

# FIESTA Y COMIDA RITUAL A LOS SANTOS QUE ENFERMAN EN COATETELCO (MORELOS, MÉXICO)

*Celebrations and Ritual Foods for the Saints  
that Cause Illnesses in Coatetelco, Morelos (México)*

Mayán CERVANTES<sup>1</sup>  
DEAS/INAH, México

## **Resumen**

En este trabajo nos ocuparemos del ritual popular, religioso-curativo del «santo», «escapulario» o «aire de santo» —relacionado con enfermedades causadas por Santo Domingo y San Antonio de Padua—, mediante el cual el enfermo, para recuperar la salud, está obligado a ofrecer una fiesta y comida. Este ritual todavía se realiza en diversos pueblos de Morelos y analizamos en nuestro estudio el que se lleva a cabo en Coatetelco, donde hemos trabajado desde 2014. Allí perdura esta concepción popular y mítica, plena de simbolismo y particularmente interesante por ser claro ejemplo de un antiguo sincretismo religioso.

*Palabras clave:* comida ritual, santo, enfermedad-curación, *aires*, tradición prehispánica, religión católica, sincretismo cultural

## **Abstract**

In this article we focus on the interpretation of the popular healing-religious ritual named «santo» or «escapulario», in Coatetelco, Morelos, Mexico. In these festivities —which includes ritual food— we identify mesoamerican traditions associated to ancient gods Tezcatlipoca and Quetzalcoatl and its sickening and healing powers. This tradition is homologated with the two catholic saints Santo Domingo and San Antonio. The ritual is a clear example of a 16<sup>th</sup> century syncretism between pre-hispanic tradition and the catholic religion.

*Key words:* ritual food, *santo*, sickness-healing, pre-hispanic tradition, catholic religion, *aires*, syncretism

---

1 Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, México). Correo electrónico: mayancer@gmail.com Fecha de recepción del artículo: 20 de octubre. Fecha de aceptación: 12 de diciembre.

## 1. INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

Desde 2014 hemos trabajado en tres pueblos de Morelos: Coatetelco, Cuentepec y Xoxocotla, investigando la comida ritual, su composición, y las fiestas y rituales en los que se utiliza. Con seguridad, las formas de preparación de esta comida ritual pertenecen a una tradición muy lejana, nos referimos a los tiempos en los que se conforma y se difunde por todo el territorio la cultura mesoamericana, quizá en la época preclásica tardía, muy anterior a lo que fue el desarrollo de la gran ciudad de Xochicalco, centro rector de la región y del cual dependían los pueblos mencionados, entre los siglos VIII y XII.

Entre los componentes de la comida ritual no encontramos ningún elemento ni colonial ni moderno: no usan ajo ni cebolla, el mole verde no se fríe y su principal ingrediente, la semilla de calabaza se muele en «formas» o troncos de madera ahuecados. Pensamos que estas formas son empleadas desde tiempos prehispánicos. Los tamales «nejos» se confeccionan con masa nixtamalizada con ceniza, no con cal, y son envueltos en hoja verde de la planta del maíz, no en las hojas de la mazorca o totomoztle. En la ofrenda no se encuentran tortillas, por lo que pensamos que esta tradición de la comida ritual es más antigua que la cultura que se desarrolló en Xochicalco. Tenemos evidencia de que en esta época no se usaba la cal para nixtamalizar el maíz, por tanto, no se consumían las tortillas; éstas se incorporaron a la cultura culinaria de esta región a partir del postclásico, desde el 1300 en adelante.

El chocolate es parte de la ofrenda a los santos y a los muertos. Éste, según nuestra interpretación, fue un producto importantísimo para el desarrollo económico prehispánico del actual Morelos; pensamos que el comercio del cacao fue uno de los elementos que produjo la riqueza de esta región. En el Xochicalco prehispánico, el cacao probablemente ya funcionaba como moneda y era bebida ritual de los gobernantes y de los dioses. Era comerciado desde las regiones productoras, Costa de Chiapas y Guatemala —en Morelos no es posible cultivar el cacao—, y almacenado en las grandes bodegas del Palacio de la Ciudad mencionada, de allí se distribuía hacia el centro de México (Cervantes, 2013).

A partir de la investigación realizada en 2013 en Xochicalco, decidimos rastrear la comida ritual buscando su supervivencia o sus cambios en el tiempo. Como resultado, observamos que la comida ritual se ha conservado casi íntegramente en las fiestas y rituales dedicados a los santos patronos, a los aires y a los muertos y se ofrece en diversas fechas. Se instala el

23 de junio y durante el mes de agosto en las llamadas «piedras de los aires», ubicadas en las casas y en diferentes parajes, para halagar a los «aires» y prevenir las enfermedades que puedan causar. También es el alimento de los muertos, el 2 de noviembre, y el que se consume el día que muere una persona, así como al año y a los cinco años del suceso; y hay *huentle* u «ofrenda ritual» el 24 de junio a San Juan Bautista, patrono de Coatetelco, en la propia iglesia.

