de larga duración en el que intervienen diversas variables conceptuales correlacionadas, que configuran la manera de percibir y valorar el espacio ya sea natural o edificado por el ser humano.

Esta apropiación se intensifica con la participación social, donde intervienen creencias relacionadas con entidades sagradas con las que interactúan recíprocamente los grupos sociales y donde se combinan aromas, sonidos, colores y experiencias que se comparten en la vida religiosa.

¹⁹ Para más información sobre el papel de los niños en la cosmovisión prehispánica ver Broda (1971).

En Totolapan y Atlatlahucan, los grupos sociales se apropian del espacio a través de los rituales llevados a cabo por medio de procesiones, danzas, cantos, misas, con la finalidad de rememorar el acontecimiento simbólico que apunta al advenimiento de la llegada del Cristo a la comunidad; una imagen que muestra su relación con el agua de las lluvias y el entorno natural. En la relación con el entorno intervienen procesos sincréticos manifiestos en la manera de percibir e interpretar cuevas, rocas, cerros y “aires”; componentes significativos en su dimensión histórica que se articularon con los rituales del catolicismo en las ceremonias religiosas del 3 de mayo, la Ascensión del Señor y Pentecostés. Dichos rituales se han forjado a través de la observación del paisaje natural y de los fenómenos del medio ambiente en conjunción con las necesidades de existencia del individuo, pero imbricados en las celebraciones católicas relacionadas con la imagen de Cristo.

El estudio comparativo en Totolapan y Atlatlahucan en el estado de Morelos arroja datos semejantes que permiten conocer la percepción simbólica del entorno social y natural, donde el culto a la imagen de Cristo en la cima del cerro de Santa Bárbara, en el manantial conocido como El Aljibe y en la cuevita, adquiere referentes vinculados con el paisaje, más allá de su especificidad católica en tanto retoma elementos de la naturaleza que fueron significativos en épocas anteriores para asegurar la producción agrícola de temporal. Actualmente los individuos sostienen con los Cristos relaciones de intercambio y reciprocidad en estos lugares que caracterizan el paisaje ritual de ambas comunidades.

Agradecimientos

Este trabajo se realizó gracias a la beca de estudios posdoctorales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y el apoyo para investigación del Centro de Investigación en Biodiversidad y Conservación de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Asimismo, agradezco a los mayordomos, encargados de las imágenes y habitantes de las dos comunidades por su colaboración.

Referencias

- Báez-Jorge, Félix (2000). *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana, 268 pp.
- Báez-Jorge, Félix (2011). *Debate en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México: Universidad Veracruzana, 326 pp.
- Barabas, Alicia (2003). “Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas”. En Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II. México: INAH, pp. 13-36.

- Brady, James y Bonor Villarejo, Juan Luis (1993). “Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas”. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2775805> (Última consulta noviembre de 2017).
- Broda, Johanna (1971). “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-327.
- 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*. México: IAH-UNAM, pp. 461-500.
- Broda, Johanna (1996). “Paisajes rituales del Altiplano Central”. *Arqueología Mexicana*, IV (20). México, pp. 40-49.
- Broda, Johanna (2001). “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.
- 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*. México: INAH/UNAM, pp. 61-81.
- Broda, Johanna (2005). “La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: Préstamo intercultural y tradición mesoamericana”. En Antonio Garrido Aranda (coord.), *El mundo festivo en España y América*. España: Universidad de Córdoba, pp. 219-248.
- Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Montero García, Ismael Arturo (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México: UNAM/CONACULTA/INAH, 490 pp.
- Broda, Johanna y Robles, Alejandro (2004). “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”. En Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 271-303.
- De la Peña, Guillermo (1980). *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. Ediciones de la casa chata.
- Egea Fernández, José M. y Egea Sánchez, José M. (2010). *Guía del paisaje cultural. Tierra de Íberos. Una perspectiva agroecológica*. Valencia: Sociedad Española de Agricultura Ecológica, 420 pp.
- Fierro, Ulises (2004). “Culto en cueva santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”. En Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 339-349.
- Gámez Espinosa, Alejandra. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP/FFyL-UNAM/IIA, 415 pp.
- García Rodríguez, María del Rocío; Campos Valencia, Angélica, y Liévano Ramos, Mario (2000). *Totolapan. Raíces y testimonios*. México: CONACULTA, 261 pp.

