



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Proceso ritual en Morelos: La fiesta de la Ascensión

María Cristina Saldaña Fernández

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Medardo Tapia Uribe

México, D.F.

Septiembre, 2003

*Para Eva Fernández Cabrera +
Con amor y agradecimiento*

También para mi familia

ÍNDICE

	Pág.
Prefacio.....	7
Introducción.....	8
CAPÍTULO I	
Tiempo y Espacio.....	19
A. Asentamientos nahuas: xochimilcas y tlalhuicas.....	25
B. La dominación europea	28
C. El pueblo y la hacienda.....	32
D. Memoria de la revolución.....	36
E. Concentración, uso y tenencia de la tierra.....	40
F. Reforma del artículo 27.....	47
G. Defensa del ejido.....	51
G.1. El balneario de Alpuyeca.....	53
G.2. La mina de Atlacholoaya.....	56
G.3. El aeropuerto de Xoxocotla.....	60
H. El agua, líquido vital.....	66
I. Orografía, hidrología, clima, aspectos socioeconómicos y demográficos.....	70
J. Espacio Agrícola.....	78
CAPÍTULO II	
UNA APROXIMACIÓN A LA CULTURA: EL RITUAL.....	99
A. Ritual agrícola.....	99
B. Ritual de la Ascensión.....	113
CAPÍTULO III	
EDUCACIÓN E IDENTIDAD: NOSOTROS Y LOS OTROS.....	157
A. Educación.....	158
B. Identidad.....	166
B.1. Identidad cultural.....	170

B.2. Identidad política y la referencia a lo étnico.....	172
C. Organización comunitaria: la tradición.....	182
C.1. Los santos y sus bienes.....	192
C.2. Los sacerdotes y la tradición.....	195
CAPÍTULO IV	
LA EXPRESIÓN RELIGIOSA.....	202
A. Lo sagrado.....	205
B. La práctica del ritual sustentada por la creencia.....	209
C. Tradición religiosa mesoamericana.....	219
D. Visión del mundo.....	223
CAPÍTULO V	
EL TIEMPO Y EL ESPACIO SAGRADO, EL ENCANTO Y EL RITUAL.....	233
A. Tradición oral: mito, leyenda y creencia.....	237
B. Los relatos.....	244
C. Comunicación: oralidad como ritual que se habla, ritual como mito puesto en escena.....	259
CONCLUSIONES.....	306
APÉNDICES.....	312
BIBLIOGRAFÍA.....	321

Ha llegado el tiempo
nuevo, y con él la ventura.
Y así como después de la lluvia
el sol alumbra con redoblada belleza,
o como el bosque después de un incendio,
resurge de las ruinas carbonizadas
con multiplicado frescor, así
el tiempo nuevo se destaca
con acentuado resplandor
por sobre la miseria
del tiempo que pasó.

I CHING

AGRADECIMIENTOS

A mis maestros, las mujeres y los hombres que han guiado mi camino, algunos tal vez sin proponérselo. A quienes desde la academia compartieron generosamente conmigo sus conocimientos. También a aquellos que solo conozco a través de los libros, y que plasmaron su pensamiento en el papel para compartirlo.

Al Dr. Rodrigo Díaz Cruz por dirigir esta tesis, los momentos de discusión y observaciones a mi trabajo fueron un aliciente para concluirlo, agradezco su generosa paciencia. A mis asesores, el Dr. Medardo Tapia, el Dr. Carlos Garma y el Dr. Rubén Romero por orientarme para aclarar las ideas y para atreverme a poner un punto final.

Al Dr. Roberto Varela, coordinador fundador del Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, por su entusiasmo y apoyo para todos nosotros. A la Dra. María Ana Portal, quien ahora es coordinadora del posgrado y al Consejo Académico por sus finas atenciones. A Socorro Sánchez por hacer suyas y resolver nuestras preocupaciones de seres desamparados en cuestión de tiempos, documentos, esperas y logros.

A mis amigas y amigos del sur de Morelos por su apoyo y hospitalidad. A la familia Ríos Martínez, a la familia Villa Sánchez y la familia Heras Medina. El afecto que me han brindado es de gran valía para mí.

A las instituciones por brindarme la oportunidad de concluir proyectos y promesas. A la *Casa abierta al tiempo de Iztapalapa*, por la totalidad que representa como es nuestra formación personal, los amigos, el espacio y las posibilidades a futuro. Al CONACYT por el financiamiento para este trabajo a través de la UAM-I, y en una etapa conclusiva su apoyo a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia. A este instituto que dentro del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio me ha dado la oportunidad de desenvolverme en el ámbito antropológico y concluir esta tesis, proceso en el que Miguel Morayta me ha brindado su valioso apoyo. A los compañeros del Centro INAH-Morelos.

A mis amigos y compañeros de generación del posgrado por su solidaridad y acompañamiento, a Rosario Mendoza por involucrarme en esta historia. A Aida Heras, Antonieta Sánchez y todas aquellas amistades que estuvieron pendientes de mí, quienes han estado cerca en las pérdidas y en las ganancias, es invaluable para mí su acompañamiento fraterno.

A mi familia por aceptar las ausencias y alegrarse de mi regreso. Gracias a todos.

JAI GURU DEV.

PREFACIO

El día de la Ascensión es una fecha de suma importancia en la liturgia católica. Lo primero que viene a mi mente cuando escucho la palabra ascensión es el pasaje de una película sobre la vida de Cristo. Ésta termina con una escena espectacular: Cristo se encuentra en un campo sentado junto a sus apóstoles; todos forman un gran círculo, conversan y se miran. Sus expresiones son de absoluta serenidad. El temor a la muerte se esfumó, ahora tienen plena confianza en el reencuentro que será de un carácter permanente. Se trata de un momento en el que la despedida física sólo es el inicio de la compañía espiritual que ellos, sus amigos y seguidores guardarán celosamente. Cristo mira muy despacio a cada uno de sus discípulos. Se levanta y se coloca en el centro del círculo. Es en ese momento cuando apreciamos la magia cinematográfica, pues el enfoque de la cámara nos sugiere que el camarógrafo ve a través de los ojos de Cristo, quien se eleva poco a poco. Los apóstoles levantan la mirada al cielo, se van haciendo cada vez más pequeños hasta desaparecer. La vista aérea del campo también se empequeñece y todo termina en blancas nubes que sugieren el infinito.

El conocer algunos pueblos de Morelos enriqueció esta idea que yo tenía de la Ascensión. Ahora esta palabra no sólo evoca aquella escena en la que, en presencia de sus amigos, Cristo se pierde en el infinito. Ahora también me sugiere la escena una serie de tres circunferencias, aunque algo irregulares, formadas por tres pozos, de las cuales asciende no un ser humano sino unos seres incorpóreos: los “aires” que se dirigen a las nubes para regir el destino de la lluvia.

Mientras que el sentido de la ascensión de Cristo significó una promesa de vida eterna, para muchas personas de Morelos el celebrar la Ascensión significa una forma de asegurar la lluvia que dará vida, aunque no eterna, a las plantas como el maíz, básicas para la alimentación, y que fuera de alguna otra contrariedad, asegura la vida por un lapso definido de tiempo, por un ciclo agrícola.

INTRODUCCIÓN

El avance de la globalización que pretende llegar hasta los rincones más recónditos del mundo ha tenido cierto éxito. Jean y John Comaroff (1993), en la introducción a la obra *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa* plantean el avance inminente de sistemas de capital, tecnologías e ideologías que se expresan de manera diversa, dinámica, múltiple y multidireccional, mismos que impactan los ámbitos locales que responden de manera particular en un extenso rango de prácticas culturales y circunstancias materiales específicas. Los Comaroff proponen analizar el ritual desde una antropología histórica en el contexto africano, influido por la globalización que se presenta bajo diversas estrategias de lo político, económico y los medios masivos. Los planteamientos teóricos como el evolucionismo, las propuestas de Tylor, Durkheim o Turner han tratado el tema del ritual, sin embargo, no responden a la dinámica actual pues no estamos ante contextos cerrados en los que el ritual es aprehensible sólo en su acepción mística y sagrada. La celeridad de los cambios derivados del proceso de globalización en África no implica la disolución de su tradición cultural, sino la creación de nuevas significaciones sustentadas en sus tradiciones locales.

El ritual se ha visto, afirman los Comaroff, como una práctica significativa que excede una necesidad brutal o razón instrumental, “como la acción formal dirigida a lo sagrado”, fetichizado por el funcionalismo estructural y la antropología simbólica, concebido como un pegamento de “todo propósito social”, como un mecanismo durkheimiano que hace deseable la obligación social que antepuso la intermediación individual a la determinación social, la experiencia personal a la conciencia colectiva; como “costumbre quintaesencial” que puede asegurar sentimientos de solidaridad y reparación de conflictos corrosivos, o bien, se le atribuye un potencial de inspiración poética que garantiza el triunfo de la estructura sobre las tensiones sociales inherentes en una sociedad simple.

Estudiosos del “revisionismo” rechazan la idea de que el ritual sea confinado a prácticas sagradas, procesos simbólicos formales o para el solemne estatuto de la estructura social y que tiene la función de asegurar la continuidad del sistema social. El ritual fue identificado usualmente como acción dirigida a valores espirituales y fuerzas místicas. Algunos antropólogos han visto la significancia primaria de los ritos en la práctica que ellos sintetizan; otros han subrayado su habilidad para transformar experiencia y/o para resolver contradicciones por re-presentar la paradoja de la vida social así como muchas narrativas o

dramas. Otros han enfatizado su capacidad para autorizar lo normativo por estar esto en términos incontrovertibles. Los ritos despliegan yuxtaposición y redundancia para implosionar y reordenar experiencias. El ritual puede verse como “un elemento vital en los procesos que hacen y rehacen hechos sociales e identidades de colectividad” (Comaroff, 1993).

Los Comaroff identifican dos posiciones: para unos los ritos explican y controlan la perplejidad, lo significativo de la existencia humana; para otros el rito es significativo porque anima, representa y soporta el valor social. Plantean que ninguna de estas explicaciones da cuenta de “cómo el ritual genera el mismo poder que presupone”, cómo “realmente conjura a la presencia de potencial ausente”. Por otra parte, reconocen el aporte de Turner, quien a partir de los procesos rituales privilegia el símbolo conformado por dos polos, el sensorial y el ideológico, en el que lo obligatorio viene a ser deseable y lo deseable obligatorio. Él otorga un peso relevante al símbolo en tanto que constituye “el proceso químico básico que imparte vida social para el orden complejo de significación” y significancia para la compleja vida de órdenes sociales. Plantean la paradoja de que en la inquietud por lo social y la dinámica experimental del proceso, sus símbolos abarcan un finito y fijo rango de referencias. En el signo que permanece predeterminado por el orden social y por ende inalterable y fuertemente ligado a la sociedad, la historia queda al margen en tanto que se perdieron de vista los signos transformados. Luego entonces, plantean la noción de ritual en la “unificación de lo diverso, de significados cambiantes”. El ritual es más creativo en tanto que despliega la propiedad poética de los signos para la totalidad, constituye un medio fecundo para crear nuevos sentidos y caminos de conocer el mundo como una forma de posicionamiento, contraste, redundancia y diversidad de imágenes. El rito es visto así no como la repetición de verdades místicas y sagradas, sino como una innovación mecánica de valores útiles para regular realidades recalcitrantes.

Nuestros autores ven en el ritual un poder creativo derivado de una continua tensión en las formas cotidianas de acción, de producir y comunicar significados y valores donde entran en juego signos abiertos a la acumulación de nuevas asociaciones y referentes, de tal manera que el ritual es algo sensible para la historia. A partir del ritual se hicieron análisis críticos sobre la historia africana en la que poetas, profetas o cazadores de brujas hacen signos universales para realidades particulares. Sus actividades constituyen un medio para producir conciencia histórica. Según su propuesta, se trata de bajar al ritual de los pedestales consagrados y trabajar con él en el mundo ordinario en un sentido mundano, práctico y transformador.

El ritual es creativo, un instrumento de la historia en toda sociedad humana, práctica constitutiva en todos los tiempos, tanto una acción ceremonial que aísla encantados como una reproducción de sistemas desde

el mundo “real”. El ritual es “un elemento vital en el proceso que hace y rehace hechos sociales e identidades colectivas”, una historiografía de lo significativo en lo mundano, una forma de “comunicación intencional” o “práctica significativa” como recurso de lo marginal. El ritual, visto desde una amplia perspectiva, rebasa el ámbito de lo netamente sagrado, se inscribe en la ritualización de la vida cotidiana y en aspectos que tienen que ver con lo político, lo económico, lo burocrático o como recurso de los pobres. Los autores que participan en la obra referida al principio tratan el ritual como una dimensión integral de toda la existencia que considera la rutina, las prácticas seculares, la cultura pública, la vida privada y el rito en un plano superior en el que las altas personalidades hacen historias por sus acciones. Si bien las actividades místicas aparecen para esconder anomalías entre ritual religioso y técnica pragmática, de igual forma el ritual puede implicar resistencia, ser sinónimo para la acción colectiva significativa, y estar inmerso en un ámbito polivalente, en un sentido común equivalente a lo “cultural”, “simbólico” o “discursivo”.

Los Comaroff plantean que el ritual ha jugado un rol fundamental en la articulación del orden local y global de producción y cambios, entendido como material y moral, social y simbólico. La relación de modernidad y ritual es forjada históricamente y parte de una tesis central basada en dos proposiciones generales: pasa la persistente tradición que ve el ritual como el primer mecanismo de conservación, reproducción social, continuidad cultural y autoridad política. Pero el ritual más bien es un sitio y un medio de práctica experimental, de poética subversiva, de tensión creativa y acción transformadora en la que aspiraciones individuales y colectivas tejen un hilo de imaginativas posibilidades de las cuales pueden emerger nuevos signos y significados convencionales e intenciones.

El ritual conduce a mantener y legitimizar el mundo en un lugar, más que reproducción social y continuidad cultural es un asunto histórico, un efecto de intervención humana. Es sorpresivo e impredecible, no se trata sólo de desarrollar un guión en un escenario, sino que hay cambios, circunstancias, reacciones, cuestiones altamente significantes y otras insignificantes; sentidos, sin sentidos, unos impactan o bien son inadvertidos. Ante todas sus posibilidades, es difícil demostrar cómo el ritual actualmente trabaja en la transformación del mundo, cómo en la práctica rehace predicamentos sociales y reparte órdenes culturales. Consideran el ritual como una tecnología experimental destinada a afectar el flujo del poder en el universo, es una respuesta probable, especial para responder a contradicciones creadas y engendradas por procesos de transformación social, material y cultural, procesos ocurridos en nombre de la modernidad, con sus implicaciones de “civilización”, “progreso social”, “desarrollo económico” o “conversión”. Al final de

su introducción, los Comaroff plantean la existencia de fisuras entre racionalidades asertivas y la percepción de magias que infieren descontentos, en los que el ritual trata de penetrar lo impenetrable, abrir lo inescrutable, para recuperar las fuerzas y reorientar el flujo de poder en el mundo. La práctica ritual aparece como algo pragmático, como los medios seculares que establecen un “puente entre los abismos para completar la magia de la modernidad” (1993: XI-XXXI), en cualquier contexto ya que los fenómenos de la modernidad y del descontento ocurren en todas partes.

Con esta frase final, más bien referida a que el proceso de globalización y el descontento que genera ocurre en todas partes, viramos la atención al contexto en el que hicimos el presente trabajo. La creencia y las prácticas de lo sagrado, no se circunscriben a una delimitación hermética en el tiempo y en el espacio, sino que se hacen presentes de manera continua en la vida cotidiana. Los Comaroff plantean que el ritual se ha considerado preferencialmente para el análisis de lo sagrado, sin embargo Turner en su obra no se limitó exclusivamente al aspecto sagrado del ritual, en tanto que los procesos y los dramas sociales ponen de manifiesto un contexto dinámico en el que interviene el aspecto social, político y económico de una colectividad.

En el intento de abarcar la totalidad cada propuesta de análisis pretende ser innovadora y resulta serlo por determinado periodo, en el transcurso del tiempo los nuevos planteamientos aportan aspectos del tema de análisis que no se habían considerado, la pretensión inicial de decir “la verdad” basada en un análisis “objetivo” se convierte al paso del tiempo en un aporte que pone atención a un aspecto de esa realidad. A partir de esta reflexión nos parece muy severa la crítica que hacen a la obra de Durkheim y de Turner, en tanto que este último, al analizar el proceso y el drama social, da cuenta de un proceso de transformación de la sociedad, por ende no puede afirmarse que no se considera la historia en sus propuestas analíticas.

Si bien el proceso de globalización pretende abarcarlo todo; es en el contexto local, en un territorio acotado (preferencialmente, no indispensable), donde se recrean los procesos sociales que enfrentan, dinamizan, recrean o integran a la propia cultura nuevos bagajes culturales. Ahora bien, de las diversas cualidades atribuidas al ritual, habría que considerar dos aspectos; uno, el de la manifestación de lo sagrado a partir del ritual en la vida cotidiana, y otro, el que tiene que ver con la consecución de los ciclos de la naturaleza (como el del agua), mismos que dotan al ritual de un carácter acotado e instrumental en tanto que hay una percepción espacio-temporal que tiene como fin último donar a los “aires de la lluvia”.

En estas dos consideraciones sobre su ejecución como práctica cotidiana o bien como práctica especial que se lleva a cabo anualmente, como es el caso del ritual de Ascensión, entran en juego aspectos que no se circunscriben en el ámbito de lo sagrado exclusivamente como son las confrontaciones por el control de los recursos, ya sea la tenencia de la tierra, la distribución del agua potable o la adscripción política de las autoridades en turno, cuestiones que están en la red de interacciones sociales que a fin de cuentas influyen en la celebración del ritual, en tanto que pueden restringir su ejecución o bien pueden ser una instancia importante de apoyo para éste. En esa determinación, desde luego, también están de por medio cuestiones afectivas de aceptación o de rechazo hacia su ejecución, de valores culturales, de obtención de apoyos económicos, de prestigio o de reconocimiento dentro y fuera de estas comunidades. Además, el ritual como campo de adscripción al que es posible acceder de acuerdo a las circunstancias relacionadas con la salud, la economía o la política, forma parte de actividades que pueden ser “un medio de producir conciencia histórica”.

En el proceso social entran en juego todos los elementos conformadores de la existencia. El ritual es uno de estos elementos que expresa, a través de signos y símbolos, una forma particular de ser. El transcurso del tiempo y la distribución espacial parecieran a veces tener cierta continuidad inamovible. Siempre se suceden las estaciones del año, los periodos del trabajo agrícola, los ritos propiciatorios, los ritos de paso, la celebración de las fiestas tradicionales que involucran al pueblo en su conjunto, a los grupos domésticos y a los individuos. Vivir de acuerdo a esta convención temporal da la impresión de un devenir ordenado. Al transcurrir el tiempo se consolidan los aspectos culturales y adquieren un carácter normativo, mismo que expresa la manera específica de ser de una colectividad.

En el sur de Morelos, los pueblos de Alpuyeca, Atlacholoaya y Xoxocotla, celebran un ritual agrícola que consiste en la entrega de ofrendas en la Cueva de Coatepec el día de la Ascensión. En el presente trabajo, el objetivo central es plantear el análisis del ritual de la Ascensión enmarcado en un proceso cultural específico en el que intervienen diversos factores para su realización, por una parte está la intervención directa o indirecta de cuestiones de carácter sociopolítico y socioeconómico que no están al margen de situaciones de conflicto, desigualdad y dominación. Por otra parte, está la recreación del ciclo ritual acorde a algunos ciclos de la naturaleza en los que se expresa la consideración de lo sagrado mediante diversas representaciones simbólicas, aprehensibles tanto en las prácticas como en las creencias que los sustentan. A partir de esto, se acentúa la razón de ser de este ritual y su caracterización como expresión de procesos culturales particulares.

Hemos dividido este trabajo en cinco capítulos con la finalidad de presentar un panorama general del contexto en el cual se desarrolla el ciclo ritual agrícola. Exponemos (Capítulo I) aspectos de la trayectoria histórica que ha tenido un proceso específico en estos pueblos en los que, en la interrelación con el medio natural, las creencias se adaptan a las condiciones del clima, del espacio que es propicio para la agricultura de riego y de temporal.

El área en que hemos realizado este estudio corresponde históricamente a los grupos originarios que fueron influenciados por asentamientos nahuas, los tlalhuicas que se asentaron en la “zona caliente” de lo que hoy constituye el estado de Morelos, mismos que mantuvieron una estrecha relación política con los xochimilcas. Ambos grupos establecieron alianzas político matrimoniales con los mexicas y pagaban tributo a los gobiernos locales y a la Triple Alianza, conformada por Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan. Este espacio, como escenario de la dominación española, fue testigo de una fuerte reestructuración de los asentamientos originarios. La dominación española significó, en algunos casos, desplazamientos, pérdida de sus territorios, congregación, enfermedad, epidemias y un severo descenso demográfico. En esta zona se desarrolló una sistemática explotación agrícola ocupada en la caña de azúcar. Las grandes haciendas realizaron una creciente ocupación de las tierras indígenas más fértiles y del recurso del agua. El principal motivo de conflicto con estos pueblos, que fueron relegados a la actividad agrícola, era la definición de los límites de las tierras.

El siglo XIX se caracterizó por la predominancia del agro en la economía mexicana. El crecimiento del latifundio y los intereses de acumulación afectaron a las comunidades indígenas. El porfiriato favoreció la concentración de la tierra, por lo que se aceleró la liquidación de la propiedad comunal. La Revolución marcó la pauta para la delimitación territorial y la recuperación de la tierra. Morelos fue la cuna del zapatismo, movimiento que surgió en el contexto de una revolución nacional, política y social. Su demanda principal era la recuperación y dotación de tierras, que derivaron en la rebelión en contra del porfirismo. La población indígena, ocupada sobre todo en el trabajo agrícola, conformó un ejército estacional revolucionario en un escenario de despojo, violencia, hambre, enfermedad, muerte y la migración forzosa entre los pueblos indígenas de la región. Al finalizar la guerra, las importantes extensiones que paulatinamente se habían apropiado las haciendas, fueron devueltas y se agregaron a los ejidos de los pueblos vecinos.

El terreno ejidal ha sido motivo de conflictos entre la comunidad e instancias externas. La reforma del artículo 27, instrumentada en el sexenio salinista, no responde a las necesidades del sector campesino, el

cual queda en una situación desfavorable ante la pérdida de sus parcelas, pues sólo contará con su fuerza de trabajo y al margen del proyecto de tecnificación del campo agrícola. Si bien la concentración de la tierra es viable para la tecnificación agrícola, el problema es la exclusión de un amplio sector de agricultores. En el sur de Morelos, la ritualización del trabajo agrícola se efectúa en un contexto de procesos políticos donde ocurren pugnas por el control de los recursos como son la tierra y el agua. La tierra para uso agrícola está catalogada como muy apta y es de mayor proporción la extensión de terrenos de temporal que de riego. El maíz ha tenido restricciones ante el cultivo de productos comerciales como la caña de azúcar, el sorgo o el melón. El agua ha llegado a ser un recurso limitado y existen varios intereses en torno a su uso, el interés comunitario se ha enfrentado a intereses particulares que acaparan y emplean este recurso para el riego agrícola de productos comerciales o abrevaderos de ganado. Esto propició la organización para su obtención, la instalación de la red hidráulica y una redistribución de este recurso natural.

La dinámica comunitaria de los tres pueblos que aquí se estudian, y que hasta hace algunos años giraba más en torno a la agricultura de temporal, se ha transformado significativamente en tanto que se ha acelerado el crecimiento demográfico; las actividades económicas se han orientado al trabajo de la construcción y los servicios; además de que se ha presentado un aumento significativo del nivel de escolaridad. El trabajo agrícola tiene que ver con la observación de la naturaleza y la recurrencia cíclica de los cambios climatológicos, aunado esto a la sacralización de los cerros, de los ojos de agua y de las cuevas existentes en el entorno. La tierra tiene diferentes acepciones de acuerdo a su posesión, uso, apropiación, identificación y defensa. La importancia del trabajo agrícola radica en que se trata de la subsistencia del género humano, además de la problemática que encierra su carácter económico, de productividad, distribución, rendimiento o de opción laboral. Es pertinente considerar su carácter ritual, el sistema de creencias y significaciones existentes acerca de este trabajo y del maíz como alimento básico.

En las actividades agrícolas es tan importante el trabajo en el campo como la ritualización de éste. El ritual establece la marcación de las diferentes fases del ciclo agrícola, desde su inicio hasta su terminación. Además de la cooperación, en el ritual se evidencian situaciones de desigualdad, dominación y conflicto al interior de la estructura social (Gluckman, 1968). La tierra es simultáneamente un medio de producción y un símbolo dominante, cualidades que son indisolubles entre sí. La ritualización del trabajo agrícola, en la que brindan ofrendas a los aires, es una práctica cotidiana en los tres pueblos de nuestro estudio, se trata de una tradición que data de la época precolombina y se ha recreado a lo largo de la historia. La agricultura

como actividad económica del estado de Morelos, no ocupa un lugar relevante ni responde a la demanda laboral. En el contexto que nos ocupa, además del aspecto económico, la agricultura tiene que ver con una serie de significaciones en torno a la fertilidad, la reproducción, la salud, la abundancia y la reciprocidad, entre otros.

Dado que el ritual agrícola de la Ascensión es el eje de nuestro estudio, lo hemos ubicado en un solo capítulo (el II), sin que por ello deje de ser aludido en los demás. La celebración del día de la Ascensión es una de las formas de ritualización del trabajo agrícola. A partir de la creencia de que en las cuevas, los manantiales y las cimas de los cerros se presentan los “aires de la lluvia”, los agricultores les llevan ofrendas para recibir a cambio un buen temporal. Esta celebración constituye una fiesta en la que se brinda comida especial no sólo a los aires sino también a las personas más allegadas a los encargados de organizarla. Ellos comparten una serie de creencias acerca de lo que ocurre en este día en que “se abren los encantos” en ciertos lugares. Además de la cueva de Coatepec, llevan ofrendas a otros sitios como cruces, manantiales, cimas de los cerros, y a la iglesia de cada uno de nuestros tres pueblos. Es decir, en esos lugares se presentan los “airecitos de la lluvia” que esperan ofrendas para compensar con el vital líquido, necesario para la agricultura de temporal. El aspecto ideal, utópico, expresivo y afectivo forma parte de la realidad concreta de una serie de creencias que devienen en la práctica ritual. Es a través de la ritualización que se distinguen las acciones sociales, significativas en sí mismas, que poseen las propiedades de repetición, acción, especialización o estilización del comportamiento, prescripción de tiempo y espacio, puesta en escena, reglas y una dimensión colectiva.

Abordamos algunas vertientes de la identidad de estos pueblos (Capítulo III) que son producto de una antigua tradición, que deriva en una visión particular acerca del ser humano en relación con la naturaleza, los dones, las ofrendas, la alimentación, el cuidado de la salud y el destino del alma después de la muerte. En virtud de que algunos de estos elementos se sintetizan en el ritual de la Ascensión. A partir de su tradición cultural, la educación, los procesos políticos y la organización en torno a la defensa de sus recursos naturales como la tierra y el agua se han generado procesos específicos. En uno de estos tres pueblos se han creado las condiciones para la conformación de una identidad política que en algunas situaciones hace referencia a la etnicidad.

Por otra parte, es en el ámbito del grupo doméstico donde se ha forjado la recreación cultural e identitaria, este proceso se ha dado en parte por la denominada “educación informal” en la que todas las actividades del grupo cultural constituyen espacios y tiempos abiertos donde el ser humano, desde temprana edad,

mantiene un proceso de formación continuo, una formación para la vida. Esta educación informal difiere de la educación formal que precisa espacios y tiempos acotados que rebasan las fronteras locales y crean cierta distancia con la dinámica espacial y temporal de la comunidad. La identidad también se manifiesta en el habla náhuatl, en la historia común, el ciclo festivo de carácter religioso, las redes de reciprocidad que se establecen al interior del grupo, alimentos típicos, el sistema de cargos, así como rituales de carácter agrícola, terapéutico o religioso. Las fiestas patronales constituyen un motivo de celebración en el pueblo y en cada grupo doméstico. Estas celebraciones suelen reforzar las redes de amistad y compadrazgo entre estos pueblos y con la gente de otras localidades cercanas con quienes tienen una relación de tipo laboral y educativo.

Además, está la consideración hacia los santos a quienes les fue atribuida una serie de bienes que antaño constituían un patrimonio común del que el pueblo disponía para la celebración de sus festividades u otros requerimientos colectivos. Se trata de un recurso en tierras o cabezas de ganado que ha venido a menos, esta situación forma parte del cambio de significación de algunos elementos para la configuración del sentir y actuar en nombre de la colectividad. Sumado a esto, se encuentra el papel de las autoridades católicas locales que llegan a tener diferencias importantes con los organizadores de las celebraciones tradicionales. Diferencias que tienen que ver con políticas religiosas específicas como fue la influencia del movimiento progresista que rechazaba en cierta forma la ritualidad religiosa, o bien el reconocimiento de que las expresiones religiosas tradicionales eran de suma importancia para los feligreses y por ello había que considerarlos. En esa consideración no quedaban al margen las actitudes impositivas por parte del representante oficial de la iglesia.

El ritual agrícola mantiene una estrecha relación con el aspecto religioso (Capítulo IV), la expresión religiosa, la caracterización y atribución de lo sagrado, el papel de la creencia que incide en la práctica del ritual, mismo que en su ejecución expresa algunos elementos de la “tradición religiosa mesoamericana”. La expresión religiosa indígena ha sido tipificada como un catolicismo cultural o bien un catolicismo tradicional, fruto de la primera evangelización del continente, transmitida de generación en generación, mismo que se centra en la “devoción de los santos y de Cristo”. El sentido religioso busca el logro de una vida armoniosa en la cual, el aspecto material y espiritual se manifiesta en la salud y la bonanza en el trabajo. El ritual de la Ascensión constituye una expresión de la fusión entre estas dos tradiciones religiosas. Este ritual, un bien común, forma parte del ámbito ideal, del trabajo espiritual que marca el cambio del tiempo, es decir, los diferentes periodos del trabajo físico del ciclo agrícola, que en algunas ocasiones coincide con el santoral

católico. La preparación de la tierra, la siembra, las cosechas, evidencian su particular experiencia de las prácticas religiosas como una totalidad en la que se expresan elementos de origen prehispánico y de la religión católica. La preparación de alimentos, el trayecto hacia los lugares donde se encuentran los “aires”, la entrega de ofrendas y las danzas son situaciones tangibles que se sustentan en actitudes y creencias, mismas que conforman una parte de la visión del mundo en nuestro contexto y que no sólo influyen en las ocasiones festivas sino en la totalidad de su existencia. Esto forma parte de una “tradición religiosa mesoamericana” que se enmarca en un proceso en el que algunos componentes culturales han resistido el cambio histórico. Elementos de larga duración de esa visión del mundo sustentan hoy en día una serie de rituales de carácter agrícola.

El tiempo constituye un alto grado de coacción para la humanidad. El tiempo y el espacio, como escenarios de acontecimientos festivos, adquieren un carácter especial y sagrado, en tanto que convocan la cooperación y la participación social en torno a un objetivo común. Si bien el ritual se desarrolla en tiempos y espacios concretos, los pobladores de estas localidades comparten la creencia de que existe una dimensión diferente al devenir cotidiano. Esta dimensión opera a nivel de un realismo ontológico, pues en la idea de la inconmensurabilidad, de la gran riqueza de ese lugar, se halla contenida la idea de su existencia. Quienes ingresan a este tiempo llevan a cabo un ejercicio de “reflexividad” que descentra y separa a la persona de sí misma; se trata de una separación del mundo y de una introyección hacia sí mismo. Esta expresión cultural los distingue de algunas localidades y los une a otras; preservan un carácter tradicional que los identifica como miembros de un grupo, mismo que participa en una dinámica económica y política que va más allá del contexto local, esa interrelación, con instancias externas, conlleva a un proceso de redefinición de su cultura y de la apropiación de ésta.

Finalmente, nos acercamos a la atribución de sacralidad de ciertos lugares (Capítulo V) que se manifiesta en los rituales y, a través de la tradición oral, en las narraciones que contienen elementos míticos, leyendas y creencias. La tradición oral constituye una herencia sociocultural que asegura la recreación del proceso cultural del grupo a través del tiempo, ejerce una acción moralizante y contiene elementos míticos que evocan un tiempo reciente o bien un tiempo muy remoto. A través de ella se hace referencia a los lugares y a los personajes sobrenaturales que ejercen una influencia sobre el ser humano, la cual se expresa de manera más próxima a él en la salud o en la enfermedad. El relato o la representación constituyen formas de comunicación que aluden a los símbolos sagrados reconocidos por estos pueblos de origen nahua. Los componentes de la acción ritual tienen en sí una serie de significaciones que son esclarecidas mediante

una perspectiva semiótica, análisis que nos brinda un panorama general de las atribuciones sobre el entorno y la razón de ser del ritual, mismo que configura la visión de mundo, la noción de lo sagrado en la ofrenda, el sacrificio, los elementos naturales y los oráculos, relacionados con la celebración de la Ascensión.

CAPTULO I

TIEMPO Y ESPACIO

El estudio que aquí presentamos se realizó en los pueblos de Alpuyeca, Atlacholoaya y Xoxocotla, ubicados en el sur del Estado de Morelos. A lo largo de este trabajo nos referiremos al sur de la entidad a partir de estas tres localidades. Históricamente, éstas pertenecen al grupo conformado por unas 34 localidades que se distinguen de las del resto del estado debido a que sus antecesores fueron nahuas¹, sólo algunas de ellas conservan su idioma, pero en general poseen una tradición cultural nahua que expresan en concepciones específicas acerca de la existencia de seres sobrenaturales que influyen en la vida del hombre ya que habitan en ciertos lugares y se presentan en ocasiones determinadas. Consideran que de la forma en que el ser humano se relacione con ellos dependerá la respuesta de la naturaleza que enviará favores o catástrofes que modifican finalmente la vida humana. La concepción acerca de la relación de la humanidad con la naturaleza y la forma en que se manifiesta hoy en día, nos plantea la pertinencia de tratar el ritual agrícola como una práctica que sintetiza tal concepción y que se lleva a cabo en tiempos y espacios especiales.

Situarse el ritual en el tiempo y el espacio nos lleva a la revisión de algunos planteamientos acerca de estos dos aspectos de la realidad que tienen que ver con la trayectoria histórica del actual estado de Morelos, para situarnos en el presente como la memoria plasmada en la creencia, la práctica y el ritual. En el análisis del proceso ritual en tres localidades de la entidad, la atención en el tiempo y el espacio son recurrentes, pues el ritual constituye la secuencia de actos transcurridos en un tiempo y un espacio determinados. Se trata de pueblos muy antiguos que realizan rituales de carácter agrícola, mismos que son referidos en fuentes históricas del siglo XVI, Sahagún (1989) y Durán (1967), por ejemplo. Al paso del tiempo y las consecuentes transformaciones sociales permanece sin embargo una acción concreta: la relación del ser humano con la naturaleza mediante la actividad agrícola; en esta acción el contacto, el trabajo con la tierra y el abastecimiento de ella, están inmersos en una ritualización específica.

¹ De acuerdo con Yolanda Lastra y Fernando Horcasitas (1980), en 34 comunidades del estado de Morelos se encontró vocabulario náhuatl. En la mayoría de éstas sólo algunos ancianos conocían la lengua, en tanto que en otras como en Cuentepec y Tetelcingo toda la población habla este idioma. Por lo menos son 24 comunidades en la entidad que se reportan en el censo de 1990 como nahuas, ver Saldaña Fernández C., *Los nahuas de Morelos*, México, INI, 1995.

En el estudio que hace Norbert Elias del “tiempo” y el “espacio”, plantea que ambos conceptos se sitúan en un nivel muy alto de abstracción y síntesis, a la vez que expresan relaciones meramente posicionales de acontecimientos observables. El “espacio” se refiere a relaciones posicionales entre acontecimientos móviles que se busca determinar, prescindiendo de que se mueven y cambian; “tiempo” denota relaciones posicionales dentro de un *continuum* en devenir que se busca determinar, sin prescindir de su constante transformación y movimiento. Respecto al “tiempo”, las relaciones posicionales son las que sólo pueden determinarse con medidas móviles, aquellas que se encuentran en un continuo cambio de posiciones, “la separación conceptual que da la impresión de que “tiempo” y “espacio” son magnitudes distintas y tal vez hasta separadas, es el simple resultado de un intento de distinguir conceptualmente entre dos tipos de relaciones meramente posicionales: relaciones determinables por normas fijas y relaciones determinables sólo por móviles en el continuo cambio de posiciones”. Señala que hay una estrecha relación de determinación entre el tiempo y el espacio, pues “la diferencia entre ambos tipos de normas indica la diferencia de las tareas prácticas de las que se trata, cuando se determinan las relaciones puramente posicionales del tipo espacial o temporal”. Estas diferencias prácticas responden en primer término a la distinción conceptual entre relaciones de posición “en el tiempo” y “el espacio”. Los nexos posicionales no pueden separarse entre sí pues todo cambio en el “espacio” implica un cambio en el “tiempo”, una situación en la que podemos observar esta correlación es el cambio de espacio, apenas perceptible, que ocurre en los aparatos de medición del transcurso del tiempo (Elias, 1989:111 – 114).

Los pueblos donde realizamos este estudio ocupan un espacio que tiene características físicas particulares (cuevas, manantiales, cerros, campos), la forma de apropiación del paisaje y su conformación como colectividad particular nos remite al tiempo; en este sentido, el espacio pierde su cualidad de abstracción al relacionarse con esta categoría, en tanto que los acontecimientos ocurridos en el pasado, la trayectoria histórica, configuran el presente.

La apreciación de los cambios ocurridos en el tiempo y el espacio a veces parece imperceptible. Elias (1989:112) menciona como ejemplo la función de medida del tiempo que cumple el sol continuamente en movimiento, o en los relojes y calendarios que simbólicamente representan un cambio incesante de posiciones, aunque ellos mismos no se muevan, y compararlos con las “medidas espaciales” como las reglas o las piedras miliares para ver la diferencia. Otro ejemplo de señalamiento de cambio posicional de tiempo y espacio lo encontramos en algunos pueblos del sur de Morelos, como es el repicar de las campanas en la iglesia para indicar una hora determinada o el tránsito de las “almas” de los difuntos en los

días dedicados a los muertos, un funeral, la convocatoria a una asamblea urgente, la llegada de una “promesa” o bien una procesión que se dirige a la iglesia.

Proponernos el análisis del proceso ritual a partir del ritual agrícola de Ascensión que se realiza en tres pueblos del sur de Morelos nos lleva a considerar el tiempo y el espacio en dimensiones que van de lo concreto y lo inmediato a lo ideal y permanente, trayecto en el cual los aspectos geográfico, socioeconómico, histórico e ideológico confluyen. Para el análisis general o particular de estos aspectos se hace necesaria la abstracción de cada uno de ellos, como si se tratase de la suspensión en el tiempo y en el espacio, lo que es posible sólo en el ámbito teórico.

Hablar de tiempo y espacio precisa considerar el contexto subyacente, la interrelación, la convivencia y el trato existente entre las personas, que pueden plantearse a largo y corto plazo, como es lo permanente, trascendente, o las situaciones inmediatas, lo efímero y lo cotidiano. De acuerdo con Elias, actualmente el concepto tiempo se emplea para señalar secuencias continuas de cambios irrepitibles, y secuencias recurrentes de transformaciones que, en tanto son recurrentes, son inmutables.

El ritual implica la participación en varios niveles de tiempo y espacio, es decir, en el contexto mismo se está inmerso en el presente, como una expresión del pasado; a la vez, la ejecución del ritual marca una secuencia temporal en las acciones que se suceden una a una. Tiempo y espacio se inscriben en un contexto en el que entran en juego la abstracción y la síntesis, las relaciones de posición derivadas en tareas prácticas, acción que forma parte de lo permanente y lo trascendente, de lo inmediato, lo efímero y lo cotidiano. Veamos el siguiente esquema:

RITUAL

TIEMPO

Corto plazo:		Lo inmediato, lo efímero, lo cotidiano
Largo plazo:		Permanencia, trascendencia
Alto nivel de abstracción y síntesis	Expresión de relaciones de posición	Tareas prácticas, acciones

ESPACIO

Mucho se ha escrito sobre el tiempo. Paul Ricoeur plantea que además del tiempo cosmológico y del tiempo fenomenológico existe un tercer tiempo que es “el tiempo propio a la narración y a la historia”, el tiempo generado por el relato mediante la configuración original de la “construcción de la trama”. Es el tiempo humano que aparece “como *competencia* para seguir una historia, un relato con pasado, presente y futuro (Ricoeur, 1995:27). El análisis sobre el proceso social, que desarrolla Turner (1988) plantea esta noción de historicidad en la cual los “dramas sociales” son una forma de marcar las diferentes fases de tales procesos, que dan pauta a la ubicación en tiempo y espacio del quehacer humano.

El análisis del “espacio” a partir de la geografía constituye el objeto mismo de su definición epistemológica, ya que aquella se reconoce como la ciencia encargada de estudiar los fenómenos físicos, económicos y sociales que se desarrollan sobre la superficie terrestre, en espacios y tiempos determinados. Bajo esta concepción se plantea que territorio y espacio se consideran como sinónimos, referidos a toda problemática o manifestación física o social existente en la tierra.

La categoría “espacio” se ha caracterizado como territorio que parte de las diferentes formas de organización social. La sociología urbana latinoamericana, influida por geógrafos como Hagestrand y Javette, ha planteado tres premisas:

1. El tiempo y el espacio son inherentes a la construcción de la interacción social; así que los fenómenos sociales no están situados en algún lugar, sino que son parte de un proceso virtual de ordenamiento de diferencias producidas y reproducidas como su medio a la vez que su resultado (Ramírez, 1996, cita a Coraggio, 1979, y Palacios, 1983).
2. El tiempo y el espacio son parte constitutiva e interna de las relaciones sociales, por ello en distintos espacios de relaciones, el tiempo que ocupan puede tener diferentes intensidades: de larga o mediana duración, o producirse día a día.
3. La estructuración del tiempo y el espacio produce una dualidad en la estructura. Para Giddens el tiempo y el espacio representan la naturaleza del ser de los objetos, la interiorización del problema espacial para la reconstrucción de un proceso, que en este caso sería de carácter eminentemente social. Destaca la utilización de las categorías de *locale*, en tanto que espacio de interacciones sociales en donde convergen éstas en diferentes niveles y escalas, es decir, señalan la importancia de lo local sobre lo general, y la de

regionalización en tanto que contexto de interacción o zonificación del tiempo y el espacio relacionado con la rutina de las prácticas sociales (Ramírez, 1996:63 - 70).

De acuerdo con esto, la relación entre tiempo y espacio nos remite a procesos de ordenamiento de diferencias y a relaciones sociales que se inscriben en contextos específicos, mismos que determinan que su intensidad sea de larga o mínima duración.

El territorio se ha definido generalmente como una extensión de la superficie terrestre donde habitan grupos humanos. Giménez propone trascender esta definición descriptiva al articular una teoría del territorio a partir de propuestas de Raffestin (1980) y Nyangatom (1978), en la que precisa partir de la noción de espacio. “El territorio sería *el espacio apropiado y valorizado* – simbólica y/o instrumentalmente – *por los grupos humanos*”, espacio entendido como una combinación de dimensiones que incluyen los contenidos que las generan y organizan a partir de un punto imaginario, “concebido como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”.

El espacio tendría entonces una relación de anterioridad con respecto al territorio, se caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un “campo de posibles”, como “nuestra prisión originaria”. Correlativamente el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una “producción” a partir del espacio inscrita en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su “valor de cambio” y podría representarse metafóricamente como “la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos”. En resumen, serían tres los ingredientes primordiales de todo territorio: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera (Giménez, 2000:21-22).

A partir de este planteamiento, en la consideración de territorio interviene la noción de tiempo a través del cual una colectividad se apropia de un espacio que controla y domina. El concepto de territorio guarda una estrecha relación con el concepto de pueblo y comunidad, términos que abordaremos frecuentemente para referirnos a nuestro contexto de estudio. Viene al caso la mención de algunos antecedentes históricos.

De acuerdo a la organización de los antiguos nahuas, *Altépetl* constituye una doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el (las) agua(s), la(s) montañas(s)”, alude en primer lugar al territorio, y sobre todo a una organización de personas que tenía el dominio de un territorio determinado. Debido a las condiciones del México central, por su tamaño, el *altépetl* podía compararse con las viejas ciudades-estado mediterráneas. Fray Alonso de Molina define en su diccionario de 1571 *altépetl* como “pueblo”, palabra que usaron los españoles para referirse a las unidades políticas y asentamientos indígenas de cualquier tamaño. “Pueblo” significa, además de una localidad, el conjunto de los habitantes de un lugar y, “en ese sentido, el término español era perfecto porque cada *altépetl* se imaginaba a sí mismo como un pueblo perfectamente

separado. En tiempos anteriores a la conquista, los requerimientos mínimos para un altépetl, en la acepción nahua de la palabra, eran un territorio, un conjunto (por lo común un número canónico fijo) de partes constitutivas cada una con su nombre propio, y un gobernante dinástico o tlatoani (en plural, tlatoque)” (Lockhart, 1999: 27- 29).

Esta caracterización de pueblo se ha consolidado al paso del tiempo toda vez que se trata de grupos que se han fortalecido recreando su cultura ancestral, y su protección y reconocimiento trasciende las fronteras nacionales. Recientemente en el Convenio 169 de las OIT (1989), el concepto de “pueblo indígena” considera tres factores principales: a) la ocupación histórica de un área geográfica, b) la conservación total o parcial de sus propias culturas e instituciones sociales, y c) la conciencia de su identidad indígena (Barabas y Bartolomé, 1999:13). La posesión de un espacio acotado, de un territorio, ha sido fundamental para la reproducción cultural de los pueblos referidos en este estudio.