Siguiendo las comidas rituales, encontramos la *fiesta del santo* o *escapulario*, en Coatetelco, sumamente interesante por la evidente profundidad histórica de su origen, por ser una concepción popular y mítica, y un claro ejemplo de antiguo sincretismo religioso. En dicha fiesta ritual aparece la atribución y mezcla de las características de los dioses antiguos con los santos que los frailes franciscanos y dominicos impusieron culturalmente en el siglo XVI, San Antonio y Santo Domingo. Este sincretismo fue la única manera de conservar creencias y prácticas ancestrales frente a la evangelización a sangre y fuego de las órdenes católicas. De otro modo, no hubiera sido posible ni siquiera nombrar a las anteriores deidades ni mucho menos realizar ceremonias y cultos en su nombre.

La fiesta que por tradición exigen los dos santos en Coatetelco, Santo Domingo y San Antonio, contiene componentes prehispánicos muy claros, desde la enfermedad que causan, que es igual a la referida en las fuentes, hasta el ritual de curación, que se asemeja al antiguo. En el propio ritual curativo reconocemos elementos de las festividades prehispánicas organizadas para ofrendar y halagar a Tezcatlipoca y a Quetzalcoatl, como son la fiesta con música, la comida o banquete, la bebida, el chocolate, la ropa nueva, encontrando un claro sincretismo entre los dioses antiguos, los santos coloniales y los elementos más actuales: se usa el alcohol para alegrar las fiestas, el incienso, la música, ropa nueva, como la que se acostumbraba en la fiesta de Toxcatl para vestir al joven que iba a ser sacrificado y que simbolizaba al mismo dios; en este caso el enfermo o la enferma, hacía las veces de representante de Tezcatlipoca.

Del mismo modo, uno de los elementos del ritual era el sahumar los atuendos nuevos con los que se vestía a este representante del dios Tezcatlipoca en la fiesta de Toxcatl, tal y como lo hacen los encargados de vestir al enfermo o enferma en Coatetelco. Y es también significativa la importancia de que la gente que asista a la celebración sea alegre: se invita a hombres y mujeres para que amenicen la fiesta y estén contentos todos. San Antonio y Santo Domingo se van de la fiesta en forma de dos viejitos, tal como los campesinos describen a los «aires».

## 2. COATETELCO

Reseñaremos una de estas fiestas y comida ritual que se ofreció a los santos que enferman el 24 de julio de 2016. Pero, primeramente, para contextualizar esta festividad, describiremos algunas de las características del pueblo de Coatetelco, en el estado de Morelos. Después, narraremos el ritual y sus componentes, entre ellos, como elemento destacado, la ofrenda de comida ritual o *buentle*; en tercer lugar, propondremos una interpretación sincrética y simbólica de sus elementos.

Coatetelco está ubicado al sur-oeste del Estado de Morelos, en el municipio de Miacatlán. Tiene una población de más de 25000 habitantes, de los cuales la mayoría son campesinos que trabajan la tierra tradicionalmente. El clima es seco y la flora y fauna corresponden a la selva baja caducifolia (Maldonado, 2005).

Como elemento central del pueblo se encuentra una zona arqueológica, un importante centro ceremonial de los siglos XIII y XIV perteneciente al señorío de Cuauhnahuac (Reynoso y Castro 2002); seguramente en época anterior fue subsidiario de la antigua gran ciudad de Xochicalco, (siglos VIII-XII). Consta de una pirámide, un juego de pelota y otras estructuras alrededor de una plaza. Como parte de la zona arqueológica, hay un museo que guarda las reliquias que allí se encontraron. Hoy día, la zona constituye un área turística y sigue siendo espacio de rituales campesinos.

El pueblo está ubicado a orillas de una laguna que se alimenta con las aguas del río Tembembe, el mismo que rodea la ciudad de Xochicalco y que semeja un cordón umbilical que desde épocas antiguas une a ambas localidades. La laguna es el centro organizador de las distintas actividades religiosas y económicas del pueblo. Los peces (*tilapias*) que abundan en ella, son parte importante de la alimentación de los habitantes de Coatetelco, y son ofrecidos y vendidos a los turistas que visitan el lugar, en las *palapas* que se levantan en sus orillas.

En Coatetelco, una parte de su población todavía habla nahuatl y, aunque sus habitantes emplean tecnologías modernas, como computadoras, teléfonos móviles y electrodomésticos, se observa un claro conservadurismo de pueblo indígena, presente en su cosmovisión, en su manera de pensar y de vivir. Ese tradicionalismo se halla presente, asimismo, en la comida y su preparación, en sus cultivos —como el maíz, el frijol, el chile, la calabaza, el amaranto y el camote— y también en su concepción del territorio y de las estaciones en que se divide el año: la lluviosa y la seca. Un elemento clave en la preservación de las tradiciones prehispánicas es el

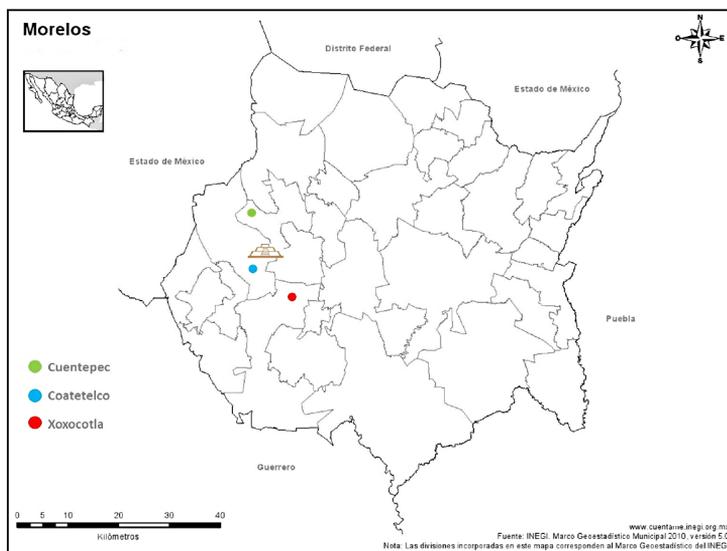


Fig. 1. Mapa de Morelos con la localización de Coatetelco, Cuentepec y Xoxocotla en relación con Xochicalco.