- Giménez, Gilberto (2005). "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", *Trajectorias*, vol. II, (17), pp.8-24. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/607/60722197004.pdf>
- Giménez, Gilberto (2007). "Territorio, paisaje y apego socioterritorial". En Gilberto Giménez (ed.), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA /ITESO, pp. 149-174.
- Glockner, Julio (2001). "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, pp. 299-334.
- Glockner, Julio (2013). "Mirando volcanes". En Margarita Loera Chávez, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América tierra de montañas y volcanes II*. México: ENAH/Dirección de Estudios Históricos/CONACULTA, pp. 75-95.
- Gómez Martínez, Arturo (2004). "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz". En Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 255-269.
- Good Eshelman, Catharine (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura; ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.
- Good Eshelman, Catharine (2013). "Los cerros, la tierra, los ancestros y el maíz: etnografía del ritual entre los nahuas de Guerrero". En Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América tierra de montañas y volcanes II*. México: ENAH/Dirección de Estudios Históricos/ CONACULTA, pp. 15-45.
- Huicochea, Liliana (2003). "YeyecatI-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal". En Beatriz Albores, Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 233-254.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). "II Conteo de Población y Vivienda". Recuperado de <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default>.
- Iwaniszewski, Stanislaw (2001). "La sagrada cumbre del Iztaccihuatl". En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/ CONACULTA/INAH, pp. 95-111.
- Iwaniszewski, Stanislaw (2007). "La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas". En Margarita Loera y Stanislaw Iwaniszewski (coords.), *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. México: ENAH/ CONACULTA, pp. 9-28.
- Iwaniszewski, Stanislaw (2011). "El paisaje como relación". En Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*. México: INAH/ENAH, pp. 23-37.
- Juárez Becerril, Alicia (2010). *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 267 pp.

- Juárez Becerril, Alicia (2013). “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*. México: Artificio Editores, pp.127-155.
- Juárez Becerril, Alicia (2015). *Observar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: IIH-UNAM, 382 pp.
- King, Pablo (2010). *El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 244 pp.
- Loera Chávez Peniche, Margarita; Iwaniszewski, Stanislaw y Cabrera, Ricardo (2013). *América tierra de montañas y volcanes II*. México: INAH, 365 pp.
- López Beltrán, Lauro (1969). *Fray Antonio de Roa. Taumaturgo Penitente*. México: Jus, 140 pp.
- Madrigal Calle, Beatriz; Escalona Maurice, Miguel; Vivar Miranda, Rufino (2016). “Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados”. *Sociedad y ambiente*, vol. 1 (9), pp. 1-25.
- Maldonado Jiménez, Druzo (2001). “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los ‘aires’ en Coatetelco, Morelos”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/ CONACULTA/INAH, pp. 395-417.
- Martínez Tapia, Judith (1997). “Danza de pastoras, símbolos en la indumentaria. Un análisis antropológico”. *Expresión Antropológica*, Nueva Época, no. 6, pp. 83-88.
- Milton, Santos (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-tau, 170 pp.
- Morayta Mendoza, Miguel (2003). “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”. En Beatriz Albores, Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 217-232.
- Morayta Mendoza, Miguel; Good Eshelman, Catharine; Melgar Bao, Ricardo; Paulo Maya Alfredo, y Saldaña Fernández, Cristina (2003). “Chichahualistle ‘la fuerza’ en el paisaje sagrado de Morelos”. En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH, pp. 309-320.
- Neff Nuixa, Francois (2001). “La Lucerna y el Volcán Negro”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/CONACULTA/INAH, pp. 353-373.
- Sánchez Vázquez, Sergio (2001). “La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/CONACULTA/INAH, pp. 441-453.
- Santos, Milton (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. España: oikos-tau, 118 pp.
- Thiébaud, Virginia y Aguirre Anaya, Alberto (2008). “Microhistoria de un paisaje en Buenavista Tomatlán”. En Virginia Thiébaud, Magdalena García y María Antonieta Jiménez (eds.), *Patrimonio y paisajes culturales*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 145-161.

- Urquijo, Pedro (2010). "El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México". *Revista GeoTrópico*, núm. 2. Recuperado de <http://www.igg.unam.mx/sigg/cultural/vista/archivos/publicacion/1449479121paisajeterritorioapdf.pdf> (Última consulta, 01 de febrero, 2018).
- Viramontes, Carlos (2001). "El Pinal del Zamorano en la cosmovisión de los chichimecas y otomíes de Querétaro". En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/CONACULTA/INAH, pp. 455-473.

Editor asociado: Cristian Kraker Castañeda

Recibido: 13 octubre 2018

Aceptado: 5 abril 2019