La conformación de pueblo y/o comunidad se consolida en el proceso histórico, la convivencia y la relación en un grupo. Se enmarcan en una secuencia espacio-temporal en la que frecuentemente se recurre al término comunidad que denota un territorio, una organización comunal y una cultura específica. Las comunidades conforman sistemas altamente complejos que desarrollan importantes estrategias de reproducción y constituyen valiosos patrimonios culturales caracterizados por una organización comunitaria.

Cabe señalar aquí la aseveración que hace Lockhart (1999) acerca de que la organización social de los naturales americanos no entró en franca contradicción con la organización social que instrumentaron los españoles. En los casos en que los pueblos indígenas pudieron conservar su territorio, se organizaban con cierta autonomía a pesar de que desde antes de la invasión pagaban tributo, política que los españoles no dudaron en aprovechar.

Un ejemplo de esta fragmentación étnica, que amerita un seguimiento histórico, lo encontramos en la adscripción municipal en el sur de Morelos. Alpuyeca, Atlacholoaya, Xoxocotla y Tetelpa comparten antecedentes comunes: lengua náhuatl, festividades de carácter religioso tradicional, y concepciones sobre salud-enfermedad. Alpuyeca y Atlacholoaya pertenecen al municipio de Xochitepec, entre ambas comunidades existe cierta comunicación y conocimiento de sus procesos políticos; no ocurre lo mismo respecto a Xoxocotla, que está a un paso de Alpuyeca y pertenece al municipio de Puente de Ixtla, es la localidad del municipio que más habitantes tiene y es “reconocida” como “indígena y problemática”. Tetelpa y Xoxocotla comparten el cerro de la Tortuga y tienen veredas que las comunican entre sí. Ambas han

participado en la gestión de servicios públicos como el agua potable. Tetelpa, que está geográficamente unida a Zacatepec, que es su cabecera municipal, pierde paulatinamente esa remota imagen de lo indígena.

Estos pueblos pueden enmarcarse en “territorios identitarios” caracterizados por el papel de la vivencia y su marco natural inmediato, su espacio geográfico, en el que se desplazan cotidianamente, y que constituyen espacios de sociabilidad cuasi-comunitaria y de refugios ante las agresiones externas (Giménez, 2000:27). Comparten una tradición cultural, veamos algunos aspectos de sus antecedentes históricos.

A. Asentamientos nahuas: xochimilcas y tlalhuicas.

Lo que hoy constituye el estado de Morelos fue escenario de asentamientos de población indígena de origen tolteca que después fue influenciada por la presencia en la región de grupos nahuas, xochimilcas y tlalhuicas² principalmente. Tal asentamiento ocurrió a principios del siglo XIII (1200-1220 d. c.). Los tlalhuicas se establecieron en “tierra caliente”, centro y sur, y los xochimilcas ocuparon la franja montañosa. El origen común de ambos grupos era Chicomostoc, “las siete cuevas”. De acuerdo con el fraile dominico Diego Durán, los xochimilcas se asentaron en lo que ahora son los pueblos de Tetela del Volcán, Ocuituco, Tlalmimilulpan, Hueyapan, Tlacotepec, Jumiltepec, Zacualpan, Temoac, Totolapan, Tlayacapan y Tepoztlán; a su vez los tlalhuicas se establecieron en lo que hoy es Cuernavaca, Yautepec, Yecapixtla, Oaxtepec y Tlaquiltenango.

² Maldonado 1996, p. 29, 251, 352, 354. De acuerdo al código Ramírez Tlaluic significa “hacia la tierra”, Tlalli, es la tierra, *huic* hacia, a Tlaluic le añaden la partícula *ca* y componen tlalhuica que significa *gente de hacia la tierra* (Código Ramírez, 1980: 19). Tlaluic y Tlaluic son dos topónimos que lingüísticamente se derivan de raíces nominales diferentes y poseen dos significados distintos.

Tlaluicatl es el singular de *Tlaluique* y *Tlaluicatl* es el sg. de *Tlaluique*. Maldonado analiza las diferencias semánticas de los gentilicios Tlaluicatl y Tlaluicatl de acuerdo a varios autores, señala que “El gentilicio tlalhui - catl, se deriva de la raíz nominal tlalhuic, y del sufijo catl. Tlaluic puede significar: “Almagre”, “Ocre Rojo”, /El luminoso”, “Luz”, “Fulgor” y Catl: habitante.

En su traducción literal se proyectan dos acepciones, uno de carácter cromático y otro de carácter cósmico, mismos que se complementan simbólicamente (Maldonado, 1996: 251).

Una vez que los tlalhuicas establecieron el señorío de Cuauhnáhuac hacia el Oeste, extendieron su dominio hacia el este, en Yautepec, Huaxtepec y Yecapixtlan. Esta extensión política-territorial conformó histórica y políticamente Tlalhuic, topónimo que significa “hacia la tierra”, de la preposición de movimiento huic, “hacia”, que “probablemente se circunscriba en sentido metafórico y ritual al flechamiento de la tierra, el asentamiento de los *tlalhuicas*”; su territorio definió una unidad étnica que logró, a través del tiempo, una identidad cultural y política.

Maldonado propone acerca del nombre del grupo, que “el cambio de nombre, de tlahuicat, “habitante de la luz”, durante la migración, siendo nómadas, a tlalhuicat, “habitante de la tierra”, como sedentarios, pudo haber sido por motivos políticos, de status o ideológicos”. Plantea la hipótesis de que “el nombre del grupo étnico tlahuicatl, durante la migración (en la que participaron también otros grupos nahuas) imprimía un aspecto mítico-cosmológico a su origen, simbólicamente representado por una región celeste, Tlahuico Tlahuican. Estos tlahuicque de la migración, al separarse de los otros grupos y asentarse más tarde en una región terrenal, real y tangible, Tlalhuic o Tlalhuican, en la tierra calurosa del actual Estado de Morelos, habrían sido conocidos por gente de otras zonas fuera del área ocupada por dicho grupo con el apelativo de tlalhuicatl” (Maldonado, 1996:15-16, 327, 354-355).

Los tlalhuicas y xochimilcas mantuvieron una relación política que se prolongó por tres siglos, desde el año 1200 hasta la conquista española. A partir del siglo XIV estos dos señoríos fueron asediados militarmente por los mexicas, quienes habían fundado su capital en Tenochtitlán en 1345. La presencia mexica-tepaneca en Morelos se caracterizó por el establecimiento de una alianza político - matrimonial con la dinastía tlalhuica de Cuauhnáhuac, misma que fue pactada entre 1396 y 1397. Los mexicas incrementaron así el número de sus aliados y fortalecieron el intercambio comercial de los productos de la región, entre los que destacó el algodón. Los tlalhuicas contaban con una organización socioeconómica y política bien estructurada, misma que demostraban en su dominio del medio natural, cultivaban el algodón en tierras de riego y elaboraban textiles con esta fibra (Maldonado, 1996:328-332).

Hacia 1438 los habitantes de los valles morelenses estaban obligados a pagar tributos destinados a los gobernantes locales y a la Triple Alianza del altiplano: Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan (Maldonado,1990:29-30; Von Mentz, 1994:26). De acuerdo al Códice Mendocino en la nómina del tributo en especie aparecían treinta y ocho provincias. La dominación política de la Triple Alianza se manifestaba en la institucionalización del pago de tributo, misma que reflejaba los diferentes niveles de dependencia en el imperio mexica. En el área tlahuica los pueblos tenían diferentes grados de dependencia en el ámbito

imperial, “con *calpixque* (o recaudadores de tributos) de una, o dos, o tres, de las entidades políticas dominantes” (Maldonado, 1996:9, 10; Von Mentz, 1994:26).

Los pueblos de Cuentepec, Xoxouhtla (Jojutla), Xoxocotla, Miacatlán, Amacuzac y Molotla, estaban sujetos al señor de Tlacopan, de acuerdo al Memorial de los pueblos sujetos a Tlacopan (1940), éstos “daban tributo en especie y servicio personal en sus casas y labraban las tierras que dicho *tlatoani* poseía en estos lugares”, estos tributarios “eran como renteros”. Estos pueblos eran regidos por los *calpixque* (recolectores de tributo), impuestos directamente por el señor de Tlacopan.

Los macehuales de Cuauhnáhuac participaban en la construcción de obras públicas en Tenochtitlán y en actividades bélicas. Durante el reinado de Moctezuma I (aproximadamente 1440-1469) los tlalhuicas trabajaron en la edificación del nuevo templo de Huitzilopochtli y durante el gobierno de Ahuizotl (1486-1502 aproximadamente) en la construcción del acueducto que distribuía agua de los manantiales de Acuexco (Coyoacán) a Tenochtitlán (Maldonado, 1996: 49-52, cita a Durán, 1967:11,227). Cabe mencionar que en la época precolonial, para los habitantes de Xoxocotla era muy importante el consenso sobre la legitimidad de las autoridades locales, y rechazaban la imposición del pago de tributo a Tlacopan.

La división del trabajo jugó un papel importante en su organización social, las mujeres trabajaban el hilado y tejido de mantas, los varones desempeñaban la agricultura. Los cultivos más importantes eran el maíz, el frijol, la chíca, la alegría (huautli), algodón y legumbres, su producción importante se destinaba para el consumo doméstico, el intercambio o trueque en los mercados locales y para el gobernador mexica. Los agricultores simples trabajaban gratuitamente en obras públicas bajo “tanda y rueda” rotativamente, labor que consistía en la reparación de caminos o la construcción de templos, de manera que realizaban trabajos públicos dentro y fuera de la localidad.

De acuerdo a la Matrícula de Tributos y el Código Mendocino, que son de época colonial temprana en torno a la ciudad de Cuauhnáhuac se organizaban los señoríos de Chimalco, Teocalcingo, Acatlycpac, Huicilapan, Miacatla, Xochitepec, Coatlán, Molotla, Xoxoutla, Xiuhtepec, Yztlan, Amacoztitla, Atlicholoayan e Iztetpec (Von Mentz, 1994:27).

Algunos pobladores, de las comunidades que aquí estudiamos, a través de fragmentos de documentos antiguos, se han formado un criterio propio acerca del origen de sus pueblos, conocimiento que integra diversos elementos de recreación, apropiación y olvidos, propios de la tradición oral; éstos plantean que:

El pueblo de Alpuyecá se formó por ocho familias que vinieron de la tribu de Xochicalco, se vinieron para acá entre los años de 1518 y 1522, por ahí así más o menos, era una sola tribu que formaron ahí los de Xochicalco. Entonces allí se llegaba el tiempo del año de 1520, [...] ya las sequías permanecían mucho más y ya no había alimentos para alimentar la tribu. Al ver eso [...] hubo una reunión de sacerdotes, estudiaron, se comenzó a decir que ya no había alimentos ni nada para sostenerse y, qué le iban a hacer. Entonces, algunos sacerdotes comenzaron a estudiar las estrellas, los astros, en ese momento indicaron que habían de ser conquistados por unos hombres de fierro y que traían unos fierros que escupían fuego. Eran los españoles, y que habían de ser conquistados, pero con más razón, como se vino la sequía más fuerte, entonces pensaban separarse en diferentes tribus, en diferentes rumbos. De la antigua Anáhuac vino como los tepoztecos y de acá hasta entonces va a dar las señas a Xochicalco y de ahí a Chimalacatlán. Esos les anunciaban que ya el emperador azteca había sido prisionero y que el imperio azteca se venía abajo, entonces con más razón ellos tenían que dispersarse forzosamente y vinieron los españoles, fueron conquistados [...] los españoles pedían el tributo, les pagaban ese tributo, ellos van a pagarlo pero de adónde lo agarraban si apenas les alcanzaba para comer, con más razón se comenzaron a dispersar para Cuente o para Tella, Alpuyetl, Cuate, Ahuehue, Xoxo, Cuentepec, Tetel, Tlaquil hasta llegar a Chimalacatlán y de ahí agarraban rumbo a Cuahunáhuac, allí no anunciaban Atlacholoaya ahí nomás anuncian [...] Chamil, Ocote, Ahuate, Tetepo, entonces con más razón se dispersaron en diferentes rumbos y aquí vinieron a dar ocho familias entonces ya en el año de 1522 vino a dar la evangelización (Sr. Othón Aguilar, originario de Alpuyecá).

B. La dominación europea

Después de la conquista, el actual estado de Morelos quedó comprendido en el “Marquesado del valle de Oaxaca”, que fue donado por el rey de España a Hernán Cortés en 1529. Los conquistadores se encontraron con sociedades altamente desarrolladas en su producción comercial, manufacturera y agrícola. Fue muy importante la producción de caña, granos, frutos y legumbres que se destinaban para el mercado de la Ciudad de México. En lo que se refiere a la tierra, muchos terrenos indígenas pasaron a manos de los hacendados cañeros mediante la apropiación, la compra-venta directa o Mercedes reales (Cherly, 1984:81; Von Mentz, 1994:30). Las formas de tenencia de la tierra que caracterizaron el siglo XVI se hicieron por medio de capitulaciones, leyes de población y mercedes. Estas tenían como propósito

recompensar y estimular el arraigo de los conquistadores (Landázuri, Vázquez, 1986:65). La Corona implantó una política proteccionista en lo que concierne a la propiedad comunal indígena que puede ejemplificarse en el fundo legal y en las congregaciones de indios.

Durante los primeros años de la Colonia, en lo que ahora corresponde al estado de Morelos, se desarrolló una sistemática explotación agrícola ocupada principalmente en la caña de azúcar. En las haciendas azucareras se establecieron españoles, mayordomos mestizos o mulatos y esclavos negros e indios. La estratificación social se mantuvo rigurosamente. La convivencia entre negros, indios y españoles era mínima, las cuadrillas de trabajadores vivían en caseríos separados, sólo se reunían durante las horas de trabajo, y cada grupo tenía una labor específica (Gerhard, 1986: 336).

En el siglo XVI América registró un serio descenso demográfico provocado por la devastadora irrupción de los europeos, misma que destruyó el equilibrio ecológico del continente. La producción de alimentos era insuficiente. Las enfermedades epidémicas como la viruela, el “cocolixtli” y “matlazáhuatl” diezmaron considerablemente a la población indígena. La mano de obra de los nativos fue desplazada masivamente de la agricultura a actividades como el trabajo en las minas o en las construcciones urbanas. Las superficies cultivadas se redujeron, y se introdujo la ganadería española. La congregación de los pueblos indígenas por parte de los misioneros y los colonizadores influyó también en ese desequilibrio ya que la escasez de cereales afectaba más a los indígenas concentrados que a aquellos que vivían en sus tierras de cultivo. La vida de los indígenas en la Nueva España fue marcada así por un ciclo de escasez-epidemia-mortandad (Moreno, 1976:351). El área del actual estado de Morelos fue parte de este escenario y sufrió también un drástico descenso demográfico causado por la guerra y las enfermedades epidémicas.

Fue a partir de 1530 que ante el decrecimiento demográfico del sector indígena el gobierno español concentró a los indios, quienes de acuerdo con sus antiguos patrones de asentamiento vivían dispersos. Con esta medida pretendían ejercer un control mayor sobre los indios para facilitar su explotación a través de su tributo, su fuerza de trabajo, y su evangelización. Entre los años de 1550 a 1564 y de 1595 a 1605 se dieron los procesos más importantes de congregación (Wobeser, 1983:16).

Probablemente millares de estancias desaparecieron en las primeras reducciones. Hasta después de la epidemia de 1576-1581, la Corona inició otro programa de congregación forzada bajo presiones del clero y españoles que deseaban más tierras.

Desde los primeros años de la década de 1590 los curas y magistrados locales recibieron la orden de investigar nuevamente la posibilidad de reducir el número de asentamientos menores. En 1598 la mayor parte de la Nueva España fue dividida en alrededor de treinta distritos de congregación, a cada uno de los cuales se envió a un juez de congregación con sus subordinados con el cometido de examinar la zona, elegir ubicaciones convenientes para comunidades indias y enviar sus recomendaciones a la ciudad de México[...] Los nuevos pueblos eran construidos por los propios indios siguiendo el tradicional modelo español de calles en ángulo recto alrededor de una plaza central con iglesia y mercado. Las estancias fueron abandonadas, demolidas sus capillas y quemadas las casas de los indios (Gerhard, 1986:28).

El segundo programa de congregación fue ejecutado entre los años de 1593 y 1605, en muchos casos los indios se oponían a abandonar sus pueblos.

La villa de Cuernavaca (Quauhnahuac, etc.; 1950: Cuernavaca, ciudad) tenía ochenta y dos estancias sujetas en 1532, y más de setenta en 1570. Algo más de treinta asentamientos desaparecieron del mapa en las reducciones de 1603-1605, pero algunos de esos lugares fueron ocupados nuevamente después. Haciendas azucareras adquirieron las tierras pertenecientes a los pueblos extintos. En el siglo XVIII sobrevivían como pueblos Acatlipa, Ahuehucingo, Alpuyeca, Amacuzac, Amatitlán, Atlacholoaya, Coatlán, Cuauchichinola, Cuautetelco, Cuautla (Tlaxutla; 1950: Cuatlita) Cuauxomulco, Cuentepec, Guaxintlán, Huitzilac, Ixtla, Mazatepec, Miacatlán, Nexpa, Panchimalco, Tehuixtla, Temimilcingo, Teocalcingo (1950: Teocaltzingo, Guerrero), Tequesquitengo, San Francisco Tetecala, San Mateo Tetecala (1950: Tetecalita), Tetelpa, Tellama, Tezoyuca, Tlaquitenango, Tlatenchi, Xiutepec, Xochitepec, Xoxocotla, Xoxutla y Zacualpa (1950: Emiliano Zapata). La mayoría de estos lugares alcanzaron eventualmente la condición de cabecera (Gerhard, 1986:99).

Xoxocotla pertenece a la segunda oleada de congregaciones, y de acuerdo con las fuentes, es muy probable que haya sido uno de los pueblos que se negó a congregarse y algunos de sus habitantes regresaron a su asentamiento original. El 17 de julio de 1604 se emitió una ordenanza del marqués de Monte Claro por mandato del virrey Pedro de Campos de que el pueblo de Xoxocotla se congregara en Tetelpa. Los pueblos de Zinaguatlán, Panchimalco y Tlatenchi tenían la opción de congregarse en Tetelpa o en Metla. Se ordenaba también que Tetelpa quedara en su sitio; de acuerdo a esta ordenanza debía comisionarse a ese pueblo un religioso subalterno al guardián de la villa de Cuernavaca, con la obligación de decir dos misas los domingos y fiestas del año. La congregación se justificaba “por mayor comodidad de los dichos naturales y por la gran bondad de las tierras que poseen”.³ Estos datos develan las dudas que hay entre pobladores de Xoxocotla y Tetelpa acerca de cuál de los dos fue el pueblo originario, y la creación de uno de ellos como resultado de una migración. De acuerdo con las fuentes antes citadas, los dos sobrevivían como pueblos en el siglo XVII.

³ AGN, *Congregaciones*, v.1, exp.229, f.1130.

Con el reconocimiento de las tierras indígenas se incorporaron las formas de propiedad indígena a los sistemas jurídicos españoles, surge así la comunidad indígena y el fundo legal. Desde 1550 se otorgaron “dehesas y ejidos” a las nuevas congregaciones de indios. En 1567 se creó el “fundo legal” de las comunidades que consistía en la dotación de 500 varas de tierra “para vivir y sembrar”. Posteriormente esta cantidad se aumentó a 600 varas, medidas desde la iglesia del pueblo. El reconocimiento de las tierras indígenas nada tenía que ver con la ocupación de las tierras comunales indígenas que fue progresiva, ésta se efectuó por la apropiación de los terrenos que quedaban como “huecos” entre las tierras dotadas, o por la ambigüedad de los títulos de los indígenas. Tal ocupación de los terrenos comunales respondía al sometimiento de la economía campesina ante la necesidad de producción de las grandes haciendas. A los indios se les despojaba de sus terrenos más fértiles y el recurso del agua, una vez sin tierra, aseguraban la provisión de mano de obra. Además de la propiedad comunal indígena estaba la propiedad individual de caciques y principales indígenas, este tipo de propiedad era aún más vulnerable pues podían venderla o embargarla (Landázuri, Vázquez, 1988:15).

Ante sus problemas económicos, la metrópoli asumió la política de poner en práctica los remates en subasta pública y en particular la composición, como un procedimiento que regularizaba jurídicamente la situación de las tierras adquiridas de manera irregular; para fines del siglo XVII éstas se convirtieron en la posibilidad de regularizar principalmente las haciendas de cultivo, los latifundios ganaderos y las vastas propiedades de la iglesia.

Hacia fines del siglo XVII la administración eclesiástica de la orden de los franciscanos, en el convento de Cuernavaca (Vetancurt, 1982), tenía en su organigrama treinta pueblos de “visitas”, que eran “casas a cargo de las guardianías o ermitas con celdas adjuntas”. Éstas eran habitadas por dos o tres días al año por un doctrinero, y se agrupaban en cinco “parcialidades”, los pueblos de la Concepción Alpuyeca y San Felipe y Santiago Apóstol Xoxocotla estaban comprendidos como pueblos de visita de la Tercera Parcialidad del Sur (Maldonado, 1998:59).

A pesar de la preocupación de la Corona por crear villas y ciudades con el fin de establecer núcleos de pequeños y medianos agricultores, la gran propiedad creció aceleradamente, apropiándose de éstas.

Una forma de atacar la propiedad indígena fue el sistema de “composiciones” que teóricamente era un procedimiento legal destinado a deslindar las propiedades; pero los indígenas no comprendieron la necesidad de confirmar sus títulos mediante la composición, de tal manera que los grandes propietarios se aprovecharon del

procedimiento para confirmar legalmente la posesión de tierras despojadas a las comunidades (Bartra, 1974:110).

La encomienda, característica del siglo XVI, legislabla la concesión de pueblos, tierras y vasallos sujetos a tributo y a servicios personales sin dar derecho sobre la tierra. Los terrenos adquiridos por los encomenderos provenían de las mercedes, composiciones y las compras más o menos ilegales de las tierras de los indígenas. A pesar de esto, muchos encomenderos lograron apoderarse de tierras en los lugares de su encomienda, sobre las cuales establecieron sus haciendas, empresas y granjerías. A mediados del siglo XVII la encomienda declinó, fue cuando la clase burocrática se convirtió en la más importante y duradera acaparadora de tierras. De esas primeras concentraciones surgieron los latifundios, las grandes haciendas cerealeras, los ingenios azucareros y los mayorazgos.

En el sur del actual estado de Morelos se estableció un grupo de “pueblos de indios” conformado por Coatetelco, Cuentepec, Xoxocotla, Tetlama, Alpuyeca, Acatlipa, San Miguel Cuautla, Cuauhchichinola y Ahuehuetzingo, mismos que configuraban grupos compactos de filiación cultural náhuatl en las que prácticamente no había ningún español. La connotación de “pueblos de indios” deriva de un mecanismo legal del dominio español para la obtención del tributo. Se trataba de una designación sociopolítica referente al control que las autoridades metropolitanas otorgaron a los pueblos sobre sus tierras, para que pagaran su tributo de manera conjunta. Ser indio implicaba obligación de pagar tributo y tener derecho a la posesión, a ser considerados en los censos. Desde finales del siglo XVIII estos pueblos iniciaron un forcejeo con las autoridades pues ya no querían pagar el tributo, deseaban la supresión de tan onerosa contribución para que la comunidad se quedara con el total de la producción y de las rentas (Von Mentz, 1998:95).

C. El pueblo y la Hacienda

El poderío español aumentó considerablemente. Las haciendas surgieron durante el siglo XVII a partir de un proceso de privatización de la tierra, que obtenían por mercedes reales. La hacienda ampliaba su extensión a costa de las tierras de la comunidad indígena. Ante este proceso la economía comunal fue perdiendo fuerza. La comunidad indígena estaba ante una situación de despojo de tierra y agua, además

afectada por las epidemias. Los Borbones impusieron a los indios pesados tributos, éstos obligados a arrendar sus tierras no recibían un pago por la renta ni recuperaban sus terrenos (Bartra, 1974:19-24, 72). La posesión de la tierra fue un motivo de conflicto entre la comunidad indígena y la hacienda. Las luchas de los pueblos indígenas con las haciendas, por la invasión de sus tierras y la apropiación del agua, se transmitían de generación en generación y si bien no había resoluciones en su favor, su memoria colectiva tenía presente esas anomalías.

Durante la colonia, comunidades como Alpuyecá, Atlacholoaya y Xoxocotla estuvieron sujetas al control del tributo y la mano de obra por parte de los españoles. A pesar del control externo, pudieron mantener su territorio y cierta autonomía local. En tanto que pertenecían a la República de Indios tenían como autoridad a un “principal” o un gobernador, noble de la localidad que jugaba el papel de intermediario entre el pueblo indígena y el gobierno español.

Derivada de la interrelación entre nativos y europeos, fue inminente la mezcla étnico-cultural. El contexto de nuestro estudio no fue la excepción. Hacia 1793 en Xochitepec, de un total de 243 habitantes, el 41.5% eran mulatos, 35% indios, 14.8% castizos españoles, 8% mestizos; en esta región los pueblos de Alpuyecá, Acatlipa, Ahuehuetzingo, Coatetelco, Cuauchichinola, Cuentepec, San Miguel Cuautla, Tetlama y Xoxocotla se conservaban como pueblos indígenas; otros pueblos como Coatlán, Cuernavaca, Mazatepec, Miacatlán y Tetecala tenían un porcentaje mayor de población no india (Von Mentz, 1994).

A fines de siglo XVIII era muy marcada la estratificación social, los descendientes de españoles eran hacendados y comerciantes; los mestizos y mulatos eran artesanos y campesinos; los indígenas vivían en sus propios pueblos, se ocupaban de labores agrícolas y eran llamados, hasta antes de la Revolución, “gente sin razón”. En esa estratificación social se distinguían dos tipos de campesinos, los campesinos-jornaleros eran quienes tenían las tierras menos fértiles y que se alquilaban temporalmente en las haciendas; y los campesinos-labradores, quienes llegaban a tener tierras de riego, que solían rentar a los hacendados y conformaban una elite al interior de su pueblo. “Para el siglo XIX, los pueblos indios en el aspecto cultural seguían manteniéndose indígenas y habían crecido demográficamente de manera importante, como es el caso de Xoxocotla”. Desde la Colonia este pueblo se ha caracterizado por tener una población mayor que la de sus vecinos. El pueblo estaba rodeado por las haciendas de Vista Hermosa, Zacatepec, San Miguel y San Gabriel. El no tener problemas de migraciones y traslado como otros, favoreció el arraigo de este pueblo y una síntesis de la tradición indígena, como la organización de las fiestas religiosas. Hacia 1857 los pueblos mestizos de Jojutla y Puente de Ixtla, al igual que las haciendas,

se consolidaron y conformaron centros económicos y políticos, a diferencia de los otros pueblos vecinos que no registraron cambios sustanciales (Tapia, 1991: 51-52, 27-30).

En Morelos la relación de los pueblos indígenas con las haciendas aledañas era conflictiva, pues éstas se apropiaban lentamente de sus terrenos. Entre el siglo XVIII y XIX la relación de los pueblos de Alpuyecá y Atlacholoaya (catalogado como una reducción) con la hacienda vecina de *Chiconquaque* era muy conflictiva pues ésta acusaba constantemente a los pobladores vecinos de cuantiosos robos de ganado vacuno. En algunos casos se acusaba de complicidad entre habitantes de uno y otro pueblo. Los gobernadores indígenas intercedían sin mayor éxito por los acusados que generalmente pagaban esas acusaciones con encarcelamiento, reposición de ganado o multas en dinero.⁴ En otro apartado haremos referencia a la “identificación negativa” que se hace hoy en día de una de estas comunidades por parte de sus vecinos “mestizos”.

Hacia 1866 los pobladores de Atlacholoaya solicitaban amparos ejecutivos de sus terrenos enajenados entre las haciendas de Puente Chiconcuac y Treinta Pesos. Ellos poseían títulos primordiales y de composición, por lo que el pueblo tenía derecho natural y positivo sobre las tierras contenidas dentro de los límites y señales demarcados en sus títulos, sin embargo estas dos haciendas se convirtieron poco a poco en lindantes, a pesar de que entre ellas estaba la estancia de Xochitepec; esta situación originó enfrentamientos armados entre la comunidad y la hacienda de Chiconcuac. Si bien el gobierno del estado expidió el amparo solicitado, no se ejecutó efectivamente.⁵

Además de estos amparos, los pobladores de la jurisdicción de Cuernavaca, entre ellos las comunidades de Alpuyecá, Atlacholoaya y Cuentepec, presentaban quejas a las autoridades sobre el maltrato que recibían de los propietarios y administradores de las haciendas colindantes, solicitaban la ejecución de órdenes sobre la regularización de las tierras de los pueblos, y la destitución de sus autoridades inmediatas que eran los alcaldes, de quienes sólo recibían hostigamiento.⁶

Durante el primer siglo de vida independiente, las fuerzas liberales que llegaron a prevalecer en casi toda Latinoamérica, calificaban la comunidad como una “corporación” que limitaba el desarrollo económico e impedía la conformación de la sociedad nacional políticamente centralizada y culturalmente homogénea. Muchos pueblos sucumbieron bajo los golpes del liberalismo decimonónico, aquellos que lograron

⁴ AGN, 1779, V:263, E:1, F:1-9, G.D. Criminal. AGN, 1810, V:50,E:24, F:377-404, G.D. Criminal.

⁵ AGN. *Junta protectora de las clases menesterosas*, Vol. 4. Expediente 15. Folios 147 y 148.

⁶ AGN. *Junta protectora de las clases menesterosas*, Vol. 4. Expediente 15. Folios 139 - 155.

sobreponerse a las “desamortizaciones” y a los múltiples procedimientos para disolver lo comunal mantienen hoy día sus propias identidades étnicas y una organización comunal que posibilita su cohesión sociocultural” (Díaz Polanco, 1996:144).

En México la revolución de Independencia no modificó la estructura colonial. En este periodo el proceso de fragmentación o desaparición de los pueblos indios fue muy drástico, sólo escaparon quienes pudieron retener sus tierras comunales o quienes estaban aislados geográficamente al no estar ya obligados a pagar tributos ni a trabajar en las haciendas. Ante la desaparición de la política proteccionista hacia los indígenas, éstos quedaron en una situación más desventajosa, pues legalmente podían trabajar en cualquier parte (Díaz, 1984:27).

En el periodo de 1821 a 1880, las contradicciones fundamentales estaban determinadas por la relación de las haciendas con las comunidades agrarias y al interior de aquélla por sus relaciones de producción (despojo y peonaje). Los conflictos agrarios giraban en torno a la propiedad de la tierra, aunque también había interés por mejorar las relaciones de trabajo entre jornaleros y arrendatarios al interior de la hacienda (Landázuri, Vázquez, 1986:69). La ley de Desamortización de 1856 dejó desamparados a los pueblos indios, quienes perdieron la personalidad jurídica de las corporaciones, además perdieron su personalidad como comunidades indígenas y quedaron con menos posibilidades de defender los derechos de sus tierras (Sotelo, 1979:112). Esta ley convirtió la propiedad comunal en individual, al quedar en manos de las comunidades indígenas fue presa fácil de la enajenación y formó parte de las grandes haciendas.

En el siglo XIX la economía mexicana giraba en torno al agro, sector que además de ocupar la mayor parte de la fuerza de trabajo, producía los alimentos y la riqueza del país y era fuente de acumulación originaria de la naciente burguesía. El latifundio creció paulatinamente y, para el último tercio del siglo se reestructuró la propiedad rural. La producción y circulación de mercancías se fueron subordinando a los intereses de acumulación. Entre 1821 y 1850 fue notorio el estancamiento de la actividad agrícola. En cuanto a la distribución de la tierra, el estado jugó un papel estratégico pues mediante una serie de disposiciones legales facilitó la concentración de tierra en manos de la clase dominante y liberó fuerza de trabajo, con ello se transformó la estructura de la sociedad y se modificaron las relaciones sociales de producción. De esta manera, el proceso de expansión y concentración territorial mediante la expropiación hacia las comunidades indígenas iniciado en la Colonia tenía continuidad en el siglo XIX. Con la Ley Lerdo se esperaba reestructurar la propiedad de la tierra al impulsar la pequeña propiedad, pero resultó lo contrario. Ya no había leyes que protegieran a los indios, los pueblos y las comunidades indígenas

siguieron siendo sujetos de intenso despojo de sus medios de producción, incluso bajo disposiciones legales que fomentaron la expropiación de sus tierras. Ante esta situación, las comunidades indígenas expulsaron un considerable número de campesinos sin tierras, quienes dependían completamente de la hacienda para su sobrevivencia, pues era el único centro de trabajo, en el ámbito regional, al que tenían acceso (Landázuri, Vázquez, 1986:130-142). El sector campesino no participó en las luchas entre liberales y conservadores; no observaron ningún beneficio en las leyes de Reforma. La dinámica agraria tuvo una continuidad estructural básica. En todo caso se acentuaron o se aceleraron mecanismos y relaciones ya vigentes en los últimos años de la colonia.

Durante el porfiriato se aceleró el proceso de liquidación de la propiedad comunal, las leyes de reforma fueron aplicadas con todo rigor en contra de las comunidades, mediante la ley de 1894 relativa a la ocupación y enajenación de terrenos baldíos, esta ley promovió la actividad de compañías deslindadoras, como uno de sus efectos se intensificó la concentración de tierra. El escenario era de violencia y represión a las rebeliones indígenas como los alzamientos de los yaquis de Sonora y los mayas de Yucatán. A principios de siglo, de acuerdo con Luis Cabrera, el 90% de los pueblos de la Mesa Central no poseían tierra alguna (Bartra, 1974:113).

D. Memoria de la revolución

El movimiento zapatista surgió en el contexto de una revolución nacional, política y social. Formaba parte de una coalición gradual de varios levantamientos independientes, originados en Morelos, Guerrero, México y Puebla. Estos levantamientos surgieron por conflictos de tierras y represión, que derivaron en la rebelión en contra de la dictadura porfirista y a favor de Madero (De la Peña, 1980: 93).

Las fuerzas zapatistas superaban al gobierno federal en una proporción de diez a uno. El triunfo maderista, sin embargo, no derivó en un programa agrario que beneficiara a los campesinos como se había ofrecido, de ahí que el ejército de Zapata manifestara su autonomía a través del Plan de Ayala que desconocía a Madero. Su programa agrario se basaba en la devolución de las tierras despojadas a los pueblos y dotación de tierras. Para 1915 se habían logrado importantes dotaciones, y una efímera bonanza se presentó para los zapatistas. “El pueblo podía decidir entre el manejo comunal y sus modalidades o la dotación parcelaria definitiva con una sola restricción: la posesión de la tierra sólo se transmitía por

herencia y no podía ser vendida ni enajenada”, utopía que llegó a su fin con la invasión carrancista que despobló los asentamientos rurales, quienes eran capturados eran deportados a los campos de trabajos forzados a la península de Yucatán. Los zapatistas resistían, habían peleado por tierra y “por ejercer el dominio sobre el territorio a través de la comunidad libre”. “La revolución no había triunfado como proceso social ni como fuerza militar”. Resurgió un Estado central que monopolizaba el poder, los pueblos ante una nueva campaña del gobierno, no ofrecieron resistencia, el ejército zapatista se disolvió, en 1919 asesinaron a Zapata (Warman, 1988: 109-119).

Después de la toma de Cuautla por los ejércitos campesinos, Zapata dio la orden de reclamar a las haciendas las tierras en litigio. En el sur de Morelos se recuperaron tierras de la hacienda de San Gabriel, situada en Puente de Ixtla (Bartra, 1993:64), San José Vista Hermosa, Santa Rosa Treinta Pesos y Santiago Zacatepec, entre otras. El casco de la hacienda de San José Vista Hermosa actualmente funciona como hotel. Cuando se inició la revolución esta hacienda poseía 13, 186 has. de tierra, extensión que en su mayoría fue repartida a los ejidos de Puente de Ixtla, Alpuyeca, Vista Hermosa, Tlatenchi, Ahuehuetzingo, El Estudiante, Tequesquitengo, Río Seco, Xoxocotla y Galeana. Restándole al casco 518 hectáreas, aparte de 110 que compró y 825 que estaban embargadas. La hacienda de Santa Rosa Treinta, donde producían miel y azúcar, cedió tierras a los ejidos de Tetecalita, Atlacholoaya, Huatecalco, Zacatepec, Amador Salazar, Temimilcingo, Treinta, Acamilpa y Xoxocotla; quedaron a esta hacienda y su anexa, San Miguel, unas 23 has de las más de 6,000 que llegaron a tener. Santiago Zacatepec, al efectuarse el reparto agrario, dotó a los ejidos de Jojutla, Tetelipa, Zacatepec y Xoxocotla. De las 1,684 hectáreas con que contaba, le quedaron 127 (Toussaint, 1996:324-363).

El reparto de tierras no era el único problema que enfrentaban los revolucionarios zapatistas. El nacimiento del zapatismo se expresó en la firma del Plan de Ayala el 25 de noviembre de 1911, éste constituía un fuerte cuestionamiento a la gran propiedad territorial que tenían las haciendas cañeras. También había que responder a la crisis económica. En la entidad, el movimiento revolucionario rehabilitó algunos ingenios, entre ellos el de Zacatepec, a partir de tres tareas fundamentales: generar ingresos para los campesinos mediante la compra y el procesamiento de su producción cañera; fueron creados empleos asalariados y se obtuvieron ingresos mediante la comercialización del azúcar para el incipiente gobierno. El zapatismo se replegó ante la campaña genocida del avance carrancista, abandonó ciudades, pueblos y haciendas para ponerse a salvo. A su paso los carrancistas dismantelaron las incipientes estructuras económicas, sociales y políticas creadas por el zapatismo, sustentadas en el Plan de Ayala. Los ocho ingenios penosamente

rehabilitados fueron desmantelados y la única zafra zapatista fue saqueada. 1916 fue un año difícil para el zapatismo que recuperó Morelos, las cosechas fueron mínimas y casi no se sembró. En 1917 hubo hambruna y en 1918, aunada a la drástica escasez de alimentos, la epidemia de influenza española diezmó a la población, en este mismo año las fuerzas constitucionalistas recuperaron Morelos. En 10 años de guerra, el estado perdió casi la mitad de su población (Bartra, 1993:71-72).

El zapatismo surgió como respuesta a la exigencia de controlar la gubernatura y repartir las tierras que estaban en manos de los hacendados, y la falta de liderazgo de las élites que sólo dominaban los niveles locales y municipales. En las campañas contra los zapatistas el gobierno federal ejercía una violencia extrema, acción favorecida por la cercanía con la Ciudad de México. A pesar de su importancia, el movimiento zapatista fue violentamente reprimido. (Lomnitz, 1995: 101).

Durante la Revolución Mexicana, la población indígena morelense conformó un ejército zapatista estacional, ya que estaban a cargo de la subsistencia y el cuidado de la familia, de cultivar la tierra y cuidar los animales. Ellos sólo tomaban las armas cuando no era temporada de trabajo agrícola.⁷ En las comunidades del sur de Morelos se recuerda el escenario en el que se desarrolló la revolución y los líderes que formaron parte de este movimiento. Esos acontecimientos han quedado como memoria histórica recreada en la tradición oral (Ver apéndice I).

La revolución causó una serie de movilizaciones migratorias en el ámbito regional. De acuerdo a testimonios de los pobladores del sur de Morelos, ante la violencia de esta guerra la gente emigraba a las comunidades vecinas; actualmente en Xoxocotla, Cuentepec, Atlacholoaya y Alpuyecá existen relaciones de parentesco y de compadrazgo que se originaron a raíz de este movimiento migratorio. Los hoy ancianos de esas comunidades eran niños cuando ocurrió la revolución. A Atlacholoaya llegó gente de Tepoztlán, de Xoxocotla y de Alpuyecá: “se murieron aquí, hartas gentes de diversas partes, vinieron los de Cuentepec, también. Ahora vienen las señoras y ya para vender acá, escobas, cosas de barro, cajetes, comales”.

“En la época de la revolución pues donde quiera se iban, venían aquí unos de Cuentepec, otros de Xoxocotla, todavía unos de Cuentepec aquí se quedaron en Atlacholoaya y luego unos de Xoxocotla, pero ya se murieron, y eso se desparramaba la gente por donde quiera, pero ya después de la revolución pues unos se quedaron, aquí se quedaron muchos, unos de Cuentepec pero ya se murieron. Después vino la enfermedad, era viruela y muchos se murieron [...] allá en el pueblo, no había calles como ahora, eran nomás veredas donde caminaban, es lo que yo me acuerdo entonces pasó esa enfermedad” (Entrevista con el Sr. Majín +, Atlacholoaya).

⁷ Ver Rueda Smithers, “La dinámica interna del zapatismo. Consideraciones para el estudio de la cotidianidad campesina en el área zapatista”, y Von Wobeser, G. “Las haciendas azucareras de Cuernavaca y Cuautla en la época colonial” en *Morelos, Cinco Siglos de Historia Regional*. CEHAUM-UAEM, México, 1984.

A partir de la historia oral⁸ se recrean las vivencias del contexto revolucionario, el infortunio quedó muy presente en la memoria de los sobrevivientes de la Revolución: los asaltos a sus comunidades, el robo de animales, de maíz, la quema de sus casas y las dificultades que pasaban para conseguir alimentos. El temor a la muerte obligaba a los pobladores a declararse a favor del ejército que los “visitara”, pero esa adhesión de nada servía ante la búsqueda de provisiones por parte de los asaltantes.

“Pasó la revolución, después vino el hambre y muchos se murieron, algunos comimos hasta palo, y luego ese tallo de plátano, ese como jícama y comíamos [...] luego estaba un señor que nos regalaba qué comer, no decía nada pues había tanta gente, qué cosa va a hacer tanta gente, a mí no me gustó porque estaba muy chicloso [...] mejor lo comimos ese corazón de bonete acá así pedazos y con tequezquite, ya comemos ya como jícama. Yo sufrí mucho, vaya me tocó, bueno eso pasó y después ya vino la enfermedad y eso sí nos amoló más porque murieron muchos. Buscaban en el campo una hierba que llamaban *chipiles* y los comían con limón, del árbol de bonete y comían “el corazón” del tronco del plátano, también era su alimento la caña del maíz, guayabas verdes que ponían a hervir y molían en el metate, las comían como tortitas; hubo muchos muertos, diariamente iban a enterrar a alguien, había tantos que los sepultaban juntos” (Señor Alberto Iglesias, originario de Alpuyecá, + mayo de 1995).

En la tradición oral, el relato sobre el pasado permite la interacción entre los hechos y seres reales con los sobrenaturales, éstos participan en el escenario local de la revolución y dentro del desastre ocurren situaciones en las que se favorece y se defiende a la comunidad. Se dice que a los santos como el señor Santiago, reconocido por sus milagros y porque protegía al pueblo en tiempos de la revolución, las balas no le pasaban (Ver apéndice II).

Los dirigentes del movimiento zapatista no sólo eran luchadores agrarios, sino que tenían una ideología e interés más amplios. El movimiento armado local, carente de un poder y eficacia organizativos, no estaba en condiciones de reestructurar el sistema, si bien logró establecer alianzas con sectores descontentos en un ámbito regional, no obtuvo el apoyo de las fuerzas nacionales. Después de la muerte de Zapata los guerrilleros locales negociaron con “camaradas revolucionarios” y con representantes de fuerzas del antiguo régimen. Los puestos políticos locales no quedaron en manos de exzapatistas. El gobierno respondió a las demandas del campesinado para apaciguarlo, sin embargo, estableció complicados procedimientos legales de tal forma que los comités locales estaban subordinados a la capacidad ejecutiva de funcionarios extralocales. Al establecerse el ejido, los comisariados ejidales ingresaron a la CNC y al partido oficial. Las comunidades recurrían al apoyo oficial para resolver los problemas de carácter agrario y

⁸ Ver Guadarrama, 1973:73. Abundaremos sobre la importancia y la conceptualización de la historia oral en el Capítulo V, por ahora sólo presentamos testimonios de algunos pobladores de la zona de estudio.

social, el gobierno atendía ciertas demandas como si brindara “un favor” a través del sector burocrático (De la Peña, 1980:129-130). Obregón rompió relaciones con Carranza con la intención de unificar los descontentos sin discriminar los restos del zapatismo que, liderados por Gildardo Magaña, se sumaron al Plan de Agua Prieta. Los zapatistas apoyaron a Obregón con la condición de un reparto agrario radical en su territorio. Obregón pactó una drástica reforma agraria en Morelos a cambio del reconocimiento político zapatista para el nuevo Estado. En septiembre de 1920 se estableció la Comisión Agraria de Morelos y se inició el reparto. Los hacendados reemprendieron la diáspora. Para 1923 se habían creado 115 ejidos en el estado y para 1927 sólo quedaban cuatro o cinco haciendas (Bartra, 1993:73).

En 1920, ante el asesinato de Zapata y la derrota militar del zapatismo, los sobrevivientes de este movimiento apoyaron el golpe de Obregón, así logró acceder al gobierno. Entre 1920 y 1930 los gobernadores eran militares, a pesar de que algunos provenían de los mandos medios zapatistas no lograron una posición de “verdadero poder regional”. La reforma agraria que inició en 1920 se completó en 1929. Si bien la tierra fue repartida entre los campesinos, no hubo inversión de capital sino hasta la construcción del ingenio de Zacatepec en 1938. Éste fue creado como una cooperativa de campesinos a partir de una gestión del presidente Lázaro Cárdenas. Los campesinos accedían a la tierra a través del sistema ejidal, que dio inicio a una forma de control federal sobre el campesinado (Lomnitz, 1995:101-104).