Foto 1. Iglesia de San Juan Bautista de Coatetelco.  
Fuente: Trabajo de campo, 2016

uso del antiguo calendario, a través del cual se organizan todas las ceremonias y rituales religiosos, curativos y de petición de lluvia que se realizan en el pueblo. Allí prevalecen los valores, las creencias y los símbolos comunitarios que no han cambiado sustancialmente desde la época prehispánica.

Como dice Broda (2003: 14), en esas comunidades «el pasado prehispánico, colonial o más reciente, la tradición cultural ha mantenido sus raíces remotas y ha recreado constantemente sus formas de expresión». Estos rituales —transmitidos por tradición oral— son conservados por la clase indígena y campesina, es decir, por la misma clase que desde época prehispánica no ha cambiado su estatus.

Asumimos también lo que es un hecho: en las sociedades humanas las ceremonias y los rituales son elementos culturales de larga duración, son fenómenos religiosos y simbólicos muy antiguos, conservados y que consideramos excepcionales (Braudel 1970). Exactamente como los rituales realizados en Coatetelco, que corresponden también a lo que López Austin (1994) llama «tradición religiosa mesoamericana»:

A lo largo de cinco siglos, dicho proceso sigue mostrando a la religiosidad indígena con una fuerza y una vitalidad que parecen no agotarse, lo cual no es producto de la mera casualidad, sino que se debe entre otros factores a las intensas experiencias de lucha de estos grupos por mantener una identidad propia a través de su cosmovisión... basta asomarnos a través de la amplia información existente sobre la religión prehispánica, para corroborar los paralelismos entre ésta y la religión indígena. (López Austin 1994: 217)

Al actuar en la clandestinidad fuera del control del clero, los especialistas religiosos originarios mantuvieron sus prácticas rituales, constreñidas al ámbito doméstico: «Así fue como al sistema religioso autóctono se superpuso la doctrina católica, originando nuevas figuras sobrenaturales sincréticas,<sup>2</sup> que al paso del tiempo adquirieron personalidad propia». (Lupo, 1991: 187).

---

2 Dado que hay ciertas discrepancias en cuanto al término sincretismo, aquí se le considera como «un fenómeno de dinámica cultural, que dio lugar al surgimiento de religiones que dentro de la cotidianidad, en el trabajo agrícola, en las prácticas rituales dentro del ámbito doméstico, en fin, en todo aquello en donde no hubo incidencia directa del clero, se fueron incorporando aquellos elementos del cristianismo como imágenes, cruces, velas, rosarios, así como oraciones, yuxtaponiéndose con los ídolos que habían pasado a la clandestinidad, aprendiendo a convivir con todos ellos, en un proceso sincrético también, pero 'espontáneo'». (Báez, 1998: 63).

Los pueblos indígenas idearon nuevas concepciones, «manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena» (Lupo, 1996:28). Como ocurrió en Coatetelco, a los santos impuestos por la religión católica se les atribuyeron propiedades y el simbolismo de los dioses prehispánicos.

Como parte de la historia de Coatetelco, y para comprender mejor el ritual que presentamos, nos remontamos al siglo XVI, en el que llegó a la región un grupo de frailes franciscanos. Ellos establecieron su iglesia y convento sobre las ruinas de una parte del sitio arqueológico del posclásico; todavía quedan algunos muros prehispánicos adjuntos a la iglesia (Maldonado, 2005). Estos frailes franciscanos promovían el culto a San Antonio de Padua, pero, al poco tiempo, los frailes dominicos acusaron a los franciscanos de malos tratos a los indios y les obligaron a dejar el control del territorio, de la iglesia y del convento. Durante el tiempo en que los dominicos estuvieron al mando de la iglesia en Coatetelco impusieron el culto a Santo Domingo de Guzmán:

Siempre hubo problemas entre las órdenes que vinieron a evangelizar al Nuevo Mundo, especialmente entre los franciscanos y los dominicos: división en grupos antagónicos, divergencias de opinión, rivalidades desde que arribaron a este territorio. Los dominicos llegaron a México en 1536 y ya estaban en tensión con los franciscanos [...] Los dominicos acusaron a los franciscanos de querer apoderarse de tres cuartas partes del país, y de no dejar lugar para los dominicos y agustinos. Aparte de que los religiosos se disputaban las regiones fértiles y agradables, en las que se acomodaban con abundancia y edificaban convento tras convento en tanto desamparaban las comarcas estériles o malsanas, dejando a sus habitantes en el más completo abandono. (Ricard, 1947: 360-364).

Pensamos que la situación conflictiva entre franciscanos y dominicos, sufrida por la población de Coatetelco, se tradujo en una relación de rivalidad, antagónica pero complementaria, entre San Antonio y Santo Domingo. Por otra parte, las ideas imbuidas a esta población en el siglo XVI por ambas órdenes hizo que la gente no iniciada —los que quedaron sin el control ni de sus antiguas autoridades ni de las órdenes— elaborase un nuevo pensamiento popular con los conceptos enseñados por los franciscanos y por los dominicos, mezclados con los de la religión prehispánica original, que nunca abandonaron y de cuya supervivencia nos ocupamos.

### 3. EL RITUAL DEL SANTO

El ritual de sanación del santo en Coatetelco ha sido descrito por algunos etnógrafos desde diferentes ángulos y en diferentes tiempos (Fierro, 2004; Maldonado, 2005; Capi, 2008; García, 2011; González, 2015). El ritual al que asistimos en julio de 2016, fue diferente a los descritos por ellos, que eran abiertos. Es decir, eran mayores, compuestos de familiares, vecinos y amigos de toda la comunidad, con música viva de banda. Este fue privado, familiar y, aunque menor, guardó las normas y principios específicos muy formales, que se habían de cumplir en cada ocasión para dar satisfacción a los santos y lograr su eficacia.

Doña Luisa, la persona enferma a la cual se dedicó esta vez el ritual, había enfermado sin causa aparente: tenía malestar general, dolor de cabeza, desgano, falta de apetito, y no había mejorado ante la intervención de médicos alópatas; acudió a un especialista o curandero, para conocer el origen de su problema de salud. Después de pasar por su cuerpo dos ceras, el especialista confirmó que la señora «quería santo». En otros casos, para diagnosticar la enfermedad se limpia con huevo o se observa el alumbre en un recipiente con agua. El santo que «agarró» a doña Luisa fue San Antonio, ya que él enferma en junio —su fiesta es el 13— y también en julio; Santo Domingo enferma partir del 4 de agosto.

El ritual familiar se organizó por la necesidad del pronto alivio de la paciente. Nos comentaron que dos semanas antes, se había celebrado otro ritual, también familiar, para la señora María; ella, después de haber sido la protagonista, se alivió y nos aseguró que volvió a comer y ya se sentía bien.

Doña María y sus hermanas fueron las madrinas y prepararon algunos de los componentes del ritual en su casa: dos charolas o bandejas, una con la ropa nueva para la enferma —pantaletas, falda, blusa, todas rojas, y zapatos— y otra con galletas, manzanas, dulces, un collar de cempasúchil, una corona de flores de fulmina y el escapulario que se usaría. (Fotos 2 y 3).

Este escapulario es una rodela de cartón, forrada de cintas de colores, principalmente rojas; al centro lleva cosidas las medallas de los dos santos, San Antonio, que por las fechas va al frente, y Santo Domingo, a la espalda. Estas medallas generalmente son prestadas, pues son de plata y no todas las familias las pueden comprar. (Foto 4).



Fotos 2 y 3. *Las madrinas llevando las dos charolas con elementos del ritual.*  
Fuente: Trabajo de campo, 2016.



Foto 4. *Medallas de San Antonio y Santo Domingo para el escapulario.*  
Fuente: Jiménez, 2012.



Fotos 5 y 6. La señora Luisa recibe al grupo visitante.  
Fuente: Trabajo de campo, 2016.

La ceremonia ritual inició cuando las madrinas salieron de su casa llevando las dos charolas y un sahumero, acompañadas por otros familiares y algunos visitantes, mientras un hombre en la retaguardia de la peregrinación quemaba cuetes anunciando su llegada.

Cerca de la casa de la enferma las madrinas y visitantes esperaron a media calle, y la enferma los recibió acompañada por otros miembros de su familia. Se pasaron las charolas por el sahumero haciendo la señal de la cruz, y luego sobre la cabeza de la enferma; después, un hombre tomó un trago de alcohol de caña, mientras alguien cubría la cara de la enferma, y el hombre le sopló el alcohol que tenía en la boca, formando la señal de la cruz por delante y por detrás. (Fotos 5 y 6). Una vez terminada esta parte del rito, el resto de las acompañantes ofrecieron a todos los asistentes bebidas alcohólicas en pequeños envases de refresco de cola mezclado con alcohol de caña, mientras caminaban hacia casa de la enferma, donde la música ya empezaba a escucharse.

En el camino a la casa de la enferma, la familia y los invitados bailaron y las madrinas pasaron las charolas alrededor de ella. El alcohol con refres-



Foto 7. *Los asistentes al ritual bailan y beben alcohol, mientras sahúman y pasean las charolas alrededor de la enferma. Fuente: Trabajo de campo, 2016.*

co de cola continuó ofreciéndose a todos los presentes y no fue posible ingresar a la casa de la enferma hasta que no se lo terminasen, por lo que el baile en la calle continuó por casi media hora. (Foto 7).

El resto del ritual se realizó frente al *huentle* o comida ritual, que había sido preparado por la familia. Éste fue colocado en una mesa, cerca de una puerta, para que los santos, atraídos por el olor de lo preparado, llegaran a la casa a curar a la enferma. Anteriormente, el *huentle* consistía de mole verde con pollo, chocolate y alcohol. Poco a poco se han ido modificando sus componentes y se prepara según los antojos del enfermo, porque se considera que el santo que lo agarró expresa su necesidad a través del que padece la enfermedad.