E. Concentración, uso y tenencia de la tierra

En los años veinte desaparecieron las grandes haciendas azucareras, muchas de ellas ampliaron los pueblos como ejidos, éstos prevalecen hoy en día junto con la pequeña propiedad. Algunas comunidades del sur de Morelos no tenían control sobre su delimitación territorial, sólo utilizaban los predios más inmediatos y eso favoreció la pérdida de terrenos que les pertenecían. Ante la carencia de recursos humanos, técnicos y económicos no estaban en condiciones de aprovechar toda la extensión de tierra que les pertenecía.

En 1934, el presidente Abelardo Rodríguez reformó el artículo 27 constitucional, quitó al ejido su carácter transitorio. El ejido podía explotarse en parcelas individuales de cuatro hectáreas irrigadas, o de ocho de temporal para el cultivo, y dominio comunal para los pastos y los montes. El código de 1934 otorgó al presidente facultades para intervenir directamente en la organización interna del ejido. En el proyecto de su

sucesor presidencial, el general Cárdenas, el programa agrario no ocupaba un lugar tan relevante como lo fue la industrialización (Warman, 1988:184).

La Comisión Nacional Agraria, por resolución presidencial, llevó a cabo la dotación de tierras ejidales. Los pueblos del sur de Morelos no fueron la excepción, el 6 de octubre de 1928 fue concedida a Xoxocotla una superficie de 3489-80-00 has. para 614 beneficiados, este reparto se ejecutó totalmente el 2 de noviembre de 1928. Se realizó una primera ampliación el nueve de mayo de 1936, concediéndose una superficie de 496-00-00 has. para 62 beneficiados, reparto que se ejecutó en su totalidad el primero de junio de 1936. En Alpuyeca el 22 de julio de 1927 fue concedida una superficie de 1237-00-00 has. para 247 beneficiados, esta resolución se ejecutó en su totalidad el 8 de junio de 1927. Hubo una primera ampliación el 17 de marzo de 1967, y fue concedida una superficie de 58-89-42 has. para 63 beneficiados, ejecutándose el 5 de abril de 1972. En Atlacholoaya el 15 de junio de 1922 fue concedida una superficie de 2373-37-65 has. para 152 beneficiados. Sólo se ejecutó una superficie de 2156-94-62 has. Dejaron de entregarse 216-43-03 has. El 2 de octubre de 1941 se expidieron los primeros certificados de Derechos Agrarios en el ejido de este pueblo.

La reforma agraria favoreció la ruralización de los valles, sin embargo, a pesar de la sustitución de las haciendas, el control de las decisiones sobre el uso de la tierra siguió concentrado en manos de los ingenios y de los organismos de crédito agrario del gobierno (en coordinación con el ejido) (Lomnitz, 1995:98). La Comisión Nacional Agraria dio por terminado el reparto de tierras en 1929, sin embargo el movimiento jaramillista creó nuevas expectativas y demandas. Rubén Jaramillo en representación de un grupo de campesinos solicitó a Lázaro Cárdenas los campos cañeros y el ingenio de Zacatepec, con el fin de crear un ingenio azucarero que beneficiara a los hijos de ejidatarios que no tenían tierra. La solicitud fue aprobada, el ingenio empezó a funcionar a principios de 1938, en el mismo año se creó la Sociedad Cooperativa de Participación Estatal de Responsabilidad Suplementaria. En el consejo de administración de esta cooperativa se integraron los empleados del ingenio, los obreros y los ejidatarios. Rubén Jaramillo, el representante de los ejidatarios, fue quien presidió el primer Consejo de Administración del Ingenio Emiliano Zapata, vislumbró el peligro de que el gerente designado por el Estado se convirtiera en director de la unidad agroindustrial al margen de los trabajadores. Jaramillo no se equivocó, pues a partir de la conclusión de su gestión los gerentes se convirtieron en la principal autoridad ocupada en su propio enriquecimiento (Espinosa, 1993:132-138). El gobierno responsabilizaba a Jaramillo de las violentas

protestas en contra de los abusos del ingenio. En 1959 el líder y su familia fueron asesinados por el ejército (De la Peña, 1980:50).

La problemática de los agricultores se agudizó progresivamente, éstos sólo poseían una pequeña extensión de tierra, misma que mantenían con trabajos complementarios dentro y fuera de su localidad. Los ejidatarios eran miembros de la cooperativa cañera con tierras de regadío, cuyo producto entregaban al ingenio Emiliano Zapata. En la relación con el ingenio, los ejidatarios se encontraban en una situación de subordinación económica ya que las estrategias y convenios que éste realizaba con los ejidatarios los mantenían permanentemente endeudados. La economía estatal no era muy prometedora, en la década de 1940 en Morelos aún no había una burguesía que controlara efectivamente la región, ciertas inversiones culminaron hasta 1970. Los nuevos recursos provenían de la especulación de bienes raíces, pues los extensos ranchos se convirtieron en terrenos urbanos (Lomnitz, 1995:105).

Desde principios del siglo XX, la inmigración tuvo un impacto considerable en el estado de Morelos. En el periodo revolucionario se presentó un importante índice de inmigración debido a la ausencia temporal de gente en el estado de Morelos, provocada por la disminución demográfica (epidemias, hambre, matanzas) y por la corriente migratoria hacia la Ciudad de México.

Varela, al presentar las cifras correspondientes a los años 1900-1970, concluye que en 1930 hubo un incremento porcentual de inmigrantes de 110.4%, en 1940 de 122.6%, en 1950 de 71.2%, en 1960 de 56.9% y en 1970 de 61.4% (Varela, 1984:72).

Evolución demográfica del Estado de Morelos: relación entre población absoluta, población nacida en la entidad y en otras entidades, 1900-1970

	1900	1910	1921	1930	1940	1950	1960	1970
1. PA	160 115	179 594	103 440	132 068	182 711	272 842	386 264	616 119
2. PNE		161 452	95 168	114 838	144 293	207 054	283 002	450 033
3. PNOE		17 609	8 087	17 013	37 876	64 825	101 702	164 148
4. Emigr.		7 734	18 981	21 405		28 132	40 444	64 728
5. Inc.PA		19 479	-76 154	28 628	50 643	90 131	113 422	229 855
6. Inc.PA%		12.2	-42.4	27.7	38.3	49.3	41.6	59.5
7. Inc.PNE			-66 284	19 670	29 455	62 761	75 948	167 031
8. Inc.PNE%			-41.1	20.7	25.6	43.5	36.7	59.0
9. Inc.PNOE			-9 522	8 926	20 863	26 949	36 877	62 446
10. Inc.PNOE %			-54.1	110.4	122.6	71.2	56.9	61.4
11. %7/5			-87.0	68.7	58.2	69.6	67.0	72.7
12. %9/5			-12.5	31.2	41.2	29.9	32.5	27.2
13. PNOE-Emigr			-10 894	-4 392		36 693	61 258	99 420
14. Mujeres PNOE			3 494	8 019	19 181	33 314	52 181	84 539
15. Mujeres Emigr.		9 875	10 566	11 796		15 630	21 967	35 107
16. 14-15			-7 072	-3 777		17 684	30 214	49 432

Fuente: cálculos sobre Censos de Población, varios años, Dirección General de Estadística, SIC.

PA: población absoluta.

PNE: población nacida en Morelos.

PNOE: población nacida en otras entidades federativas mexicanas que reside en Morelos.

Emigr.: emigrantes morelenses a otras entidades federales.

Inc.:incremento.

(Cuadro tomado de Varela, 1984:96)

En 1938, la inmigración procedente del estado de Guerrero se incrementó, el ingenio Zacatepec centralizó la producción azucarera, éste fue un foco de atracción importante pues la organización de la zafra requería del reclutamiento de mano de obra inmigrante.

En la entidad se presentaron cuatro causales de atracción de inmigrantes, relacionadas con el crecimiento demográfico. En los años 20 y 30 la reforma agraria sentó las bases para que los labradores regresaran a sus campos; en los años 40 un auge en el turismo y sus oportunidades laborales; en los años cincuenta el desarrollo industrial y la agricultura comercial atraían fuerza de trabajo; en los años cincuenta y setenta surgieron planes de desarrollo turístico. El azúcar, único y principal producto industrial hasta entonces,

perdió importancia con el auge de la agricultura comercial de jitomate, tomate, sorgo, cebolla, alfalfa y arroz, principalmente en los Altos de Morelos. Esto dio lugar a cierto optimismo oficial en torno a la abundancia rural. De la Peña sugiere que “los patrones de la agricultura local ocurren en el contexto de la dependencia y manipulación del agricultor de vínculos e instituciones sociales locales y más amplios” (1980: 152, 238).

El campesinado de Morelos tenía una relativa prosperidad. Entre 1950 y 1970 la entidad se caracterizó por la industrialización del centro, Cuernavaca y Cuautla, que concentró las industrias y los servicios. El sector industrial requería de mano de obra especializada que migró de otros estados, las zonas periféricas orientaron su producción agrícola hacia la Ciudad de México, los campesinos se hicieron albañiles y finalmente trabajadores industriales. En 1950 se incrementó la importancia de la mano de obra inmigrante por la introducción del cultivo del jitomate. Actualmente el flujo migratorio es sobresaliente en las tierras bajas del estado, que absorben una importante fuerza de mano de obra procedente de los estados de Guerrero y Oaxaca. En los municipios de Amacuzac, Ayala, Coatlán del Río, Mazatepec, Jonacatepec, Miaatlán, Puente de Ixtla, Tetecala, Tlaltizapán, Tlaquiltenango y Xochitepec las cifras de mano de obra inmigrante representan un 4.9% de la población permanente originaria de los estados de Guerrero y Oaxaca (Lomnitz, 1995:97-98). En el sur de la entidad, en las localidades de Alpuyecá y Atlacholaya (Xochitepec) y Xoxocotla (Puente de Ixtla), la población inmigrante es empleada, sobre todo, en las actividades agrícolas. Hace dos décadas el trabajo del corte de caña para el ingenio de Zacatepec absorbía a la mayor parte de los trabajadores inmigrantes que llegaban a la zona sur de Morelos. En Atlacholaya se establecieron campamentos de jornaleros agrícolas inmigrantes que realizaban este trabajo, la interrelación con el pueblo era mínima y sus condiciones de vida eran de una extrema precariedad en lo referente a alimentación y servicios.

En la década de los sesenta, el estado de Morelos fue escenario de movilizaciones campesinas. Sus principales demandas estaban relacionadas con la lucha por la tierra, tal fue el caso de las comunidades nahuas de Tetelcingo, Cuentepec, Ahuatepec, Tepoztlán, Santa Catarina y Xoxocotla principalmente. En las dos últimas décadas, Xoxocotla se ha caracterizado por un enfrentamiento permanente con el gobierno del Estado (López, s/f:3) por la defensa de la tierra, del agua, de los derechos laborales y del respeto al voto, sobre esto abundaremos posteriormente.

En el sur de Morelos la tierra es de propiedad privada, ejido y comunal. En Alpuyecá el terreno comunal se destina a la agricultura, se renta a personas del pueblo que se organizan en un grupo de 20 o 30 personas,

para ello hacen la solicitud en una asamblea. Los recursos que la autoridad obtiene de esta renta se emplean en mejoras de la localidad; en 1999 la renta de una tarea de riego costaba \$50.00 y una de arroz \$100.00. Hace algunos años el terreno comunal se rentaba a un agricultor de Puente de Ixtla, eran “tierras nuevas”, ahora el terreno está gastado. Este propietario compró aquí un terreno de 100 tareas, posee unas 250 hectáreas de propiedad, tiene ganado caballar, tractores, hace algunos años sembraba melón, actualmente siembra calabaza y frijol, tiene caña, cuenta con unos 15 peones de planta; para el trabajo de siembra y de cosecha contrata a unos 30 o 40 peones de tiempo completo.

El terreno comunal también se emplea para la vivienda. El comité de Bienes Comunales es reciente en Alpuyecá. Se hizo una solicitud para que hubiera comuneros y fue aceptada, el comisionado de la Reforma Agraria hizo el nombramiento del presidente de bienes comunales. Es muy extenso el terreno que constituye la reserva de bienes comunales, se hizo la repartición a gente del pueblo, algunos eran ejidatarios y les tocó un terreno comunal. La colonia Las Palmas se formó de comuneros, fue fundada en 1981 a raíz de que dos personas querían apropiarse de ese terreno y lo vendieron, entonces se organizaron 400 comuneros y lo rescataron, además se decretó ese terreno como comunal. Algunas personas están fraccionando esos terrenos, “a veces lo hacen de mala fe porque piden un terreno para ellos pero después lo venden a gente de fuera”.

En Alpuyecá, Atlacholoaya y Xoxocotla han ocurrido cambios importantes debido al aumento demográfico y a la inmigración de gentes de otros lugares que adquieren terrenos en estos pueblos. Se han creado nuevas colonias y los límites de los asentamientos se han modificado. Se trata de una ampliación de los poblados ante la formación de nuevos grupos domésticos que mantienen una estrecha interrelación con el centro del pueblo, derivada de lazos familiares y la participación en las actividades festivas y ceremoniales de carácter religioso (católico). En una de las colonias de Alpuyecá se han establecido inmigrantes provenientes del estado de Guerrero. Su aceptación o su rechazo en el pueblo depende del grado de participación que tengan en el ámbito político, administrativo y religioso.

Ante el establecimiento de los inmigrantes en estas comunidades del sur del estado, las autoridades locales cuestionan los antecedentes de estas personas en caso de que quieran adquirir una propiedad. Entre las condiciones para poder hacerlo está la cooperación económica para las fiestas y las obras de mejoramiento a la localidad. A pesar de cumplir con estos requisitos, el grupo local no integra totalmente a este sector de la población, ya que es vista como “gente de fuera”. Un sector de estos nuevos residentes llama la atención ante su negativa de colaborar con las autoridades civiles y religiosas con el pago de

impuestos y cooperaciones. Suele ocurrir que los hechos delictivos sean atribuidos a los inmigrantes antes que a los que se denominan del pueblo. Es frecuente la atribución de la categoría de “extraño” a este sector social, en tanto que a aquellos que se integran al participar en las celebraciones cívicas y religiosas, donde establecen progresivamente lazos de compadrazgo, sean considerados como “el prójimo” con un cariz de aceptación en la que es recurrente el comentario “pero no es de aquí”. Como veremos en el Capítulo III, la identidad colectiva alude a diversas diferenciaciones de un grupo respecto a otros. El asentamiento de inmigrantes en estas localidades devela las contradicciones que puede mostrar esta identidad al interior de una comunidad, en tanto que es referida como justificación de la violencia que se expresa en diferentes grados y niveles, en este caso, las actitudes de señalamiento y exclusión de los “originarios” del pueblo respecto a los inmigrantes que se han asentado recientemente.

Una situación distinta ocurre con los inmigrantes que llegan a trabajar como jornaleros agrícolas y se instalan en campamentos fuera del pueblo. Éstos viven en una precaria situación. Ante la escasez de servicios impera la insalubridad. Con ellos el pueblo no establece ningún tipo de contacto, a no ser por la venta de algunos productos en las tiendas de la localidad. El hecho de que provengan de un sector indígena no implica ningún tipo de reivindicación del pueblo hacia ellos. La carencia de un trato humanitario también se expresa al interior de las comunidades. La referencia a la antigüedad y a la “unificación” del pueblo por sus tradiciones oculta aspectos de subordinación de género. Existen algunos casos de sometimiento de las mujeres respecto a los hombres, ya sean los hermanos, el esposo o el padre. Suele resultar aparente el fuerte temperamento que las mujeres imponen a los hombres, ellas trabajan dentro y fuera del hogar, principalmente se ocupan en el comercio, son un importante proveedor de servicios y recursos para el grupo doméstico, es lugar común la afirmación de que “pueden mantener a sus esposos”, en algunos casos ocurre así. Sin embargo, a este carácter emprendedor se suman el maltrato y la falta de colaboración en las actividades domésticas por parte de los varones. En más de un caso, hoy día una mujer de Xoxocotla que va a Cuernavaca a vender comida, fruta o tortillas, regresa a su casa a las ocho de la noche agotada y preocupada porque es muy tarde y tendrá que preparar la comida para su esposo y sus hijos, además su descanso será muy breve pues al día siguiente saldrá hacia la ciudad a muy temprana hora. Aunque se atribuye al alcoholismo el violento carácter masculino, las mujeres generalmente guardan silencio respecto a la violencia de que son objeto.

F. Reforma del artículo 27

Varios autores coinciden en la afirmación de que las políticas nacionales no han respondido acertadamente a la problemática agraria y que la modificación del artículo 27 en lugar de responder a las necesidades del sector campesino agrava su situación. En este apartado expondremos algunos de sus planteamientos sobre esta modificación constitucional. Finalmente exponemos algunos aspectos del contexto local de nuestro estudio pues estas modificaciones, que afectan a todo el sector agrario, adquieren un carácter particular en cada localidad.

Los movimientos agrarios de los años 20 y 30 sentaron las bases para la reforma agraria cardenista que dotó de tierras a miles de campesinos y “propició la concepción del ejido como una unidad integral de desarrollo rural y no sólo como una forma de posesión transicional como la quisieron ver sus antecesores y como se concibe de nuevo en las formulaciones de las reformas al 27”. A pesar de la continuidad del reparto agrario las tierras repartidas, en la mayoría de los casos, no fueron ya de buena calidad. La posesión de la tierra para uso agrícola tiene que ver con factores culturales, laborales, económicos, políticos y sociales. Beatriz Canabal señala que los indios y campesinos han librado una continua lucha en contra de su desalojo territorial por parte de hacendados extranjeros o mexicanos, latifundistas y neolatifundistas, esta defensa “dio paso al establecimiento de la obligación del Estado Revolucionario de reconocer estos derechos y convertirse en regulador de la tierra con el fin de pacificar al país y fortalecer al sistema político que lo ha sustentado. El artículo 27 constitucional contenía toda la carga histórica y social de comunidades que lucharon por su derecho a sobrevivir en este país desde hace 500 años” (Canabal, 1994:167 – 171).

El ejido constituye el producto del movimiento social campesino que participó en la Revolución, y su principal demanda era la restitución de tierras. Reconocer esta demanda y efectuar el reparto agrario por parte del Estado posrevolucionario implicaron la institucionalización de la participación de la propiedad campesina en la estructura estatal al concretarse en leyes agrarias y en su caracterización política por medio de organismos como la CNC. “Desde entonces los campesinos han sido un sector social fundamental de apoyo a la política estatal.” De acuerdo a las especificaciones que estipula la ley a las tierras ejidales, “éstas tenían un carácter de inalienable, situación que permitió mantener las tierras de algunos núcleos ejidales fuera del mercado del suelo” (Cruz Rodríguez, 1996:125-126). Sin embargo, la tenencia ejidal ha desempeñado un doble papel, por una parte otorga una legitimidad moderna al vínculo

familiar con la parcela y el solar, y por otra lo debilita con la mediación forzosa del grupo, al que se le impone la intervención de actores ajenos (Pépin, 1996:78-79).

El ejido fue creado como una estructura corporativa, de acuerdo al artículo 27 constitucional, las tierras del ejido tenían el carácter de inalienables y por ello la mayoría de estas quedaban excluidas del mercado del suelo (Cruz, 1996: 125-126). La territorialidad y la organización comunal constituyen elementos básicos de la comunidad. De acuerdo con Díaz Polanco, la organización comunal “depende para su reproducción del control de sus recursos: tierras, aguas, bosques; y además del espacio vital que engloba más que esos medios y que tiene complejas connotaciones socioculturales: el territorio. Sin esa base de sustentación, a un tiempo material y espiritual, es difícil mantener la organización comunal”. Esta base fundamental de la comunidad está en grave riesgo ya que “obsesionados por la ‘modernización’ de la sociedad-que se asocia con el fomento del individualismo, la privatización y el ‘libre’ mercado - algunos gobiernos comienzan a impulsar reformas encaminadas a modificar el funcionamiento de las comunidades e incluir sus recursos en el juego de la competencia mercantil”. Ante las modificaciones del artículo 27 constitucional los pueblos indios tendrán menos elementos para que sean reconocidas legalmente algunas reivindicaciones históricas sobre el control colectivo e interno de sus recursos, en especial de sus tierras. Estos cambios acrecientan la permanente presión y el asedio externo sobre sus recursos y sus modos de vida. La legislación agraria resultante de estas modificaciones *liberaliza* los controles del grupo y crea las condiciones jurídicas para que “libremente” los ejidatarios y los comuneros puedan ceder los derechos de usufructo sobre sus recursos, parcelar sus tierras, dejarlas a terceros para su explotación o enajenarlas. Las implicaciones de tal reforma pueden resultar en la desintegración de numerosos pueblos ante el debilitamiento de su cohesión interna y la pérdida de la base de su sustento, o el control sobre ésta (Díaz Polanco, 1996:150-151).

En 1991 finalizó el reparto agrario, a pesar de que varias organizaciones campesinas estuvieron en desacuerdo con esta medida gubernamental, no tuvieron los elementos necesarios para evitarlo (Canabal, 1994:). La coyuntura de reformas constitucionales sorprendió a un movimiento campesino sumamente disgregado, constituido por organizaciones regionales que no conforman una organización nacional con la suficiente fuerza y apoyo de sus bases. Además, se encuentra debilitado por la dificultad de concretar avances en las demandas agrarias, económicas y de bienestar comunitario. Cabe mencionar que es un movimiento fraccionado también por su distinta participación en los procesos electorales. El movimiento campesino, a través de su representación cupular, no tuvo la fuerza necesaria para revertir las reformas del

artículo 27, cedió su firma a cambio de los Diez Puntos para la Reactivación del Agro pero no logró tener mayor influencia en la redacción final de la ley reglamentaria. Se manifestó en favor de algunos de sus puntos y no reaccionó en contra de la alteración del carácter no mercantil de la propiedad social. No consultó con sus agremiados regionales y las dirigencias nacionales tomaron determinaciones al margen de los campesinos, eso ha generado distintos niveles de fracturas en las organizaciones campesinas (Canabal, 1994: 177- 182).

En el contexto agrícola, estas modificaciones constitucionales parecen resolver problemas económicos de manera inmediata, y en un nivel de grupo doméstico, la creciente certificación del ejido posibilita su venta. Existe una franca oposición entre los dos tipos de tenencia del suelo, la propiedad ejidal y la privada, que ha impuesto características específicas a la urbanización de los ejidos. Para la urbanización de tierras ejidales se han utilizado mecanismos como el acceso al suelo ejidal por parte de inversionistas para construir fraccionamientos. Debido a la crisis del campo, los ejidatarios se han visto en la necesidad de dividir y vender sus parcelas dando paso a la formación de colonias populares. En este sentido el planteamiento que justificó las reformas del artículo 27 constitucional acerca de la necesidad de resolver la crisis agrícola a través de una mayor productividad y producción agrícola mediante la formación de grandes extensiones de tierras para uso agrícola no se sostiene. En el caso del sur de Morelos la liberalización de la venta del ejido ha dado paso a la transformación agrícola en suelo urbano.

Paulatinamente se abandona el trabajo agrícola y desaparecen espacios potencialmente agrícolas. La urbanización en zonas ejidales, en teoría, tiene que cumplir con ciertos requisitos: “a) en la localización, deslinde y fraccionamiento de las tierras deberá intervenir la autoridad municipal, b) se deberán observar las normas técnicas de la Secretaría de Desarrollo Social, c) se tendrán que separar las áreas para servicios públicos con la intervención de las autoridades competentes, y d) elaborar un plano que contenga la lotificación de la zona de urbanización; en él se especificará la superficie de cada solar, y para levantarlo tendrá que atenerse a la legislación aplicable en materia de fraccionamientos. En todo este proceso la asamblea deberá ajustarse a las legislaciones, planes, programas y declaratorias en materia de desarrollo urbano, ecología y fraccionamientos correspondientes” (*Reglamento de la Ley Federal de Reforma Agraria*, título cuarto 1993, Cruz Rodríguez, 1996: 126–136). Un procedimiento para la construcción de una zona de urbanización con estas características no es viable en el sur de Morelos, ya que no todos los ejidatarios tienen sus títulos de propiedad, y por ello no están en condiciones de vender sus parcelas.

Aunados al factor económico, relacionado con la tenencia y uso de la tierra, se encuentran los factores religioso y político, los cuales intervienen en la dinámica interna de las comunidades. Habrá que observar el papel que juega el proceso cultural en la defensa y permanencia del sistema comunal, frente a la tendencia de fragmentación por parte de intereses de carácter privado. La reforma del artículo 27 constitucional no origina cambios estructurales de manera inmediata, no resuelve los problemas en el campo, antes bien los agrava debido a las ambigüedades sobre la tenencia de la tierra. No todos los que tienen acceso al ejido poseen títulos de propiedad, el problema de las herencias aumenta esta confusión en el límite del espacio que pertenece a cada grupo doméstico.

La principal herencia de padres a hijos consiste en las propiedades de tierra con que cuentan. Hace algunos años los hijos menores, ya fueran éstos hombres o mujeres, heredaban todo, esto se ha transformado. Hoy en día los padres prefieren dejar la herencia a los hijos varones. A las mujeres pueden darles herencia o no, en algunos casos no se les hereda porque se dice que ellas pasan a ser miembros del grupo doméstico de su esposo, esta situación no es favorable para ellas porque ante el fracaso de su matrimonio o la muerte de su esposo ellas quedan desamparadas al no contar con un espacio propio para vivir. Esta situación es diferente en los casos en que sí se considera la herencia de tierras para las mujeres, pues ante algún percance pueden regresar a la casa paterna. Suele ocurrir que si a una mujer le dejan una extensión de tierra como herencia, el esposo dispone de esta. Otra forma de obtener el derecho de recibir herencia es hacerse cargo de los padres en su vejez. En algunos casos, antes de que se presente un desenlace fatal, los padres reparten a los hijos el terreno que poseen. Al morir un jefe del grupo doméstico, sin haber definido verbalmente o en un testamento escrito la forma en que se repartirán sus propiedades, se suscitan serios conflictos, riñas y rivalidades por la posesión de tierras, entre su descendencia de varones principalmente, que pueden derivar en largos juicios.⁹

La formación de nuevas colonias en las comunidades de Atlacholoaya, Alpuyeca y Xoxocotla se ha dado por el aumento demográfico. En Alpuyeca se están vendiendo los terrenos del ejido, su extensión es limitada, la gente, ante necesidades inmediatas, vende sus parcelas que ya no se emplean en la agricultura, sino en casas habitación que compra gente que viene de fuera, esto constituye una pérdida del patrimonio familiar, pues a futuro, los hijos y nietos de los actuales ejidatarios carecerán de ese recurso.

Es creciente la ocupación de terrenos de propiedad en un nivel interno, en la mayoría de los casos estas extensiones se dan por compra o por cesiones a los hijos de los ejidatarios o pequeños propietarios que

⁹ Ver Saldaña, Good, Melgar, Paulo, Morayta, *Presencias nahuas en Morelos*, Centro INAH Morelos, en prensa.

forman sus propias familias. Otra situación se presenta cuando se trata de gente originaria de otros lugares, ya que entra en una relación diferente con la comunidad, son "los de fuera", que no por su vecindad al pueblo se integran necesariamente a su organización política, religiosa o económica. Aunada a esta situación la posibilidad de vender las parcelas ejidales acarrea además de transformaciones al paisaje y al uso del suelo una serie de problemáticas legales y administrativas debido a que los ejidatarios no cuentan con la documentación necesaria de sus terrenos. Estas tres comunidades están bien comunicadas con zonas urbanas importantes de la región, pues tienen en sus límites o dentro de su territorio las autopistas y la carretera libre México-Acapulco, esa ubicación genera la atracción de compradores interesados en la creación de asentamientos urbanos.

G. Defensa del ejido

En el sur de Morelos el ejido ha generado la organización comunitaria en torno a la defensa de su integridad y de los derechos que corresponden a sus beneficiarios. En cada uno de los pueblos de nuestro estudio el ejido ha tenido procesos particulares que han sido motivo o bien de unificación comunitaria por la lucha de un objetivo común; su defensa frente a intereses extralocales, o bien las rencillas internas debido al cuestionamiento de intereses particulares que no consideraron a los ejidatarios en su conjunto o a todo el pueblo. El ejido ha sido el escenario de un proceso que en ocasiones se ha convertido en un "drama social" en el que han tomado parte distintos grupos de estas localidades y sectores externos a ellas. Los agricultores, algunos que son ejidatarios, participan en la celebración de rituales agrícolas. El ritual forma parte del proceso social comunitario, por ello abordamos aspectos que tienen que ver con la tierra, su posesión y la organización en torno a ella, en este caso el ejido.

Víctor Turner, en su obra antropológica, ha propuesto los conceptos de "procesos sociales" y "dramas sociales" como acciones eminentemente simbólicas, acentúa "la naturaleza procesual del espacio y su carácter temporal, en oposición a la figura moderna del mundo que tiende a espacializar el proceso y el tiempo". De acuerdo a sus planteamientos, los procesos sociales tienen un carácter transicional, aspiran a alterar, modificar y transformar las formas de existencia. Algunos procesos sociales adquieren una forma eminentemente "dramática", de ello deriva el concepto de "drama social" que describe esa clase de procesos sociales, mismos que conllevan a situaciones no armónicas, conflictivas o en crisis. Los

participantes en estos dramas realizan acciones, al interior de su grupo y frente a los “otros”. Para su existencia, los dramas sociales dependen de su significado y de la participación de personas conscientes, con voluntad, y de las acciones que éstas guardan entre sí, que poseen un poder de transformación. El drama social constituye una forma procesual, representa el reto constante de la cultura por perfeccionar su organización social y política, es útil en tanto que describe situaciones en crisis. Los dramas sociales son procesos políticos pues suponen la competencia por fines escasos como el poder, el prestigio, la dignidad, la pureza o el honor, que son buscados por medios culturales particulares y con el uso de recursos que también son escasos, como el territorio, los bienes, el dinero, las mujeres y los hombres. Estos dramas movilizan deseos, razones, emociones, fantasías, voluntades e intereses, y sus desenlaces no pueden ser concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos (Díaz Cruz, 1997:7, cita las obras de Víctor Turner de 1972, 1974, 1982, 1985 y 1987).

Los dramas sociales pueden leerse como relatos integrados por acciones que son articuladas, seleccionadas, organizadas y descritas *a posteriori* de manera que pueden conformar un relato unitario y coherente; “una forma de hablar de y representarnos a nosotros mismos”. La fuerza de estos dramas estriba en que en ellos se producen y cristalizan símbolos o tipos simbólicos—ya sean personas, lugares, momentos, acciones—que legitiman un modo de existencia social y brindan referentes para la acción. Los dramas sociales tienen una estructura temporal y una forma narrativa, generalmente están formados por cuatro fases de acción pública, y cada una tiene su propio estilo, duración, ritmo, expresión y retórica: 1) fase de RUPTURA de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas, 2) la CRISIS puede seguir a la ruptura en la medida en que otras personas o grupos toman partido en o por oposición a los provocadores de la ruptura, 3) acciones y procedimientos de REAJUSTE, que pueden ser formales e informales, 4) REINTEGRACIÓN del grupo social, o grupos sociales, que se transforma ante el reconocimiento de cismas irreparables entre las partes contendientes, o bien de su reintegración a partir de los mismos principios sistémicos (Díaz Cruz, 1997:8 - 9).

Dentro de los rituales como fases del proceso social, la realización del ritual agrícola de la Ascensión en la cueva de Coatepec forma parte en sí de un proceso social que puede tomar tintes “dramáticos” y está indirectamente relacionada con el ejido. En Xoxocotla la celebración de Ascensión está a cargo de dos regidores y en Atlacholoaya del ayudante municipal. Sólo en Alpuyeca este día, además de la ofrenda que se lleva a Coatepec, un “particular” lleva una a otro pozo que se ubica en las afueras del pueblo y el comisariado ejidal pone ofrendas en los pozos del balneario Palo Bolero. En algunas ocasiones el ritual de la Ascensión, que se lleva a cabo cada año, ha formado parte de los procesos políticos que tienen lugar al

interior de nuestros pueblos de estudio. Algunos de sus organizadores son ejidatarios, sin embargo la autoridad ejidal no tiene una responsabilidad directa de la organización de esta celebración. El suelo ejidal, además del uso agrícola, genera recursos a través de un balneario y de una mina de grava. La ritualización del trabajo agrícola se presenta en un marco efervescente de procesos políticos. La inquietud de controlar el recurso que constituye el ejido ha convertido el terreno ejidal en un *objetivo público* que, en tanto que es escaso, genera la competencia por él entre los grupos locales (Varela, 1984:19). Las pugnas suscitadas en torno al ejido aportan elementos para caracterizar la situación de la organización política en su interior y respecto a ámbitos externos como el municipal y el estatal.

En Xoxocotla ha habido varios intentos de afectación del ejido, su defensa ha generado la movilización y organización comunitaria. En Atlacholoaya el usufructo de una mina provocó una movilización comunitaria por su defensa y después un conflicto al interior del ejido. En Alpuyecá, el balneario Palo Bolero fue motivo de unificación comunitaria durante su creación y posteriormente se convirtió en motivo de conflicto y fuertes rencillas entre los ejidatarios. Los tres procesos han derivado en resultados distintos, a continuación analizamos algunos de sus aspectos.

G.1. El balneario de Alpuyecá

La superficie de terreno ejidal de Alpuyecá es de 1,234 has., y el terreno de propiedad consta de 2,170 has. Existen 177 tareas de riego que pertenecen al ejido, la pequeña propiedad no tiene agua de irrigación, los que tenían ejido y propiedad de rotación sembraban en 4 partes, generalmente se turna el cultivo del arroz y la caña. El ejido está integrado por unos 377 ejidatarios que cada tres años nombran al comisariado ejidal, éste obtiene recursos del balneario Palo Bolero, que es una fuente de trabajo y un ingreso para los ejidatarios, además, obtienen un porcentaje mínimo proveniente de la sociedad cañera.

El día en que festejan la Ascensión, los ejidatarios colocan ofrendas en los “ojos de agua” que están en el balneario. Para esta ocasión invitan al sacerdote católico a oficiar una misa. También invitan una banda de viento. Se trata de una fiesta de los ejidatarios y sus familiares suelen invitar a sus amigos. Después de la comida realizan un baile. Sin embargo, a esta fiesta no acuden todos, pues el balneario tiene una penosa historia de división entre los ejidatarios del pueblo.

Palo Bolero es el nombre de un árbol muy grande que estaba cerca del manantial y así llamaron el balneario. Actualmente, el comisariado es el responsable de su administración. Desde 1947 el terreno donde se encuentra el balneario era propiedad del ejido. En 1955 se hizo una invitación general para construir el balneario mediante cierta aportación económica, los ejidatarios constituyeron una cooperativa de 35 socios. Trabajaron en su construcción. Aquellos ejidatarios que no tenían dinero aportaban su trabajo, dinamitaron las cuevas e hicieron una compuerta en el túnel. En ese lugar había varios manantiales. Unas personas de la ciudad se interesaron en comprarlo pero los ejidatarios decidieron formar su propia empresa. Los socios tenían la concesión de la Secretaría de Industria y Comercio y la Secretaría de Recursos Hidráulicos. Una vez construido, nombraron un comité que estuviera como responsable del balneario, éste se comprometió a dar el 5% de las ganancias al ejido pero no cumplió con el acuerdo. Uno de los socios, que estaba encargado de hacer algunas comisiones, quería más recursos de lo que le correspondía. Debido a que los demás socios rechazaron sus exigencias, propició el enfrentamiento entre ellos mismos, acusó a algunos de ellos de no ser ejidatarios y creó el enfrentamiento también con los demás ejidatarios que no eran socios, él fue acusado de hacer gestiones para apropiarse del balneario. Los ejidatarios se organizaron para expulsar a esta persona y reclamar el balneario como propiedad de todo el ejido y no únicamente de los socios que lo construyeron, aducían que el terreno pertenecía a los ejidatarios. El problema duró varios años. No se resolvió en Cuernavaca debido a que uno de los socios que trabajaba en la administración de la sociedad del balneario tenía un puesto en el gobierno del estado, el caso se trasladó a México y después lo turnaron a Toluca, de ahí regresó a México nuevamente. Varias comisiones iban a la Reforma Agraria en la capital del país. Entre 1972 y 1984 se organizaron más de 300 personas, la situación más crítica fue de 1974 a 1976. Los ejidatarios ganaron el pleito y ahora el balneario está registrado como empresa del ejido. Los socios recibieron una liquidación, aquellos que eran ejidatarios conservaron su derecho a trabajar en el balneario.

A raíz de ese problema el pueblo se dividió en dos facciones, algunos ejidatarios se indignaron tanto que no quisieron saber nada más del balneario a pesar de que eran miembros de la empresa ejidal. El disgusto entre familiares y compadres no se ha resuelto hasta la fecha. Los jóvenes ignoran esas diferencias, pero los ancianos no olvidan el asunto.

Debido a ese problema, el balneario permaneció cerrado. Después de que entró en funcionamiento tuvo un fuerte atraso, pues no se modernizó la instalación. A comparación con otros, este balneario es muy rústico, en más de 20 años no ha sido remodelado, la demanda que tenía antes ha disminuido. El agua ya no es tan abundante, las albercas se alimentaban del manantial, ahora extraen el agua con bombas.

Quienes trabajaban en Palo Bolero rendían cuentas a los ejidatarios cada año, dividían las ganancias en tres partes: para los socios, para el mantenimiento del balneario y para el mejoramiento y mantenimiento de la localidad, como pintar el zócalo o comprar bancos. La gente trabajaba y cooperaba, después de que se dividieron la organización comunitaria se debilitó. Actualmente de lo que recaudan en Semana Santa destinan para el mantenimiento y para los ejidatarios.

Las creencias en los acontecimientos y seres sobrenaturales se hicieron presentes en el conflicto por la posesión y la administración del balneario. Este caso ilustra la caracterización de los aspectos material e ideal que conforman la realidad. Aunadas a las acciones para la defensa del balneario estaban involucradas las creencias acerca de la presencia de “los aires” y de los espíritus de muertos en ese lugar. Tienen la creencia de que a los aires les agrada un ambiente de armonía, respeto y reciprocidad. El ritual de la Ascensión está relacionado con una serie de creencias en torno a los elementos de la naturaleza y su peligrosidad si no se les da ofrenda y se les considera con respeto. En el tiempo en que estuvo el problema, los ejidatarios iban a cuidar el balneario, algunas personas se dormían ahí y oían que alguien se bañaba, que gritaban, creían que se trataba de las personas que habían muerto ahogadas ahí. El hecho de que dejara de manar agua de uno de los pozos fue atribuido al alejamiento de los aires de ese lugar debido al conflicto de los ejidatarios. Ante la escasez del agua en sus manantiales, los ejidatarios recurrieron a un ritual para que el agua “regresara”. Llevaron a una señora de Xoxocotla para que pusiera la ofrenda el día de Ascensión, ella solicitó que hubiera padrinos para que se encargaran de llevar la ofrenda de alimentos, el incienso y las flores. Ante una invitación de este tipo se tienen ciertas reservas, algunas personas creen que “quien queda como padrino se compromete, es peligroso porque se puede quedar encantado, se queda ahí la sombra y la persona no vive en paz, se va a quedar ahí” cuando muere. En el proceso social se presentan conflictos por los recursos limitados. El distanciamiento entre los socios del balneario ha sido una de las principales causas de división al interior de la comunidad. Las creencias y prácticas rituales de carácter agrícola se han recreado a lo largo de muchos años. La Ascensión constituye un símbolo dominante (Turner, 1980) que integra simbólicamente a la comunidad a pesar de las desavenencias internas. La entrega de la ofrenda a la cueva de Coatepec, lugar reconocido como el más importante de la Ascensión, fue afectada indirectamente por el conflicto del balneario, pues quedó bajo la responsabilidad de un particular que no siempre puede cumplir con esta promesa. Sin embargo, diferentes grupos de la localidad celebran esta fiesta y colocan ofrendas en otros manantiales.

Si fue un logro que el balneario quedara reconocido como propiedad de todo el ejido, el costo fue muy alto porque algunos socios se sintieron defraudados y por ello se enemistaron con sus compañeros, además,

los recursos que el balneario genera son muy modestos. Si los recursos son tan limitados, ¿qué acontecimiento puede propiciar un interés colectivo que reoriente el proceso de distanciamiento que se ha recreado en estos últimos años?

G. 2.: La mina de Atlacholoaya

En Atlacholoaya, hace unos treinta años, el prestigio que se obtenía por ser la autoridad de comisariado ejidal, ha venido a menos. Esta figura contaba con el reconocimiento de los ejidatarios, era usual que se organizaran en grupos de cinco personas y solicitaran préstamos bancarios con el aval del comisariado. Ese reconocimiento a su persona obedecía también al respeto que en ese entonces había por los ancianos y las autoridades. Se apreciaba una amplia participación en la que la autoridad local era el “centro de decisiones” (Varela, 1984:56) y contaba con el poder que le asignaba la colectividad.

Al paso del tiempo, el nivel de organización política en el ejido se ha visto limitado debido a dos problemas. Uno se originó a raíz de la pugna entre dos organizaciones políticas por la posesión del cargo de comisariado ejidal, otro fue el conflicto suscitado por la posesión de una mina. Ambos casos fueron un escenario en donde el gobierno estatal ejerció su poder al interior de la comunidad. En 1993 se presentaron en las elecciones para comisariado ejidal dos candidatos, uno del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y uno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), no hubo consenso y ambos candidatos ejercieron ciertas funciones de ese cargo, veamos ese proceso:

GRUPO DEL PRD	GRUPO DEL PRI
<ul style="list-style-type: none"> - En la elección el candidato obtuvo mayoría. - Convocan a una nueva asamblea para efectuar una nueva elección. Las autoridades agrarias declaran inválida esa convocatoria con el argumento de que fue obtenida bajo presión. - Desconocen la anulación de la convocatoria y hacen una nueva votación en asamblea. Su candidato obtuvo la mayoría de votos. Levantaron un acta y la llevaron ante un notario público. Las autoridades agrarias rechazan esa elección, pues no estuvo ningún representante de la procuraduría agraria. - El candidato se consideró como autoridad una vez que obtuvo la mayoría de votos. - Cuatro meses antes de cumplir cinco años como comisariado ejidal éste renunció por motivos de salud. - En su lugar quedó como interino un partidario del PRI. Hay inconformidad por la reelección. 	<ul style="list-style-type: none"> - El candidato tenía el respaldo del gobierno del estado, cambiaron la documentación y lo nombraron comisariado. - El candidato recibió la acreditación oficial, una credencial, como autoridad ejidal. - El comisariado tenía el reconocimiento de las autoridades municipales. Ante la duplicidad del cargo las autoridades municipales y estatales solían enviar documentación a uno u otro funcionario. - A pesar de la escasa participación, este interino se reelige como comisariado e integra en su equipo a personas que habían colaborado con el comisariado priísta anterior.

Debido a que se trataba de una reelección, las autoridades agrarias no reconocieron ese nombramiento. El comisariado no tenía facultades legales para gestionar la regularización de la documentación del ejido. En la localidad había interés por vender parte de los terrenos ejidales, la venta no se concretó por la ilegalidad en la elección del comisariado ejidal. Se trataba de un conflicto interno, municipal y estatal, (Atlacholoya estaba catalogada por el gobierno como un punto de conflicto ante la procuraduría Agraria y el Registro Agrario).

Algunos ejidatarios tienen la necesidad de vender a pesar de que todavía no está concluido el trabajo de PROCEDE y de que no hay documentación, además se presentan corredores que se dedican a la compra-venta de terrenos. Si la venta se concreta no se cumple el propósito anunciado de las reformas de favorecer la producción agrícola, pues los terrenos que se venden no se utilizan para el cultivo sino para la construcción de viviendas.

Otro asunto relacionado con el ejido es el problema de la mina de grava que inició hace 20 años. A raíz de la construcción de la carretera llegaron unos ingenieros a estudiar el terreno, ellos descubrieron la

existencia de la mina y decidieron explotarla para obtener el material que necesitaban. Alguien contactó a empresarios que se interesaron en explotar ese yacimiento con la autorización del comisariado ejidal a condición de que le pagaran un porcentaje, el problema fue que nada más le daban dinero al comisariado pero no a los dueños de los terrenos donde está la mina, uno de ellos protestó. Al no cumplirse el convenio escrito que tenían los afectados exigieron la devolución de sus terrenos y así empezó el problema.

Después vino otra empresa y les ofreció un porcentaje por explotar la mina, fue entonces cuando se integraron en un grupo los otros nueve ejidatarios que tenían derecho sobre el terreno e hicieron un convenio con la empresa. El concesionario particular que explotaba la mina tenía el apoyo de los priístas y se negaba a pagar el porcentaje que le pedían los ejidatarios. Ante el incumplimiento del acuerdo, los diez ejidatarios tomaron posesión de la mina, algunos de ellos fueron encarcelados. Se llevó a cabo una asamblea, levantaron un acta y le enviaron un oficio al gobernador notificándole la situación. Esto generó mucha violencia, los ejidatarios abandonaron la mina y otras personas continuaron su explotación. Uno de los diez ejidatarios revisó los documentos existentes para tratar de recuperarla. En 1982 se acentuó la crisis política en la localidad. Las autoridades municipales se habían convertido en un obstáculo para la gestión y obtención de apoyos para beneficio común. La mina ubicada dentro del ejido vendía material, pero no rendía cuentas ni daba cooperaciones a la comunidad.

En el asunto de la mina participaban dos facciones, por una parte estaban los priístas que apoyaban al concesionario particular y por otra el grupo de los diez ejidatarios que tenían el apoyo de un mayor número de personas de la comunidad. Los ejidatarios y sus seguidores tomaron posesión de la mina. La autoridad local pretendía subir al lugar pero eran muchas las personas que estaban en la mina, la gente se quedaba a dormir allá, decían que ese sitio ya no era sólo de los diez sino de todos, sin embargo los diez ejidatarios no cedieron sus terrenos. En poco tiempo se suscitó una ruptura entre los diez ejidatarios y sus seguidores. Quienes dieron su apoyo para la recuperación de la mina pensaban que sería un beneficio para todos los ejidatarios y se sintieron defraudados cuando el grupo de los diez reclamó el derecho a explotarla sólo para ellos. La comunidad dejó de apoyarlos. El problema se anunciaba en los periódicos y había órdenes de aprehensión en contra de los líderes. La gente desalojó la mina ante el arribo de un resguardo de policías preventivos que envió el gobierno del estado, los priístas apoyaron esa intervención.

Finalmente los diez ejidatarios nombraron a una representante, convinieron con el gobierno del estado que convertirían la mina en una empresa ejidal, a cambio de que se les restituyeran en otro lugar los terrenos

afectados. Como el acuerdo no se cumplió, los diez ejidatarios, con sus hijos, subieron a posesionarse de la mina; avisaron a los clientes potenciales que habían abierto la mina nuevamente.

En el año de 1993 el PRD acrecentó sus filas, en las votaciones de la comunidad para elegir presidente de la república, la mayoría votó por Cuauhtémoc Cárdenas. Ya existía el partido cardenista pero en esa época fue muy marcada la participación de la gente joven que tuvo ciertos enfrentamientos con los seguidores más asiduos del PRI representados por gente de otra generación, que a decir de ellos no tenía inquietudes por lograr cambios significativos en el pueblo.

En ese mismo año, el comisariado electo de la facción priísta aducía que la mina estaba en terrenos comunales. Interpuso una demanda contra los ejidatarios que reclamaban los derechos sobre la mina, perdió esa demanda e interpuso otra en la que sí ganó. Los diez ejidatarios se ampararon, pues al perder el juicio los obligarían a regresar todo lo que había en la mina y ésta pasaría a manos del grupo priísta (autoridades locales) quien ya daba esto por hecho.

En diciembre de 1993 volvieron a encarcelar a los ejidatarios que trabajaban en la mina, 48 horas después fueron liberados mediante un amparo. Tiempo después representantes de la comisión agraria y la autoridad priísta de la localidad determinaron abrir nuevamente la mina e iniciar su explotación. Los diez socios no podían hacer nada, ya que la mina dejaría de estar intervenida hasta que terminara la investigación. Por más de un año se hizo una explotación intensiva de la mina. Finalmente fue emitida una resolución de que los diez ejidatarios ganaban la posesión de la mina. Les entregaron todo, a partir de entonces la mina se constituyó como una empresa con los diez socios.

El pleito de la mina quedó entre el comisariado ejidal que no era reconocido por toda la comunidad y los diez ejidatarios. También, al interior del grupo de los diez socios se presentó un problema, nueve socios pidieron la renuncia de la representante. Ella no aceptó entregar los documentos de la mina ni dejar el cargo de representante. Este problema se ha prolongado mucho tiempo debido a que han intervenido en él intereses políticos de una facción política de la comunidad frente a los diez socios.

Los demás socios decidieron tomar posesión de ésta y administrarla, a consecuencia de esto fueron demandados por la antigua representante del grupo. El grupo de los nueve tiene otra demanda por el Comisariado ejidal quien aduce que se trata de terrenos comunales y no del ejido. El proceso ha sido oneroso y agobiante. El producto de la explotación de la mina se destina a un salario mínimo de los socios, el pago de abogados y gastos diversos relacionados con las audiencias, renta y mantenimiento de maquinaria, además de cooperaciones para el comisariado, el ayudante, y la construcción de canales de riego.

La participación colectiva para defender la mina dejó en la gente la impresión de que los diez ejidatarios habían cedido sus derechos en un momento inicial y después se apropiaron nuevamente de ella. La gente dejó de intervenir en el conflicto, decían que no iban a pelear por algo que no era suyo, además que para lograr su posesión los contendientes habían invertido mucho dinero. El caso de la mina ilustra la intervención externa (del gobierno e intereses privados) hacia los recursos naturales de una pequeña localidad. Como se dio el proceso, ésta no estaba en condiciones de controlar ese recurso, pues la explotación de la mina requería una inversión económica para la habilitación del lugar, la maquinaria y el transporte. Los inversionistas efectuaron la explotación sin considerar que no eran dueños del recurso en tanto que no pagaban a la localidad las contribuciones acordadas. Además, una facción local estableció alianzas con estas instancias externas para obtener un beneficio particular. En la definición acerca de quién tiene derecho sobre ese recurso, el caso muestra una “arena” en la que se presentan los intereses que el recurso suscita. En el caso se alude a un marco de legalidad y de beneficio colectivo en el que la comunidad puede ser manipulada; el apoyo que brindó a los diez ejidatarios resultó inútil pues fueron éstos quienes lograron la posesión de la mina al ser responsables de esos predios.

Para los diez ejidatarios, haber enfrentado este problema como un grupo ha significado una serie de cuestionamientos y experiencias acerca de sus derechos, de cómo realizar un trabajo diferente al que hacen usualmente, los hombres son agricultores y las mujeres hacen labores domésticas. Además, asumirse como socios de un grupo que lleva a cabo una serie de actividades encaminadas al buen funcionamiento de la mina, como son participar en las gestiones, asistir a los juicios, solventar los gastos para su defensa legal y para el mantenimiento de la mina, y conocer las estrategias de ataque bajo un “marco de legalidad” que utilizan sus opositores del pueblo.

G. 3. El aeropuerto de Xoxocotla

Entre los antecedentes del ejido, en este pueblo tenemos que el primer documento oficial emitido con relación a la propiedad de las tierras hasta entonces comunales fue un título de propiedad comunal que envió el entonces presidente de la República Plutarco Elías Calles, en el año de 1924. El documento especificaba la “dotación” de terrenos a la comunidad. En 1926, bajo la presidencia de Álvaro Obregón, Xoxocotla se integró al sistema ejidal. Durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho se otorgaron

títulos ejidales a la comunidad; desde entonces surge la propiedad ejidal, que ocupa y usufructúa el ejidatario y la propiedad privada que pertenece a ejidatarios y no ejidatarios.

Xoxocotla cuenta con una extensión de 5000 hectáreas, las cuales se encuentran divididas en 3000 hectáreas de propiedad ejidal y 2000 hectáreas de propiedad privada. En ambos casos hay tierras de riego y de temporal, la propiedad ejidal de riego es utilizada en el cultivo de la caña. En 1979 había 393 ejidatarios con certificado de Derechos Agrarios y 300 que carecían de él, lo cual era una limitante para la obtención de créditos oficiales. Por otra parte, Xoxocotla ha sido objeto de varios intentos, a veces exitosos, de expropiación de sus parcelas (Ver apéndice III).

En el caso del proyecto de construcción de un aeropuerto en terrenos ejidales, los ejidatarios no recibieron un comunicado formal, ni se les tomó en cuenta para llevar a cabo los estudios topográficos en el terreno, ellos se enteraron por algunas noticias en la prensa. El padre Marcelo, de la corriente progresista de Méndez Arceo, participó activamente en la organización para la defensa del ejido. En agosto de 1978 el cura les informó que les iban a expropiar 500 hectáreas para el aeropuerto internacional, el proyecto afectaría a más de 300 campesinos. En las reuniones de reflexión que se hacían en la iglesia analizaron la situación y formaron una comisión de 20 personas para entrevistarse con el comisariado, quien prácticamente negó su apoyo, dijo que no sabía nada y que sólo le habían pedido permiso los de la SAHOP. para hacer la investigación. Se reunían diariamente con el seminarista quien se comprometió a ayudarlos, conformaron un grupo de 50 personas. No aceptaron la ayuda de partidos políticos, querían hacer reuniones en la ayudantía pero no obtuvieron el permiso. Levantaron firmas en otras localidades del estado, y algunas del estado de Puebla, también formaron comisiones para ir a las diferentes dependencias (SARH, SAHOP, SRA, Gobierno del Estado, la Comisión Agraria Mixta). Planteaban que el aeropuerto no les convenía porque no les darían trabajo y les quitarían sus terrenos.

El proyecto provocó una creciente movilización en el pueblo, borraron las líneas que marcaban el área del proyecto, escribían pintas en las paredes, hacían carteles, volantes y grandes mantas de protesta en contra del aeropuerto. Se reunían mensualmente con los pueblos que apoyaban su defensa. También hicieron manifestaciones en Cuernavaca, en la Universidad de Guerrero, en la de Morelos, con el Comité Pro Derechos Humanos.

El rechazo de los campesinos al proyecto del aeropuerto no fue bien visto por un sector del pueblo ni por los habitantes de Jojutla y Zacatepec, vecinos de la localidad quienes se expresaban de ellos con desprecio. Los tachaban de ser “personas cerradas, que estaban en contra del progreso del Estado, que si

aceptaban la construcción del aeropuerto Xoxocotla saldría de pobre”. Al interior de la comunidad había posiciones en contra y a favor del proyecto. “Los profesionistas estaban de acuerdo con lo del aeropuerto, ellos no tenían que ver con el trabajo agrícola por eso no veían la magnitud del problema. Hay gentes que dicen ser “compas” y a la hora de la hora le “sacan”. Dicen los profesionistas que nunca les han dado la mano”.¹⁰ Los profesionistas estaban descontentos porque la construcción de un aeropuerto representaba para ellos una oportunidad de emplearse ahí; los obreros no tomaron partido y los comerciantes estaban en contra de los campesinos porque veían en los turistas nuevos compradores. Los campesinos defendieron su tierra porque es la fuente de su sustento (López, s/f: 44).

Los inconformes con el proyecto captaron la atención de la autoridad estatal. La revista *Proceso*, los diarios *Uno mas Uno* y *El Correo del Sur* estaban al tanto de este conflicto. Presentaron un escrito a José López Portillo con copia para la SAHOP y la SRA. La iglesia católica, de la corriente progresista, apoyó estas manifestaciones organizando colectas en Cuernavaca, Cuautla y Jojutla, a su vez, los sacerdotes del oriente de Morelos enviaron una carta de protesta del proyecto del aeropuerto a la Presidencia de la República. El 1º de diciembre, la Secretaría de la Reforma Agraria emitió un comunicado acerca de la decisión de expropiación de terrenos para la construcción de un aeropuerto. Esa fue la primera noticia oficial que recibieron los ejidatarios sobre la decisión del gobierno estatal de expropiar 500 hectáreas de sus terrenos. Los ejidatarios, informados por artículos de prensa, se organizaron para defender sus terrenos. En diciembre de 1978, unos 80 ejidatarios se dirigieron al Presidente de la República pidiéndole que en lugar del despojo de sus tierras para el aeropuerto éstas fueran convertidas en tierras de riego y que se aumentara el precio de sus productos (Ver apéndice IV).

El 3 de enero de 1979 fue nombrado el comité de defensa de las tierras, conformado por: Longino Rojas como Presidente; Ricardo Alberto como Secretario; Leobardo Rosas como Tesorero; Heladio Reza, Saturnino Sánchez y Santiago Catalán como Vocales.

En la visita que hizo el Presidente José López Portillo a Morelos, en Chinameca, habitantes de Xoxocotla, presentaron una serie de protestas en contra del proyecto de construcción del aeropuerto, mismas que estaban avaladas por firmas recopiladas en las localidades de Tlanepantla, Tlayacapan, Totolapan, Atlatlaucan, Jiutepec, Tlaltenchi, Tepoztlán, Temoac, Higuierón, San Miguel Treinta, Ahuehuetzingo, Panchimalco, Coatetelco, las colonias la Lagunilla, Plan de Ayala, el Frente Pro Derechos Humanos, y la comunidad de Chietla, Puebla. Unos días después, el gobernador visitó Xoxocotla, fue recibido con protestas escritas en las bardas y en grandes mantas que manifestaban el abierto rechazo a la

¹⁰ Entrevista al señor Longino Rojas originario de Xoxocotla, por Gisela Landázuri.

expropiación de 500 hectáreas del ejido para la construcción del aeropuerto, el funcionario expresó que no se llevaría a cabo tal proyecto pues ese era el sentir del pueblo.¹¹ En septiembre les avisaron telegráficamente que ya no se construiría el aeropuerto. El peligro de perder una fracción del ejido en Xoxocotla fortaleció la organización comunitaria, se evidenció una vez más que algunos proyectos constituyen intereses y necesidades externos que son totalmente ajenos a los intereses del pueblo.

El acceso a la tierra es limitado y los campesinos deberán funcionar con la que ya poseen, reconvirtiendo sus unidades productivas. “La comunidad rural obtiene su sustento económico, cultural y a veces hasta político de la tierra. Los campesinos no sólo ven en este recurso un bien productivo, es muchas veces el asiento de sus pueblos y de su continuidad como grupo social”. En el ámbito nacional las movilizaciones por la tierra continuaron en 1992, aun ya sin el respaldo jurídico que confirmaba el derecho a la territorialización de los pueblos. El rezago agrario es enorme sobre todo en las zonas donde aún existen conflictos agrarios. “El campesino sin tierra será un campesino rentista, migrante, jornalero y empleado en un mercado de trabajo de pocas oportunidades, tanto en la industria como en el medio urbano y en el rural”. Esta no es una realidad ajena a los campesinos, por eso apelan a la seguridad que les da la tierra de obtener productos al menos para su sobrevivencia. La lucha por la tierra ha sido una vía difícil para los campesinos, a través de ella se conquistaron importantes superficies, en un ambiente de enfrentamientos y represión a sus defensores (Canabal, 1994:172).

La tierra constituye un objetivo público, se trata de un bien escaso y su posesión ha generado el enfrentamiento entre grupos locales. En el proceso de la defensa del ejido se alude generalmente al bien común. La defensa de una empresa ejidal en Alpuyecá, la defensa de una empresa particular en Atlacholoaya y el resguardo del suelo ejidal para uso agrícola en Xoxocotla fueron el escenario de la conformación de grupos locales antagónicos. Unos que detentan un poder asignado por la comunidad y que poseen el control sobre el recurso y la toma de decisiones que responden de manera más objetiva al interés común, frente a aquellos que al establecer alianzas con el gobierno municipal y estatal, adquieren un poder dependiente y tratan de imponer decisiones y obtener el control sobre ciertos recursos, con miras a un beneficio individual más que común.

Los procesos políticos de comunidades como éstas están íntimamente relacionados con sus recursos naturales. Varela plantea que el uso, la defensa o la posibilidad de controlar un recurso es determinante en

¹¹*Correo del Sur*, Cuernavaca, Morelos, Domingo 11 de febrero de 1979.

la caracterización política de una localidad como independiente o dependiente. Puede tener o no el control de su ambiente de acuerdo a las relaciones de poder existentes en su interior y respecto a los ámbitos externos, sean de carácter municipal, estatal e incluso nacional. El ejercicio del poder independiente es factible en tanto la localidad tenga el control sobre sus recursos y la toma de decisiones, en estos casos se presenta un poder otorgado o asignado del grupo a uno de sus miembros, pero en el caso de una separación entre el control de los recursos y la toma de decisiones se presenta un poder dependiente en donde una instancia externa delega el poder a un miembro de la localidad que se encuentra más comprometido con intereses externos que con la comunidad (Varela, 1984:39-40).

De acuerdo con esta propuesta y con el seguimiento del proceso en torno al control de sus recursos como la tierra y el agua queremos identificar el papel que juegan nuestras localidades como independientes o dependientes, de acuerdo a las relaciones de poder que se generan en el interior de cada localidad y aquellas que se establecen con los ámbitos municipales y estatales.

El ejido constituye un punto de reunión, conjunción, defensa y desavenencias en torno a la tierra en nuestras tres comunidades. Representa una organización importante en el ámbito local, su poder de convocatoria alude al bien común, “al pueblo, a todos”, dado que la mayoría de los habitantes de este lugar son ejidatarios. Pero esa alusión queda en el tintero cuando de control de recursos se trata. La organización al interior del ejido es uno de los elementos que influyen en el grado de participación política de estos pueblos. En el proceso que ha seguido cada uno de ellos entran en juego diversos elementos que caracterizan el ejercicio del poder. En Alpuyecá, la posibilidad de crear una empresa colectiva convocó tanto a ejidatarios como a particulares que invirtieron recursos económicos y trabajo para la construcción de un balneario; la conjunción de sus intereses derivó en un poder otorgado, la confianza depositada en el administrador lo invistió de un poder asignado que en corto tiempo él trató de utilizar como un recurso de beneficio personal y no tanto en el de los demás socios. A raíz del cuestionamiento de esta situación, la respuesta fue exigir la pertenencia al ejido, sin considerar el dinero y el trabajo que habían invertido los ejidatarios y particulares asociados originalmente para tal fin. El ejido como organización reclamó sus derechos de posesión sobre el balneario que finalmente se constituyó en una empresa ejidal. El control del balneario se encuentra en manos de los ejidatarios, la empresa genera recursos para su mantenimiento y su funcionamiento. En el “drama social” que se dio en torno al Balneario Palo Bolero, la fase de ruptura ocurrió en el momento en que algunos ejidatarios y particulares que habían colaborado en la construcción

del balneario vieron defraudada su participación, sintieron que no se reconoció su colaboración en el proyecto, esa situación lesionó de manera importante la participación en el ámbito político de la localidad. En la “fase de reintegración del grupo social” fue reconocida la división entre los ejidatarios, ésta marcó un distanciamiento importante en un nivel familiar y comunitario, mismo que se hace presente hoy en día en cualquier desavenencia de carácter político en la comunidad.

En Atlacholoaya fue una instancia externa la que se benefició inicialmente con la explotación de la mina. Posteriormente, el ejido reclamó para sí el control de esta empresa, con la condición de restituir en otra área del ejido a los ejidatarios responsables de los terrenos donde se encuentra la mina. El problema de la mina puede verse como un “drama social” en el que la “ruptura” se manifestó después de que la comunidad apoyó la defensa de la mina y su administración quedó en manos de los 10 ejidatarios, a partir de ese momento el pleito por la posesión de ese recurso quedó entre los ejidatarios y el comisariado ejidal. Los diez ejidatarios reclamaron para sí la explotación de la mina, de tal manera que entraron en conflicto con el comisariado ejidal, y también con su propia administradora, socia de la pequeña empresa. Este grupo enfrenta diversas dificultades como acusaciones de querer apropiarse un recurso de todos los ejidatarios, tanto el comisariado como su antigua administradora interponen demandas y juicios en contra de este grupo. La mina constituye una empresa que requiere de una inversión permanente de recursos para su funcionamiento. La empresa es rentable en tanto que produce lo necesario para la renta y el mantenimiento de la maquinaria y el transporte, el pago de salarios a los trabajadores e incluso la aportación de cooperaciones al ejido y a la ayudantía municipal para obras de interés común. Las desavenencias con el ejido y con los socios inconformes implican fuertes gastos por la respuesta a juicios penales, pago de abogados, de amparos, de fianzas que constituyen una fuga permanente de recursos. Visto desde fuera, por los pobladores que reclaman el “bien común” y por las autoridades municipales y estatales, este recurso genera cuantiosas e inagotables ganancias. Para los socios que defienden su posesión se trata de una fuente de empleo. La pugna por el control de este recurso obedece a intereses particulares que tienen alianzas con instancias extralocales. Las fronteras de la oposición política se desdibujan ante el interés por el control del recurso.

En Xoxocotla, el caso de la defensa del ejido ante el proyecto del aeropuerto, visto como un “drama social”, la posibilidad de “ruptura” de los principios sistémicos de la comunidad, generó la reflexión en torno a la configuración e integridad territorial del pueblo, no llegaron a una situación de crisis sino que realizaron acciones de “reajuste” que permitió su “reintegración”. La organización ejidal logró mantener el consenso

acerca del imperativo de la defensa y recuperación del ejido, logró el propósito de constituirse como una mayoría, conformó una *unidad centralizada de mayoría* que logró cierto poder independiente (Varela, 1984: 41). En las tres localidades ha influido el poder municipal y estatal, se trata de la presencia del *dominio* externo respecto del cual el interés comunitario queda en una situación de subordinación. La característica del recurso en juego y del grado de injerencia o de dominio del poder municipal y estatal sobre el mismo, le da a tal situación un tinte distinto en cada caso.

H. El agua: líquido vital

La introducción del agua potable en el sur de Morelos se realizó en las décadas de 1930 y 1940, estuvo a cargo de las autoridades locales que en aquel entonces iniciaron un proceso que traía consigo una movilización en las localidades y la gestión con las autoridades estatales y federales. Con el apoyo de Lázaro Cárdenas, quien visitó incidentalmente Xoxocotla en 1936, en el pueblo se fortaleció la participación comunitaria para realizar el trabajo de canalización de las redes de agua, proveniente del manantial Chihuahuita. Las faenas tenían un carácter voluntario ya que había conciencia del beneficio que se iba a obtener y un carácter obligatorio pues las autoridades locales ejercían presión sobre los colonos para que trabajaran en esta obra. De la dotación que le correspondía a Xoxocotla, también se distribuyó agua entre las Ciudades de Jojutla y Zacatepec. El agua resultaba insuficiente. La situación se agravó ante el crecimiento demográfico de la localidad. Con el fin de resolver el problema se crearon varias comisiones que fueron a la Ciudad de México y al Estado de Michoacán para pedir apoyo al general Lázaro Cárdenas. “Xoxocotla hasta antes de 1969 resolvía sus problemas de una forma burocrática, solicitando el apoyo de alguna autoridad”. En el pueblo había inconformidad con algunos particulares, colonos y empresarios que acaparaban el agua, un grupo de personas se organizó para tirar sus tomas de agua. Los colonos y las granjas recurrieron al Gobernador, argumentaron que tenían derecho a utilizar el agua potable ya que pagaban los impuestos establecidos por la Ley de Agua y Alcantarillado, y acusaban a Xoxocotla de no cumplir con esos pagos. En su defensa explicaron que era prioritaria el agua para el consumo humano. En la década de los setentas hubo una movilización importante en torno a la obtención del agua potable. El Comité de Agua Potable fue creado en 1975, consolidó su poder de convocatoria y estuvo a cargo de la organización del trabajo comunitario para la instalación de la red de agua. La dotación del agua se regularizó hasta 1976. La comunidad se organizó para el trabajo de instalación, cada ciudadano aportaba

cinco jornadas voluntarias por tres días. En esta organización participaron muy pocos profesionistas. A quienes no participaban en las faenas se le cobraba el salario correspondiente a cinco jornadas de trabajo. La movilización para el trabajo de instalación del agua potable duró cinco años.

El comité de agua de Xoxocotla coordinaba este trabajo. También participaron las comunidades de Santa Rosa Treinta, San Miguel Treinta, las Colonias Benito Juárez y el Mirador, Tetelpa y San José Vista Hermosa. Actualmente estas localidades cuentan con autonomía para la administración del agua potable. A diferencia de la participación comunitaria para la realización de estas obras, las autoridades locales, la ayudantía y el comisariado ejidal no brindaron ningún apoyo. Por otra parte, la organización comunitaria se debilitó debido a que el Gobierno creó un fideicomiso para realizar el trabajo de maquinaria pesada, para lo cual contrataron a trabajadores de la misma comunidad, eso provocó inconformidades, pues algunos recibían un salario y otros no siendo que todos realizaban el mismo trabajo.

En 1977 se generó un conflicto por el abastecimiento de agua. José Humberto Aréchiga llegó al pueblo y empezó a acaparar la tierra y el agua, su cultivo de jitomate requería una gran cantidad de agua, así que construyó una represa y utilizó una bomba para el riego. Entre 1977 y 1978 la gente del pueblo se organizó y le quitó el acceso al agua. Con ayuda de judiciales de Puente de Ixtla y de Cuernavaca, Aréchiga mandó apresar a sus opositores. Ante la presión de un numeroso grupo de personas que fue a Cuernavaca liberaron a los inconformes, quienes a fin de cuentas desmantelaron su instalación de riego (Ver apéndice V).

En 1998 surgió nuevamente un problema por el agua potable procedente del manantial Chihuahuita. Se trataba de independizar la red de agua de Xoxocotla de los otros pueblos: El Mirador, Tetelpa, San Miguel, Santa Rosa Treinta, la Colonia y San José Vista Hermosa. El agua se tornó insuficiente debido al crecimiento demográfico, si bien el manantial abastecía a todos era necesario que cada pueblo tuviera su propia red pues la distribución del agua era insuficiente. Además, las pugnas sobre su distribución fueron por el uso que se le daba, era prioritario para el consumo humano y para el riego de los terrenos agrícolas. El comité del agua gestionó un cambio y lograron que se hiciera una red para tres comunidades de Zacatepec: El Mirador, Benito Juárez y Tetelpa. Otra red quedó para los pueblos de Xoxocotla, San José Vista Hermosa, San Miguel Treinta, y Santa Rosa Treinta.

Xoxocotla se movilizó y organizó plantones en la carretera para exigir la solución al problema del agua potable. Se habían nombrado representantes en una asamblea pero en el momento de formar una comisión para acordar con las autoridades estatales, los representantes del comité de agua negociaron sin considerar a la base, esto creó desconcierto en la comunidad y la organización que habían logrado se

debilitó. Ésta fue sofocada en el momento en que el comité aceptó el acuerdo del envío de pipas de agua y al recibir un apoyo económico del gobierno para la construcción de unas 400 cisternas proyectadas para la gente que tenía escasos recursos económicos. Todo esto bajo la condición de pagarlas para continuar la construcción de otras tantas en la comunidad.

En Alpuyeca y Atlacholoaya también se han formado comités de agua, la organización que originaron en torno a este recurso ha generado diferencias internas. Actualmente en Alpuyeca, el problema es grave, hay dos grupos en pugna por la administración del comité de agua, uno está a favor de que la administración sea directamente desde Xochitepec, otros no están de acuerdo porque suponen que las cuotas serán mayores, ante esta situación la gente se niega a pagar. Hubo violencia física entre estos dos grupos. La gente no quiere que se vaya la administración a Xochitepec, pero el actual administrador se niega a dejar el puesto y cuenta con el apoyo del ayudante. Anteriormente había un comité que recolectaba las cuotas del agua y le rendía cuentas al municipio. En el diario oficial se anunció que el comité podía quedar a cargo de particulares, del municipio o de la comunidad, al quedar a cargo de estos dos últimos podían imponer una cuota elevada. Recibieron la sugerencia de que se unieran y que formaran una asociación civil, recibieron una asesoría de los representantes del comité de agua de Xoxocotla. Convocaron a una asamblea y explicaron a la comunidad la necesidad de conformar una asociación civil, ante el riesgo de que la administración quedara a cargo del municipio. Formaron la asociación pero dentro de ella surgieron diferencias y se dividieron en dos grupos dentro del comité; la comunidad reclamaba la falta de reuniones informativas.

Quienes estaban al frente del grupo debían un año de pagos, después se regularizaron, pero este grupo perdió la credibilidad en el pueblo. Pidieron que se cambiara el comité y que se les hiciera una auditoría a los dos grupos en pugna. Un grupo se desempeña como operador municipal, anteriormente los recibos estaban a nombre de la asociación civil, ahora llegan a nombre del sistema del agua, por ello piensan que entregaron la administración del agua al municipio sin tomar en cuenta una decisión democrática en la que fuera considerada la conformidad de una mayoría.

Hubo una reunión con el presidente municipal, vinieron gentes del sistema de agua potable y el representante de gobernación, la gente dijo estar dispuesta a pagar el agua si se cambiaba el comité. La mayoría de las personas ejercen presión al negarse a pagar, y así lo han manifestado al gobierno municipal y estatal. Mientras se resuelve el problema del agua, su distribución en el pueblo es irregular e insuficiente. Algunas personas se aprovisionan del agua del canal para el aseo personal y para lavar la ropa, pero ésta es insuficiente y no puede usarse para beber. En el ámbito municipal, una de las

consecuencias de este problema fue la ausencia de registro en PROCAMPO y por ende la exclusión del apoyo de este programa.

En Alpuyecá, la inconformidad de algunos ejidatarios y particulares, derivada del problema del balneario, impide una franca participación en nombre del bien común por la defensa de otro recurso como es la administración del agua. Las diferencias entre dos grupos por controlar el recurso crearon un espacio propicio para la intervención del poder municipal interesado en administrarlo. En respuesta, la comunidad se negaba a pagar impuestos. Uno de estos grupos buscó el apoyo municipal y obtuvo ciertas prebendas, pero comprometió el manejo del recurso. Al perder el control sobre un recurso aumentó la apatía por la participación, al igual que la inconformidad por el estado de cosas. La pérdida de credibilidad hacia los líderes limita la búsqueda de estrategias para buscar el control de los propios recursos. Quedaron en una situación de poder dependiente sobre el control de la administración del agua. En Xoxocotla el control de la administración del agua se ha constituido en una forma de mantener cierto poder independiente pues el control de la toma de decisiones queda al interior de la comunidad (Varela, 1984:40).

En Atlacholoaya, en los años cincuenta, se abastecían de agua salada del canal, la gente no quería dar cuota del agua potable, no se consideraba como una necesidad pues había poca gente y el agua caía con mucha presión. Para lavar iban al río o a los canales, abrían canalitos para regar sus plantas, todo el año había agua. Hacían turnos para su distribución y todos vigilaban que estuvieran limpios los canales, participaban en la limpia del apantle, decían “vamos a hacer comunidad”, hacían juntas para organizarse, esa era una forma de convivir. Ahora, si hay escasez, abren sus compuertitas para que la gente lave. Cuando construyeron el depósito del agua algunas personas se negaban a trabajar en las faenas pero era obligatorio hacer ese trabajo. Abrieron 5 mil metros de cepa, ésta inició desde la hacienda de Chiconcuac, daban tramos de 10 metros a toda la gente del pueblo. Fue difícil, pero “el agua era sabrosa, dulce y abundante, ahora ya no alcanza”. Primero pusieron los hidrantes, después instalaron la tubería en cada domicilio. En 1993 se agudizó la escasez del líquido vital, por ello se hizo la perforación de un pozo exclusivo para el pueblo, sin embargo no tuvieron el resultado esperado. Hubo la propuesta de perforar otro pozo de manera conjunta con Chiconcuac, el acuerdo fue distribuir la dotación de agua entre ambas comunidades. En algunas ocasiones, la administración estaba a cargo de Tizayuca, en otras de Chiconcuac y en otras de Atlacholoaya, también participa Tepetcingo. En la primera etapa enviaban toda el agua del pozo a Chiconcuac y para Atlacholoaya enviaban agua de las Fuentes que es de mejor calidad.

Distribuyen el agua a horarios determinados porque los depósitos que hay aquí no son suficientes, la calidad no es muy buena pero es abundante.

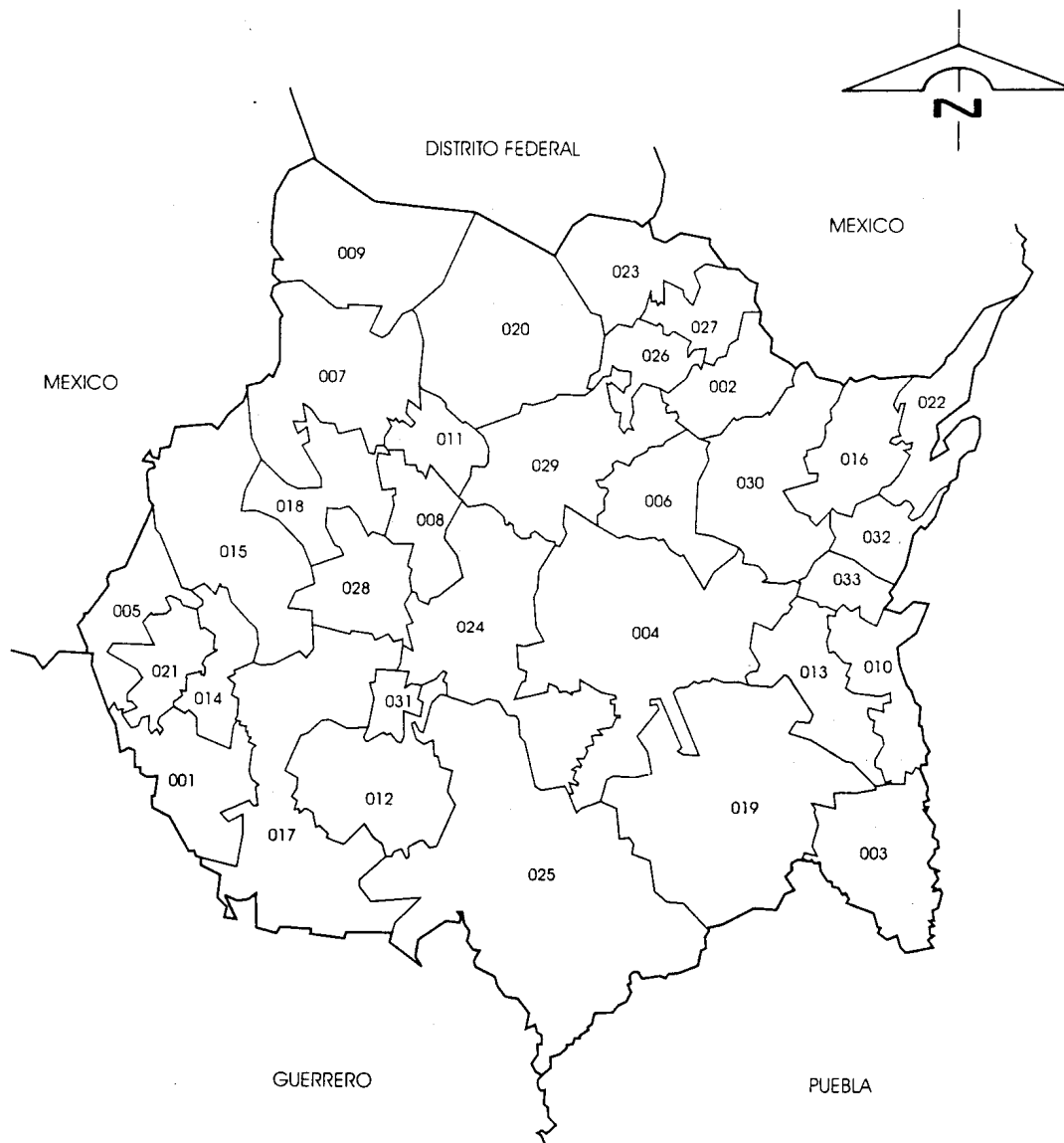
I. Orografía, hidrología, clima, aspectos socioeconómicos y demográficos

El estado de Morelos tiene una superficie total de 4,958.22 km² y se encuentra en la zona intertropical. Está ubicado entre los sistemas orográficos del Eje Neovolcánico que abarca la mayor parte del estado y va del norte al sureste, y la Sierra Madre del Sur que se extiende en la parte central y suroeste de la entidad. Se caracteriza por su localización topográfica en el Sistema Volcánico Transversal, en su extremo norte alcanza altitudes que rebasan los 3,000 msnm, y desciende paulatinamente hacia el sur hasta los 890 m en el valle de Jojutla, y asciende hacia el sur a 1500 m en los límites con el estado de Guerrero. Los valles y las tierras bajas del sur de Morelos se encuentran a una altitud media de mil msnm. El clima es cálido subhúmedo, la temperatura media anual varía entre los 22 y 26° C con una vegetación de selva baja caducifolia y pastizales (Maldonado, 1990:119-121). El río Apatlaco, altamente contaminado, que nace en el municipio de Cuernavaca, se convierte en corriente permanente a partir de Tetlama, atraviesa los municipios de Xochitepec, Temixco, Puente de Ixtla, Zacatepec y Jojutla (Ornelas, 1994:223 – 227).

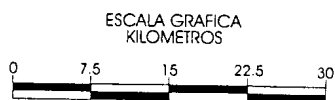
Todo el territorio del Estado se encuentra en la cuenca hidrológica del río Balsas, su altitud va de los 2,550 msnm en el municipio de Huitzilac, hasta los 900 msnm en el municipio de Amacuzac. La zona de recarga de acuíferos, en lo que se refiere a hidrología subterránea, se encuentra al norte del Estado, en la zona de bosque templado donde la presencia de suelos fracturados favorece la infiltración que cubre las zonas media y baja del Estado. La infraestructura de que dispone el Estado para la prestación de servicios de abastecimiento de agua potable, alcantarillado, saneamiento y la operación de sistemas de riego agrícola, se enfrenta a un importante rezago que provoca deficiencias como es la baja disponibilidad de servicio de agua potable, contaminación de ríos y barrancas por descarga de aguas negras que no son tratadas, pérdidas de agua por falta de revestimiento de canales de riego, escasa capacidad de almacenamiento y regulación de las aguas pluviales, además de una incipiente cultura del cuidado y uso eficiente del agua (Gobierno, 2000:8-9).

Los pueblos de nuestro estudio se localizan en el sur de la entidad. Xoxcotla pertenece al municipio de Puente de Ixtla (017), Alpuyeca y Atlacholoaya pertenecen al municipio de Xochitepec (028), (ver mapas). En esta zona se adaptan cultivos de maíz, sorgo, soya, caña de azúcar, arroz, frijol, cacahuate, haba,

División Geoestadística Municipal

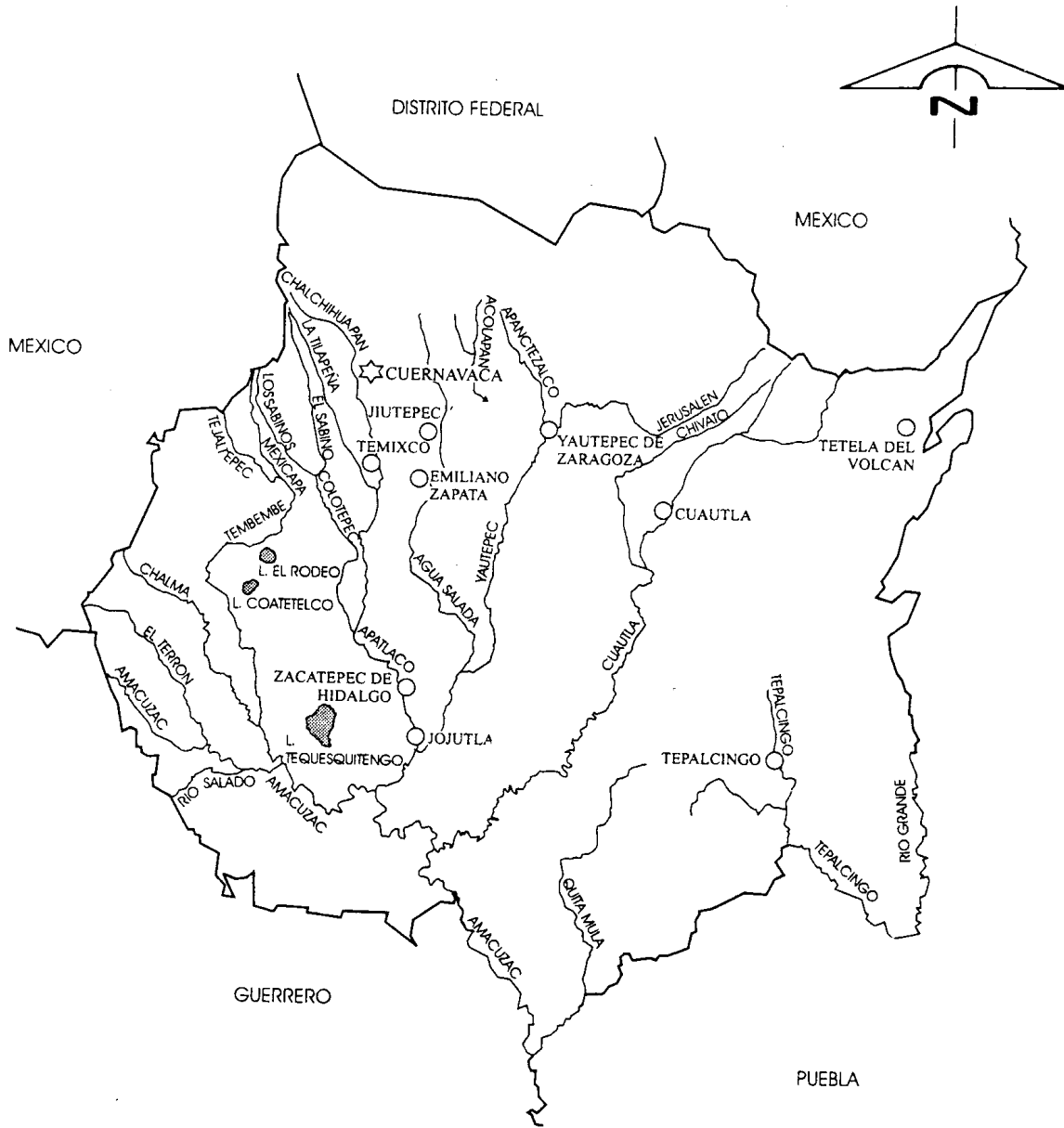


SIMBOLOGIA	
—	LIMITE ESTATAL
—	LIMITE MUNICIPAL
000	CLAVE DE MUNICIPIO

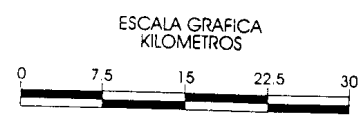


NOTA: Los límites fueron trazados por el INEGI con el fin de captar y presentar información estadística y no necesariamente coinciden con los político-administrativos
FUENTE: INEGI. Marco Geoestadístico, 1995. Inédito.

Corrientes y Cuerpos de Agua

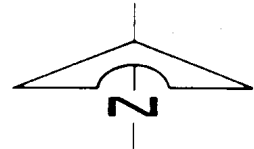


SIMBOLOGIA	
	CORRIENTE DE AGUA
	CUERPO DE AGUA
	CAPITAL
	CABECERA



FUENTE: CGSNEGI. Carta Hidrológica de Aguas Superficiales, 1:250 000.
INEGI. Carta Topográfica, 1:250 000.

Agricultura y Vegetación



SIMBOLOGIA	
A	AGRICULTURA
P	PASTIZAL
B	BOSQUE
S	SELVA
ZU	ZONA URBANA
○	OTRO
☆	CAPITAL
○	CABECERA

tabaco, algodón, mijo, plátano, camote, yuca, cocotero, calabaza, ajonjolí, melón, sandía, pepino, cebolla, tomate, jitomate, picante, jícama y flor de cempasúchil. El agua es de gran importancia para el desarrollo de la agricultura de riego, de ésta, los cultivos principales son la caña de azúcar, arroz, calabaza, ajonjolí, melón, sandía, pepino, cebolla, tomate, jitomate y picante.

El clima favorece el cultivo de determinados productos, sin embargo, en el trabajo agrícola como es la siembra de temporal, el ser humano trata de influir en el cambio climático para controlar las fuerzas de la naturaleza, de acuerdo a su tradición cultural. Es pertinente señalar el origen europeo que tienen algunas “costumbres climáticas” de América Latina, al respecto, las similitudes culturales sobrepasan fronteras que van desde el área denominada Mesoamérica hasta los Andes, aspectos diversos como la consideración de que los chamanes iniciados por el rayo una vez que entran en trance aprenden a manejar los elementos climáticos como el control de la lluvia, la noción de “mal aire”, el arco iris maléfico, la serpiente asociada con el agua, el arco iris o la tormenta, fenómenos meteorológicos ligados a enfermedades de las plantas, la asociación entre vientos y puntos cardinales. Además, la asociación simbólica de la serpiente con la lluvia rebasa fronteras intercontinentales. Existe una climatología basada en la observación directa de los sucesos atmosféricos dado que el clima tiene en general una regularidad cíclica, los pueblos pueden construir calendarios climáticos. “La naturaleza cíclica de la medida del tiempo, de los fenómenos climáticos y de las actividades agrícolas permite elaborar calendarios extremadamente complejos, en que esos tres elementos forman un conjunto o bien poseen una existencia parcialmente independiente, pero interrelacionada”. La percepción del clima está ligada al tiempo y al espacio, e influyen en la orientación de las casas, en la observación de la posición de las estrellas, la denominación de tierras altas o bajas, calientes o frías (Lammel, Katz, Goloubinoff y Nemes, 1997:14 - 19).

La observación de la naturaleza y la recurrencia cíclica de los cambios climatológicos de acuerdo a las estaciones del año determinan el proceso de trabajo agrícola de temporal. De acuerdo con esto, es pertinente analizar cuestiones referentes a la tierra, el espacio y el trabajo agrícola como aspectos importantes que conforman el contexto del sur de Morelos en el que se desarrollan ciertas ceremonias de carácter agrícola. Los tres pueblos, de este estudio, recrean sus creencias y rituales agrícolas a partir de sus promesas que son ofrendas para los “aires”, localizados en lugares especiales como cuevas, pozos de agua, cruces, la iglesia, las rutas determinadas para las procesiones y los espacios que trascienden su delimitación a la demarcación del pueblo. El espacio/tiempo en que se realiza el ritual agrícola de Ascensión genera acciones inmediatas y concretas en cuanto a tiempo / espacio para la preparación y la

realización del ritual, a la vez, tales prácticas tienen un carácter de continuidad, permanencia y prospección, dado que se han realizado prácticas de esta índole desde la época prehispánica¹², esto con referencia al pasado, pero también como proyección del futuro, que se expresa de manera individual y colectiva a partir de la disposición de algunas personas para efectuar el ritual, aquellas que colaboran para que continúe su realización y quienes comparten las creencias acerca de su necesaria y eficaz ejecución.

Para el caso de los Altos de Morelos, Guillermo de la Peña plantea que las fiestas tienen una dimensión temporal pues señalan fechas importantes en el calendario agrícola. Éstas “están entrelazadas con el flujo de la vida diaria”. Analiza las fiestas en relación con el ciclo agrario, las fiestas de lluvias y las fiestas de cosechas, de acuerdo al simbolismo que los alteños atribuyen a estas celebraciones (1980: 271-275). En el sur de Morelos, los trabajos de la parcela, la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha coinciden con festividades religiosas que marcan periodos de escasez y abundancia. Así, la celebración del 3 de mayo y la fiesta de Ascensión son para pedir un buen temporal y conocer el pronóstico del tiempo, ni abundancia ni escasez extremos. La celebración de San Miguel, el 27, 28 y 29 de septiembre, se relaciona con la bendición de las primeras cosechas. La celebración de los difuntos representa las cosechas y la abundancia de alimentos y la reciprocidad donde vivos y muertos se encuentran entre aromas de cempaxóchitl, incienso, mole verde, tamales y luz de ceras. De acuerdo a sus creencias, los muertos etéreos y sutiles degustan el aroma, el recuerdo, los buenos ratos, los afectos: para los vivos es la materia, lo efímero, que a fin de cuentas reúne para el intercambio de alimentos, de memorias y consignas de pronto reencuentro.