En esta ocasión, el *huentle* u ofrenda consistió en dos platos de pescado con verduras en salsa verde, dos tazas de chocolate en agua, dos piezas de pan de dulce, dos pequeñas botellas con alcohol, dos refrescos de cola, dos cervezas y dos servilletas con tortillas —en lugar de tamales—, además de flores a cada lado de la mesa y cigarros. (Foto 8)



Foto 8. El huentle u ofrenda a los santos.  
Fuente: Trabajo de campo, 2016.

La enferma se sentó en una silla, sobre una cobija, frente a la mesa de la ofrenda y nuevamente se pasaron las charolas y el sahumerio en torno suyo. Las madrinas le cambiaron la ropa, sahumándola y haciendo la señal de la cruz. Ya vestida con la ropa nueva, la enferma se sentó en la silla y las madrinas le colocaron el collar de cempasúchil, el collar de galletas y después el escapulario. Finalmente, le pusieron la corona de flores de fulmina y se le «bañó» con el contenido de la charola, consistente en dulces, galletas, pan y manzanas, esto último es acomodado de nuevo en la charola y se guarda debajo de la mesa. (Fotos 9 y 10).

Nuevamente un señor sopló alcohol haciendo la señal de la cruz por delante y por detrás de la enferma; ésta, nuevamente se limpió con las velas de cebo encendidas, que se colocaron en los extremos de la mesa. Era el momento de alimentar a la enferma con la comida del huentle. (Foto 11).

El ritual fue amenizado con música grabada, que nunca dejó de tocar. La familia y los invitados bailaron alrededor de la enferma, mientras ella comía del huentle. Al mismo tiempo, se sirvió a los asistentes tequila con refresco de toronja en pequeños vasos de plástico y se les ofrecieron cigarrillos para fumar. Todos tienen la obligación de beber, fumar y participar alegremente en el ritual hasta que se consuman las velas de cebo. Después de comer, la enferma se integró al baile para alegrar a los santos. (Fotos 12



Fotos 9 y 10. *Visten y adornan a la protagonista del ritual.*  
*Fuente: Trabajo de campo, 2016.*



Foto 11. *Una de las madrinas alimenta a doña Luisa.*  
*Fuente: Trabajo de campo, 2016.*



Fotos 12 y 13. *Después de comer, la enferma se suma al baile.*  
 Fuente: Trabajo de campo, 2016.

y 13) Los restos de comida o alcohol se colocaron debajo de la mesa del huentle, y las colillas de cigarros se quemaron en el sahumero. Lo que sobró del huentle, las flores, los collares y el escapulario se desechan o queman; las galletas y panes con los que se «bañó» a la enferma se repartieron entre los invitados.

Una vez que se consumieron las velas de cebo se considera que finaliza el ritual, y se da inicio a la comida para todos; ésta fue preparada por la familia que permaneció en la casa de la enferma. Unos días después, se hará la devoción de las medallas prestadas, acompañadas de un pequeño *huentle* consistente en dos tamales, cuatro panes y dos tabletas de chocolate.

#### 4. INTERPRETACIÓN DEL RITUAL

Tratamos de comprender por qué Santo Domingo y San Antonio enferman a niños, adultos o jóvenes. Investigamos en las historias de los santos y no encontramos ninguna de las características que los coatetelcas les atribuyen como enfermadores. Ambos fueron sacerdotes y obispos, nacieron de familias nobles del siglo XIII, no parece posible que no fueran

bautizados ni que San Antonio hubiese tenido un hijo, como se piensa en Coatetelco.

La historia de San Antonio —franciscano— es ejemplar. Conoció a San Francisco de Asís, y su vida fue de sacrificio, de hacer proselitismo, fue nombrado predicador y fue encargado de «ejercer su ministerio por todo el norte de Italia, donde se extendía por muchos lugares el catarismo. Recorrió así, enseñando, numerosos lugares. Su labor catequética en Rimini en 1223, por ejemplo, fue difícil, pero sus exhortaciones y discusiones públicas acabaron teniendo éxito, logrando convertir entre otros a Bononillo, obispo cátaro». (Strappazon 2005: 35).

Por otro lado, Santo Domingo, fundador de la orden dominicana, persiguió incesantemente a los cátaros o albigenses, un movimiento religioso que se separó de la religión católica y fue considerado heterodoxo. Participó contra ellos en la denominada Cruzada Albigense (1209-1244), proclamada por el papa Inocencio III y apoyada por los reyes Capeto, que logró extinguir el movimiento herético.

Se sabe que Domingo de Guzmán promovió la creación de la Inquisición para castigarlos, y fue conocido como el inquisidor de Tolosa. Al respecto, Larios escribe «De lo cual consta que no hubo inquisidores antes de santo Domingo, nuestro padre, y que fue el primero a quien cometió el Pontífice este oficio. Es esta verdad...» (Larios 2005: 92).

Con base en la información recogida en diversas fuentes y autores, concluimos que en la religión católica no hay indicios de que sus santos tengan la capacidad de provocar enfermedades. Es, por tanto, una peculiaridad ajena a la tradición católica. Pero siguiendo a López Austin, en la cosmovisión mesoamericana sí existía la creencia de que los dioses podían enfermar, y también curar a quienes enfermaban. (López-Austin, 1973).