¹² Ver Durán, 1967.

TRABAJO AGRÍCOLA, RITUAL Y CELEBRACIÓN RELIGIOSA

Siembra y cosecha de riego	Diciembre Enero Febrero Marzo Abril
Inicio del trabajo para agricultura de temporal: reparación de tercorrales, limpiar la tierra, barbechar. Lluvia.	Abril Mayo: 3. Santa Cruz. (Variable) Ascensión: Petición de buen temporal y pronóstico del tiempo. Peregrinación a Chalma para pedir buen temporal. Junio
Siembra y cosecha de temporal.	Junio: Corpus Christi. Julio Agosto Septiembre: 27, 28, 29. San Miguel, bendición de las cosechas. Octubre: Cosecha de alimentos. Abundancia y reciprocidad entre vivos, entre vivos y muertos, entre muertos. Noviembre: Difuntos.

Para algunos agricultores del sur de Morelos, la observación de la naturaleza deriva en una serie de creencias que aportan la certeza sobre las condiciones para el trabajo agrícola. Es muy importante el pronóstico obtenido en el primer día del año: “se forman las nubes el primer día del año y entonces ya de ahí hay que sembrar, el que sabe leer, los primeros minutos del año ve cómo viene el temporal, sabe cuándo es la hora de realizar cada actividad, hasta que completa el día, entonces hasta mayo o hasta julio porque ya se sabe, ya se vio, se forman las nubes. Las lluvias son en mayo, que ya se está acercando el temporal, ya comienza la lluvia, entonces ya empezamos a preparar las tierras para barbechar, en junio y julio ya comenzamos a sembrar maíz.” Es sabido que cuando no llueve las chicharras cantan, o cuando las hormigas se están “cambiando de casa” es señal de que va a llover.

Los pueblos de Alpuyecá, Atlacholoaya y Xoxocotla tienen como punto de encuentro la cueva de Coatepec, un lugar sagrado donde cada año el día de la *Ascensión de Cristo* llevan a cabo un ritual que consiste en la entrega de ofrendas en la cueva, ubicada en Xoxocotla (cerca de los límites con Atlacholoaya), para “saber” cómo vendrá el temporal para el año en cuestión, ahí presentan una ofrenda a los 'aires' de la lluvia. Ruiz de Velasco (1937: 497) refiere esta cueva y el manantial que existe dentro de ella, así como

prácticas rituales que ahí tenían efecto; en ese lugar se encontraban antiguos ídolos que “a fines del siglo pasado, fueron derribados de sus altares y arrojados al suelo”.

La posesión del territorio y el uso del espacio en nuestra zona de estudio han tenido una trayectoria histórica similar a partir de la Colonia; Alpuyecá, Atlacholoaya y Xoxocotla constituyeron congregaciones que años después estuvieron sometidas a las haciendas de la zona como la de Chiconcuac, Real del Puente, Santa Rosa Treinta, San Miguel Treinta, San José Vista Hermosa, Zacatepec, Galeana y Acamilpa. Entre las construcciones más antiguas son distintivas sus iglesias del siglo XVIII. Los saldos de la Revolución de 1910, del cólera y de la hambruna en 1917 trajeron consigo un considerable descenso demográfico. Veamos el siguiente cuadro.

DEMOGRAFÍA

PUEBLO / AÑO	ALPUYECA	ATLACHOLOAYA	XOXOCOTLA
1850	677	457	1,221
1887 (1)	1141	854	2,661
1888 (1)	1158	850	2,578
1889 (1)	1172	844	2,576
1890 (1)	1189	839	2,555
1921	838	421	1,996
1930	968	446	2,498
1940	1,357	619	3,081
1950	1,669	811	3,858
1960	2,207		4,062
1990 (2)	5,032	1,194	14,343
1995 (3)	6,536	3,186	17,087

- (1) Censo de población del Estado de Morelos. Con expresión de cada localidad y alta y baja ocurridos en los años de 1887, 1888 y 1889.
- (2) INEGI. MORELOS. Resultados definitivos. Datos por AGEb urbana. IV Censo General de población y vivienda, 1990.
- (3) INEGI. Censo de población y vivienda 1995, Morelos.

Este decrecimiento que dio inicio en 1890 se agudizó en 1921, sólo hasta 1930 se dio un aumento progresivo de población. Hoy en día es creciente el índice demográfico, a pesar de ello, el espacio se presenta como abundante pues hay grandes extensiones de tierra en relación con el número de habitantes. En la zona el clima es cálido, se observan coloridas plantas de ornato como rosa de castilla, tulipán, geranio, hoja elegante, bugambilias o amor de un rato y árboles frutales como limón, naranjo, mango, chicozapote, anona, plátano, papaya, huaje y tamarindo, que se encuentran en los solares de las viviendas. Desde muy temprana hora, en la madrugada, los pájaros, perros y gatos anuncian el comienzo del trabajo en el hogar, la preparación del desayuno o el almuerzo en el que convive el grupo doméstico,

acompañado de música grupera de la región, baladas románticas, música ranchera y de bandas del norte que interpretan “quebraditas” o aluden a los narcos; en algunos hogares los aparatos de audio se escuchan a toda su capacidad y compiten con los aparatos de los vecinos. A decibeles menores suelen escucharse igual los cánticos religiosos de pequeños templos improvisados en casas particulares o en templos de dimensiones realmente grandes como es el caso del que tienen los Testigos de Jehová en Xoxocotla.

Los cuexcomates, donde almacenan el maíz, permanecen como memoria que se niega a desaparecer. Las casas de adobe con techo de palma o lámina, que cuentan con una habitación para dormir; la cocina de carrizo y horcones da paso libre al humo del fogón y al aroma de las tortillas cocidas, en el comal de barro de Cuentepec o de tapas de bidones metálicos, también se encuentra la estufa de gas, los trastos de barro y de peltre colgados en la pared y una red pendiente del techo donde se protegen los alimentos del alcance de animales domésticos. Generalmente la letrina está separada de la casa. Los tecorrales cubiertos de enredaderas y malezas en tiempos de lluvia contrastan con bardas de tabique que en algunos tramos de las calles dan la apariencia de aridez, ya que ocultan los coloridos jardines que suele tener la mayoría de las casas en el traspatio. Las casas de adobe y techo de palma o de lámina de cartón contrastan con las viviendas de concreto, de puertas y ventanas de herrería, mismas que siguen una distribución del espacio diferente, ya que sus constructores han aprendido a hacerlas en las ciudades cercanas a donde van a trabajar en la construcción como maestros y albañiles.

En las calles donde no hay pavimento el agua puede filtrarse, a diferencia de aquellas que están empedradas o pavimentadas. No hay alcantarillado público, las viviendas cuentan con fosas sépticas que no absorben la totalidad del agua empleada para el uso doméstico, una porción de esta agua va a dar a las plantas y árboles, otro tanto corre por las calles y se queda estancada, también se observan evidencias de animales domésticos que deambulan en las calles o que pasan por ahí en su trayecto de la casa a los campos de pastoreo, en el peor de los casos, el agua de desecho va a dar a los canales y apantles de agua dulce o agua salada, fuente de abastecimiento y de recreo, pues en algunos de ellos los niños se bañan, juegan y aprenden a nadar.

Después del almuerzo cada cual se ocupa en sus respectivos espacios, la casa, el comal de tortillas en la calle, el campo, los mercados locales, el estudio o el trabajo en las escuelas, las obras de construcción, el trabajo de oficina, de mostrador dentro del pueblo o en las ciudades cercanas de Cuernavaca y Jojutla, o bien la venta de comida, mole verde y tamales nejos, platillo tradicional de estos tres pueblos, productos agrícolas como cebolla, cacahuete, chile criollo o frutos de la temporada que las mujeres de estas localidades salen a vender.

Además de la agricultura, en el sur de Morelos son actividades de importancia económica la construcción, el comercio y los servicios. Al comercio establecido de Alpuyeca y Xoxocotla se suman comerciantes ambulantes de la localidad que se instalan en los alrededores, además de los comerciantes de localidades vecinas que conforman la plaza semanal y aumentan la oferta de productos agrícolas, ropa y herramientas. Los habitantes de Atlacholoaya se abastecen en tiendas y en una plaza pequeña que se pone el día domingo, también suelen hacer sus compras en los mercados de las ciudades más cercanas de Jojutla o Cuernavaca, a las que tardan en llegar unos 45 minutos. Las tres comunidades cuentan con un centro de salud. Xoxocotla y Alpuyeca tienen servicio de transporte que las comunica con los principales centros económicos de la entidad y con la Ciudad de México, Atlacholoaya cuenta con servicio particular de combis y autobuses urbanos que la comunican con el entronque de Chiconcuac desde donde pueden dirigirse a Jojutla, a la cabecera municipal de Xochitepec, a Cuernavaca o a México. En Xoxocotla y en Alpuyeca hay planteles educativos desde el nivel preescolar hasta bachillerato, en Atlacholoaya hay hasta el nivel secundario.

Si se trata de un día festivo, la música de banda de viento y el continuo encendido de cohetes conforman elementos distintivos del tiempo cotidiano, el recorrido de comitivas ceremoniales que realizan un trayecto por calles determinadas, las promesas, las procesiones, comitivas fúnebres, acompañadas de flores de cempoalxóchitl, ceras y rezos; las bodas o los quince años que se dirigen de la iglesia a la casa de los compadres, o las reuniones que se hacen en el jardín o en la carretera para bloquearla si es necesario, marcan esos espacios y tiempos diferentes en que transcurre aquí la vida.

Existen relaciones de parentesco y compadrazgo entre personas de estos tres pueblos, algunos grupos domésticos suelen invitarse en las fiestas patronales, el 1° de mayo y el 8 de septiembre en Xoxocotla, el 24 de septiembre y el 8 de diciembre en Alpuyeca y el 24 de agosto en Atlacholoaya. La participación de estos tres pueblos en la fiesta de Ascensión, en la entrega de ofrendas en la cueva de Coatepec, es un ejemplo de una manifestación cultural en la que comparten creencias y prácticas rituales en torno a lugares y tiempos especiales, donde creen que se encuentran seres sobrenaturales propiciatorios de un buen temporal.

Las dotaciones de ejido, de terrenos comunales y la defensa de los mismos han posibilitado que estas tres comunidades cuenten con el espacio suficiente para extender sus asentamientos con la formación de nuevas colonias que no necesariamente son en detrimento del suelo agrícola, además hay terrenos no aptos para la agricultura que permanecen baldíos.

Xoxocotla y Alpuyecan constituyen centros rectores de la organización cívico-religiosa de sus respectivas colonias. La creación de éstas es relativamente reciente pues no va más allá de cuatro décadas, en estos dos casos no existe un cuestionamiento acerca de las diferencias de carácter infraestructural o de supremacía política de las colonias respecto al centro, ya que su creación fue una respuesta al crecimiento demográfico de estos pueblos. Las colonias son una extensión de los mismos, en ellas viven los parientes de quienes residen en el centro, existe una dinámica interrelación para el acompañamiento en las fiestas domésticas y patronales o la realización de procesiones hacia el centro.

Las dos colonias de Xoxocotla, Apozonalco y Miahuaxóchitl, participan directamente con el centro del pueblo en la organización y celebración de las fiestas cívicas y religiosas. En Alpuyecan, las colonias Cuaxcómatl, las Palmas, La Pintora y la Tres de Mayo, cuentan con capillas que además de ofrecer novenarios y misas a sus respectivos santos, en su conjunto mantienen una continua interacción simbólica a través de procesiones y cooperaciones hacia el centro en el que participan en las fiestas patronales del pueblo.

Una narración que escuchamos en Xoxocotla acerca de cómo era el pueblo en el tiempo en que los ancianos de hoy fueron niños, ilustra el paisaje, la atmósfera y los cambios que han ocurrido en el transcurso de cuatro décadas atrás:

“Sí llegó la luz en 1945 pero nada más en el centro, en la calle cinco de mayo y veinte de noviembre. En el año de 1930 padecimos una epidemia de viruela, muchos murieron, según se dice como 1800, día con día se enterraban de 10 a 12 muertos, pusieron como un campamento o un hospital, Alamaxac le decimos nosotros, pero no sirvió, muchos murieron, si no estuviera el pueblo muy grande.

Ya nomás en algunas casas se ven tecorrals, antes ahí habían unos arbolitos que les decían órganos, pero derechos y tenían unas dos ramas, los tenían casi apilados como postes que dividían la cerca. Las casas eran casi todas de horcones, chinamil y paja o zacate, nada de pared sólo como 4 o 5 casas eran de teja que eran de los pocos riquillos, tenían poco pero se les nombraba riquillos.

La gente se dedicaba a sembrar, era un pueblo campesino, no como hoy que ya hay muchos comerciantes y albañiles, en aquella época la mayor parte eran campesinos y no había carne, cada ocho días nada más comíamos carne, a veces retoños silvestres o quelites, los campesinos plantaban picante, jitomate, cebolla, tomate. Ibamos con burros a vender el producto que cosechábamos, vendíamos en Jojutla y Puente de Ixtla, no había carretera. Cuando pusieron la carretera primero pasó de Cuernavaca a Acapulco, después se abrió de Alpuyecan a Jojutla, ya teníamos el pueblo comunicado, por una parte nos hace mal y por otra bien, mal porque nos siguen expropiando terrenos, las carreteras atraviesan nuestros campos, y bien porque uno va y viene rápido para conseguir medicina, antes no conocíamos ni a los médicos de Jojutla, todos nos curábamos con remedios caseros.

Del año 45 para acá empezaron a cambiar del calzón de manta a los pantalones, los viejos que ahora lo usamos estamos contados, somos como cinco o seis. Las mujeres usaban chincuetes que eran unas faldas de tres o cuatro metros plisadas, después empezaron a cambiar, ya usaban unas enaguas con cordones y blusa, le decían sacos, del 60 o 65 empezaron a usar vestido, antes los chincuetes y los cotones eran de manta, después ya empezaron a vender géneros de distintos colores. Antes todos andábamos de blanco, comprábamos la manta en Jojutla, era el único lugar donde se comerciaba en grande, ahora ya no, donde quiera se vende, aquí la plaza se pone bien los domingos, sólo hace falta una ferretería grande para comprar las herramientas de trabajo; yo creo que de aquí a diez años ya se va a completar todo lo que hace falta, poco a poco” (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

J. Espacio agrícola

La simple alusión al ritual agrícola nos conduce a imaginar un contexto en el que se llevan a cabo actividades de este carácter. El momento culminante de una ceremonia de este tipo se da en una atmósfera particular que aviva los sentidos, se crean espacios en los que se perciben colores, aromas, sabores, ansiedades e incluso temor. Si bien el ritual se inscribe en tiempos y lugares determinados y es una actividad dirigida por especialistas en la materia, éste no constituye una celebración aislada. Además de la proximidad a la naturaleza en tanto que se hace alusión a elementos como el agua, la tierra o el aire, esta referencia conlleva a una noción de totalidad donde el ser humano se identifica con su entorno. La emoción de llevar a cabo el ritual también tiene que ver con la preocupación por hacerlo posible y esa posibilidad se enmarca en un contexto más amplio, conformado por otros factores sociales como la producción agrícola, las pugnas por la tenencia de la tierra, los cambios políticos que inciden en la forma de posesión de ésta, además del abastecimiento de agua. Estos factores, junto con el ritual agrícola de Ascensión en nuestro caso, conforman entre sí un tejido de interrelaciones en el proceso social.

El ritual de la Ascensión está directamente relacionado con la agricultura de temporal. Las comunidades que lo llevan a cabo están inmersas en un problema que concierne a toda la humanidad, referida a la producción de alimentos. De acuerdo con Marielle Pépin existen diferentes conceptos de la tierra, de sus cualidades y de su debido uso, de medio de producción “global” (producción - consumo) a recurso económico (fuente de ingresos), soporte de identidad u objeto de especulación, lugar de trabajo en su sentido más estricto (para quien cobra el jornal por cultivarla), motivo de lucha o símbolo de poder. Las disputas constantes entre ganaderos y agricultores, entre comunidades campesinas o indias y grandes propietarios, entre productores y fraccionadores en las cercanías de las urbes, manifiestan visiones

irreconciliables del uso de la tierra, aunque se fundan en una común valoración del carácter inalterable del espacio. La relación con la tierra no es tan contundente en México como en otras sociedades de campesinos propietarios, en el sentido de que los lazos familiares no se han forjado alrededor de un patrimonio. Fruto de tradiciones indígenas y peninsulares mezcladas, la forma en que el campesino ha preservado su acceso a la tierra a lo largo de los siglos ha sido comunitaria o, al menos, ha retenido alguna dimensión colectiva. El concepto de patrimonio familiar privado pertenece históricamente a la clase dominante y remite a otra apreciación cultural. La tenencia ejidal ha desempeñado un papel ambivalente al otorgar una legitimidad moderna al vínculo familiar comunitario con la parcela y el solar, al mismo tiempo que lo debilitaba con la mediación forzosa del grupo, sometiendo a éste a la intervención de actores ajenos (Pépin, 1996:78).

En el contexto indígena rural, el ritual agrícola fortalece la visión de la tierra como lo colectivo, lo defendible, lo que es símbolo de identidad. En la explicación del porqué de la realización de este tipo de rituales los agricultores aluden a un trabajo en el sentido amplio del término, que incluye el aspecto físico y espiritual, término referido “a todo uso de la energía humana –física, espiritual, intelectual, emocional- para realizar un propósito específico” (Good, 1998:3). En este caso se trata de un trabajo ofrecido a los elementos de la naturaleza que prodigan un beneficio para todos, para la humanidad en su acepción genérica. El amor a la tierra deviene del contacto con ella, del trabajo. En algunos periodos del año los jóvenes agricultores van a trabajar a las ciudades cercanas, desempeñan oficios de plomería, electricidad, carpintería, construcción, o el comercio. Además del desempeño de un oficio o de una profesión a través de los cuales acceden a otros ámbitos sociales de carácter educativo, político o económico realizan actividades de carácter agrícola que constituye una relación continua con la tierra. El trabajo agrícola y la ritualización de éste refuerzan las redes afectivas y de reciprocidad, en su ámbito más inmediato, entre los grupos domésticos. La interacción en ámbitos externos al pueblo a través de la educación y el trabajo coloca no pocas veces al individuo en una situación tirante, pues su inserción en dinámicas distintas a las de su comunidad puede modificar sus aspiraciones, y este cambio implica cierta tensión con su grupo más inmediato: las necesidades individuales se contraponen a veces al interés colectivo, es decir, la comunidad demanda la interacción y la participación a través del trabajo colectivo para las fiestas comunitarias o de los grupos domésticos, así como la participación en los procesos políticos y económicos. La colectividad se recrea a través de la pertenencia a esta red de interacciones, ésta implica compromisos que obligan a quienes viven fuera del pueblo, por motivos de trabajo, a retornar de manera periódica.

El espacio sintetizado en el territorio es tangible pero se requieren móviles de creencias, de disposiciones para mantenerlo como algo propio. Esa voluntad de continuidad y fortalecimiento de una personalidad particular se enfrenta a dinámicas muy complejas, pues

[...] Una caracterización evidente de la globalización en su dimensión territorial, es que no requiere del control del espacio continuo, es decir de la totalidad del espacio para operar. Logra su expresión territorial en puntos selectos ("place" o "lugares" a la Giddens), pero permea indirectamente a la totalidad del globo, por medio de la dominación de una lógica avasalladora que permite la convivencia de agentes y actuaciones distintas (excluidas) pero incapaces de expandirse sobre los espacios y las actividades dominadas por la lógica central del capitalismo (Hiernaux, 1996:45).

Los territorios interiores localizados en un nivel local, regional o nacional, tienen plena vigencia, poseen lógicas específicas y diferenciadas, a pesar de que están sobredeterminadas por la globalización y profundamente transformadas en la modernidad. Sin embargo, hay que considerar que, "1) no todo es territorio y éste no constituye la única expresión de las sociedades; y que 2) los territorios se transforman y evolucionan incesantemente en razón de la mundialización geopolítica y geo-económica". Esto no conlleva a su extinción ya que los territorios son actores políticos y económicos importantes que funcionan como espacios estratégicos y soportes privilegiados de la actividad simbólica, como lugares que dan cuenta de las "excepciones culturales" frente a la presión homologante de la globalización (Giménez, 2000:21).

El espacio permanece aparentemente inamovible ante esta lógica globalizante, pero es influido desde luego por el tiempo que limita el acceso a éste. En la cueva de Coatepec, al igual que en otros lugares del sur de Morelos, se llevan a cabo rituales agrícolas el día de la Ascensión. El ritual puede ser un punto de partida para un acercamiento a la realidad bajo la consideración de que ésta se conforma por aspectos materiales e ideales. De acuerdo con Godelier (1989) lo material y lo ideal confluyen en una estrecha e insoluble interrelación. Dentro del aspecto material se enmarca el espacio físico, en nuestro caso destinado a la agricultura, la producción agrícola, la tenencia de la tierra y las reformas que sobre ella se han realizado.

Las delimitaciones geográfico-políticas y los aspectos económicos establecen la propiedad del territorio, la cueva de Coatepec se encuentra en la comunidad de Xoxocotla, sin embargo la participación en este ritual ha dotado a las comunidades de Alpuyecá y Atlacholoyá de una propiedad simbólica del lugar. El trabajo agrícola incluye la consideración del espacio /tiempo destinado a la realización de rituales agrícolas, éstos se inscriben en la expresión del carácter ideal de la realidad en tanto que, con palabras de Godelier, la forma más material de la infraestructura contiene una parte ideal conformada por los "conocimientos o

representaciones abstractas de todas clases que se prolongan en las habilidades y que son al mismo tiempo saberes corporales”, constituye un esquema organizador interno “que dinamiza lo material” (Godelier, 1989:65). Es en el ámbito de lo ideal que las creencias y prácticas rituales caracterizan a esta cueva como “santa”, en la que tres comunidades, mediante sus ofrendas, preservan el transcurso benéfico de la naturaleza, que brindará las lluvias suficientes para la agricultura. Esta concepción se orienta ideológicamente, en el ámbito discursivo, a un beneficio colectivo, a la autosuficiencia para la comunidad, y a un beneficio individual, manifiesto en el sentir de “estar bien con Dios” (con los santos o con los aires).

En la sociedad entendida como “el sistema de relaciones entre los hombres [...] jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones” (Godelier, 1989: 156), el ritual interviene como una forma de expresión de esa interrelación. Ahora bien, en el caso que nos ocupa (un ritual compartido por tres pueblos que establecen relaciones de reciprocidad a través del ritual agrícola y terapéutico) la interrelación no se restringe sólo a las personas sino que se concibe además como una relación entre seres humanos y lo sagrado, la naturaleza, formas de interrelación en las que interviene el carácter de reciprocidad.

Mauss propone el concepto DON, cuestión personal e individual que constituye una expresión e instrumento de relaciones personales de parentesco y amistad que alude sobre todo a la reciprocidad. Este responde a la necesidad universal que tiene el hombre de vivir en sociedad y crear la sociedad en la que vive; es a través del regalo que se inicia el circuito de relaciones entre las personas. Hoy en día el don moderno está inmerso entre dos fuerzas, la del mercado, lugar de las relaciones del interés y el cálculo, y la del Estado, ámbito de relaciones impersonales de obediencia y respeto a la ley. El don que se practica entre personas “próximas” es consecuencia y testimonio de las relaciones que las unen y les imponen obligaciones recíprocas expresadas con el intercambio de dones, otorgados sin esperar retorno pues se caracterizan por la ausencia de cálculo. Estamos ante una situación distinta cuando se establece esta relación entre el hombre y los dioses creadores, el hombre se relaciona con ellos a partir de una deuda previa pues son los dioses los dueños originales de todo lo existente. El hombre estará en deuda permanente con ellos, “originalmente esas fuerzas donaron lo que quisieron a los hombres sin que éstos lo pidieran, los hombres no disponen de ningún bien que pueda equivaler a los que esos poderes les donaron, es decir, el mundo, la vida y la muerte... los dioses donan incluso cuando reciben, porque tienen la “gracia” o la “bondad” de aceptar”. La diferencia de Godelier respecto a la propuesta de Mauss radica en que el sacrificio no es un contrato entre los hombres y los dioses (Godelier, 1998: 16, 51, 264, 295).

Para la Ascensión, el Don se expresa en diferentes niveles como veremos en el capítulo II, al interior de la localidad, entre la comunidad y establecimientos comerciales o entre las comunidades y algunas instituciones. En las cooperaciones voluntarias que solicita el regidor, al interior del pueblo, en el centro y las colonias, se fortalece el compromiso y la obligación de posibilitar el ritual, la gente con sus cooperaciones y el regidor con su trabajo. Haber dado una cooperación, sin importar si es mínima o espléndida, da la pauta para cuestionar sobre el buen ejercicio del ritual, la asistencia de todo el pueblo no está de por medio, puede ser suficiente mirar desde el domicilio particular el recorrido de la comitiva ritual y hacerla objeto de calificación, expresar si los regidores trabajan bien o mal en la celebración. Donan su cooperación para que el regidor organice la fiesta, para que haga comida especial y la comparta con los visitantes, también para que ofrezca alimento en esencia y en oración a los aires que propiciarán la lluvia. De acuerdo con Giménez (1982: 41), estas acciones y aseveraciones son formas de representación de la identidad social, es decir, de “conferir realidad y efectividad a lo representado”.

En la Ascensión se sintetiza la noción del tiempo en su totalidad, se busca establecer comunicación con los aires de la lluvia, agradecerles sus beneficios pasados, pedir la protección en el presente, que no causen enfermedades y para el futuro, pedir condiciones climáticas favorables para la agricultura. En las diferentes fases del ciclo agrícola, la ritualización de este trabajo pone de manifiesto esta actitud de reciprocidad del agricultor hacia la naturaleza.

Las expectativas, la emoción, la satisfacción de cumplir con este tipo de celebraciones, propician la representación de la *communitas* ritual caracterizada por un reconocimiento compartido de la existencia de fuertes vínculos entre los miembros de un grupo que lo caracterizan como tal. Esta representación ocurre en diferentes momentos, se trata de una recreación continua a través de prácticas específicas como la participación en el ritual. Tales prácticas tienen una flexibilidad en cuanto a la forma de participación como pueden ser: haber dado cooperación; barrer la calle por donde pasarán los ofrendantes o mirar su trayecto desde la puerta de la casa. Asistir a la cueva para renovar el “agua Diosa”. Compartir silencios, breves diálogos, cigarrillos, alcohol o alimentos mientras los regidores colocan la ofrenda y observan los pozos. Explicitar el reconocimiento de un compadrazgo ritual por haber compartido una breve estancia en las inmediaciones de la cueva. Comer en la casa del regidor. Presenciar la colocación de la ofrenda en la cruz del pueblo y el baile de las ramas. Dirigirse a la iglesia para ver la quema de los toritos o simplemente prestar atención y seguir el proceso de la fiesta a través del sonido de los cohetes que indican el desarrollo del ritual.

“La noción de *communitas* se refiere a lo inmediato de la interacción humana en oposición a lo mediado por la estructura alude al genuino acto de comunión entre los hombres, en el que se mantienen valores tan universales como la paz y la armonía entre los hombres, la fecundidad, la salud del cuerpo y el alma, la justicia universal”. (Víctor Turner, 1988: 140). La *communitas* es por definición efímera ya que “pronto desarrolla una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos se convierten en relaciones regidas por normas entre personas sociales” (Díaz Cruz, 2001: 14-15).

El sentimiento de fraternidad que experimentan los participantes en la fiesta de la Ascensión puede expresarse frente al altar en el espacio doméstico de donde sale la comitiva ofrendante, el trayecto a Coatepec, o en la espera en la entrada a la cueva, éstas son situaciones en las que los asistentes no ponen en cuestión su procedencia, sus aspiraciones o su pertenencia a un estrato social determinado. Un saludo, un abrazo, un brindis o el intercambio de alimentos serán la expresión culminante de tal sentimiento fraterno, al terminar la fiesta los asistentes retornan al lugar que ocupan en la estructura social.

En la representación de la *communitas* encontramos un matiz de fraternidad, pero en tanto al dinamismo que subyace al ritual no sólo se crean sentimientos de este tipo, el espectro se amplía considerablemente. Las ritualizaciones además de ser redes de acciones simbólicas están en el ámbito del *performance*, noción que alude a acciones, a la construcción social de la realidad y no sólo a su representación, que remite sobre todo a hábitos y técnicas corporales. El *performance* desencadena dispositivos que crean presencias en tanto que pueden hacer presentes realidades que emocionan, conmueven, seducen, engañan, ilusionan, encantan, divierten o aterrorizan, y a través de éstas pueden reforzar o alterar las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales. El *performance* constituye el proceso de la acción creativa, se trata de un transcurrir que a su vez sintetiza y expresa previos *performances* que abarcan proyectos y memorias colectivas, es “un repetir en el presente performativo” (Díaz Cruz, 2001: 9-10). El *performance* se refiere a prácticas estéticas y a formas de lenguaje, sus repeticiones sitúan a los actores en tiempo y espacio y estructuran la identidad individual y de grupo. Es el medio que genera la tradición, juega un rol de mediación y creación de comunidades sociales en tanto sea orientado a cuestiones culturales, de género o étnicas. Estilísticamente es expresión de diferencias en el comportamiento habitual. Caracterizado por un elevado grado de reflexividad, constituye una vía para interrogar sobre el proceso en que se decretan diferentes fenómenos sociales (Kapchan, 1995: 479).

El carácter performativo del ritual permite la adhesión de nuevos adeptos y el alejamiento de otros. El cambio de denominación religiosa en algunos casos generó una radical separación de las actividades rituales, en particular de la celebración de la Ascensión. Es el caso de algunos ancianos que cambiaron el catolicismo por otra religión, ellos tienen conocimiento de la práctica de este ritual, como son los preparativos, la ofrenda y el sentido de su realización, sin embargo, ese conocimiento se guarda en la memoria, forma parte del pasado, que responde a un panorama del presente y del futuro que ellos prevén como desalentador. El cambio del catolicismo a otra denominación religiosa como la bautista, Pentecostés, metodista, adventista o bien los testigos de Jehová, constituye una transformación radical en la visión del mundo. Rituales como el de la Ascensión se ubican en un conjunto de creencias acerca de la relación hombre-naturaleza, bajo un cariz religioso católico que se ubica en todas las creencias y acciones inscritas, de acuerdo a otras denominaciones religiosas, en el ámbito de “lo mundano”, pagano, idolátrico e incluso de lo demoníaco. Quienes han cambiado de religión dejan de participar en las celebraciones rituales de carácter agrícola, terapéutico y religioso. La aceptación o el rechazo por esta celebración tienen que ver con situaciones socio-económicas y políticas que han generado importantes transformaciones en el ámbito comunitario, como son la tenencia de la tierra, la utilización del espacio, la adscripción a otro credo religioso y la ocupación laboral.

En este sentido, coincidimos con el planteamiento de que “en el medio rural el uso del espacio es extensivo y se identifica con un acceso exclusivo; los lugares tienden a entrar en una estrecha interconexión cuando no están confundidos en el espacio de producción, consumo y residencia que abarca el núcleo familiar” (de Teresa, 1992:74). A pesar de que la agricultura ha perdido importancia desde el aspecto económico y laboral para algunos agricultores de temporal, el vínculo con la tierra es de suma importancia.

Dentro de lo que sería el tema de la producción agrícola, la superficie agrícola en el estado de Morelos es de 180 mil hectáreas, misma que representa el 36% de la superficie estatal. El área de cultivo de temporal, que abarca 128,570 has., es mayor que la de riego que ocupa 52,087 has. Representan un 72 y 28% respectivamente de la superficie de cultivo en la entidad. La aptitud agrícola del suelo en los valles, llanuras y mesetas está catalogada como Muy Apta; es factible el desarrollo tanto de agricultura de riego como de temporal, el temporal de lluvias proporciona más de 150 días con humedad de suelos favorables para el crecimiento, desarrollo y producción de cultivos; en la entidad estos suelos ocupan una superficie de 99,410 has., que constituyen un 20% del total (Ornelas, 1994).

El principal cultivo es el maíz en una extensión mayoritaria de 42 mil has. En general la producción es poco eficaz, lo que se muestra por el modesto rendimiento medio que se alcanza por hectárea.

Según estudios del Centro de Investigación Forestal y Agropecuaria (CIFAP), existen en el estado 27,000 hectáreas de tierras clasificadas como "Buenas" y "muy buenas" para el cultivo del maíz, atendiendo a la fertilidad y profundidad de los suelos, precipitación pluvial y su distribución, y por disponer de tecnología generada y validada por el CIFAP para las diversas provincias agronómicas. Con todo en dichas áreas el rendimiento es sólo de 2.2 toneladas por hectárea, aunque según el CIFAP podría obtener dos y tres veces más" (de la Peña, Morales, 1994:64).

Con todo y que no se desarrolla al máximo de su producción potencial, la agricultura constituye una actividad muy importante en la entidad. De acuerdo con de Teresa Ochoa, la comunidad rural se ha convertido en la bisagra que articula, en el tiempo y en el espacio, los diversos campos en los que se desarrolla la vida y el trabajo del grueso de la población rural. La producción agrícola ya no constituye la actividad primordial del grupo doméstico. La lucha por la supervivencia ha transformado su dinámica demográfica, social y económica. A pesar de esa transformación, el vínculo con la tierra sigue siendo la base de la organización y cohesión comunitaria (de Teresa, 1996:235).

Diversos estudios han mostrado que en las comunidades rurales la agricultura se ha convertido en una actividad secundaria y complementaria ya que la mayor parte de los ingresos de los grupos domésticos proviene del trabajo asalariado como jornaleros o como obreros eventuales, trabajadores de la construcción, del ejercicio de algún oficio, del pequeño comercio, el trabajo doméstico, o del dinero que envían los hijos desde otras ciudades dentro o fuera del país. Para los pequeños propietarios y ejidatarios la agricultura sólo puede operar junto con otra actividad remunerativa.

Las apreciaciones que hace de Teresa (1996) en su estudio sobre la economía campesina, en el contexto de los henequeneros de Yucatán, es similar a la situación en que se encuentran los campesinos de Morelos, respecto a una diversificación de sus actividades económicas, sin que por ello la consideración acerca de la importancia y necesidad de la tierra y la agricultura haya desaparecido. Ella señala que conforme la actividad agropecuaria deja de ser la base económica de la subsistencia campesina, se generan mecanismos de retención o expulsión selectiva de la población rural. Este fenómeno disminuye la presión sobre los recursos, genera un proceso de diferenciación socioeconómica que se expresa tanto en los niveles demográfico y productivo como ocupacional. El vínculo con la tierra resulta fundamental en este proceso, a pesar de la menor importancia de la producción agropecuaria, "el acceso a la parcela constituye el eje que articula las relaciones intergeneracionales e intrageneracionales en el tiempo, la presión

demográfica sobre los recursos productivos se ha traducido en una transformación de la organización interna de las unidades domésticas [...] la diferenciación socioeconómica entre las unidades de un mismo grupo genealógico se ha intensificado”. En ambas situaciones el vínculo con la tierra ha sido fundamental. Señala que en Yucatán, mediante diversos arreglos, el usufructo de la tierra se comparte sucesivamente entre los distintos grupos domésticos. Ciertas unidades se dedican a la agricultura y se centran en las actividades locales, otras unidades se orientan hacia el trabajo externo. “El flujo continuo de individuos que entran y salen de la comunidad amplía el espacio geográfico y socioeconómico en el que se realiza la producción (desterritorialización), además conforma una densa red de relaciones entre grupos domésticos y parentales que garantizan la apropiación del territorio local, al mismo tiempo que recrea la cohesión e identidad comunitaria. Esta red de relaciones amortigua el efecto desintegrador que impone el intenso contacto con el exterior” (de Teresa, 1996: 203-232).

En Morelos hay cierta similitud con estas estrategias de trabajo, intercambio y conservación del espacio ante los diversos problemas que enfrenta el trabajo agrícola como la tendencia a la privatización y comercialización de la tierra, o la brecha generacional que constituye un distanciamiento en cuanto a comunicación e intereses entre jóvenes, adultos y ancianos. Para las nuevas generaciones, que tienen mayores posibilidades que sus antecesores de acceder al sistema educativo, el desarrollo de este trabajo no se encuentra entre sus expectativas, en cambio los adultos, combinan esta actividad con la construcción o el pequeño comercio. Los ancianos, hombres o mujeres que por cansancio o enfermedad ya no pueden trabajar en sus parcelas, las tienen abandonadas muy a su pesar, las rentan o las prestan a parientes o amigos a cambio de recibir una parte de la cosecha. La tendencia de quien se encargará del trabajo agrícola y los mecanismos para llevarlo a cabo están supeditados a las dinámicas económicas y políticas locales y extralocales. El trabajo agrícola es la razón de existir, en el sentido amplio de la palabra, para adultos y ancianos; para las nuevas generaciones puede ser una actividad no lucrativa y agobiante o bien motivo de reivindicación política, económica y cultural.

La parcela es el espacio de trabajo en el que se realizan rituales propiciatorios o de agradecimiento, es el punto de convivencia y de intercambio de trabajo como ayuda mutua entre parientes y amigos, constituye el espacio social donde se obtiene un producto que va más allá del aspecto económico. La contratación de peones en el ámbito de grupo doméstico no se limita a una relación laboral, se trata de gente del mismo pueblo que comparte los mismos espacios en las fiestas familiares, en los rituales agrícolas, en la celebración del inicio o el fin del ciclo de trabajo agrícola. En este ámbito prevalece una concepción

totalizadora del trabajo, además de referirse al esfuerzo físico necesario para la reproducción del grupo también alude a la convivencia en un sentido amplio con el grupo; interesarse por sus miembros, aconsejarlos, convencerlos, enseñar algo, curar, hacer ofrendas, rezar, tocar música, el acompañamiento en las fiestas y los rituales, etc. (Good, 1994:141).

El trabajo agrícola rebasa la caracterización como una relación capitalista, de Teresa plantea que se ha considerado el trabajo asalariado como una relación típicamente capitalista, pero las características específicas que asume esta relación, entre los parcelarios y el trabajo asalariado agrícola, no responde a una relación contractual de tipo capitalista. La relación que se da entre el grupo de parcelarios y el grupo de familias sin parcela, mediante la compra y venta de trabajo, tiene implicaciones sociales que van más allá de una simple relación económica. Social y económicamente, el cultivo de la parcela constituye un recurso complementario para la unidad doméstica, pues los ingresos que aporta no son suficientes para cubrir las necesidades básicas de la familia: “la contratación de mano de obra responde a las condiciones de producción de los parcelarios en tanto que campesinos minifundistas y no en tanto que capitalistas”. Este tipo de contratación no implica relaciones de producción capitalistas (de Teresa, 1996: 269- 270).

En el sur de Morelos quien tiene una parcela de temporal sabe que si son favorables las condiciones climáticas, la cosecha será un apoyo importante para la reproducción del grupo doméstico y el resto se destinará a la comercialización en los mercados de las localidades cercanas. Aun cuando su mantenimiento llegue a ser oneroso por la utilización de fertilizantes, el trabajo personal y/o familiar y el pago de peones. Para un grupo doméstico resulta excesivo pagar 300 pesos por semana a un peón que trabaja 8 horas al día, para un peón el trabajo en la construcción es mejor pagado que el trabajo agrícola. El trabajo agrícola no constituye la principal ni la única fuente de ingresos para los pequeños agricultores, ellos se emplean también en otras actividades, en la construcción, como obreros en los centros industriales, o en el área de servicios en los centros urbanos de la entidad. Por ello, es frecuente la contratación de jornaleros agrícolas inmigrantes para el trabajo en el campo. Ahora, a pocos jóvenes les gusta trabajar en el campo, generalmente se van a otros lugares y se emplean en otras actividades. Las personas mayores, mujeres que han enviudado u hombres que ya no pueden trabajar en el campo, suelen recibir apoyo económico de sus hijos (que se dedican a otras actividades, en el área de servicios principalmente y fuera de la localidad), para el pago de peones que trabajen en sus parcelas, así obtienen cosechas y sus terrenos no están ociosos.

Un sector de la población se ocupa primordialmente en el trabajo agrícola, quienes no tienen terrenos propios rentan un mínimo de cuatro tareas. En 1998 la renta por una tarea tenía un costo de cuarenta o cincuenta pesos por un periodo de siete meses, quien renta conserva todo el producto de la cosecha. Trabajan como jornaleros en sus localidades o se integran a cuadrillas de jornaleros que son contratados para trabajar en otros estados de la República como Michoacán y Sinaloa, generalmente se van a trabajar ambos padres y los hijos.

El proceso paulatino de descomposición de la economía agrícola y la desintegración de la colectividad rural se debe a varios factores: la presión demográfica trae consigo el deterioro productivo y la depauperación de poblaciones rurales; la transmisión del patrimonio familiar entre generaciones tiende a fragmentar las unidades productivas más allá de su nivel de eficiencia; el desequilibrio entre población y recursos se traduce en una sobreexplotación de estos últimos, e induce a la población a migrar en busca de empleo. La relación con la tierra, sin embargo, es la base de la cohesión social:

Al analizar la información en una perspectiva genealógica, se observa que existen unidades que, habiendo tenido acceso a la tierra, realizan su reproducción, en ciertas coyunturas, mediante actividades no agrícolas. En un momento posterior, las mismas unidades vuelven a recurrir a la tierra para reproducirse. Esto contrasta con el hecho de que la superficie promedio por unidad permanece relativamente constante a lo largo del tiempo. De aquí se sugiere que la tierra que no es requerida por ciertas unidades para lograr su reproducción es utilizada por otras unidades con características demográficas diferentes. La tierra circula entre las unidades para permitir su reproducción en un horizonte histórico largo. Al parecer, la circulación de la tierra es el elemento que activa las relaciones - no necesariamente recíprocas - intergeneracionales e intrageneracionales; es la base de la cohesión social (de Teresa, 1996:203-234).

En algunos casos, las precarias condiciones económicas, en parte originadas por la desintegración del grupo doméstico causada por defunción, migración o la formación de una nueva unidad doméstica, impiden el uso de los terrenos agrícolas, pero, a pesar de las dificultades, las mujeres ancianas se ocupan de sus parcelas, “yo solita voy a pagar lo de la química, primero es riego, luego el roce, luego la quema, después el tractor a barbechar, después es la cortada y de ahí para acá está duro, luego que el abono, los fertilizantes para la milpa, no tengo, si tuviera pues sembraba en mi terreno, ahí queda, no tengo dinero y la gente ya no quiere sembrar, ahora no tenemos maíz, todo carísimo, quién sabe que vaya a pasar. El frijol, el maíz, todo se compra.”¹³ Un terreno implica gastos de abono, peones, yunta, que difícilmente se recuperan.

¹³ Sra. originaria de Atlacholoaya.

Las dificultades que enfrenta la producción de cultivos básicos no son recientes en el estado de Morelos. En la década de los treinta el maíz ya estaba en crisis y la agricultura comercial tuvo cierto auge. En 1935 Calles fundó la Liga de Comunidades Agrarias, como organización única de los ejidatarios. Años más tarde, la Confederación Nacional Campesina, que fue creada en 1938, absorbió las ligas de comunidades agrarias. Esta organización fue un mecanismo de control que el Estado instituyó sobre los campesinos. No contaba con un programa para agrupar a los campesinos, antes bien, empleaba la coerción como estrategia de reclutamiento. Jugaba un papel de intermediación frente a las autoridades agrarias y aseguraba la adhesión voluntaria o forzada de los campesinos, pues sus demandas fluían a marchas forzadas entre largos procesos burocráticos. El ingenio Zacatepec que fue fundado en 1938, aprovechaba la fuerza de trabajo de los ejidatarios y sus tierras para sembrar caña. Formalmente era una cooperativa de los ejidatarios, sin embargo, la administración estaba en manos del Estado (Warman, 1988:205-207).

En la década de los cincuenta el azúcar dejó de ser el principal y único producto industrial, por el auge de la agricultura comercial de cebolla, alfalfa, tomate, arroz y sorgo. En los altos de Morelos, un cambio notable en las alternativas agrícolas locales propició la diversificación de los cultivos, sobre todo la adopción del cultivo de jitomate (De la Peña, 1980: 203). En la década de los sesentas se extendió el cultivo del sorgo, que para 1972 ocupaba más tierra que las milpas y tenía financiamiento del Banco Ejidal, no así el maíz o el cacahuete. Se trata de un producto comercial que se elabora y consume fuera del área, requiere monetarización e insumos industriales, y obliga al agricultor a una integración total al mercado. Los agricultores aceptaron sembrarlo pues tenía un crédito oficial, ellos sólo aportaban la tierra y los recursos que obtenían eran para su subsistencia. Desde inicios de la década de los setenta se recuperaron cultivos comerciales como la cebolla en terrenos de temporal, la oferta aumentó. Los agricultores emplean en el cultivo del maíz parte de los fertilizantes recibidos como crédito para el cacahuete. La producción del cacahuete de temporal actualmente está dominada por los acaparadores que financian la siembra. Si la cosecha es exitosa pueden pagar el crédito. Se cosecha en octubre y se utiliza la mano de obra del grupo doméstico. Las siembras de legumbre como el picante, la alegría o el frijol, se destinan al mercado local o regional. En los ochenta se extendieron los cultivos de sandía y melón de sereno, son de temporal y conforme madura se vende la cosecha a baja escala. Cada vez que el maíz ingresa en el mercado monetario, su productor pierde dinero y sin embargo no dejan de sembrarlo, debido a que el maíz es un elemento básico de la dieta; su cultivo, al basarse en el trabajo del grupo doméstico, asegura el abasto familiar. En tanto que no es un producto redituable se reduce el área de su cultivo y se ajusta a las demandas de consumo directo. En Morelos, el agricultor ha perdido la capacidad de producir con sus

propios recursos y para ello depende de la incorporación de energía externa. No tiene control sobre la maquinaria, los fertilizantes e insecticidas, de ellos deriva su dependencia y subordinación (Warman, 1988: 227, 230).

De la Peña plantea que la agricultura local se desenvuelve en un contexto de dependencia y manipulación del agricultor de vínculos e instituciones locales y más amplios (1980:238). En el sur de Morelos se presentan dos formas de producción existentes en el agro mexicano: una altamente tecnificada en la que su producción se destina a la exportación o a la producción de azúcar en el ingenio, y la unidad campesina representada por todos aquellos campesinos que producen para subsistir. Junto a una sofisticada tecnología agrícola coexisten las herramientas artesanales, su diferencia es muy acentuada y evidencia la desigualdad existente, los productores importantes de la zona están a la vanguardia tecnológica, emplean peones de planta, a diferencia de los jefes de familia que trabajan como jornaleros, que recolectan leña, que dependen de un buen temporal y que poseen herramientas rudimentarias. La trayectoria del avance tecnológico y la escolaridad a grado universitario deambulan junto a la miseria y el recuerdo de un pasado que se dice fue mejor, tal vez porque no regresará o porque se recuerda preferentemente lo más grato, lo que no causa la inseguridad que se tiene en el presente y la incertidumbre que provoca la noción del futuro.

El cultivo del maíz se ha restringido ante la preferencia del cultivo de productos comerciales como la caña de azúcar, el sorgo o el melón. Este último tuvo un auge importante hace dos décadas, ahora la tierra se ha debilitado y se opta por otros cultivos. Los costos del trabajo en el campo son elevados pero la tierra es pródiga, una parte de la producción, compuesta por maíz, frijol, calabaza, chile, cebolla, cacahuete, jícama, jitomate, caña de azúcar, algodón, arroz y pepino, es destinada al intercambio entre los grupos domésticos y el resto se vende en la localidad, parte de la cosecha del maíz se destina a la venta dentro de la localidad con los molineros, en las localidades colindantes o en Cuernavaca.

Son escasos los grupos domésticos que dependen exclusivamente de la agricultura para su subsistencia. En Alpuyecá, la posesión de terreno de propiedad, de ejido, el cultivo de temporal, el cultivo de riego, la rotación de cultivos y la rotación de la distribución de agua, mediante canales de riego, posibilita una producción agrícola regular. Una parte mínima de la cosecha se destina para el consumo doméstico y el resto para la comercialización en las comunidades vecinas y en la Ciudad de México. La plaza dominical de Xoxocotla es un punto económico importante en la zona donde se dan cita productores de Atlacholoaya, Alpuyecá y Cuentepec, entre otros, para vender ahí maíz, frijol, cacahuete, chile criollo, jitomate y cebolla principalmente.

La baja rentabilidad, en algunos casos, no propicia el abandono de este trabajo, es lo que se sabe hacer y lo que va acorde a la dinámica comunitaria. El tiempo se destina al trabajo en el campo y al trabajo espiritual. Los agricultores católicos participan en cargos religiosos tradicionales y en diversos grupos de pastoral. El tiempo de las actividades religiosas transcurre en un marco de procesiones al interior del pueblo, peregrinaciones a santuarios como Chalma, Tepalcingo, Mazatepec, Amecameca, Chilapa y la Villa de Guadalupe, la elaboración de arreglos florales de cucharita y de cempoalxóchitl, para las promesas religiosas, las fiestas patronales, y para la fiesta de la Ascensión, la celebración de Todos Santos, o la promesa de los elotes. Es lugar común decir que sólo los viejos utilizan su tiempo en esto, sin embargo los jóvenes, con todo y escuela, la música moderna y el trabajo fuera del pueblo, están ahí, se apropian del proceso cultural a través de los sentidos, observan, escuchan, participan.

Los pueblos de nuestro estudio mantienen relaciones de parentesco consanguíneo o ritual, y de comercio (venta de maíz, frijol, leña, escobas, alfarería de barro) con la comunidad nahua de Cuentepec. En el proceso de producción agrícola participa todo el grupo doméstico. Cuando es temporada de cosecha de cacahuate, chile y frijol todos se van a trabajar al campo.

En 1942 en Alpuyecá obtuvieron el agua rodada con lo que se favoreció considerablemente la agricultura de riego que se sumó a la de temporal. Los agricultores acceden a la dotación de agua del canal para regar su parcela por turnos cada dos años. Cuando no les toca agua para riego sólo siembran en la parcela de temporal. La distribución del agua para riego por turnos generalmente ha sido motivo de conflictos en la localidad, el cultivo de arroz requiere una gran cantidad de agua, las rencillas por su obtención son frecuentes. Los agricultores tienen en promedio dos tareas. Es mayor la extensión del terreno de temporal que la de riego; los terrenos de riego están sujetos a la rotación del agua para la que se han construido varios canales en el área. La distribución de agua es para 1700 tareas de caña durante la noche, en el día son regadas 900 tareas de cultivo.

La asociación de usuarios del alto Apatlaco está constituida por unos 2700 productores, tiene parcelas de riego y realiza un importante comercio en la Central de Abastos de la Ciudad de México. Actualmente se cultivan una 700 tareas de arroz, existen acaparadores de hortalizas como pepino, jitomate y calabaza italiana además de maíz y frijol. El clima es privilegiado y la topografía de sus terrenos es favorable porque no les afectan las excesivas lluvias. Venden la cosecha de jitomate en México. El gobierno del estado apoya la producción de frijol peruano. Un buen temporal representa 500 o 600 toneladas de cacahuate, mismas que se destinan al pequeño comercio en Cuernavaca, se trata de un producto que no se echa a perder y dura por lo menos un año, tiempo en que lo venden poco a poco. El maíz sí lo venden en mayor

proporción porque se echa a perder. Tener un terreno de temporal y uno de riego es de gran beneficio pues se obtienen dos cosechas. Los productos más rentables son el jitomate y las hortalizas, del tomate, en ocasiones, se obtienen ganancias de hasta cien mil pesos.

En Atlacholoaya existen terrenos de diferente aptitud del suelo, algunos son muy productivos en tanto que otros son áridos y no es posible desarrollar en ellos el sistema de riego pues el agua del río queda muy retirada. Se podría instrumentar el riego con una bomba, pero se requiere una fuerte inversión para canalizar el agua que viene desde el canal de Huitzilac y está a más de tres kilómetros de distancia de estos terrenos. En esas condiciones preparar la tierra, sembrar maíz y esperar un buen temporal es muy arriesgado. Hace cuatro décadas sembraban ahí cebolla y jitomate, ahora ya no. Se ha perdido por lo menos un 22% de terrenos cultivables, la mayoría son de riego (Marcelino Piña, comunicación personal).

En Xoxocotla, la producción de maíz se hace principalmente en terrenos de temporal, algunos agricultores emplean fertilizantes químicos, otros orgánicos. El cultivo se basa en el trabajo del grupo doméstico y tecnología artesanal, en general se produce para el autoconsumo, y una parte se destina al comercio. El promedio de las parcelas es de 2-3 has., y el rendimiento por hectárea es cuando mucho de dos toneladas. Los que tienen tierra de riego obtienen dos cosechas de maíz al año. Hace unas tres décadas era muy importante el mercado de maíz, venían a vender maíz de Hidalgo, Tlaxcala y otros estados, actualmente viene mucha gente de pueblos circunvecinos a abastecerse de maíz. El arroz, igual que la caña, están organizados por instancias externas. Se siembra con crédito oficial y préstamo de particulares. Cuando es el BANRURAL el que financia, éste corre todos los riesgos. Se trata de un cultivo de rotación; son pocas las personas que lo siembran y para la cosecha contratan peones. La producción de cacahuate se lleva a cabo con instrumentos de trabajo rudimentarios, la fuerza de trabajo empleada es la del grupo doméstico, para la cosecha se contratan peones. Su producción es importante en el área de temporal. Este producto se siembra con crédito bancario o con préstamos de particulares (usureros). Si los agricultores lo venden directamente a los intermediarios reciben un mejor precio por carga, pero frecuentemente se ven obligados a comercializarlo antes de que se pueda cosechar y lo venden en versa (en pie) a muy bajo costo. En Xoxocotla hay tostadoras particulares y una sociedad cooperativa. Se lleva a cabo una feria del cacahuate, que consta de exposición de diferentes variedades, fotografías y eventos culturales que presenta el CEBETA, sin embargo en esta feria no participan todos los productores y procesadores del cacahuate, sólo una facción política del pueblo.

Sobre los productos de exportación, en la zona existen algunos particulares que rentan grandes extensiones de tierra en Xoxocotla y Alpuyecá, aplican una tecnología avanzada por lo que ocupan poca

mano de obra y obtienen bajos costos de producción, recurren a la fuerza de trabajo femenina e infantil. En los periodos de la cosecha contratan hombres, mujeres y niños, diferenciando la paga, mas no la carga de trabajo, ellos son contratados como jornaleros temporalmente. Ocupan tierras que descansan del cultivo de caña para sembrar productos comerciales de exportación como el melón, pepino, sandía, algodón y cebolla. Su influencia económica se ha reforzado por su posición política.

En lo que se refiere a la caña de azúcar, algunos ejidatarios destinan sus terrenos para este cultivo, mismo que venden en la zona; éste perdió importancia cuando fue vendido el ingenio Emiliano Zapata de Zacatepec. En 1979 los ejidatarios de Xoxocotla contaban con tierras de regadío, pertenecían a la cooperativa cañera y entregaban su producto al ingenio. Las estrategias y convenios que éste realizaba con los ejidatarios no eran favorables para ellos, ya que los mantenían permanentemente endeudados. El control de la caña en Xoxocotla estaba a cargo del ingenio, su producción no era tan prioritaria para el ingenio como lo eran sus terrenos. El campesino que poseía tierras elegidas para la siembra de la caña firmaba un contrato y volvía 18 meses después por su liquidación. Era limitada la oportunidad de ser contratado si tenía suerte como peón de campo del ingenio o como obrero. Las 150 hectáreas de Xoxocotla dedicadas a la producción de caña de azúcar tenían un rendimiento de 12,358 toneladas de caña, en promedio se daban 80 tons/ha rendimiento inferior al promedio local que era de 107.6 ton/ha (en 1976-77). Destinar la tierra para el cultivo de caña no era rentable pues las parcelas eran muy pequeñas y el riego era insuficiente.

Las diferentes labores durante el proceso de producción eran realizadas por cuadrillas de jornaleros contratados por el inspector de campo y en algunas de ellas participaban también los ejidatarios. Las tareas de limpia las realizan generalmente los ejidatarios. El corte es el trabajo más pesado y lo realizan los jornaleros inmigrantes provenientes de otros estados como Oaxaca y Guerrero. En 1978-79 llegaban alrededor de 2,000 jornaleros, a quienes se les pagaba \$25.30 por tonelada de caña cortada. Se trataba de un trabajo muy duro, pagado a destajo, mal pagado, con un tiempo indefinido de duración de la jornada que podía extenderse hasta 12 horas. Esto permitió al ingenio ejercer una superexplotación de los jornaleros.

Dos décadas atrás, al productor se le pagaba por el grado de sacarosa, el promedio en la zona era de una tonelada de caña. El grado de sacarosa lo medía el ingenio y como se sacaba el promedio de toda la producción que llegaba, los resultados se daban a conocer varios meses después de la entrega de la caña, mientras tanto, el pago quedaba pendiente. No había forma de comprobar si el informe presentado se

ajustaba a la realidad, no se desglosaban todos los gastos, así que no podían comprobar si lo que les cobraban había sido lo que recibieron durante el periodo de producción.

En Xoxocotla se hacen 3 cortes: para el primero hay que esperar 14 a 18 meses a que crezca la plantilla. En este corte, con el importe de su producción en la plantilla, el ejidatario sólo alcanza a cubrir su crédito (y no siempre), sin obtener ningún beneficio, además el ingenio no los hace partícipes de las utilidades de la miel, del alcohol, del bagazo y de otros subproductos. La vida productiva de la caña es de tres años, y el primer corte se realiza a los 18 meses, posteriormente se llevan a cabo dos cortes más. Después del tercer corte se deja descansar la tierra un año, durante este tiempo se acostumbraba alquilar las tierras a un particular de Puente de Ixtla, quien tenía la maquinaria necesaria para voltear la tierra y sacar la raíz. Generalmente sembraba arroz y cebolla. Algunos ejidatarios siembran maíz, práctica común también durante el crecimiento de la plantilla. Si no les permiten sembrarlo en medio de la caña buscan otro lugar, pues sobre todo mientras crece la plantilla necesitan mayores ingresos para subsistir.

El ingenio contrataba a los cañeros por medio del crédito, éste se los otorgaba y ellos firmaban un pagaré, y si en determinado momento querían salirse eran reprimidos mediante amenazas de la suspensión del agua para el riego, o el retiro de las prestaciones, que ellos mismos venían pagando como es el seguro social o el seguro de vida.¹⁴

En Alpuyecá se destinan 1700 has para la caña, se hace rotación de cultivo, un año se siembra caña y el siguiente arroz. Los cañeros recibieron un crédito de 911 mil pesos, firmaron el convenio con el presidente de Xochitepec, participan además Alta Palmira, Acatlipa y Temixco. Un inspector de Zacatepec da garantías para todo el trabajo. El productor siembra y corta con el compromiso de recoger el producto, además le dan dos bultos de azúcar. En una hectárea le quedan 20 o 30 mil pesos, acumula deudas por el uso del agua. Cuando se llegan a quemar los cultivos de caña por accidente o provocados tienen fuertes pérdidas.

En términos generales la situación de la comunidad de Xoxocotla respecto al ingenio fue similar a la de Alpuyecá y Atlacholoaya. Hoy en día, las actividades relacionadas con la siembra y el corte de caña han perdido importancia ya que el ingenio no se responsabiliza de todo el proceso como lo hizo antaño. Los ejidatarios siembran la caña y el ingenio no la corta y se echa a perder, si la cortan tienen dificultades para transportarla al ingenio, por ello algunos ejidatarios ya no quieren sembrarla, pierden tiempo, dinero y no pueden sembrar en su terreno otro producto. Las viudas de cañeros quedan pensionadas, en los cheques que reciben vienen muchos descuentos, es una importante cantidad si se considera que se trata de

muchas personas, ya que esa situación se da en Mazatepec, Tetecala y Coatlán del Río. Hay un comité que representa a todos los cañeros en la región, que abarca toda la parte de Jojutla, Zacatepec y Puente de Ixtla. Algunas personas concluyeron que de la caña que sembraban, en realidad les pagaban muy poco y las destinaron a otros productos, considerando que en un año sacan dos cosechas, una de riego y una de temporal. La mayoría de los ejidatarios que por su edad ya están pensionados, llenan el reporte para poder sacar el crédito, y sus familiares que pueden ser sus hijos trabajan en su lugar. Hay quienes perdieron los pocos beneficios que otorgaba la caña.

La actividad agrícola no responde a la demanda laboral en el estado de Morelos. Esta situación forma parte de una compleja problemática que plantea la necesidad de ver la cuestión agrícola desde un ámbito integral. El problema de la agricultura no es exclusivo del sector agrario, quienes aún realizan este trabajo en condiciones adversas, como limitaciones técnicas y económicas, llevan a cuevas un problema que atañe a todos los sectores de la sociedad, a los gobiernos y a las políticas que llevan a cabo para resolver el abasto de alimentos. “Es un problema que debe tratarse desde un enfoque coherente que tiene en cuenta a todo el mundo en su complejidad creciente, en su unidad y su diversidad. El agricultor está en contacto con el resto del mundo”. La producción agraria es parte de un problema mundial que plantea la evolución de las relaciones del hombre con la naturaleza, con los seres vivos y, en cierta forma, también consigo mismo: están en juego el medio ambiente, la ordenación del territorio, el equilibrio de las sociedades rurales y el equilibrio del mundo. Corresponde considerar esos aspectos a una voluntad política que conceda importancia a unas necesidades, que el mercado por sí solo no puede tener en cuenta (Blanc, 1996:316-317).

Tal vez parezca una utopía esperar que la protección ambiental se convierta en una preocupación generalizada para las sociedades y sus respectivos gobiernos, de manera que sea reconocido el conocimiento del entorno que tienen los pobladores de los territorios sobre el cuidado del suelo y la preservación de las especies faunísticas y vegetales y que la producción de alimentos, ya sea a pequeña o gran escala, responda a las necesidades sociales sin deteriorar el ambiente.

El ritual agrícola es uno de los elementos a considerar en la necesidad de mantener ese equilibrio. En el aspecto ideal de la realidad, el ritual propicia una apertura a la comunicación del ser humano con la naturaleza, contiene el aspecto afectivo, conforma la comunidad ritual en la que se reproducen momentos

¹⁴ Informe de trabajo realizado por la ENEP en 1978 por Gisela Landázuri.

de gran fraternidad, que obliga a permanecer en el tiempo pautado con el proceso de la naturaleza, que busca un equilibrio a veces violentado por la mano del hombre.

Es necesario dar a la investigación y a la prospectiva su justa importancia. La agricultura que toma en cuenta el temporal y la observación de la naturaleza, a la que es conveniente brindar ofrendas, y que requiere del trabajo que involucra a los miembros del grupo doméstico y a “la gente de uno” y en la que entran en juego relaciones de reciprocidad que rebasan el aspecto netamente económico, ameritan un replanteamiento acerca de la optimización de recursos técnicos que no desdeñen el contexto en el que se lleva a cabo el trabajo agrícola. “No se trata sólo de prever las evoluciones aportadas por la trilogía ciencia-técnica-economía, sino de prever las evoluciones sociales y humanas y suavizar los eventuales conflictos entre progresos del conocimiento y progresos del hombre. El progreso encierra en sí mismo tantas amenazas como promesas” (Blanc, 1996:328-329). En el contexto nacional no se ha llegado a una visión integral del problema que encierra la agricultura y que atañe a toda la sociedad. Al problema agrario se le han dado respuestas a corto plazo y desde una visión limitada.

La agricultura de temporal es redundante en términos del desarrollo capitalista, pues no responde a la productividad requerida por el nuevo modelo económico interesado en la productividad, para responder a las exigencias de la competencia internacional. En este marco se encuentran “dos tipos de campesinos; aquellos que pueden acceder a la dinámica de mercado (de dinero y de productos) en condiciones de competitividad; y los campesinos pobres que son considerados como un “asunto de beneficencia pública o de administración de la miseria” (de Teresa y Cortés, 1996:22).

Las medidas que se han propuesto para resolver las problemáticas de la producción agrícola no han sido las más efectivas. En el análisis que realiza Zamora (1994) acerca de las *vías de concentración de la tierra*, plantea que la circulación mercantil de la tierra y su compactación en medianas, grandes y gigantescas unidades de producción propicia: -La formación de sociedades mercantiles propietarias de terrenos con una extensión de 25 veces el tamaño restringido del ejido. -Constitución de asociaciones experimentales no extensivas con subsidios gubernamentales. -Creación de grandes extensiones agrícolas en tierras ejidales rentadas, desarrolladas a expensas de agricultura de contrato. Refuerza el poder económico de los cacicazgos locales ante la venta de parcelas al interior de los ejidos. Propicia que los ejidatarios tengan el dominio de las parcelas para favorecer su venta. Transmisión del dominio de las tierras de los ejidos, comunidades agrarias, terrenos de uso común de los pueblos y sociedades mercantiles. Rotación de áreas susceptibles de cultivo. -Asegurar jurídicamente a los grandes propietarios.

La relación entre producción campesina y capital es la relación entre, por un lado, capitales numerosos y heterogéneos y, por otro lado, un medio ambiente tan diverso que lo único que lo define es su calidad de no capitalista; no existe un solo tipo de relación entre ellos, sino que hay una gran diversidad. El común denominador de dicha diversidad es que siendo relaciones esencialmente no asalariadas, el polo no capitalista está sometido a la dinámica del capital. Desde este punto de vista, la expansión del capital aparece como un fenómeno sumamente complejo. El capital subordina su medio ambiente a través del desarrollo de una multiplicidad de relaciones de dominación, entre las cuales la forma más acabada es la de explotación.

La disolución, al igual que la permanencia, de ciertas unidades de producción campesinas es el resultado de la dinámica del capital, este último se expande y reproduce bajo condiciones históricas y sociales específicas y en consecuencia, desarrolla distintas formas y niveles de dominación [...] el capital domina de una manera general, pero a través de formas específicas. Estas formas dependen de la heterogeneidad de las unidades domésticas en lo que concierne a su estructura familiar y su disponibilidad de recursos (de Teresa, 1992: 288, 296).

El grupo doméstico establece redes sociales con 'la gente de uno' caracterizada por relaciones en las que se intercambia trabajo, fuerza, amor y reciprocidad, es con "la fuerza, el trabajo, la energía" materializados en los bienes que circulan socialmente, que pueden responder a las estrategias del capital (Good, 1994:152). El grupo doméstico implica, además de la familia, la residencia y el consumo. Es en el grupo doméstico donde se lleva a cabo la producción y reproducción social y espiritual, donde se adquieren los elementos fundamentales de la cultura, donde se aprenden las normas, los valores sociales y los principios que generan socialmente a las personas. Constituye la fuente de apoyo para satisfacer las necesidades de subsistencia, sociales y culturales.

El eje conceptual, "la gente de uno", comprende un panorama que va más allá del concepto de familia o de grupo doméstico, en él se incluyen aspectos relacionados con lazos de consanguinidad, de alianza, de compadrazgo, con cuestiones productivas y de intercambio de trabajo, entendido éste como un término referente "a todo uso de la energía humana –física, espiritual, intelectual, emocional- para realizar un propósito específico". En este sentido, "la gente de uno" constituye una red de relaciones entre miembros de los grupos domésticos que no necesariamente los incluye a todos. La formación de las relaciones sociales a partir del grupo doméstico se da a través de la circulación del trabajo, el flujo de fuerzas, la energía vital, que tienen que ver con aspectos físicos y espirituales y la reciprocidad en la que interviene el

aspecto afectivo entre los miembros del grupo doméstico, el amor y el respeto, manifiestos en la participación colectiva del trabajo, las responsabilidades y la permanencia en la misma residencia o el apoyo económico para sostenerla. La fragmentación de un grupo doméstico, más que la formación de un nuevo núcleo familiar, implica un retiro del trabajo y recursos del grupo mayor, mismo que provoca dolor emocional y dificultades económicas (Good, 1998:6).

Hemos esbozado algunos antecedentes históricos sobre los tres pueblos de sur de Morelos que llevan a cabo el ritual de la Ascensión para llegar a la vivencia del presente como una memoria plasmada en creencias, prácticas y rituales en donde el ritual agrícola es una expresión de la relación entre tiempo y espacio. Entre los tres pueblos existe una interacción social y ritual que los identifica entre sí como los descendientes del grupo nahua tlahuica, que se asentó en la zona a inicios del siglo XIII. Se han conformado a partir de las transformaciones sociales, políticas y económicas derivadas de la colonización española, su reconfiguración como pueblos en su relación con las haciendas cercanas, la memoria de la revolución de 1910, que trajo consigo el desmantelamiento de las haciendas así como la recuperación, la obtención, la concentración, uso y tenencia de la tierra, que modificaron sus delimitaciones geográficas. La extensión y la condición de la tierra como propiedad, como ejido o de uso comunal conforman el escenario del espacio agrícola donde tiene lugar la agricultura de temporal.

En tanto que el tiempo y el espacio son inherentes a la construcción de la interacción social, el territorio se constituye por la apropiación de un espacio, el poder sobre él y su delimitación con otros. La prolongada permanencia en un área específica así como la recreación de su cultura caracteriza a nuestras tres localidades como pueblos. Éstos se ubican en un paisaje de selva baja y pastizales, favorables para la agricultura. Sus costumbres climáticas, que rebasan las fronteras continentales e intercontinentales, se sustentan en la observación directa de los sucesos atmosféricos y la recurrencia cíclica de cambios climatológicos de acuerdo a las estaciones del año, determinante para el proceso de trabajo agrícola de temporal.



Los airecitos piden su ofrenda, día de la Ascensión.
Alpuyeca, Morelos.

CAPÍTULO II

UNA APROXIMACIÓN A LA CULTURA: EL RITUAL

Como vimos en el capítulo anterior, el ritual es significativo en sí mismo, está dotado de propiedades formales como son la repetición, la acción, el comportamiento especial o estilizado, un orden que requiere un tiempo y espacio prescritos, así como reglas y guías, estilo, presentacional evocativo y puesta en escena, dimensión colectiva, felicidad e infelicidad: múltiples y heterogéneos canales de expresión, así como tiempo y espacios singulares en los cuales se desarrolla. Las formas rituales no mantienen una estabilidad a través del tiempo, sino que poseen una gran ambigüedad que conforman en sí diversas perspectivas y posibilidades de construcción de sentido. La forma en que la antropología ha construido la idea de ritual se basa en dos pares de oposición, por una parte establecen una radical dicotomía entre pensamiento y acción, y otorgan al ritual la capacidad de resolverla, de manera que los rituales son pensamientos actuados o acciones pensadas, por otra, se presenta una dicotomía entre el decir y el hacer, entre la comunicación verbal y la no verbal que los rituales se encargan de conjuntar y por los que hablan la tradición y los mitos. Si bien el ritual se ha convertido en una clave, en síntesis y punto de convergencia, en “un instrumento privilegiado” para acceder al pensamiento primitivo, a lo sagrado, a las emociones y los deseos, “a los axiomas constitutivos de las sociedades, al álgebra binaria universal o a las huellas grabadas en los cuerpos y sus máscaras”. El ritual es uno de tantos puntos constitutivos de la cultura (Díaz Cruz, 1995). Mismo que tiene un sentido práctico y que no sólo reproduce la cultura sino que transforma, desmitifica, crea, constituye un “instrumento de historia en toda la sociedad humana [... es] un elemento vital en el proceso que hace y rehace hechos sociales e identidades colectivas” (Comaroff, 1993: xvi).

A. Ritual agrícola

En algunas comunidades indígenas, la realización de los rituales agrícolas tiene un carácter religioso en el cual, de acuerdo con Alfredo López Austin (1994), subyacen tanto elementos de la antigua religión mesoamericana como de la religión católica. Estos elementos religiosos han resistido el paso del tiempo mediante los rituales y los mitos; actualmente conforman lo que este autor denomina una *tradición religiosa*

mesoamericana. Esta forma de complementariedad entre dos tradiciones religiosas no es privativa de nuestro país sino que, de acuerdo con Parker (1993) y Marzal (1994), se extiende a toda Iberoamérica.

Autores como Chemin (1980), Villela (1990), Kuroda (1993), Alvarado (1993), y Matías (1994), entre otros, destacan la importancia del ritual agrícola en diversas comunidades; coinciden en que esta clase de ritual es una serie de celebraciones efectuadas en diferentes épocas del año, sobre todo en los meses de enero, febrero, abril, mayo, septiembre y octubre, de acuerdo al periodo de lluvias y a un determinado ciclo agrícola, según la zona geográfica de que se trate. Estos rituales se refieren a la selección de semillas; pronóstico del tiempo en las cabañuelas (que suelen observarse las primeras 24 horas del primer día del año, los doce primeros días, o el primer mes del año; el tiempo considerado varía de acuerdo a la localidad en cuestión); bendición de semillas; velación a santos como San Isidro Labrador y San Miguel Arcángel; presentación de ofrendas en las milpas, en cuevas, cerros, vera de los ríos y manantiales; petición de lluvias; y ritos propiciatorios de fertilidad, principalmente.

Existe cierto consenso acerca de que el ritual de petición de lluvias tiene un carácter comunitario y público, que congrega a un buen número de personas, y que en él predominan elementos simbólicos como la serpiente, las cuevas, el sol, el fuego, la tierra, el agua, y los cerros entre otros. Así como la importancia de los especialistas del ritual que tienen el poder y el conocimiento para comunicarse con los rayos, los truenos y los aires que propician las lluvias a cambio de ofrendas, de las cuales se dice que “toman sólo la esencia, el aroma, el sabor o el calor”.

En particular en el estado de Morelos, un importante porcentaje de la población se dedica a la agricultura, varias localidades de la entidad realizan el 28 de septiembre una ceremonia agrícola al final de la cosecha en la víspera de los festejos a San Miguel Arcángel, llamada la enflorada o la periconeada. Ésta consiste en la colocación de ramos de pericón en forma de cruz en las cuatro esquinas del terreno de la siembra, ya sea ésta de maíz, de frijol, cacahuate, caña de azúcar o jitomate; así como en los huertos, en las puertas de las casas y en los cuexcomates (graneros). Estas cruces constituyen una protección en contra de las fuerzas malignas que se desatan esos días. Sierra Carrillo (1988: 151-160) señala varios aspectos de esta celebración en las comunidades de Hueyapan, Tetelcingo, Chalcatzingo, Tlayacapan, Telixtac, Coatetelco, Alpuyeca, Cuentepec y Tepoztlán.

Este uso ritual del pericón también se efectúa en Xoxocotla y Atlacholoaya. En Alpuyeca, además de colocar las cruces de pericón en las casas, automóviles y en los campos, el 28 de septiembre, realizan una

singular festividad que es la promesa de los elotes. Constituye un símbolo de la abundancia pues se obtienen las primeras cosechas. Esta promesa se lleva a cabo desde hace muchos años, es en honor de San Miguel y se presenta en la víspera del día de su celebración, al medio día. Los que siembran regalan milpas con elotes, una parte se entrega en la iglesia como ofrenda y otra es regalada a la gente.

Esta celebración es una representación en la que coinciden el juego carnavalesco y la seriedad del agradecimiento por las primeras cosechas, expresado como una promesa religiosa. El antecedente de esta puesta en escena es el castigo que se aplicaba a los ladrones hace muchos años, ellos una vez que eran sorprendidos y atrapados sufrían el rigor del látigo y la exhibición pública. La promesa de los elotes representa un suceso que tiene como antecedente el descubrimiento de un ladrón, que es sancionado por sus delitos, integra tanto una sanción moral hacia el robo y una forma de intercambiar regalos entre las personas y entre las personas y San Miguel. Las personas le brindan al santo esta representación y una ofrenda de elotes, simbólicamente y de acuerdo a la creencia y a la práctica de proteger todo con cruces de pericón, el santo elige entre el bien y el mal, y los feligreses hacen votos de esta forma para ser elegidos por el santo y no por el maligno.

La trama refiere lo siguiente: un hombre hacía estragos en la milpa, acostumbrado a robar, despojaba a sus vecinos de sus cosechas. Llevaba a su casa una buena cantidad de elotes que cargaba a su mula. Él vivía con su mujer que era la Manuela. Cuando fue sorprendido, lo detuvieron y le quitaron la carga de elotes. Encadenado, lo pasearon por las calles centrales del pueblo para que la gente lo identificara, con él iba su mujer que, junto con la bestia, padecía las burlas y maltratos de las personas. En el trayecto, los delatores iban tocando el teponaztle para que la gente saliera a verlo y se enterara de su delito. Lo llevaron a la iglesia y ahí entregó lo que había robado. Después de esa afrenta, no volvió a robar.

En la mañana, los agricultores pasan a dejar una docena o más elotes en la salida del pueblo donde preparan las cruces. Hacen cuatro cruces de cañas con elotes, adornadas en el centro con pequeñas cruces de pericón, además preparan unos ocho manojos de elotes que llevan cargando. Cada año hombres de diferentes edades se ofrecen como voluntarios para representar a los personajes de esta promesa, los señores mayores toman bastante alcohol en este día, hacen la promesa “por fe, porque están bien conscientes de no perder su tradición”. Los personajes son el ladrón de elotes, la María o la Manuela, la Mulita, el músico del teponaztle, cargadores de milpa y los músicos.

En la comitiva de la promesa van en primer lugar unos jóvenes disfrazados de mujeres, que se han tizado la cara para no ser reconocidos, ellos representan a “la María” o “la Manuela” que es la mujer del ladrón. El ladrón sólo tiene una mujer, pero en 1999 hubo tres disfrazados de mujeres que provocaron una mayor

euforia carnavalesca. Un hombre trae la mulita amarrada a la cintura, que es una cabeza tallada en madera, la vienen jalando, se la quitaron al ladrón y descargaron los elotes que llevaba a cuestas, después se los pusieron al ladrón para que los fuera cargando.

La María viene con su molinillo y su canasta, cuida a la mulita, le da agua, lleva una olla de barro y el molinillo, los espectadores dicen que “va a hacer chocolate, ya había ido a comprar”, lleva una canasta con verduras, jitomates, cebollas, chiles y frutas, “lo que es recaudo de la cocina”, y una cuchara de madera que le sirve para defenderse de los agresores que le quieren jalar el vestido o quitarle sus pertenencias. Durante el jaloneo le quiebran sus trastos. La gente arremete contra la Mulita y la María por ser cómplices del robo, ellas se defienden de los hombres que quieren tocarlas y quitarles su ropa, durante el recorrido padecen tantos jaloneos que se supone que al llegar a la iglesia están prácticamente desnudas. Se trata de un castigo porque su esposo robó los elotes, todos las quieren abrazar y las jalonean. La mulita se defiende a sí misma y a la mujer, corretea a quienes quieren tocarlas, en la defensa y el ataque se propinan fuertes golpes. “La mulita le da sus patadas a la gente, no la quiere, pelea, se la quieren quitar a la mujer por maldosos y ella la defiende, no le gusta que la jaloneen. Todos se deben aguantar lo que les hagan, el que se mete no se debe quejar si le dan algún golpe”.

Después de estos personajes van unos hombres que llevan cruces hechas de cañas, éstas miden unos dos metros y en su centro están adornadas con pequeñas cruces de pericón. Atrás va el ladrón entre dos hileras que forman hombres adultos y adolescentes, ellos llevan racimos de cañas con elotes. El ladrón es un hombre que va todo cubierto de elotes sostenidos con una cuerda que le rodea el cuerpo, de acuerdo a la trama de la representación, él fue sorprendido por el dueño de la milpa y por eso lo pasean por el pueblo, para que lo reconozcan. Esa era una forma de castigar y de denunciar su delito, para que le diera vergüenza le colgaban todos los elotes, se supone que iba desnudo y encadenado de los pies. En seguida van los voluntarios para tocar un gran teponaztle, como es muy pesado se turnan para llevarlo. El sentido de la música con el teponaztle es avisar a la gente que llevan al ladrón de los elotes, “o por gusto que agarraron al ratero”. Atrás va un grupo de música norteña. Consideran que hacer este recorrido con un bulto bastante grande de elotes hoy en día no es una penitencia, sino una voluntad de ofrecer la promesa.

La participación en este ritual tiene dos opciones que están expuestas a la calificación, una se ubica en un ámbito de seriedad, de respeto, “de buena fe”, mientras que la otra es calificada como una mera diversión, esta última se inscribe en el sentido carnavalesco de transgredir simbólicamente el orden. En esta celebración se representa una síntesis temporal en tanto que a la transgresión de lo establecido, el papel de la Manuela y sus perseguidores, le sigue el ladrón castigado que al ser expuesto públicamente y que al

devolver lo robado reestablece el orden, un estado de armonía en el que el don, la reciprocidad se manifiesta, pues los concurrentes han regalado inicialmente cañas y elotes que simbólicamente ofrecen a San Miguel y al terminar la celebración son repartidos entre todos los asistentes.

Como veremos en el capítulo IV, acerca del don, en este ritual se expresa el “don gratuito y espontáneo”, llevado a cabo entre parientes y amigos de la comunidad, con él se refuerzan relaciones recíprocas en las que no se espera una devolución inmediata y explícita (Godelier, 1998:16). Estamos ante la forma de un don vertical y horizontal (Mendoza, 1999) en tanto que se otorgan dones a un ser superior, San Miguel, y entre los feligreses de la iglesia. La promesa a San Miguel se manifiesta al participar en el ritual, al interpretar alguno de los personajes, con la colaboración en las actividades necesarias para llevarlo a cabo, mediante el regalo y el intercambio de elotes y al colocar cruces de pericón en sitios y objetos determinados. El santo, por su parte, hará una discriminación entre el bien y el mal y los favorecerá con sus bendiciones. La otra forma del don se expresa en la colaboración y el intercambio de elotes entre los participantes. Abundemos un poco sobre el don.

Godelier plantea que el don juega un papel fundamental en las relaciones sociales, su producción y reproducción se presentan como algo que está al margen de un interés explícito. Lo real social es producto del pensamiento que combina sus dos capacidades, una que es representar e imaginar, y otra simbolizar, comunicar las cosas reales e imaginarias. Bajo esta consideración las creencias tienen un valor explicativo en el análisis de los hechos sociales. Nuestro autor expone sus objeciones al planteamiento de Lévi-Strauss, quien propone para el análisis de la realidad una preeminencia de lo simbólico sobre lo real y lo imaginario, de manera que “hace desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico, relaciones que esclarecen la importancia de esta forma de pensamiento en relación con otras que existen con ella en el seno de la misma sociedad, en la misma época”. En oposición a esta afirmación, Godelier señala que lo imaginario, lo simbólico y lo “real” se combinan en la composición de la existencia social del ser humano, lo imaginario no puede “fabricar sociedad” si se presenta de forma meramente “ideal”, pues ésta tiene que “materializarse” en relaciones concretas que tomen forma y contenido en *instituciones* y en *símbolos* que las haga comunicarse entre sí, pues cuando se materializa en relaciones sociales “lo imaginario deviene en una parte de la realidad social” (Godelier, 1998: 45-47).

El don no es un concepto vacío que “remite a operaciones inconscientes del espíritu”, se trata de mecanismos sociológicos, las realidades y fuerzas subyacentes en el desplazamiento de las cosas donadas tienen un carácter social, no dependen directamente de las estructuras inconscientes y

universales del pensamiento, sino *indirectamente*, y sólo a través de estructuras sociales precisas presentes en contextos específicos. Si bien hace sistema, un todo no depende en cuanto tal de lo simbólico, el significante (lo simbólico) no precede y determina su significado, “una lógica simbólica es una lógica de relaciones, pero éstas no se reducen a sus símbolos [...] si tenemos en cuenta la polisemia de los símbolos, el contenido de dichas relaciones no puede deducirse directamente del análisis de sus símbolos, ni tampoco reducirse a ellos” (Godelier, 1998: 149- 173).

Basada en la creencia de que un acontecimiento como éste ocurrió hace mucho tiempo, la Promesa de los Elotes simboliza el agradecimiento, la sanción al robo y la reciprocidad, además, esta expresión deriva en un intercambio de las primeras cosechas de maíz entre los feligreses. Cuando se acercan a la entrada del atrio la María, la Mulita y sus perseguidores, continúan su camino hacia la casa en la que se disfrazaron, los que llevan las milpas y el ladrón de los elotes entran a la iglesia a entregar la promesa, se persignan respetuosamente y oran en voz baja, mientras tanto en el atrio ya han puesto un bote en el fuego para cocer los elotes, una vez cocidos los regalan a la gente que se encuentra ahí. Quien representa al ladrón de los elotes se ha llevado como premio los elotes que llevaba cargando y otros más que le han regalado. El teponaztle, que es muy antiguo, y la mulita permanecen guardados en la iglesia hasta el año siguiente en que harán esta promesa otra vez. Dicen los señores entre risas y tragos de alcohol que “ahorita ya la llevaron a alzar, ya estará cansada, ya la fueron a dejar, tanto que la hicieron jugar, es la tradición”.

Esta celebración constituye un ofrecimiento y el cumplimiento de una promesa. En el proceso en el que se lleva a cabo esta promesa se distinguen dos etapas. En la primera se efectúa la procesión que da inicio en la entrada de la iglesia y recorre el circuito propio para estas celebraciones en las calles que rodean este recinto. Va encabezada por la Manuela y sus atacantes, ellos representan un ambiente caótico, el desorden, la transgresión, en síntesis, el mal. Atrás de ellos van los demás personajes y sus acompañantes. La segunda etapa es la entrada a la iglesia y representa la recuperación del orden. La comitiva carnavalesca no entra a la iglesia, se dispersa, sólo entran los participantes que iban atrás de ellos. En esta etapa se hace patente el Don entre la gente y San Miguel, al entregarle la promesa compuesta por las cruces y los elotes que posteriormente son intercambiados entre los asistentes.

En este ritual no sólo son identificables oposiciones binarias (Lévi-Strauss, 1964), de acuerdo a una perspectiva semiótica, que veremos en otro apartado, en este ritual intervienen diversos elementos que conforman un conjunto más amplio de significaciones. Veamos el siguiente esquema.

ETAPA 1. TRAYECTO HACIA LA IGLESIA

San Miguel	El Malo	Músicos	Teponaztle	Ladrón entre dos hileras de ofrendantes de elote	Cuatro cruces	La Manuela
Bien, abundancia de alimentos, prosperidad.	Mal, escasez, hambre, desorden.	Ofrenda de cánticos religiosos.	Aviso, penitencia.	Castigo, recuperación de lo robado, ofrenda como reparación del daño, recuperación del orden.	Centrar, santificar, representa las cuatro esquinas del cuadrado (a veces imaginario) que forma el campo agrícola.	Transgresión, violencia, desorden.

ETAPA 2. ENTRADA A LA IGLESIA

Entran cruces, ladrón, teponaztle y músicos	Intercambio y repartición de elotes	Dispersión de la Manuela y sus perseguidores
Entrega de ofrendas, reciprocidad con San Miguel.	Reciprocidad entre los asistentes.	Desaparición del mal.

En alguna época un particular hacía una representación similar, pero era con caña en lugar de elotes. Como es la víspera de San Miguel, en cada grupo doméstico preparan sus cruces de pericón, colocan cruces en todo, hasta en los carros para que los bendiga San Miguel. Ponen el pericón para que pase a bendecir la milpa, se previenen de que haya tortillas, nixtamal, que la tinaja esté llena de agua, que haya mucha comida para que no falte el alimento, al chiquihuite donde está la tortilla, al pan, a todo lo que sea comida, le ponen una cruz pequeña de pericón porque creen que San Miguel viene a retirar el mal. Dicen que pasa a bendecir las cosas donde hay pericón, viene a retirar el hambre, para que nunca falte la comida, la gente piensa que debe cenar bien para estar bien pesada esa noche porque pesa al “ángel” que es la persona, y pesa al que “no es bueno” y debe de pesar más la persona para quedarse con San Miguel que tiene la balanza.

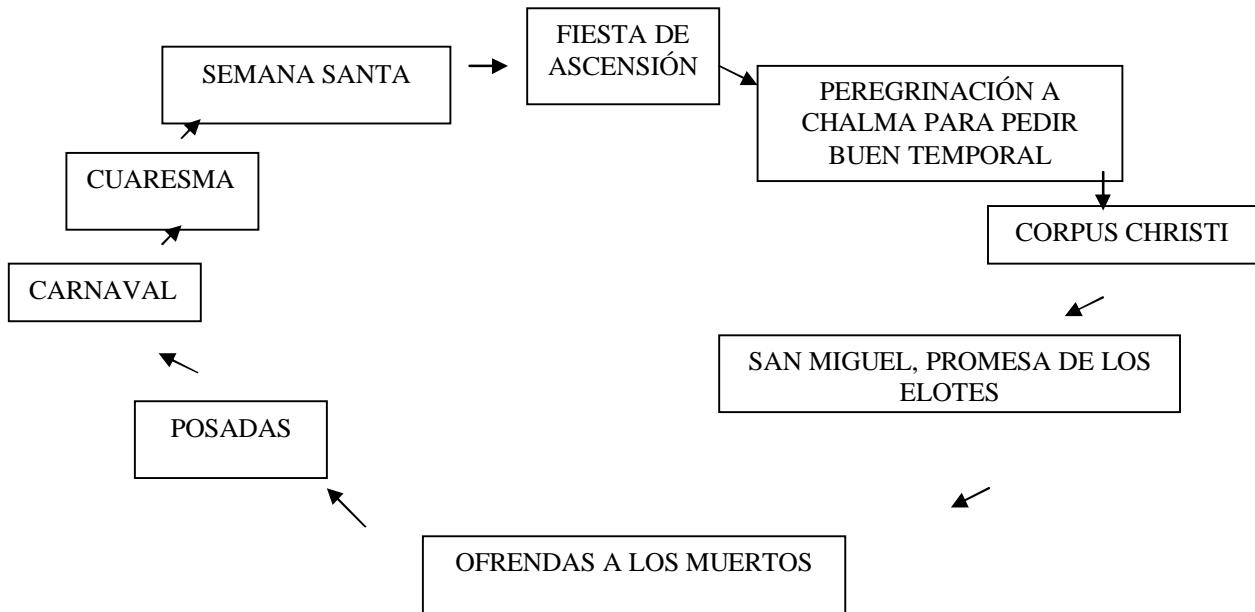
Otra práctica del día de San Miguel es quemar las cruces viejas de pericón y sahumar la casa, principalmente las esquinas, consideran que el humo ahuyentará al “enemigo”, y de paso saldrán de sus escondites algunos alacranes intoxicados. Tienen la creencia de que ese día es muy peligroso porque el “enemigo” anda suelto y los brujos aprovechan para hacer daño. Que el enemigo es todo aquello que causa enfermedad, es la escasez de alimentos, es el hambre.

En Alpuyecá, desde el 27 de septiembre, ponen cruces de pericón en todo, en las cuatro esquinas de la casa, en las puertas y ventanas, los trastos, la comida, “pa’ que no entre el enemigo”. Las cruces de pericón de acuerdo a las creencias son un distintivo para recibir la bendición del santo, por eso las ponen en todas partes. La flor del pericón se considera que es propiedad del santo. “Es la bendición desde la víspera del día de San Miguel que anda con su ‘ganadito’ de pericón alrededor del pueblo”. El pericón es aromático y su flor tiene un luminoso color amarillo, podemos interpretar también que el santo, que separa la luz de las tinieblas, toma para sí, protege a aquellos lugares y objetos que tienen luz.