#### **4.1. Santo Domingo/Tezcatlipoca**

Al revisar los textos en que se recuperaron las mitologías nahuas —que era la cultura predominante en el actual Morelos— encontramos en los rituales ofrendados a Titlacahuan, uno de los varios nombres de Tezcatlipoca, que tales rituales pueden relacionarse con los requeridos por Santo Domingo en Coatetelco.

En el Libro III, Capítulo II de Sahagún (2006: 188-189), se encuentra la relación del ritual ofrecido a Titlacahuan o Tezcatlipoca:

3. Y más decían que el dicho dios que se llamaba Titlacahuan daba a los vivos pobreza y miseria y enfermedades incurables y contagiosas de lepra y bubas, y gota y sarna e hidropesía, las cuales enfermedades daba cuando estaba enojado con los que no cumplían y quebrantaban el voto y penitencia a que se obligaban en ayunar, o si dormían con sus mujeres o las mujeres con sus maridos o amigos en tiempos de ayuno. Y los dichos enfermos estando muy penados y agraviados, llamaban rogando y diciéndole:

4. ¡Oh dios, que os llamáis Titlacahuan hacedme merced de me relevar y quitar esta enfermedad que me mata, que yo no haré otra cosa sino enmendarme; si yo fuese sano de esta enfermedad, hagoos un voto de servir y buscar la vida, y si yo ganare algo por mi trabajo yo no lo comeré ni gastaré en otra cosa, sino que por os honrar haré una fiesta y banquete para bailar en esta pobre casa; Y el enfermo desesperado que no podía sanar reñía enojado y decía: ¡oh Titlacahuan, puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis? Y algunos enfermos sanaban, y otros morían.

Podemos, a la luz del texto anterior, interpretar que la ceremonia a Titlacahuan es muy semejante a lo que Santo Domingo exige a los pacientes en Coatetelco para ser curados. Titlacahuan o Tezcatlipoca enfermaba a la gente y exigía fiesta, banquete y baile en su honor. Siempre pedía «cantores e instrumentos para que me hagas fiesta [...] este es uno de los elementos esenciales del culto [...] para honrarme», según las propias palabras de la divinidad (Mendieta 1980: 80). De aquí se desprende que la obligatoriedad de la fiesta —como en Coatetelco— era la manera de mantener contento al dios Titlacahuan para obtener la cura.

Otra característica de Tezcatlipoca, dice Sahagún, es que era «...exactamente como la noche, el viento, invisible e intocable, que existía en todos los lugares que se aparecía a los humanos bajo la forma del viento nocturno o incluso como una sombra» (Sahagún, 1985: 299; en Olivier 2004: 87) y se le atribuían enfermedades causadas por los aires nocturnos (Olivier, 2004).

También en la fiesta de Toxcatl, el rey ataviaba personalmente al representante de Tezcatlipoca, al mancebo que sacrificarían cada año, a quien denominaba «su dios bien amado» (Sahagún, 2006: 69). En la misma fiesta, «la víspera, los principales aportaban un nuevo vestuario para la imagen, y los sacerdotes guardaban cuidadosamente las viejas vestiduras que eran veneradas como divinas...» (Durán 1967: I-39; Alva Ixtlilxochitl 1985: I-351). En el ritual curativo de Coatetelco, la enferma podría simbolizar al representante del dios Tezcatlipoca, quien, del mismo modo que al mancebo, se sahúma y se le pone el nuevo vestuario.

#### 4.2. San Antonio/Quetzalcoatl

En el caso de San Antonio de Padua, lo relacionamos con el dios Quetzalcoatl, el dios par de Tezcatlipoca. Quetzalcoatl-Ehecatl era el viento y se le atribuían enfermedades causadas por los aires diurnos. Sahagún menciona, en el Libro I, Capítulo XXI «Que habla de muchos dioses imaginarios» lo siguiente:

Tenían también imaginación que ciertas enfermedades, las cuales aparecen que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanarlas; y aquellos a quien estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiesta y ofrenda a tal y tal monte de quien estaba más cerca o con quien tenía más devoción [...]

Las enfermedades por que hacían estos votos era la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo; y también el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo; y también el embaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro o el pararse yerto. Aquellos a quien estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer las imágenes de estos dioses que se siguen: del Dios del aire [...] (Sahagún 2006: 47).

«Los pequeños servidores de Ehecatl, los ehecatotontin, que habitaban en las montañas... además de enfermar, también barrían los caminos para los dioses de la lluvia». (Sahagún 2006: 47). Estos *ehecatotontin*, en cuanto a su concepción y las tareas que llevan a cabo, corresponden bien con los llamados «airecitos» de Coatetelco: a ellos hay que ofrendarles el 23 de junio *huentle* o comida ritual: mole verde de pepita, tamales nejos miniatura, nixtamalizados con ceniza, alcohol, incienso, banderitas como juguetes, velas y chocolate, todo servido en pequeñas cazuelas y jarritos, como ofrenda para niños. De esta manera no enfermarán a los campesinos, ni les harán ningún daño.