Estos pueblos agrícolas realizan una serie de rituales para agradecer las primeras cosechas. A San Miguel le ponen una ofrenda compuesta por chocolate, pan, veladoras, elotes, dos cañas con su elote. También ofrecen al sol un plato con elotes, ponen el maíz “porque es el sol quien lo produce”. La celebración de San Miguel coincide con la primera cosecha de los elotes. Cuando se trata del nixtamal que es producto de la primera cosecha, la tortilla y los primeros elotes colocan una porción de estos como una ofrenda en el altar. En el campo de arroz hay mucha agua, por eso sólo ponen una cruz de pericón en medio del campo el 29 de septiembre. En la siembra de caña, milpa o cacahuate colocan pequeñas cruces en las cuatro esquinas. En Atlacholoaya se hace una procesión el 29 de septiembre, día de San Miguel. También visitan el panteón, llevan una ofrenda compuesta de flores, velas, mole, chocolate e incienso. La autoridad civil convoca a la gente para que realice faenas de limpieza del panteón un día antes de esta festividad, hace unos treinta años que la gente llevaba elotes a la iglesia el día de San Miguel, llevaban dos ollas grandes, preparaban elotes y le regalaban a la gente. Ahora eso ya se perdió. Sin embargo, es en el panteón donde se manifiesta la fuerza que aún tiene esta creencia, la gente se esmera en adornar las tumbas con las flores, velas y veladoras, continuamente riegan agua bendita y sahuman con copal. Dicen que “el que no es bueno anda suelto, por eso se ponen cruces en las puertas, en los carros, porque después San Miguel pasará y bendecirá lo que tenga una cruz de pericón”.

Los rituales agrícolas en nuestras comunidades de estudio conforman un ciclo anual que guarda una estrecha relación con el calendario festivo católico. Veamos los siguientes esquemas.

CICLO RITUAL



ACTIVIDAD AGRICOLA	MES	RITUAL RELIGIOSO Y AGRÍCOLA
Siembra y cosecha de riego	Diciembre	Celebración de las Posadas, reciprocidad a través de alimentos guisados y frutos en conserva.
	Enero	Celebración de año nuevo, observación de cabañuelas.
	Febrero	Día de la Candelaria, bendición del Niño Dios, de semillas, de agua, de ceras.
	Marzo Abril	Semana Santa, determina la Fiesta de Ascensión.
Inicio de trabajo para agricultura de temporal: reparación de tecorrales, limpieza de la tierra, barbecho, (temporada de lluvias).	Abril	
	Mayo	Santa Cruz el día 3, bendición de las cruces de las casas, del pueblo, campos y de los cerros. Ascensión, día variable, petición de buen temporal y pronóstico del tiempo en la cueva de Coatepec y otros lugares. Peregrinación a Chalma, una semana después de Ascensión, para pedir buen temporal.
	Junio	
Siembra y cosecha de temporal	Junio	Corpus Christi, bendición de ganado empleado en el trabajo agrícola y de animales domésticos.
	Julio Agosto	
	Septiembre	San Miguel, días 27, 28 y 29, bendición de las cosechas, promesa de los elotes.
	Octubre y Noviembre	Abundancia de alimentos, reciprocidad entre vivos, reciprocidad entre vivos y muertos, y entre muertos.

Los habitantes de Cuentepec identifican los aires y los clasifican de acuerdo a su procedencia y al tiempo en que influyen en las personas. Tienen la creencia de que los aires emanados de las cuevas son peligrosos y maléficos, son de la tierra, del inframundo, del “malo” pueden enfermar a quien entra a esos sitios, el terapeuta tradicional ayuda a reestablecer la salud en esos casos y recomienda no acercarse a esos lugares. Los aires que están relacionados con la agricultura son los de “temporal” que se presentan en la comunidad en un periodo que va del 15 de agosto al 28 de septiembre (durante la temporada de

lluvias). Consideran que estos aires provienen del cielo, del supramundo, ellos han traído el agua del mar para los campos de cultivo, son fuertes y peligrosos, por ello el ritual que se ofrece a la piedra es una protección para la familia propietaria y para la comunidad en general. Estos aires del temporal concentran su poder en piedras rectangulares que algunas personas tienen en el traspatio de su casa. Éstas son muy antiguas, el ritual que reciben reitera el respeto que sus propietarios tienen por estos objetos que a simple vista pueden pasar inadvertidos, sin embargo, la comunidad reconoce su poder y su ubicación. Como petición de un buen temporal y para preservar la salud de la unidad familiar, ponen una ofrenda a estas piedras, sobre hojas de plátano colocan una pequeña cruz de madera, veladoras, flores, incienso, grandes tamales (en forma esférica), además entierran cerca de ahí la cabeza de un pollo decapitado para tal efecto. De esta forma, se ofrece un sacrificio como protección a la familia. Este ritual agrícola es dirigido por curanderos de la comunidad (Figuroa, Cortés, 1989:66-67), que en este periodo tienen mucho trabajo. El ritual se lleva a cabo durante la noche o en la madrugada, la familia junto con sus amigos más cercanos acompaña al curandero en la velación.

El don, en este caso, se realiza de manera explícita entre los seres humanos y los diferentes elementos de la naturaleza, y de manera implícita entre los participantes de la celebración. A los aires de la tierra se les ofrenda una cabeza de pollo para que no causen enfermedades a las personas, los aromas y la luz son para los aires procedentes del mar, benéficos por la lluvia que traen y que favorecerá a la parcela, representada por la piedra rectangular. Es una ofrenda para el aire, el agua y la tierra, esta última también simbolizada por la piedra, pues se considera que tiene una forma cuadrada, con un centro y los cuatro puntos cardinales.

Otros rituales agrícolas relevantes en la entidad son la colocación de ofrendas en cuevas y cerros, en las localidades de San Andrés de la Cal, Atlacholoaya, Alpuyeca, Xoxocotla y Coatetelco. Éstos tienen un fin propiciatorio del buen temporal, así como rituales relacionados con la maduración de la “milpa chica” y el agradecimiento por la abundancia del maíz, en el caso de Tetelcingo (Morayta, 1994:161).

En la zona norte del estado los rituales agrícolas consisten en peticiones de lluvia, realizadas en cerros y cuevas. En los meses de diciembre, enero, mayo, septiembre y noviembre, los *Kiatlasques*, “elegidos por el rayo”, establecen vínculos entre el mundo superior que propiciará las lluvias y el inframundo en donde se encuentra el espíritu de la tierra que origina la fertilidad y las corrientes subterráneas. En tanto que las cimas de los cerros serán el punto intermedio entre el inframundo y el mundo superior (Paulo, 1994:164-169).

El maíz es un cultivo de suma importancia en la cultura mexicana, constituye un elemento básico de la alimentación y en torno a él se desarrollan diversos rituales para su cultivo, su cuidado y su cosecha. Estos rituales se sustentan en diversas creencias, leyendas y mitos que lo ubican como una figura muy importante en la cultura de las áreas rurales, principalmente entre los grupos indígenas del país. Cabe mencionar que el cultivo del maíz fue primordial para la caracterización de la zona cultural denominada Mesoamérica, que llegó a conformar una unidad política y religiosa. Es obligado referirnos a esta área, aunque muy brevemente, porque nuestra zona de estudio tiene antecedentes del grupo nahua, que jugó un papel importante en la conformación cultural de Mesoamérica. Diversos estudios sobre esta área cultural dan cuenta de sus diferentes aspectos, político, económico, religioso y geográfico.¹⁵ Para el fin de este trabajo, aquí sólo retomaremos algunos aspectos sobre la antigua cosmovisión de esta área.

Las procesiones de los santos que eran llevados desde el pueblo hasta los campos de cultivo fueron prácticas generalizadas en esta zona del sur de Morelos, en Xoxocotla ésta era una práctica frecuente, y ahora forma parte de sus relatos:

ATLANEHUILCO

Hace como unos 36 años que aquí en este campo al que llamaban Atlanehuilco, desde muy temprano traían en procesión a Jesús Padre desde la iglesia. Lo ponían debajo de un huamúchil, lo dejaban todo el día. Hasta como a las seis de la tarde llegaba todo un contingente de niños y niñas en esa procesión, veníamos a recogerlo para llevarlo a su iglesia. Cuando no llovía traían al santo para que él, viendo cómo estaban secos los campos, trajera un poco de lluvia. Esto era nada más en la época de temporal. Y era tan grande nuestra fe, que esa noche de la procesión llovía gracias a Dios. La fe vale por cada persona o cada pueblo que pueda traerla. Todo el pueblo asistía a esa procesión, ahora ya no lo hacemos, ese campo Atlanehuilco ya está poblado y pasa por él la carretera (Narración de Santiago Sierra, Xoxocotla, 1990).

Cuando ya se acercaba el temporal se iba preparando la procesión del “Padre Jesús”. Los encargados eran los mayordomos, ellos avisaban a la gente si sería en un día jueves o viernes porque sólo cualquiera de esos días era el señalado. Citaban desde tres días antes para que la gente no saliera a trabajar al campo y ayudara a arreglar el camino.

En el día señalado, ya amaneciendo, la gente empezaba a emparejar el camino con palas y picos. Otros prestaban petates para hacer una enramada rumbo a San José, se juntan unos cien petates. Las mujeres

¹⁵ Por ejemplo: Kirchhoff, *et. al.*, *Una definición de Mesoamérica*, México, UNAM-IIA, 1992.

iban atrás barriendo. Otros hombres tenían a los burros cargados de cántaros con agua que iban regando, otros burros cargaban los morillos para la enramada donde iba a quedar el santo.

Como a las ocho de la mañana la gente se había quedado en la iglesia y se prevenía para llevar al santo. En el camino iban cantando y rezando. Llegaban como a las diez de la mañana, lo colocaban en la enramada que ya habían hecho, ahí lo arreglaban con flores y ceras, daban una misa de gracias pidiendo agua, pidiendo que lloviera. A veces la misa era de tres ministros, según se cooperara el pueblo.

Como a las cinco de la tarde se prevenía la gente para regresar, y una vez llegando a la entrada de la calle Morelos se hacía una procesión por el pueblo, si es que daba tiempo y no se hacía el milagro, porque si sí se hacía ahí estaba la lluvia. Preguntaban: -¿Damos procesión o nos vamos directo a la iglesia? Era seguro que si no llovía esa noche, al día siguiente llovía. Venía mucha gente de fuera, pues sabían que en esa fecha se sacaba en procesión al Padre Jesús (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

Los rituales se orientan a la protección de los cultivos, el “día de cruces toda la gente, en su mayoría católicos, llevan las cruces para proteger sus cultivos, cuando deja de llover sacan a los santos, piden para que llueva, muchas veces llueve ese día. Son creencias que llegan a convertirse en hechos verídicos”.

Cuando es el fin de la cosecha festejan en la casa del propietario del campo, invitan a comer a los peones que trabajaron ahí. Estas celebraciones refuerzan los lazos de reciprocidad entre los participantes. En algunas narraciones se conjuga el pasado con el presente, lo que ocurre es que algunas personas han dejado este trabajo, pero otras aún lo llevan a cabo.

En las pizcas se sembraba más harto, ahora son huevones, sembraban mucho, el que se adelantaba a pizar y no le tocaba esa parte iban con el comandante a traerlo, hasta que hubiera la pizca, antes 4 caballos. Si yo tenía mi burro y mi caballo, cuando le tocaba, prestaban su trabajo, ayudaban a la pizca y así tienen compromiso de ayudarse. Cuantos viajes, tu milpa, tu pizca, “va uno a desquitar”, compadres, amigos, parientes. Si se trataba de pizar ponían en el surco una botella de alcohol con su refresco, se nombraba “teporocha”, el que la encontraba ese era el padrino de la teporocho, el dueño en un surco la escondía, quien lo encontraba “era el padrino y los invitaba a beber un trago, ya que terminaron el trabajo se lo terminan. Ese padrino tiene que poner flores, cempoalxóchitl, cigarros delta, agua, chocolate, pan. Como respeto gracias a Dios que ya está la cosecha, cenar, tienden petates, “la acabada”, dan “Combate”, que es agua fresca de maíz tostado con piloncillo, el padrino antes de cenar, pone el huentle, eso es en la casa del dueño, ponen el cerro de mazorca, arriba la cruz, de tres cañuelas adornado, cenar, beben los burritos y caballos y “arriman zacateado” (Narración de Emiliano Doroteo, Atlacholoaya, 1999).

En Xoxocotla también tienen consideraciones espaciales hacia el maíz, mismo que almacenan en alguna habitación de la casa, aunque tengan maíz en la casa compran más para no terminárselo inmediatamente. Guardan el maíz de la cosecha, ese es de la casa, llegan a juntar maíz hasta de tres años, le ponen pastillas para que no se eche a perder, “el que cosechamos en la casa que venga a reposar, a descansar, es el de la casa”, “yo le doy de comer a mi mazorquita, le doy mole con sus cruces de cempoalxóchitl, el 12 de diciembre le dan ofrenda a la mazorca, que consiste en dos macetas de flores, rosario de cempoalxóchitl, su veladora, chocolate, dos platos de mole. Ponen seis platos de mole, ya terminando ponen como a las tres el mole, como a las cuatro le pone el chocolate con pan, se cree que la mazorca es una vida, nos da el alimento. Los antepasados le daban ofrenda a la mazorca antes de desgranar; terminan de pizar del 20 al 30 de noviembre, el 12 de diciembre le ponen la ofrenda, le rezan por agradecimiento, le piden a Dios que no falte, si venden el maíz que cultivan puede escasear la lluvia y no cosecharse el maíz, se ponen muy tristes si no hay cosecha”. Algunas especies se han perdido, tienen maíz blanco, rojo y negro. Aún hay maíz criollo, tenían del blanco pero ya no se da, le llamaban pipitilla, había un jitomate como media luna, ya no hay, se acabó la semilla. Igual que el maíz, dejan una carga de cacahuete para semilla. Ahora algunas personas pueden mostrar indiferencia hacia las semillas de maíz: “Antes el maíz y la tierra eran sagrados, nadie podía ver un maíz tirado. Si había un grano de maíz o de frijol tirado los adultos explicaban a los menores por qué debían levantarlo”.

El ritual se lleva a cabo en las diferentes fases del trabajo agrícola, en Alpuyecá, cuando han acabado de preparar la tierra para sembrar le llaman “la acabada”, ese día prenden cohetones, comen mole, dicen aquí es ‘la acabada’ que vengan a comer, esto es antes de la siembra; “limpiaban la yunta de bueyes con una veladora y se la ponían al Santo, después le ponían su rosario de flores a los animales, hasta parece que ellos están contentos porque hasta brincan”.

Entre las cualidades del don está el ser un hecho social que se lleva a cabo al margen de un interés explícito, el don se presenta de dos maneras, una en la que se manifiesta con un interés específico y otra en la que se presenta como algo implícito. En el proceso del ciclo ritual, dentro del contexto que nos ocupa, el ritual presenta al don como algo explícito, como la creación y recreación de relaciones de intercambio y reciprocidad entre los hombres y un ámbito superior conformado por Dios, los santos y los aires. Esta relación es explícita en tanto que se presenta como una ofrenda, en sus diversas formas (alimentos, rezos, danzas y flores), a cambio de sucesos concretos como un buen temporal, buenas cosechas o salud entre otros beneficios. En este proceso la recreación de las relaciones sociales a través del don queda como

algo implícito, pues a nombre de la reciprocidad entre el hombre y Dios se lleva a cabo la reciprocidad entre los seres humanos.

B. Ritual de la Ascensión

Si bien Chemin (1980) y Villela (1990) señalan que el ritual de petición de lluvias es el más privilegiado en cuanto a participación comunitaria, aunque Villela plantea que no es el único de la serie de rituales que conforman el ciclo agrícola, para este estudio nos referiremos al ritual que se dedica a los aires de la lluvia en la cueva de Coatepec, que llevan a cabo las comunidades de Atlacholaya, Alpuyeca y Xoxocotla. Entre los elementos que identifican a estos tres pueblos se encuentran sus creencias y prácticas en torno a actividades de terapéutica tradicional y festividades cívico-religiosas, en las que destacan los rituales relacionados con el ciclo agrícola. El área destinada a la agricultura es en mayor proporción de temporal, de ahí que una buena cosecha esté supeditada a las condiciones naturales. Para que éstas sean favorables algunos campesinos recurren a la celebración de rituales agrícolas. Consideramos que el más importante es el que celebran el día de la Ascensión, ritual que tiene una importante connotación religiosa.

Este ritual posee dos aspectos fundamentales: se trata de una petición de lluvia pues “los aires se enojarían si no recibieran ofrendas” y se cree que no enviarían la lluvia al campo, también se trata de un ritual oracular en el que se pronostican las condiciones de la llegada de la lluvia para el temporal por venir.

Los oráculos son inmemoriales procedimientos para averiguar el porvenir. La consulta del oráculo es una práctica que se lleva a cabo en diversas culturas y desde tiempos remotos. La humanidad se formula una serie de interrogantes a las que responde a través de la observación e interpretación de la naturaleza, de objetos y de la revelación a ciertas personas.

El oráculo se refiere a la respuesta que daban los dioses a las preguntas que se les dirigían. Este término tiene un carácter polisémico en tanto que podía aludir al lugar, estatua o simulacro que representaba la deidad; a la divinidad o a la voluntad divina anunciada a través de los profetas o de adivinos. Son célebres los oráculos de Delfos en los que el dios hablaba a través de una *pitonisa* o *sibila*, el de Esculapio en Epidauro y los de Júpiter en Dodona y los de Apolo en Delfos (Larousse, 1984:742). Dos importantes santuarios oraculares griegos de Apolo fueron Dídima y Claros, en éstos existen inscripciones oraculares que forman una unidad de preguntas dirigidas a Apolo Clario y a Apolo Didimeo así como las respuestas

de éstos. Los funcionarios del oráculo eran sacerdotes y prestigiados personajes de Colofón, mismos que solían venir de Mileto. “Para consultar el oráculo de Apolo Clario. No hay allí una mujer, como en Delfos, sino que un sacerdote escogido de entre determinadas familias, generalmente de Mileto, se limita a escuchar el número y el nombre del consultante; desciende luego a la cueva, bebe agua de una fuente misteriosa y, siendo como suele ser ignorante de las letras y la poesía, da sus respuestas en versos adecuadamente compuestos sobre las cuestiones que cada uno plantea en su pensamiento” (Rodríguez, 1991:1-15).

En la Grecia Antigua, el vidente Tiresias recibió el don de conservar sus facultades mentales en el Hades, donde los demás sólo eran sombras. Su prolongada existencia fue marcada cuando al ver el apareamiento de dos serpientes mató a la hembra, por ello fue transformado en mujer. En otra ocasión encontró nuevamente a dos serpientes apareadas y mató al macho, entonces recobró su sexo original. Zeus y Heras discutían acerca de quién tenía más placer en el amor, consultaron con Tiresias, quien contestó que la mujer sentía mucho más placer que el hombre. Heras enfurecida dejó ciego a Tiresias, Zeus para retribuirlo le otorgó el don de la videncia y una larga vida que duró siete generaciones (Rose, 1970: 193- 194).

Al igual que en la antigua Grecia, en la India la cleromancia o adivinación por la suerte mediante dados adivinatorios llegó a ser privilegio exclusivo de algunos especialistas; en Corea esta consulta se realizaba con flechas o varitas adivinatorias. Otros objetos para la adivinación del futuro son las cartas. “Para el oráculo el material mecánico o animal es un medio de adivinación: es el resultado de la experiencia que proporcionará (con tal que se disponga de una ciencia única, de un código) el secreto del futuro” (Neveux, 1966: 95, 96).

Los oráculos asociados a templos o a lugares sagrados mesopotámicos no eran aceptados por la tradición judeo cristiana, de acuerdo con ésta, el profeta era inspirado por Dios y no había de por medio ningún tipo de ritualidad. Era fundamental la actitud de los profetas, caracterizada por una coherencia ética. Su vida era un testimonio, se trataba de hombres lúcidos que adquirían autoridad y recibían los mensajes divinos a veces en sueños, a través de imágenes, pues la idea de leer objetos no entraba en su universo simbólico.¹⁶ De acuerdo a esta tradición, fue dispuesta una tienda separada de las demás, reconocida como sagrada a la que llamaban en hebreo *'hel mo'ed*, este lugar era de Reunión, del Encuentro o de la Cita. La tienda era el lugar del oráculo, de la palabra clara e inmediata, era el punto de contacto íntimo entre Dios y Moisés, considerado el hombre más humilde de la tierra. “Llamó a Aarón y a María y se adelantaron los dos. Dijo el Señor: ‘ Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él

en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen del Señor. ¿Por qué, pues, habéis osado hablar contra mi siervo Moisés?’ [Nm 12, 3-8]” (Cocagnac, 1994: 399-400).

Otro caso es el de los oráculos sibilinos que se conforman tradicionalmente por doce libros procedentes de la literatura epigráfica y apócrifa del Antiguo Testamento. En su conjunto suponen un sincretismo religioso, cultural y literario entre elementos judaicos, cristianos y literatura profética oriental; deriva de la Biblia y los mitos griegos. Sus revelaciones son a través de la sibila, profetisa del mundo pagano (Nieto, 1992: 19-20). El Tarot, el I-Ching y las Runas son oráculos que han logrado una amplia difusión. El Tarot de Marsella se compone de 78 cartas, cincuenta y seis arcanos menores y veintidós arcanos mayores, el color de las cartas ocre, rosa, azul, rojo y amarillo simbolizan el aspecto humano, lunar, espiritual, terrestre y solar. El número de arcanos mayores es correspondiente con las letras del alfabeto hebreo, “las veintidós vías de la Sabiduría, el de los senderos que unen entre sí a las diez Sephiroth, los sublimes principios metafísicos de la Cábala judía”. Al parecer el I- Ching en sus orígenes era un texto de observaciones astronómicas representado con signos fácilmente reconocibles, en una época en la que aún no existía un sistema de escritura. En sus primeras versiones fue un “Libro de las mutaciones del Cielo y de la Tierra”, la intención del legendario compilador era indicar las variaciones de las estaciones de una manera muy sencilla y por ende accesible al campesino que necesitaba conocer los cambios de la naturaleza para su subsistencia. Las Runas, procedentes de la Europa occidental, constituyen una práctica adivinatoria que unifica dos tradiciones: el manuscrito alfabético procedente de Italia y el contenido simbólico de Alemania y Escandinavia. Las runas han tenido una función ritual para indicar la suerte, para la adivinación y la evocación de poderes superiores que podrían influenciar en el ser humano. Éstas tocaban cada aspecto de la vida de índole sagrado y práctico; las había para influenciar el tiempo, las mareas, las cosechas, el amor, la curación, la fertilidad, maldiciones y la remoción de éstas, el nacimiento o la muerte.¹⁷

Algunos textos oraculares han sido objeto de condenación, fue el caso de dos textos del Mafarandel, uno de ellos procedente de Italia fue encontrado hacia 1484, en la baja Edad media. Durante el Renacimiento se extendió a España, Francia y Alemania, esa literatura predictiva llegó a América en 1577, se trata de oráculos novohispanos que al ser difundidos dieron lugar a sanciones inquisitoriales. Uno de ellos tiene como base “la estructura mitológica – pagana de una diosa Diana, Arboledas, Provincias y Montes u Oráculos”, consta de veinticuatro preguntas referentes al amor, felicidad, matrimonio y riqueza, buenas

¹⁶ Dr. Carlos Mendoza, comunicación personal.

¹⁷ Ver Legado de Sabiduría en <http://www.enel.net/respondientot/legado.asp>.

cosechas, etc. El punto axial del oráculo consiste en preguntar e inquirir para obtener una respuesta generalmente predictiva (Peña, 2000: 99-104).

Aguirre Beltrán aporta algunos elementos del contexto colonial en México, en el que diversas prácticas de adivinación y curación eran motivo de persecución por el Santo Oficio y clasifica seis métodos adivinatorios: interrogatorios, por reflexión, por simbolización, por indicio, por alternativa y por ordalía. De la adivinación por reflexión destaca la función del agua como medio para identificar el causante del daño o para identificar las figuras que forma un huevo vertido en el vital líquido. Plantea que en la adivinación por simbolización los elementos principales son los maíces, de origen americano, las habas de procedencia europea y los huesesillos de procedencia africana (Aguirre, 1963: 187-191).

En Xoxocotla algunas curanderas llevan a cabo la consulta del oráculo a través de las cartas o la lectura de los copales, éstos indican la causa de la enfermedad, provocada generalmente por la pérdida de la sombra. El ritual consiste en persignar doce copales sobre una cera, sobre incienso y finalmente sobre la cabeza del paciente, después echa uno por uno los copales en una jícara de agua. Sabrán el lugar y la causa de la enfermedad al interpretar la posición en la que han quedado los copales, si se asientan o flotan en el agua y la distribución que adquieren, si quedan juntos o dispersos (Saldaña, 1993: 125-126). Una vez que el terapeuta ha hecho el diagnóstico, procederá a efectuar otro ritual para ir a levantar la sombra al lugar en que ocurrió la pérdida.

Entre los azande, los oráculos constituyen una serie de “técnicas que supuestamente revelan lo que no puede descubrirse con certeza, mediante experimentación y deducciones lógicas”, los principales son el *benge*, oráculo del veneno, consistente en la administración de estricnina a las aves; *iwa*, oráculo del tablero frotado; *dakpa*, oráculo de las termitas; y *mapingo*, oráculo de los tres palitos. Estos oráculos se encuentran en la categoría de las cosas, son agentes materiales “neutros” a excepción de las termitas que son “animales” de género. A estos objetos son atribuidos poderes especiales. El tablero frotado es un instrumento de madera que sólo se convierte en oráculo cuando es preparado de una manera específica. Las termitas están dotadas de poderes misteriosos siempre y cuando se recurra a ellas de una manera adecuada. “Puesto que los oráculos son dotados de sus poderes por el propio hombre, mediante el hombre pueden perder esos poderes. Si quebranta el tabú vuelven a ser simples cosas, insectos y trozos de madera, y en su existencia ordinaria, ajena al uso ritual, no tienen ninguna significación mística para los azande [...] Los oráculos pueden revelar las cosas ocultas para el hombre”(Evans-Pritchard, 1976: 33, 301).

Para los azande, Evans-Pritchard define adivinación como el “método de descubrir lo desconocido que con frecuencia no se puede conocer por experimentación y lógica. El instrumento en este caso es el ser humano inspirado por las medicinas (*ngua*) o por los espíritus (*atoro*) o por ambos” (1976: 34).

Turner, a partir de su trabajo con los ndembu, hace una importante distinción entre adivinación y revelación. La adivinación trata de descubrir las causas ocultas del mal, provocado por la inmoralidad, pensamientos, palabras y acciones que forman parte de un sistema social institucionalmente estructurado. Se trata de una forma de análisis y un sistema taxonómico. Procede por una secuencia de oposiciones binarias en un sistema fijo y abstracto en la que la estructura social está oculta. La adivinación es el proceso de desenmascarar la conducta privada de aquellos que buscan un beneficio personal a costa del bienestar corporativo, desenmascara los pecados y vicios definidos culturalmente de aquellos que voluntariamente se segregan de la sociedad. Existe una trampa simbólica en la adivinación, muchos adivinos son hombres marginados a través de una anomalía psicológica o inferioridad en la estructura social, puede ser que tal descalificación al adivino sea para responder sensitivamente a la tensión y presiones en las relaciones sociales. Ellos poseen poco poder pragmático, pero pueden pensar con mayor objetividad que aquellos que se ocupan en buscar el éxito material. Plantea la adivinación como una respuesta pública a una crisis ascendente de la comunidad. La revelación en cambio se presenta en un escenario ritual a través de acciones y vehículos simbólicos. Es una aprehensión de experiencias tomada como un todo. El ritual Chibamba, entre los ndembu, tiene como función vencer las intenciones ocultas como la adivinación, se inscribe en un marco de bondad y revelación, constituye el triunfo sobre la malignidad secreta y la reconciliación de enemigos ocultos y manifiestos; cuando todo es revelado por el mismo factor de revelación todo es fértil, sano, fuerte y placentero. La adivinación se inscribe en la estructura social y la revelación en la *communitas*, toda sociedad desarrolla una necesidad ante estos dos ámbitos y constituye instrumentos culturales apropiados para satisfacerlas. Turner propone una metáfora acerca de que el hombre en su búsqueda de la luz puede acceder a la luz del sol de la revelación o a una llamarada de antorcha de la adivinación (Turner, 1975: 15, 23- 29).

Hemos señalado que en la fiesta de la Ascensión se lleva a cabo una consulta del oráculo, de lo que hemos expuesto hasta aquí acerca de esta práctica nos interesa destacar algunos símbolos que identificamos en diversas culturas y contextos históricos como la observación de fenómenos naturales, el agua, las cuevas, las serpientes y el maíz. Ahora bien, en el caso que nos ocupa, estos símbolos forman parte de un proceso cultural y ritual en el que éstos adquieren una función específica.

La cueva de Coatepec es un sitio que tiene un carácter dual, por una parte es un sitio de adivinación en tanto que suele ser punto de encuentro de hechiceros que realizan prácticas de carácter oculto. Abundaremos sobre este asunto en otro momento. Por otra parte, en la fiesta de la Ascensión la cueva es un sitio de revelación pues las condiciones físicas del manantial son un mensaje claro y explícito, tales características no son aprehensibles en abstracto pues forman parte de un proceso cultural en el que se recrean las creencias sobre este día especial, las cualidades de este sitio y el por qué de llevar a cabo el ritual.

La fiesta de la Ascensión es una celebración católica y tradicional, en este caso tiene que ver con un ritual agrícola. De acuerdo a la liturgia católica está relacionada con la Semana Santa, ya que cuarenta días después de la pasión de Cristo éste ascendió al cielo como un viento. La Ascensión es un símbolo judío relacionado con los carros de fuego, de la nube, éste simboliza el retorno de lo humano a lo divino. Jesús asciende a los cielos en forma de nube, se trata de la apoteosis de su retorno a los cielos. La religión judeocristiana se opuso a las religiones relacionadas con la tierra por considerarlas idolátricas; el mundo judío quiso distanciarse de las tradiciones agrícolas que, como los cananeos, realizaban cultos de fertilidad de la tierra. Los cristianos del siglo primero también se distanciaron de los cultos de esta índole ofrecidos a las divinidades romanas.¹⁸

En el trasfondo de la historia de Gedeón se encuentra una comunidad de israelitas en vías de convertirse en un pueblo sedentario. Tras la vida pastoril del nómada, la vida del agricultor otorga al pueblo de Dios unas raíces campesinas. Mas la tierra de Canaán es asimismo un territorio de divinidades paganas y terreno de la idolatría. Así, la tribu de Manasés, instalada al norte, se encuentra en contacto con dioses agrícolas: Baal y su pareja Ashera. Estas divinidades reclaman cultos de fecundidad y fiestas orgiásticas, que están en contradicción con la ley del Señor. Esto representa, para el Dios de Israel, la ocasión de manifestar sus celos.

La cultura cananea tienta también a Israel de otro modo: el sistema real representa una garantía para el título de posesión de la tierra. Poco antes del nacimiento de Gedeón, su clan soñaba ya, sin duda, con tener un rey. Pero la incidencia religiosa de esta pretensión era evidente: elegir un soberano de ese tipo equivalía a desposeer a Dios de su título de rey. La religión y la política se delimitaban así peligrosamente (Cocagnac, 1994: 299).

En nuestro contexto, la Ascensión es uno de los rituales que muestra la conjunción entre dos tradiciones religiosas de origen americano y europeo, en ambas culturas fue muy importante el culto a las deidades agrícolas. Solemos encontrar extraordinarias coincidencias que de acuerdo con Lockhart (1999) evidencian una similitud de creencias entre ambas culturas, por lo que no hubo un proceso de enfrentamiento sino complementariedad entre creencias y prácticas de ambas tradiciones. Este ritual de la Ascensión se

¹⁸ Dr. Carlos Mendoza, comunicación personal.

conforma por la presentación de ofrendas y por una danza, además, se realiza generalmente en el mes de mayo. En la antigüedad, los romanos realizaban un ritual de este tipo: “En el culto de la Dea Dia, una deidad femenina romana del campo y de la siembra, sus sacerdotes realizaban en mayo una procesión por la campiña (*ambarvalia*) con movimientos rítmicos de danza y entonando un himno (*carmen*); con ello se pretendía redimir las semillas y suplicar a la diosa el que dieran mucho fruto” (Lurker, 1992:270-271).

Después de la culminación de la Semana Santa en los tres pueblos de este estudio, hay expectación acerca de la fecha en que “caerá” el día de la Ascensión, además nos dicen que “siempre cae” en día jueves. León Ferrer (1997) nos explica el porqué de esta certidumbre. Esta expectación tiene que ver con el interés por la medición del tiempo y la calendarización desde tiempos remotos. El calendario mesoamericano era solar, también lo era el calendario gregoriano que llegó a universalizarse. Sobre la matriz básica de este calendario el cristianismo triunfante en Occidente modeló su calendario litúrgico, de tal manera que el ciclo del conteo santoral es correspondiente al conteo temporal, es decir, algunas celebraciones religiosas coinciden con los “cambios del tiempo”.

El calendario es solar y en su organización suelen ajustarse algunas fechas de acuerdo al ciclo lunar, veamos el siguiente cuadro:

<p>“El Ciclo de Pascua tiene como eje al Domingo de Pascua de Resurrección”.</p>	<p>Es el domingo que sigue a la primera luna llena que caiga a partir del 21 de marzo cuando se da esta coincidencia, el domingo 22 de marzo es la fecha más temprana posible de la Pascua y ocurre en muy raras ocasiones. Si la luna llena cae en sábado 20 de marzo, debido a esa diferencia de un día el criterio de celebración de la Pascua se recorre más de un mes hasta su última fecha posible, que es el 25 de abril. “El hecho de que haya tanta variabilidad en las fechas posibles de cada día del ciclo hace muy útil pensar, como lo hace Claude Gaignebet, en el concepto de <i>clave anterior</i> o fecha más temprana posible en el calendario civil, de una celebración del Ciclo de Pascua”. Ferrer propone el concepto de clave posterior, o fecha más tardía posible de algún momento del Ciclo de Pascua. Cuando se ha definido su fecha central, se definen las celebraciones que la preparan y aquellas que le siguen, siempre en cuentas de “domingos”, “jueves”, “semanas”, en fin, antes o después del Domingo de Pascua [d0].</p>
<p>El ciclo inicia nueve domingos antes con la celebración de la septuagésima [d-9].</p>	<p>Se llama así porque ocurre aproximadamente 70 días antes (63 en realidad) de la Pascua.</p>
<p>El domingo siguiente se celebra la sexagésima [d-8].</p>	
<p>Y el que sigue la quincuagésima.</p>	<p>Este domingo [d-7] que es el último antes del inicio de la cuaresma coincide con el domingo de carnaval, que es una celebración popular que está fuera de la liturgia oficial (Ferrer, 1997:86).</p>
<p>El punto culminante del carnaval es el martes siguiente.</p>	<p>Ultimo día previo a la cuaresma.</p>
<p>Ésta inicia al día siguiente, Miércoles de Ceniza. A partir de este día siguen cinco domingos de cuaresma, el último de los cuales es el domingo “de Pasión” [d-2].</p>	
<p>Con él inicia la Semana de Pasión.</p>	<p>Su día más importante es el siguiente viernes “de Dolores”.</p>
<p>El último domingo antes de Pascua es el Domingo de Ramos [d-1].</p>	<p>Los días lunes, martes y miércoles santos son investidos de una solemnidad media, no así el jueves pues se conmemora la institución de la Eucaristía durante la Última Cena, el viernes se conmemora la Crucifixión, el sábado la Gloria y el domingo la Resurrección del Señor [d-0].</p>
<p><i>Éste es el momento culminante del año litúrgico cristiano.</i></p>	
<p>A partir de este día siguen cinco domingos después de Pascua y al siguiente jueves se celebra la Ascensión del Señor.</p>	<p>La Ascensión, que es una fiesta de LUNA NUEVA, se toca con el 1° de mayo.</p>
<p>El 3 de febrero es el último día que nunca puede caer en cuaresma, el primer día que de ninguna manera puede ubicarse en ese período penitencial es el 25 de abril, que es clave posterior de la Pascua y fiesta de San Marcos en el santoral.</p> <p>De esta manera, existen 80 días del año (81 si se incluye el 29 de febrero), que van del 4 de febrero al 24 de abril, y pueden ser cuaresmales.</p> <p>Después de San Marcos siguen cuatro días, del 26 al 29 de abril, que son los días que ya no caen en Pascua y que todavía no caen en Ascensión.</p> <p>La Ascensión puede ocurrir desde el 30 de abril hasta el 3 de junio. “Teóricamente es una fiesta que puede ocurrir en cualquiera de tres meses distintos, pero en la práctica es rarísimo que no caiga en mayo” (Ferrer, 1997:86-88).</p>	

Como hemos visto, la Ascensión está relacionada con la pasión de Cristo, antes de referirnos al desarrollo del ritual de Ascensión señalamos algunos aspectos de la celebración del Carnaval, la Cuaresma y la Semana Santa en el sur de Morelos.

Estas comunidades son de origen nahua y profesan la religión católica, sus pobladores mantienen relaciones de compadrazgo y amistad entre sí, se visitan en sus fiestas patronales e intercambian información acerca de asuntos comunes como es el ejido o la venta de lotes a gente externa a la comunidad, por ejemplo. Es muy recurrente el comentario de que las sectas protestantes han influido en detrimento de la participación en las fiestas patronales y celebraciones como la de Semana Santa y de la Ascensión, a pesar de que las cifras censales (sobre los municipios a los cuales pertenecen, como se observa en el cuadro de la página 204) demuestran una considerable minoría de población protestante. Sin embargo, personas de las tres localidades coinciden en la afirmación de que la Semana Santa es la celebración que más gente reúne a lo largo del año, sobre todo en la procesión del Viernes Santo a la cual asiste mucha gente reconocida como protestante.

Como inicio de la cuaresma se realiza el carnaval. En Xoxocotla, quienes transgreden el orden establecido en la comunidad son sujetos de reprobación social. Hace varias décadas el carnaval constituía un espacio donde se hacía pública la reprobación social a quienes incurrieran en faltas. Así, quien había cometido un delito grave en el pueblo tenía que actuar como el Muopilo, personaje que representaba el bien pero sufría severos maltratos. Además de la ingestión excesiva de alcohol, sufría las burlas y los golpes del Verdugo, que era representación del mal y sus seguidores. Después del Carnaval el transgresor del orden común era absuelto por la comunidad.

Además del Muopilo o Colgado, había otro personaje al que "sacrificaban" (lo ataban a un madero y lo exponían por varias horas a la intemperie y al desprecio público). Cabe mencionar que la representación explícita del sacrificio de Cristo en un carnaval no es muy común. Este hecho sugiere varios elementos sincréticos: hay una representación del triunfo del mal sobre el bien, y del castigo derivado de una trasgresión al orden establecido. Además se expone al Cristo, uno de los símbolos más representativos del catolicismo, en el carnaval, es como si fuera el único momento de tolerancia para mofarse de toda la destrucción y sometimiento históricos que tal símbolo representa; la óptica misionera diría que tal representación era una clara expresión del "paganismo nativo".

A inicio de los noventas, en Xoxocotla, un grupo del pueblo se dio a la tarea de investigar las características del antiguo carnaval para recuperarlo mediante su puesta en "escena". Fue un

acontecimiento importante en el que los diferentes grupos de edad tuvieron a través del carnaval un reencuentro con la tradición. Quienes recordaban cómo se hacía la celebración aportaron sus experiencias. Y para los jóvenes y niños fue un acercamiento a lo que son las antiguas tradiciones del pueblo. Después de ese año sólo se realizó en contadas ocasiones pues su organización requiere del apoyo de las autoridades de la delegación. Esta es una de las situaciones en las que se pone de manifiesto la interrelación que guarda el ritual con otros factores sociales, en este caso entra en juego la facción política que ocupa la autoridad y no siempre hay la disposición en tiempo, interés y recursos económicos para llevarlo a cabo.

En Atlacholoaya el carnaval era un gran jolgorio, participaban varios hombres disfrazados de mujer, quienes pedían permiso en sus trabajos durante tres días, que era lo que duraba el carnaval. Había una pieza musical, "el Chandé", dedicada especialmente para el carnaval. De reliquia llevaban una muñeca en una bandeja, había un ambiente de euforia, iba la tambora con un violín y un cantante, cobraban cierta cantidad por un contrato, hacían un convenio. Para algunos era como promesa, bailaban todo el día, pasaban a bailar a las casas. Era un desorden permitido. Apresaban a la gente que encontraban por ahí, el martes colgaban al preso, hacían una fila de mujeres y una fila de hombres, entre ellos jugaban de manera muy ruda y algunos se tiraban. El pueblo cooperaba con leña y con un marrano para la fiesta. El último año que se presentaron fue en 1997, bajo la organización de la misión cultural.

En Xoxocotla, como en las localidades de la zona, la Cuaresma incluye la participación individual, familiar y comunitaria en diversas actividades de índole religiosa principalmente. Antes del Miércoles de Ceniza, el Fiscal y su grupo se organizan para las actividades de Cuaresma y Semana Santa. El fiscal les recomienda que ayunen desde el Miércoles de Ceniza hasta el Viernes Santo. Todos los que tienen un cargo en la iglesia ayunan medio día, desde el Miércoles de Ceniza hasta el Viernes Santo; varias personas del pueblo hacen ayuno durante los 40 días de Cuaresma, del Miércoles de Ceniza al Domingo de Gloria, algunos hacen ayunos completos, de 12 PM. a 12 PM. A partir del Miércoles de Ceniza, los miércoles y viernes siguientes son días de abstinencia de carne, la vigilia dura hasta el catorceavo viernes. Se llevan a cabo procesiones todos los Viernes de Cuaresma y el Viernes Santo.

El Miércoles de Ceniza dan inicio las celebraciones de Cuaresma. A las 7 de la mañana empieza la misa, los dos fiscales permanecen en cada extremo del altar, cada quien porta una cera grande en la mano izquierda y una cruz en la mano derecha. El padre pone la ceniza a los fiscales y les dice "arrepíentete, corre y predica el Evangelio", aclara que sólo los adultos deben acercarse pues los niños no tienen culpas.

A partir del primer Viernes de Cuaresma fuera de la iglesia se establecen pequeños puestos donde venden ceras y copal para las procesiones. En el atrio de la iglesia los ancianos hacen cadenas de cempoalxóchitl para adornar las imágenes, las ceras y la cruz.

El Miércoles Santo se reúnen varias jóvenes en la iglesia para lavar la ropa de los santos, solamente las señoritas realizan esta actividad (esta es una norma establecida que considera que las mujeres casadas tienen más obligaciones y responsabilidades que las mujeres solteras, quienes pueden destinar un mayor tiempo a actividades de esparcimiento, como es el trabajo para la celebración del ritual religioso).¹⁹ Los señores de la iglesia quitan la ropa a los santos, cada vez que terminan con cada uno se escucha el repicar de campanas. La ropa no debe restregarse contra el lavadero, sólo se talla suavemente por seis veces, tres veces con detergente y tres con jabón de pasta. Cuando la ropa se ha secado, en unas cuantas horas, se plancha. Al terminar de lavar la ropa los señores de la iglesia compran refrescos y taquitos para todos los que trabajaron. Posteriormente la señora encargada y unas trece muchachas se dirigen a su casa a lavar la cabellera de Cristo. Para regresar a la iglesia salen formadas, al frente va la señora con un incensario, detrás de ella es llevada la cabellera de Cristo envuelta en un paño rojo y sobre un cojín de terciopelo, a los costados van seis muchachas con un ramo de rosas cada una.

El Jueves y Viernes Santo hay mucha actividad en el pueblo de Xoxocotla, en algunas casas preparan pequeñas ofrendas de mole verde y pescado, que se ponen en el altar de la casa, "es para Jesucristo porque él visita las casas como lo hacen las ánimas en Todos Santos", la ofrenda de pescado es una representación de la última cena de Jesús. Hay 4 grupos (de familiares y amigos) que se organizan para llevar ofrenda a la iglesia, tres son particulares y uno es del pueblo, por eso piden cooperación general.

Los grupos que llevan ofrenda el Jueves Santo meten la promesa, en la tarde llevan cinco cirios grandes bellamente adornados con flores y figurillas de papel picado (que elaboran en su casa), también llevan flores naturales. Estos cirios son colocados en la iglesia formando dos hileras desde el atrio hasta adentro de la iglesia. Salen formados de la casa del que hizo la promesa, van en silencio hacia la iglesia; en cada cruz calle que pasan se detienen unos segundos y prenden cohetes. Su llegada a la iglesia se anuncia con el repicar de campanas. En la entrada de la iglesia los esperan el fiscal y los mayordomos que sostienen dos ceras encendidas y la cruz en astas.

¹⁹ Este planteamiento encubre algunas situaciones de violencia simbólica hacia las mujeres pues la categoría de "señorita" lleva implícita una fuerte censura a aquellas mujeres jóvenes que tienen relaciones sexuales y no están casadas o viven en unión libre, ellas son identificadas por los adultos y los mismos jóvenes (hombres y mujeres) quienes tienen hacia ellas actitudes de rechazo, por ejemplo, un muchacho puede prohibir a sus hermanas convivir con estas adolescentes.

Después de entregar las flores y las ceras, el encargado de la promesa coloca los cirios en hilera y hace guardia durante varias horas, cuida que no se apaguen y que no escurran.