Acerca de la importancia que tuvo en esa región el dios prehispánico Quetzalcoatl, el aire, el viento, observamos durante el trabajo de campo (2014-2016) que en Cuentepec, entre el 15 de agosto y 28 de septiembre, en los patios de las casas se encuentran las piedras de los aires, en las que se instalan ofrendas para que los aires no enfermen a los campesinos que laboran en la tierra. Este fenómeno está consignado también por González (2011) en la misma comunidad, quien señala que las piedras de los aires, sagradas, son consideradas casa y espacio de descanso de los «airecitos».

También en diferentes parajes los habitantes reconocen las «piedras de los aires» como piedras sagradas donde se ponen las ofrendas al antiguo Quetzalcoatl. Nos preguntamos: ¿cómo distinguen la piedra precisa si to-

das son iguales? Y resulta que encontramos en el texto de Sahagún una respuesta en el libro III, capítulo XIII, *De las señales que dejó en las piedras hechas con las palmas y con las nalgas donde se sentaba*:

1. El dicho Quetzalcoatl puso las manos tocando a la piedra grande donde se sentó, y dio señales de las palmas de sus manos en la dicha piedra, así como si las dichas manos pusiera en lodo, que ligeramente dejase las palmas de las manos señaladas; y también dejó señales de las nalgas en la dicha piedra donde se había sentado, y las dichas señales parecen y se ven claramente. (Sahagún, 2006: 196).

Entre las familias campesinas, y como parte de la tradición religiosa, algunos percibieron las huellas dejadas por las manos o por las nalgas de Quetzalcoatl en ciertas piedras y así calificaron a éstas como sagradas y en ellas todavía se ofrenda a los «pilanchichincales» o «airecitos».

Hemos señalado que en Coatetelco, la dupla Santo Domingo-San Antonio es considerada como «aires». Y en la simbología prehispánica Quetzalcoatl y Tezcatlipoca eran «aires». Ambos dioses —aire diurno y aire nocturno— fueron creadores y eran rivales, lo que uno construía el otro lo destruía, pero se alternaban en sus funciones. Ello corresponde a esa dialógica de la religión prehispánica en la que los dioses eran antagónicos y a la vez complementarios, tal y como se observa también con San Antonio y Santo Domingo. Que los santos en su relación con los dioses sean considerados aires, induce a pensar en la tradición conservada y en el diverso simbolismo atribuido a los aires en la cosmología nahua.

El culto y creencia en los aires se encuentra muy extendido en la mitología de diversos pueblos prehispánicos, coloniales y modernos de tradición prehispánica. Hay diferentes tipos de aires: unos que enferman y que para curar a las personas requieren fiesta y *huentle*; y otros que ayudan a traer la lluvia benéfica para las cosechas del campo; y a algunos son relacionados con lo frío y lo caliente.

Dentro de estas creencias que operan en las comunidades tradicionales los aires se personifican, les son atribuidas características, rasgos positivos y negativos como a los humanos y son tratados como personas que necesitan comer, enojarse, divertirse... Al escribir acerca de los aires, Montoya comenta: «...los aires tienen voluntad propia, pueden ser buenos o malos y están relacionados con el ciclo agrícola, son los que procrean las lluvias [...] los aires hacen sus fiestas en donde se emborrachan, danzan y fuman y en ocasiones discuten y se pelean». (Montoya 1975: 11-15). Por su parte,

Macuil señala que «...los aires enferman y otorgan salud, también traen la lluvia, son entidades a las que se les debe culto [...] en el México precolombino se nombraba a la enfermedad in ehecatl, in temoxtlí, el viento, el descendimiento...» (Macuil 2012: 205-207). Y Huicochea, en su trabajo de San Andrés de la Cal (Morelos), comenta que los aires o «señores del tiempo no viven en un lugar, ellos se van, andan, van y vienen como el viento...» (1997: 243). En otros pueblos de Morelos, como en Atlacholoya, se reconocen los aires igualmente como «seres pequeños como niños, aunque no son precisamente niños, por esta razón, se les sirve comida en platos pequeños [...] y hacen travesuras». (Fierro 2004: 347). Por su parte, en Coatetelco:

A los aires se les conceptualiza como entidades pequeñas, invisibles y volátiles, pero que, con sus cualidades humanizadas adjudicadas, pueden manifestarse de forma visible a quienes han recibido ese privilegiado don de verlos, «ya que no cualquiera» [...] En Coatetelco, a los airecitos se les nombra pilanchichincles en mexicano [...] (aires pequeños como niños que traen la lluvia) se describen como niños chiquitos, negritos, chaparritos...de color negro como las nubes que anuncian la lluvia. (Maldonado, 2005: 67).

## 5. REFLEXIONES FINALES

Hemos descrito y contextualizado socialmente el ritual del «santo» en Coatetelco e interpretado su significado y simbolismo como tradición popular, mítica y sincrética, rastreando su origen en la mitología prehispánica mezclada con las enseñanzas de los frailes evangelizadores de aquella región. En Coatetelco, Cuentepec, Xoxocotla, y en tantos otros pueblos campesinos del Estado de Morelos, existen todavía estos rituales prehispánicos —mezclados con otros coloniales o modernos— conservados en ceremonias, mitos, cuentos, leyendas, creencias, también patentes en las diferentes actividades religiosas y culturales que acontecen en esa región. Lo interesante en perspectiva histórica y antropológica es observar y rescatar sus manifestaciones en nuestras investigaciones ya que, hoy en día, su supervivencia está en riesgo a causa de la migración de sus habitantes, de las presiones económicas o de la división social provocada por las diferentes iglesias que se han instalado en estas poblaciones; en ocasiones, también peligra su pervivencia por las intervenciones del narcotráfico y por el alto consumo de alcohol en los jóvenes. En definitiva, diversas manifestaciones de los tiempos actuales que acechan y pone en riesgo la continuidad de estas tradiciones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando, 1985, *Historia de la Nación Chichimeca*. Edición de Germán Vázquez. Madrid, Historia 16.
- ÁVILA, Jesús, 2005, *La mitología cántara. Símbolos y pilares del catarismo occitano*. Madrid, MR Ediciones.
- BÁEZ, Lourdes, 1998, «De los dioses a los santos: reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual». *Boletín antropológico*, 44 (1998): 60-86. (Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de los Andes, Mérida, Argentina).
- BARJAU, Luis, 1991, *Tezcatlipoca, elementos de una teología nahua*. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones.
- BRAUDEL, Fernand, 1970, *La Historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial.
- BRODA, Joanna, 2003, «La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista». *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2: 14-27.
- CAPI MORALES, Elsa y Jerisael ALEMÁN RIVERA, 2008, «Enfermedad del escapulario (santo), en Coatetelco, Morelos, México». *TlahuiMedic*. 26/II (2008). Disponible en red: <http://www.tlahui.com/medic/medic26/escapulario.htm>
- CERVANTES, Mayán, 2013, «La alimentación en Xochicalco y el fin de su historia: 650-1100». En Mayán Cervantes y Fernando López-Aguilar, coords., *Cambio climático y procesos culturales*. México, Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C.: 131-170.
- DURÁN, Fray Diego, 1967, *Historia de las Indias de la Nueva España*. México, Ed. Nacional.
- FIERRO, Ulises, 2004, «Culto en cueva santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)» En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades indígenas mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM e INAH: 339-350.
- GARCÍA FAJARDO, Francisco, 2011, «El mizcotón: una enfermedad carencial entre los grupos indígenas del Estado de Morelos». En Luis Morayta, coord., *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico*. México, Gobierno del Estado de Morelos e INAH: 259-274.
- GONZÁLEZ ROJAS, Jessica Margarita, 2015, *Construcción sociocultural del padecimiento «escapulario» o «santo», en niños de 1-4 años en Coatetelco, Miacatlán, Morelos*. México, Tesis de Maestría en Ciencias Sociomédicas, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GONZÁLEZ ÁNGELES, Livia R., 2011, «Milakuaj, ofrenda a la piedra del aire en Cuentepec, Morelos». En Luis Morayta, coord., *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico*. México, Gobierno del Estado de Morelos e INAH: 195-199.
- HUICOCHEA, Liliana, 1997, «Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal». En Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., *Graniceros. Cosmo-*

- visión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, El Colegio Mexiquense-UNAM: 233-255.
- JIMÉNEZ, Héctor, 2012, *Huentle a los aires en Coatetelco*. Documental. Cuernavaca, Morelos, México, PECDA (Programa de Estímulo a la Creación y Desarrollo Artístico) – Secretaria de Cultura – Gobierno del Estado de Morelos – CONACULTA.
- LARIOS RAMOS, Antonio, 2005, «Los dominicos y la inquisición». *Clío y crimen*, 2 (2005): 81-126.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, 1973, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo nahuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo y Carlos VIESCA TREVIÑO, coords., 1984, *Medicina en México Antiguo*. En F. Martínez Cortés, coord, gral., *Historia General de la Medicina en México. Vol. 1: México Antiguo*. México, UNAM/Academia Nacional de Medicina.
- LUPU, Alessandro, 1991, «La cruz de San Ramos». *La palabra y el hombre*, 80 (Oct-Dic. 1991): 187-198.
- LUPU, Alessandro, 1996, «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo», *Revista de Antropología Social*, 5 (1996): 11-37.
- MACUIL GARCÍA, Carmen, 2012, «Presencia de los aires en pueblos nahuas del norte de Morelos y sur del Distrito Federal». En Rafael Flores Hernández, Andrea Medina Riancho, Osiris González e Iván Lina, coords. *Mesoamérica, una mirada a través del tiempo*. México, Palabra de Clío: 203-221.
- MALDONADO, Druzo, 2005, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía de Coatetelco, Morelos*. México, INAH, Col. Científica.
- MONTOYA BRIONES, José, 1981, *Significado de los aires en la cultura indígena*. México, INAH (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología).
- OLIVIER, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.
- REYNOSO JAIME, Irving y Jesús CASTRO, 2002, *Notas etnográficas. Coatetelco*. México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC) de la Dirección General de Culturas Populares e Instituto de Cultura de Morelos.
- RICARD, Robert, 1947, *La conquista espiritual de México*. México, Editorial Ju.
- SAHAGÚN, Bernardino, 2006, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.
- STRAPPAZZON, Valentin, 2005, *Petite vie de Saint Antoine de Padoue*. Paris, Desclée de Brouwer.
- VIESCA, Carlos y Andrés ARANDA CRUZALTA, 1997, «Las enfermedades reumáticas entre los nahuas prehispánicos». *Estudios de Cultura Nahuatl*, 27 (1997): 309-324.