Los varones, que llevarán la cruz en procesión el Viernes Santo, llevan la promesa el jueves, son unos 30 hombres jóvenes y maduros que van vestidos de blanco y llevan las ceras y las rodela o xochimamastles de flores de papel que adornarán la cruz el viernes, invitan a muchachas solteras para que lleven los maceteros (flores naturales). Después de entregar las ceras, las rodela y las flores todos rezan en silencio y salen del templo. El padre celebra una misa.

Mientras los encargados de las ofrendas cuidan los cirios en la iglesia, en sus respectivas casas su grupo doméstico hace los preparativos para la ofrenda, el mole, los tamales, cortan detalladamente las frutas, etc. Antes de las doce de la noche el encargado regresa a su casa para que todo el grupo lleve la ofrenda; ésta se compone de chocolate, dos sandías, mole verde de ciruela, pescado, tamales, pollo y flores. Cada miembro de la familia se reparte las cosas para llevarlas, se forman y procuran guardar simetría, quien lleva flores irá al nivel de quien lleva flores y así sucesivamente (fig. 2).

A esta hora, hombres, mujeres y niños salen de su casa de rodillas con dirección a la iglesia, llevan ceras prendidas y van rezando en voz baja, algunos lloran, es una noche muy triste en la que consideran que el espíritu de Cristo los visita. Cuando llegan a la iglesia con la ofrenda ya se encuentran ahí los angelitos (niños que llevan una indumentaria de ángeles, compuesta por una túnica, alas blancas y una corona de flores) que velan esa noche. El encargado coloca un petate nuevo frente a la urna de San Gregorio, ahí acomoda cuidadosamente la ofrenda, procura siempre la simetría, sirve el chocolate en seis tazas, seis platos con mole y pescado, dos charolas con media sandía bellamente cortada, un plato con sal, dos charolas con pan, una jarra con agua, tamales nejos y ollas de barro con mole. Llevan todos los alimentos calientes, se sirven en trastos nuevos, acomodan cuidadosamente los alimentos de tal forma que preparan una mesa dispuesta para iniciar la cena. Las cuatro ofrendas son similares, sólo se distinguen por los cuidadosos cortes de la sandía. Cada encargado las coloca de forma muy solemne, al terminar reza fervorosamente frente a la urna del Cristo a quien llaman San Gregorio. Varias personas y los angelitos (cuidados por sus padres) permanecen durante horas dentro de la iglesia.

Antes de las cuatro de la mañana del Viernes Santo, los encargados regresan a sus casas para pedir a su familia que vayan a recoger las ofrendas. A las cuatro en punto son levantadas, las llevan a su casa y las colocan en el altar doméstico. Más tarde todos desayunan los alimentos que quedaron de la ofrenda (la mayor cantidad). Lo más abundante son los tamales y el mole verde.

La procesión más concurrida que se celebra durante todo el año es la del Viernes Santo, esta ceremonia es la que reúne al mayor número de gente en el pueblo, muchas personas que trabajan fuera de él se reúnen aquí en esta ocasión; varios adeptos a otras religiones asisten a esta ceremonia. Todos llevan ceras encendidas y forman impresionantes filas de luz. Una práctica común es que los padrinos regalen a sus ahijados ceras para que asistan a esta procesión y alumbren. "Se acostumbra llevar ceras encendidas, flores e incienso (igual que en los funerales) porque murió Cristo" (Saldaña, 1993:194). La desventaja de tener padrinos de otros lugares se evidencia cuando los menores de 18 años no tienen quién les regale ceras porque sus padrinos viven muy lejos, entonces sus papás les compran las ceras.

Este día los varones (hombres vestidos de blanco) preparan la gran procesión, de los hombres que tienen mayor estatura, cuatro deben amarrar los morillos como tijeras, un par; dos se encargarán de amarrar la cruz; uno, hincado, sacará de una urna todos los enseres necesarios para la cruz, otro adornará la cruz, mientras tanto los dos fiscales deben alumbrar con ceras. Los mayordomos previamente han labrado la cera para repartirla a la hora de la procesión, otro sacristán ofrecerá incienso durante las procesiones. Ya que están todos de acuerdo, el mayordomo mandadero se dedica a invitar a la gente de la comunidad, invita a los niños, de 8 a 12 años, a que se vistan como angelitos para alumbrar en la iglesia y en la procesión. Los varones se visten con chincuetes de manta, ceñidores y pañuelos blancos con los que se tapan la cabeza, ellos irán cargando al Santo Cristo; consideran que el ayuno estricto fortalece el espíritu y hace que el barón resista el peso de la cruz o de la imagen de San Gregorio. Mayordomos particulares presentan en la iglesia ocho cirios bellamente adornados con banderitas y dalias de papel celofán.

En Atlacholoaya durante la Semana Santa la actitud de recogimiento en esta celebración ha disminuido. Hasta hace algunos años no se trabajaba en esa semana, el ayudante multaba a la gente que hacía escándalos y podía encarcelar a las personas que ponían música en las cantinas, tampoco se escuchaba música en las casas, no se debía cortar nada, era una costumbre que todos respetaban.

Algunos ancianos hacen la intención de no tomar alcohol durante la Semana Santa "hasta que se duerme el señor, le invitan, ya cumplió, bebe". Durante los Viernes de Cuaresma y la Semana Santa, las personas entregan su ayuno frente al altar doméstico, dicen "ten la mano, que Dios te bendiga", cruzado de brazos, ésta es una práctica que realiza sobre todo la gente mayor. Es una costumbre llevar flores a la iglesia para que al Santo no le falten, meten promesa en Semana Santa. Hacen resplandores, que son ramilletes de cempoalxóchitl.

En las procesiones de los Viernes de Cuaresma va el ayudante, el presidente de fiestas, los mayordomos y los topiles. Invitan a los muchachos para que carguen los santos. Las muchachas se ocupan de cargar la

virgen, van a verlas a sus casas y se comprometen a participar durante toda la cuaresma, los Viernes de Cuaresma van vestidos de blanco y el Viernes Santo van vestidos de negro.

En Semana Santa los mayordomos piden cooperación para comprar jabón y cloro, el Miércoles Santo van al río a lavar la ropa, este trabajo lo realizan las mujeres viudas, niñas y señoritas, las ancianas preparan la ropa de la Dolorosa y los Cristos, la planchan y le arreglan los adornos de flores y moños de coloridos listones. El Jueves Santo queda preso el Cristo en la iglesia de San Antonio, ahí hacen una celda con carrizo que la gente del ayudante ha ido a cortar previamente a la orilla del río, ahí encierran al Cristo. En su celda lo acompañan algunos hombres que están en penitencia, en oración. También le llevan una ofrenda compuesta de incienso, flores, mole verde, tamales, agua y ceras. Después representan las tres caídas y la crucifixión. El Viernes Santo realizan una gran procesión hasta el Calvario, es la celebración religiosa católica que congrega el mayor número de participantes durante el año. En la noche sale la procesión de la iglesia de San Antonio hacia el Calvario. Van en primer término unos niños tocando con matracas, los sigue una persona que lleva el incensario, otra va echando al piso pétalos de flores. Después llevan a "Nuestro Señor" en la "cruz madero", va cubierto con un rebozo nuevo, llevan otra imagen del Cristo en una urna adornada con ramos y cadenas de flores. Atrás va la Dolorosa, un grupo de señores va rezando el rosario, al final va la banda de música que interpreta piezas religiosas. La procesión se dirige al Calvario, a los costados se forman cuatro hileras, los hombres forman las del interior y las mujeres las hileras exteriores, todos van alumbrando con ceras. Los jóvenes menores de 18 años han recibido estas ceras como regalo de sus padrinos, aquellos que tienen sus padrinos de otros lugares reciben las ceras de sus padres.

La capilla del Calvario se encuentra en un cerrito, al llegar la procesión colocan en sus respectivos lugares las imágenes que se quedan ahí para la resurrección durante el sábado y el domingo, el lunes regresan en procesión a la iglesia de San Antonio. La capilla del Calvario es pequeña, la gente pasa a persignarse y se retira a sus casas, sólo algunos ancianos se quedan a velar el cuerpo, acompañados por la banda de música, encienden cohetes cada determinado tiempo.

Esta procesión del Viernes Santo es un gran funeral, igual que en los sepelios de la gente es fundamental el acompañamiento de la banda.

El padre (de origen italiano y que llegó al pueblo en 1999) hizo un cuestionamiento del paganismo y la idolatría en Semana Santa, pues en este pueblo realizaban la procesión en Jueves y no en Viernes Santo, cambiaron el día porque hace muchos años la autoridad no podía participar ese día en la procesión, desde entonces se quedó como una costumbre hacerla el día jueves, el padre escuchó sus razones, en el primer

año de su llegada la procesión del Viernes de Cuaresma la hicieron el jueves, al año siguiente la cambiaron al viernes.

En sus pláticas con los mayordomos de la iglesia hace comparación de la Biblia con la costumbre, expresa que muchas cosas coinciden, por eso él las aprueba.

La llegada de un padre que viviera en el pueblo provocó el cuestionamiento de por qué el Ayudante estaba a cargo de la organización en la iglesia si él es la máxima autoridad religiosa. Sin embargo, la autoridad civil es la que desde hace muchos años ha hecho este trabajo, que incluye la administración de las cooperaciones para las celebraciones religiosas, procesiones, promesas, fiestas patronales, posadas y Navidad, actividades que se convirtieron en una costumbre del pueblo, por ello el ayudante tiene el respaldo para seguir al frente de la organización.

En estos pueblos, al finalizar la Semana Santa ponen especial atención en la fecha del Domingo de Gloria porque después de 40 días se celebra la Ascensión de Cristo. De acuerdo a la tradición cristiana, Cristo resucitó y permaneció en la tierra por 40 días, durante los cuales hizo varias apariciones y milagros a sus discípulos, después ascendió al cielo.²⁰ En estos pueblos se relaciona el día de la Ascensión de Cristo con la llegada de los “aires de la lluvia” a ciertos lugares como son cimas de cerros, barrancas, manantiales, arroyos y cuevas, y otros como las capillas católicas y ciertas ermitas donde hay cruces.

Para iniciar la descripción de esta festividad habrá que puntualizar algunos aspectos que más que nada nos servirán como una guía para analizar comparativamente cómo se sucede este acontecimiento en cada una de las comunidades. A partir de dicha descripción contaremos con un panorama ilustrativo que nos permita entrar de lleno en el análisis de los conceptos señalados al principio de este trabajo. Tales aspectos forman parte de los prerrequisitos que señala Turner (1980:16) para el estudio del ritual como son considerar las fases de la celebración y las categorías de las personas que participan en él. La fiesta de Ascensión constituye un ritual que en este caso pudiésemos llamar propiciatorio y oracular, ya que se trata de entregar ofrendas a los aires “para que sean generosos con la lluvia”, así como de observar las condiciones en que se encuentra el agua de los pozos porque se cree que de ello dependerán las características del próximo temporal.

Este acontecimiento tiene un carácter especial para las localidades en cuestión ya que es la única ocasión en que se reúnen para celebrar un ritual agrícola. La danza de las ramas que es uno de los rituales finales de esta festividad sólo se lleva a cabo en el pueblo de Xoxocotla. Al interior de cada localidad este día

²⁰ “Lucas 1, 39-76” en la Sagrada Biblia, 1966, p. 1229.

también se llevan ofrendas a otros sitios, considerados igualmente sagrados porque ahí se presentan los “aires de la lluvia”. La entrega de ofrendas se hace el día miércoles en la víspera del día de Ascensión.

En este contexto, el compartir la creencia sobre la efectividad de los rituales agrícolas es “vívida” de manera diferente por las personas de acuerdo a su edad, su ocupación, sus experiencias, o su formación. Para una persona ya mayor, que se ha ocupado toda la vida del trabajo en el campo, participar de la creencia y el ritual forma parte de la propia existencia.

Todos los viejos que creen lo hacen, porque todos los viejos creemos y sembramos nuestras plantas, creemos en eso que el agua nos la manden, mandan el aguan, las aguas nos las mandan los aires que levantan las aguas del mar, ellos nos las traen riegan los campos pero a ellos los mandan, no se mandan solos [...] ah bueno, son aires que hacen caminar en el viento las aguas de las nubes, son aires que levantan el agua de los mares para regar el mundo, no como las plantas que sembramos vienen a regar agua esos aires levantan el aire del mar, y aquí vienen a regar, esos aires hacen todo, les mandan que vengán a regar el agua a cada campo a cada población las plantas que hay como cacahuates, ajonjolí, maíz muchas cosas que sembramos, calabacitas, cacahuates, sandía, maíz, pepino (Sr. Roberto Iglesias +, Alpuyecá, 1998).

Los ancianos tenían la creencia de que en la cueva “si hay buen temporal o mal temporal alrededor de las peñas está goteando agua, si ve que está goteando agua duro y unas raicesitas como las del maíz va a haber abundancia y si ve hacia lo lejos espuma como escarchita y basuritas va a hacer viento y granizo, la espuma es el granizo y la basura son ventoleras que azotan y por esto va uno a dejar el huentle”.

Según plantea la gente de mayor edad, los que van ahora a dejar la ofrenda a la cueva son muchachos y ya no tienen los conocimientos que tenían los ancianos. Las diversas narraciones sobre la interpretación de las condiciones del pozo completan un panorama general de las condiciones climatológicas por venir, se dice que cuando el pozo tiene poca agua es que va a llover mucho porque el agua ya se evaporó al cielo, por lo tanto en el cielo hay bastante agua, cuando hay mucha agua va a haber lluvia, también arriba ven como raíces de maíz, cuando son abundantes y tienen humedad es indicación de que habrá buen temporal, pero si esas raíces son escasas y están secas habrá poca agua. Los ancianos de antes observaban bien las condiciones de la cueva, el techo y los pozos de agua, al salir de poner la ofrenda avisaban a la gente cómo venía el temporal, ahora ya no hacen eso. Se trata de una representación de la identidad de estos pueblos. Como está en un lugar muy apartado y es de difícil acceso, los ofrendantes señalan que “ha estado protegida del gobierno”.

Algunos profesionistas de estos pueblos consideran que la fiesta de la Ascensión, si no la hacen los agricultores ancianos o jóvenes que de verdad creen en eso, puede ser utilizada para fines políticos y convertirse en una representación del folklore. Para ellos la fiesta de la Ascensión es importante porque es

algo en lo que sus abuelos creían, le daban cierto misticismo y obtenían resultados favorables para el temporal. Para una persona que conoce su comunidad y fuera de ella ha desempeñado otras actividades que no se relacionan con la agricultura, la creencia se manifiesta como algo que tiende a ocurrir, se sabe de un pronóstico a futuro para el que no se busca una explicación, es algo

fuera de la realidad que está en la realidad, ocurren las cosas, en una ocasión dicen llévate tu botella de agua y cuando no llueva entiérrala en medio de tu cultivo, y resulta que como por arte de magia se da, en terrenos de temporal, de ladera, resulta que la planta mantiene su consistencia, mantienen el producto hasta que llueve, han pasado uno o dos casos, si me dedico a la agricultura de frijol, maíz, cacahuate, ajonjolí, cultivos donde entran los rituales. Una vez sembramos sandía, luego te dicen, cuando esté dando la fruta, que esté la flor, tienes que pasear ahí a una persona embarazada o tienes que poner listones rojos para que la fruta salga bien roja, tienes que hacer todo ese tipo de cosas, si sí o no de todas formas se hace, es algo bonito, son cosas que aprendemos en la escuela de la vida, de la gente adulta (Marcelino Piña, comunicación personal).

Al parecer es una constante el planteamiento de que el pasado fue mejor que el presente. Decir que sólo los ancianos sabían a cabalidad la interpretación del pozo o la ejecución del ritual se convierte en una aseveración relativa. Las creencias, como veremos en el capítulo IV, son adaptadas independientemente a la edad de las personas, existen casos de ancianos que dejaron de creer en el ritual de la Ascensión y hombres jóvenes que tienen una fuerte convicción sobre la “fuerza” de algunos lugares como es la cueva de Coatepec. Esto muestra el dinamismo del ritual que se recrea y se transforma continuamente, que conforma un patrimonio social en el que diferentes individuos entran en escena de acuerdo a la historia personal y de su grupo doméstico, y de acuerdo a circunstancias particulares de índole diversa como la salud, el prestigio, la fe religiosa, la creencia en los sueños, o bien el retorno a las actividades agrícolas.

En estos rituales ocurren diversas relaciones metonímicas (Leach, 1981:20), por ejemplo en la acción de colocar la botella con el “agua diosa” en las parcelas, se establece una continuidad entre el agua y la tierra y esto evitará la sequía del terreno, lo mismo ocurre con el listón rojo que se colocará en los cultivos de sandía, su continuidad favorecerá la coloración del preciado fruto.

Cada localidad tiene sus peculiaridades en cuanto a la organización y los preparativos para llevar a cabo esta celebración. Por ejemplo, en Xoxocotla y en Alpuyeca deben ser especialistas en el ritual quienes entreguen la ofrenda en Coatepec, ellos son reconocidos porque realizan esta actividad desde hace varios años. En cambio, en Atlacholoaya la entrega de ofrendas la puede realizar una persona que no necesariamente tenga que ser especialista, el ayudante municipal designa de entre sus colaboradores a alguien para que vaya a la cueva, y cada año puede ir una persona diferente.

Celebraciones como la entrega de ofrendas en la cueva de Coatepec se remontan a la época prehispánica, seguramente la organización para realizar este tipo de ceremonias ha tenido variaciones de acuerdo a situaciones específicas de carácter político y económico de cada localidad, en este sentido lo importante es el simbolismo que se atribuye a este tipo de celebraciones y las prácticas rituales que además de mostrar la recreación cultural de estos pueblos, forma parte de otros factores sociales que interactúan entre sí y conforman un contexto sociocultural específico.

En nuestras tres comunidades de estudio existe una estrecha relación entre los cargos civiles y religiosos. En Atlacholoaya los preparativos para esta celebración están a cargo del ayudante municipal. Los gastos de la fiesta son cubiertos por la ayudantía y por cooperación voluntaria, aunque muy poca gente está dispuesta a hacerla hoy en día. La asistencia de la banda de viento es de carácter gratuito, pues ellos participan como una cooperación, es importante la amistad que tengan con la ayudantía pues generalmente de ello depende su participación voluntaria.

En Xoxocotla, si bien los encargados de organizar la fiesta de Ascensión son nombrados durante la asamblea constitutiva de nuevas autoridades, el cargo puede durar más de tres años. Dos regidores se encargan de la fiesta de Ascensión. Uno de ellos es nombrado en la asamblea general. A diferencia de los otros cargos, el de regidor de Ascensión se nombra por autopropuesta, lo cual hace posible que este cargo se prolongue más de los tres años establecidos, el fin de su cargo dependerá de si él quiere terminarlo, entonces tendrá que buscar a una persona que lo sustituya, o por petición comunitaria si es que se le acusa de no emplear bien los recursos económicos destinados para tal celebración. Para quien ha desempeñado el cargo, éste constituye no tanto un esfuerzo de emplear tiempo y dinero sino una “promesa”, una intención religiosa de presentar esta ofrenda. El otro regidor se encarga de llevar la ofrenda a la cueva, y ha obtenido el cargo por designación o herencia de un selecto grupo de ancianos.

Ser regidor de Ascensión es un gran compromiso, cuando se hace un cambio el nuevo regidor obtiene una constancia en la ayudantía. Al principio éste puede enfrentar problemas económicos por falta de apoyo, sin embargo, al paso del tiempo, ocupar este cargo, más que una serie de complicaciones de esta naturaleza, se convierte en una promesa, en una obligación moral.

Hacer la fiesta de la Ascensión implica un trabajo del que no obtienen una retribución inmediata, sin embargo ésta se presenta como beneficios de índole diversa que no siempre son de un carácter económico. Un antiguo encargado quería recuperar la organización de la fiesta después de unos años, se molestó porque no le quisieron devolver el cargo, le explicaron que era mucho trabajo el que tenía que hacer, conseguir el toro, el marrano, las flores, los cohetes. “Es un trabajo pesado organizar esta fiesta, hay

que aguantar las desveladas”, los floreros exigen al casero que los acompañe en la velada de la víspera, mientras hacen los *xochimamastles*, que son las estrellas de cempasúchitl. El encargado actual no le quiso devolver el cargo pues se ha encariñado con la fiesta, nota que sus hijos no se enferman, que Dios lo ayuda, tiene la convicción de que nunca va a ver un beneficio inmediato sino a futuro, “si se siembra alguna cosecha se ha de recoger”, expresa.

El presidente de fiestas apoya económicamente al regidor de la Ascensión, ya sea con dinero, con la música o con los toritos. Por su parte, el regidor pide cooperación a instancias como la cooperativa porcina, la granja avícola, la iglesia, las escuelas, la ayudantía y el pueblo en general, aunque de éste la colecta obtenida es mínima. Respecto a la preparación de los alimentos, son las mujeres que conforman el grupo doméstico y “la gente de uno” (Good, 1988) de los regidores quienes se encargan de realizar este trabajo, en el cual participan todas ellas sin importar su edad ni su estado civil.

En Alpuyecá también había dos encargados de la Ascensión, ya no eran designados por el ayudante municipal y ellos en cierta forma hacían esta fiesta por iniciativa particular, si bien recibían alguna cooperación, también podían decidir no acudir a la cueva si tenían algún otro gasto importante para esa fecha. La organización para realizar esta celebración en algún tiempo estaba a cargo de un comité de fiestas, que tenía un presidente encargado de pedir la cooperación para llevar la ofrenda a la cueva de Coatepec. También se tenía por costumbre que las mujeres viudas recolectaran en toda la comunidad la cooperación para esta fiesta. Actualmente ya no sucede esto, los encargados de llevar la ofrenda asumen la mayoría de los gastos, aunque reciben apoyos económicos de particulares, éstos son más por donativos que por la petición de una cooperación.

En 1999 los agricultores de Alpuyecá fueron a la cueva el día de la fiesta, el jueves y no en la víspera, así que ya estaba la ofrenda de los otros dos pueblos cuando ellos llegaron ahí. Son tres días en que pueden llevar la ofrenda a la cueva, en la víspera, el día de la fiesta o la tornafiesta que es un día después. De acuerdo a sus creencias hay distintos grados de peligrosidad, de “fuerza” en estos lugares, y el día de la víspera suele considerarse más fuerte que el día de la fiesta en sí. Los encargados de la ofrenda no fueron en la víspera porque falleció el señor que llevaba la ofrenda (Roberto Iglesias, +), él era el más anciano de los señores que colocan la ofrenda en la cueva, debido a su reconocida autoridad y sus conocimientos (también fue curandero) era el primero en entrar a la cueva y en colocar la ofrenda.

Él les hablaba a los aires que están ahí, a los seres que están en esa cueva se les llama y se les da de comer. El hijo de este señor dijo que no le permitían ir en la víspera pero que sí podía ir el mero día, todavía no lo buscan los aires para que vaya. De acuerdo a la tradición aún no recibe el don para que pueda ir. Ir ahí es

una fe o una promesa porque si van a ir no sienten el cansancio, no está lejos, es el motivo de que no fuimos el mero día sino en la torna fiesta.

A pesar de que las personas de los tres pueblos no se encuentren en la cueva el día de la víspera de la Ascensión, están al tanto de los motivos de la ausencia de alguno de ellos, según personas de Atlacholoaya no se encontraron con los de Alpuyecá porque falleció el señor que llevaba la ofrenda y su hijo la llevó al día siguiente, pues no se sentía con la fuerza suficiente para entrar el día de la víspera.

En Alpuyecá la fiesta de la Ascensión también ha sido retomada por particulares que llevan ofrenda a los ojos de agua, pues “ahí están los airecitos”. Un particular tomó la iniciativa de llevar ofrenda al pozo donde el pueblo se aprovisiona de agua en caso de escasez, sólo la llevó un año, después se ofreció como voluntario otro señor que entrega esa promesa en “el pocito” desde hace cinco años.

También se efectúa la celebración de la Ascensión en el balneario Palo Bolero el día jueves de Ascensión, es evidente que en esta festividad participan grupos que tienen diferentes intereses y objetivos respecto a este acontecimiento, ya que no sólo asisten los ejidatarios sino también sus invitados que van de otras localidades y muchos de ellos no se dedican a la agricultura. El Comisariado ejidal en turno es el administrador del balneario Palo Bolero, él organiza la entrega de ofrendas en los manantiales ubicados ahí, los gastos de esta fiesta son cubiertos por los ejidatarios, quienes tienen acceso gratuito al balneario. La celebración se lleva a cabo el día jueves de Ascensión, no hay un especialista fijo encargado del ritual. Generalmente lo hacen miembros del ejido y entre ellos se orientan acerca de la forma en que deben colocar la ofrenda, en ocasiones invitan a alguna curandera de Xoxocotla para que dirija la ceremonia. Ese día se presenta la banda de música, hacen baile y se reúne bastante gente a quien le invitan a comer mole y tamales.

Existe la creencia de que ese lugar tiene un misterio y de que exige ciertos sacrificios para que brote el agua, “cuando ponemos huentle ahí en Palo Bolero, ahí hay un ojo de agua, luego les digo asómense *pizintles* (airecitos), les vamos a dar de comer. No sé porque se nos secó el agua después del temblor en 1985, se llenaba y cuando tembló se fue el agua. Yo soñé que se fue un niño al canal, y sí se fue, le decían el conejo”, ahí se ahogaron dos personas el mismo día. Debido al temblor dejó de manar el agua, la gente decía que el pozo quería gente para que volviera a haber agua, después de que se ahogaron empezó a salir el agua, “salía el agua hasta con grasita, como si pidiera ofrenda”.

La experiencia de enfermarse por estar en ciertos lugares reafirma la creencia de que son peligrosos. Para los “especialistas”, realizar este tipo de rituales requiere de una preparación ascética de purificación mediante ayunos y oraciones. Algunas personas, que por ocupar un cargo civil pueden verse obligadas a

asistir a estos lugares o aquellos que se ofrecen como voluntarios ante la ausencia de un especialista, no tienen que someterse a ningún tipo de preparación como el ayuno; afirman que les basta con la fe, y ésta es una disposición mental de respeto y reconocimiento hacia los seres, los aires que habitan esos sitios, tal respeto implica dialogar con ellos, saludarlos, pedirles permiso y ofrecerles la ofrenda. Pueden hacer este diálogo acompañado de oraciones de manera verbal o mentalmente. Consideran que es recomendable tener esta actitud de reverencia pues se trata de lugares “fuertes” que pueden provocar espanto.

Para la iglesia católica, la Ascensión es una fiesta que se celebra a los cuarenta días después de la resurrección de Cristo, hay lecturas bíblicas apropiadas y en todas las iglesias católicas se celebran. “Yo lo he relacionado con la aparición de aquí de la cueva porque dicen que llevan la ofrenda a la cueva y se la ofrecen a los aires, el aire está muy relacionado con el simbolismo del Espíritu Santo que dice la Biblia, el Espíritu del Señor se manifestó con un fuerte viento [...] y coincide porque ya en esas fechas estamos celebrando la preparación a la venida del Espíritu Santo”. De acuerdo a la reunión de los sacerdotes con el Papa que se realizó en Puebla, se planteó la pertinencia de encarnar el evangelio a la tradición, “ustedes llevan una ofrenda al Dios de los aires y ese Dios es el Dios creador, el que creó el aire...es el Dios Jesucristo” de acuerdo con los obispos “hay que evangelizar de acuerdo a lo que el pueblo practica, se plantea la inculturación del evangelio y dicen que eso es como encarnar el evangelio”.

“Se retoman las tradiciones, que estén de acuerdo con la palabra de Cristo porque todo lo que el pueblo practica es como su ropaje, su vestuario, y si uno se los quita se siente muy mal y es cuando el pueblo protesta y se pone en contra del sacerdote, en cambio cuando uno valora todo eso se trata de ver lo que más se acerca al evangelio, de considerar su fe”. El padre pone como ejemplo la costumbre que tiene la gente de llevar un cántaro con agua de tamarindo adornado con flores de cempasuchitl en las bodas. Él les ha dicho que lleven esos cántaros al altar, también que pongan ahí las flores de cempasuchitl ya que tiene un significado para ellos, igual que el incienso; por eso hay que traerlo también al altar (Entrevista con el Padre Esteban García, Xoxocotla, 1999).

En Xoxocotla y en Alpuyecá observamos que la mayoría de las personas son católicas y un buen número de ellas participa en la celebración de la Ascensión y de la creencia en la necesidad de llevar ofrendas a los aires. En cambio, en Atlacholaya la participación es mucho menor, sin embargo la gente que participa continúa realizando diversas actividades de carácter religioso, como son las danzas de las pastoras, organizadas a partir de una promesa particular, misma que es ofrecida a algún santo para recuperar o conservar la salud, entre otros motivos. Lo que es evidente en estas localidades es que poseen una serie

de conocimientos y creencias referentes a tiempos y espacios sagrados, que sustentan su participación de una o de otra forma en estas festividades.

En Atlacholoaya la preparación de la comida para la fiesta es dirigida por la esposa del ayudante en turno, ella cuenta con el apoyo de las señoras viudas, quienes asisten previa invitación a la casa del ayudante para hacer este trabajo. Cuando han terminado, la anfitriona les regala comida para llevar a sus casas. Su participación es una forma de cooperación y de integración a la comunidad católica que lleva a cabo esta fiesta. Igual sucede en Alpuyecá, ahí la esposa del encargado prepara los alimentos y la ayudan mujeres viudas, la mayoría de ellas ya ancianas, aunque participan también mujeres casadas. La preparación de la comida para la celebración realizada en el balneario está a cargo de mujeres especialmente invitadas por el comisariado ejidal para dirigir este trabajo, aunque colaboran con ellas mujeres que cada año ayudan en la preparación de la comida.

En nuestros tres pueblos las actividades empiezan desde la víspera de la víspera, es decir, desde el martes, pues la celebración se realiza el día miércoles, víspera de la Ascensión de Cristo, que siempre cae en jueves, 40 días después del Domingo de Gloria. En Alpuyecá, los ejidatarios realizan esta festividad el día jueves en el balneario Palo Bolero, la hora prescrita para la colocación de las ofrendas es a las doce del día, sin embargo no se guarda rigurosamente este horario.

Para esta ocasión elaboran arreglos florales llamados xochimamastles, éstos son arreglos circulares de diferentes tamaños hechos con flor de cempoalxóchitl. En Xoxocotla el regidor de la Ascensión invita a los especialistas que saben hacer estos arreglos, ellos son ancianos de entre 55 y 78 años de edad. Algunos tienen más de treinta años de experiencia en hacer estos arreglos; los cuales se elaboran en la casa del regidor, quien se encargará de conseguir las flores, carrizo (áгатl), varitas de totoixquetl, hojas de zapote negro, hojas de limón e hilo, todos lavados y reunidos cuidadosamente en cestos de palma o en botes de plástico. Estos arreglos se hacen en el piso sobre varios petates, la forma y su compleja elaboración constituyen un largo periodo de trabajo que empieza desde las siete de la noche del día martes y termina hasta las ocho o nueve de la mañana del día siguiente. Estos señores saben el número exacto de varitas con las que harán un círculo en el que se formen figuras como el corazón, que es el centro de la rodela, una rueda, una estrella, planchitas, ventanas y dos circunferencias en la orilla del arreglo floral. Generalmente hacen un total de seis xochimamastles, dos chicos para la cueva, dos medianos para la cruz, y dos grandes para la iglesia.²¹

²¹ Estos arreglos florales se hacen también en otras ocasiones festivas como las fiestas patronales y las posadas.

En la iglesia de Atlacholoaya, a los costados de los santos principales, están permanentemente dos xochimamastles elaborados con papel de china en varios colores; los que llevan a la cueva de Coatepec son de flor de cempoalxóchitl y más pequeños.

Son varios los lugares que reciben ofrenda en la Ascensión. El único lugar en que coinciden estos tres pueblos es en la cueva de Coatepec. En Alpuyeca se llevan ofrendas a Clalalaguian, que es como la entrada de una barranca donde desagúan las aguas del temporal. Al cerro de la Corona, en cuya cima hay como una respiración en la que hay agua. Al pozo Ojo de Agua, lugar en el que se filtra el agua. En el cerro Cuatecomate. Al manantial La Corona, que está en el campo Monoclán. Y a la cueva de Coatepec.

En Atlacholoaya se llevan ofrendas a la cueva de Coatepec, a la iglesia de San Bartolo, a la capilla del Calvario, y al cerro del Jumil. En Xoxocotla antiguamente se llevaban ofrendas a otros lugares como Teakalco, el campo de Mesa, el cerro de la culebra, cerro de la Tortuga, cerro de la Cruz, el cerro Metzotzin, el campo Chichiapan, las Pinturas rupestres, la Iglesia y a la Santa Cruz. Actualmente se llevan ofrendas a la cueva de Coatepec, a la Iglesia y a la Santa Cruz. Ocasionalmente se llevan ofrendas al cerro de la Tortuga y al cerro de la Culebra, pero a estos dos últimos lugares las ofrendas son llevadas más que nada de una manera particular, aunque con la finalidad también de pedir agua a los “aires”.

Día de la fiesta de Ascensión. La entrega de ofrendas en Coatepec tiene un carácter propiciatorio y oracular ya que las condiciones en que se encuentre el agua de los pozos, si su nivel es escaso o abundante, si tiene espumas o si tiene basuritas, constituyen un indicativo de cómo vendrá la lluvia para el año en curso. Entonces, ante el hecho social de donar, la fiesta se realiza “porque los aires están acostumbrados a recibir ofrendas” y los agricultores temen la escasez o el exceso de lluvias si los aires se enojan por no recibir estos presentes.

Respecto al desarrollo del ritual de Ascensión trataremos, en toda su secuencia temporal, el caso de Xoxocotla que se realiza el día miércoles, víspera del jueves de Ascensión. También describiremos el ritual que se realiza el día jueves de Ascensión en el balneario Palo Bolero y en el “pocito” de Alpuyeca.

Xoxocotla, en la víspera de la Ascensión, entrega ofrendas en tres lugares: la cueva de Coatepec, la iglesia y la Santa Cruz que se encuentra en las afueras del pueblo. El miércoles muy temprano, en la casa del regidor, mientras los ancianos terminan de hacer los xochimamastles, las mujeres de la casa y otras

invitadas preparan el *uentle*, la ofrenda: en un canasto ponen ollitas de barro con mole sin sal,²² chocolate sin azúcar, pan, dos jarritos de barro, dos platitos de barro, una cera, veladoras, maíz, tamales sin sal, mezcal, cigarros, cerillos, copal en trozo y en polvo, agua bendita y agua de tamarindo. También llevan los dos xochimastles pequeños envueltos en hojas de plátano, un collar de cempoalxóchitl, cohetes, un pollito blanco, y el bule que contiene el “agua diosa” (la que está en los pozos) que trajeron de la cueva el año anterior. En los rituales que se llevan a cabo, cada etapa del proceso es señalada al encender cohetes, esta es una forma de avisar sobre las fases del ritual. En la Ascensión se prenden cohetes cuando sale la ofrenda de la casa del regidor hacia la cueva; cuando las mujeres despiden a los hombres que colocarán la ofrenda en la salida del pueblo; cuando llegan a la cueva, cuando entran a colocar la ofrenda y cuando salen. Veamos las diferentes fases del ritual:

1. La ofrenda sale de la casa del regidor hacia la cueva de Coatepec

El encargado de colocar la ofrenda en la cueva se persigna frente al altar y vierte humo de copal sobre éste, lo secundan los demás acompañantes. Cuando todo está listo anuncian con cohetes la salida de la ofrenda que se llevará a Coatepec. La comitiva que lleva la ofrenda guarda el siguiente orden: (de izquierda a derecha) van muchachas que llevan maceteros (ramos de flores como gladiolas y otras), una señora que lleva el incensario (generalmente se trata de la esposa del regidor, o de su mamá), muchachas que llevan maceteros. Atrás de quienes llevan los maceteros (lado izquierdo) llevan la ofrenda, atrás de quien lleva el incensario va un niño que lleva el “agua diosa” y el pollito blanco, atrás de los maceteros de la derecha llevan los xochimastles, y a un costado de éstos llevan los cohetes. Éstos se prenden al salir de la casa y al pasar por cada “cruz-calle”.

2. Las mujeres despiden a los ofrendantes en la salida del pueblo

La comitiva llega hasta el apantle, de ahí se regresan las mujeres con el incensario y las flores a la casa del regidor. A partir de ese momento el regidor y sus acompañantes caminan más aprisa, caminan más o menos durante una hora para llegar a la cueva. En su mayoría, son agricultores quienes van este día a la cueva.

²² Enrique Marroquín (1989) atribuye el uso de la sal a los españoles, la cual representa el bautismo, la evangelización católica.

3. Llegada a la cueva

Algunos hombres ya se han adelantado al grupo que lleva la ofrenda y los esperan allá, otros llegan después. La entrada de la cueva mira hacia el poniente, frente a ella hay una pequeña explanada, de escasos dos metros de ancho por cinco de largo, que está rodeada por un tecorrall. Frente a la entrada de la cueva, hasta el otro extremo del terreno, colocan una cruz de ramas en un pequeño montículo de piedras a la que le ponen el collar de cempoalxóchitl. Al llegar a la cueva prenden un cohete en dirección del pueblo para avisar que ya llegaron.

4. Entrada a la cueva

Los ofrendantes quitan las piedras que tapan la entrada de la cueva, en primer lugar entra el regidor de Xoxocotla y un ayudante, después entran los de Atlacholoaya y los de Alpuyeca, respetan el turno de quien haya llegado primero. Limpian el espacio donde colocaron sus ofrendas el año pasado, sacan los restos de los xochimamastles, las flores, vasos de veladora y guijarros. Mientras esto sucede dentro de la cueva, los de afuera hacen una hoguera para obtener brasas para quemar copal.

5. Colocación de la ofrenda: “Los encantos se abren” y se consulta el oráculo

Cuando los regidores terminan de limpiar los “altares”, piden el incensario y las ceras, los xochimamastles y toda la ofrenda. Dentro de la cueva hay tres pozos pequeños, el primero, que está en la entrada, le corresponde al pueblo de Alpuyeca, el segundo a Atlacholoaya y el tercero a Xoxocotla. Los regidores permanecen en la cueva durante unas cinco horas, tiempo en el cual colocan las ofrendas y oran.

Una vez que han colocado la ofrenda, los regidores observan la condición en que se encuentra el agua de los pocitos para saber cómo “viene” el temporal ese año. Si los pozos tienen espuma es señal de que va a haber temporal con granizo y si tienen basura habrá fuertes vientos y tempestades, si están llenos habrá suficiente agua y si el nivel es bajo, el agua será escasa. Los regidores en estas ocasiones viven experiencias muy importantes porque “entran en contacto con los aires de la lluvia”, así que fuman continuamente y beben bastante alcohol. La gente que espera afuera permanece en silencio o habla en voz baja, intercambia alcohol y cigarros; encienden cohetes continuamente para avisar del transcurso de la promesa.

En el día de Ascensión, en nuestro caso la víspera, ocurre una síntesis entre el lugar y el tiempo sagrados, es decir, en la cueva que es un lugar fuerte y peligroso se abren los encantos a una hora determinada, por ello el hecho de entrar a este sitio es una experiencia especial. Esta creencia genera una disposición

específica, conduce a tener el valor de entrar, a estar dispuesto a ingresar en otra dimensión en la que pueden enfrentarse al peligro y acceder a una revelación. Para algunas personas ingerir alcohol no es garantía de perder la lucidez y por ende el temor o la reserva, también puede ocurrir que el alcohol haga un efecto inmediato, pero la posibilidad de acceder a la máxima revelación que es ver a la gran serpiente que otorga ciertos dones, está ahí, sin importar que la persona esté bajo los efectos del alcohol o no. Estos señores que entran a la cueva el día de Ascensión seguramente viven lo que Turner ha definido como la experiencia de la *reflexividad* que descentra y separa de uno mismo, que permite conocerse en el mundo, definirse, erigirse y transformarse como sujeto activo, a la vez que experimentan el *fluir* (flow) “del dejarse llevar por las acciones”, de tener una sensación holística y presente donde se actúa con total participación, “es un estado en que la acción sigue a la acción de acuerdo a una lógica interna que parece no necesitar una intervención consciente de nuestra parte. En el *flow* hay poca distinción entre el yo y el ambiente; entre un estímulo y la respuesta; entre el pasado, el presente y el futuro”, la atención se centra en la disolución de la conciencia en la acción, se trata de “una acción que se ejecuta sin duda ni reflexión” (Díaz Cruz, 1997:11,12).

En diferentes momentos del proceso de este ritual se llega a la experiencia de “fluir”, los preparativos, los problemas que hay que resolver para la promesa, las diferencias de opinión acerca de quién debe ir o no a la cueva, o los problemas económicos, se diluyen en estos momentos en que cobra sentido la inquietud interna, individual y colectiva por establecer contacto con lo sagrado.

6. Renovación del “agua diosa”

Después de unas horas, ya que han colocado la ofrenda, que han orado, que se han comunicado con la totalidad y consigo mismos, diálogo en el que apremia la fortaleza para permanecer en ese lugar de “encanto”, los regidores avisan a los de afuera que entreguen sus botellas con el “agua diosa” del año anterior, y también las vacías, para darles agua fresca. Sacan las primeras botellas llenas de agua, que será ofrecida a los concurrentes, todos toman por lo menos un trago, consideran que es curativa y da buena suerte, además, quien la toma, está obligado a asistir el año siguiente para “terminar la promesa” que dura un año.²³

²³ Algunas personas que asisten a la cueva se llaman entre sí compadres por haber coincidido en ese lugar.

7. Liberación de los aires de la lluvia representados por los pollos

Es hasta entonces que dejan en libertad al pollito, algunos jóvenes y niños corren tras él, atraparlo es señal de buena suerte pues si lo llevan a su casa será muy favorable la reproducción de esas aves ahí, más aún si les dan de beber un poco de “agua diosa”. Simbólicamente, los pollos han sido tocados por los aires, han sido dotados de cierta sacralidad pues fueron imbuidos en el “encanto”, atraparlos es símbolo de suerte, de bienaventuranza que llevarán a sus casas. Los campesinos se van retirando hacia el pueblo conforme reciben sus botellas llenas de agua “diosa”, ya más tarde preguntarán a los regidores cómo viene el temporal para ese año. En algunos días de Ascensión los regidores aún no han salido de la cueva y ya empieza a llover, entonces se dice que “los aires respondieron muy pronto”.

1.1. La ofrenda sale de la casa del regidor hacia la iglesia

Mientras esto sucede en Coatepec, en la casa del regidor la señora de más edad, emparentada con él, puede ser su mamá u otra persona, prepara unos ocho maceteros (floreros) de gladiolas y ceras para llevar la promesa a la iglesia. Al dirigirse a la iglesia las mujeres van formadas, ella lleva el incensario y a sus costados van las demás (de preferencia señoritas), durante este trayecto también se encienden cohetes, al salir a la calle, al pasar por una cruz-calle y al llegar a la iglesia.

5.1. Entrega y colocación de la ofrenda en la iglesia

Ahí son recibidas por los fiscales, quienes colocan las flores y las ceras en el altar. Las mujeres regresan a la casa y continúan la preparación de la comida.

8. Regreso de la cueva a la casa del regidor

Como a las cinco y media de la tarde llegan a la casa del regidor los que fueron a la cueva, se presentan frente al altar, dejan ahí el “agua diosa”, se persignan, ofrecen incienso, oran, ese momento puede durar segundos si hay otras personas que sólo miran con curiosidad, o minutos si se encuentran solos frente al altar, el tiempo aquí no cuenta mucho, han cumplido con la promesa y piden que se les conceda presentarla el año siguiente.

9. Invitación de alimentos a los participantes en la fiesta

Después de orar frente al altar, los ofrendantes de la cueva se integran con los demás asistentes y se les ofrece de comer, mientras tanto la banda de música interpreta varias melodías.

Para la elaboración de la comida las anfitrionas han invitado previamente a las mujeres más cercanas a ellas (a la “gente de uno” que refiere Good, 1994), con quienes tienen fuertes lazos de colaboración y reciprocidad, ellas ayudan en la preparación de los alimentos especiales de la ocasión, cochinita, frijol, tortillas y agua de tamarindo. Generalmente la mujer de más edad recibe la responsabilidad de preparar personalmente estos alimentos con la colaboración de las demás asistentes. Esta es una de las ocasiones en que el trabajo colectivo se hace en un ambiente de confianza y de respeto, la ocasión prescribe un estado de ánimo armonioso, pues se trata de una fiesta para los “airecitos”.

10. Salida de la ofrenda de la casa del regidor hacia la Santa Cruz

Después de que todos han comido, las señoras preparan otra ofrenda. Posteriormente todos se dirigen a la Santa Cruz, llevan además agua de tamarindo (sola y con alcohol, especial para esta ocasión). Esta comitiva es más numerosa que la que salió por la mañana, forman tres filas, en medio va en primer término el incensario, atrás el “agua diosa”, y la ofrenda. A los costados llevan los xochimamastles y las cadenas de cempoalxóchitl, los maceteros, y los toritos, formados en hileras también; atrás de todos ellos van los músicos.

11. Colocación de la ofrenda en la Santa Cruz

Al llegar a la cruz, el regidor que fue a la cueva le quita los adornos de milpa ya secos que le fueron colocados el día de la Santa Cruz, las señoras abren la pequeña puerta de la capillita que está bajo la cruz, después de limpiar el área colocan las veladoras y las ceras encendidas, sirven en los trastecitos de barro el mole y el chocolate, así como alcohol contenido en pequeños frascos y el “agua diosa” que trajeron de la cueva, posteriormente echan humo de copal a la cruz y a la ofrenda, mientras tanto, el regidor amarra los dos xochimamastles a los dos brazos de la cruz, él y su familia oran, agradecen haber podido cumplir con la promesa y piden que haya un buen temporal.

12. Ofrecimiento de agua de tamarindo y alcohol a los concurrentes

Cuando ya han terminado de colocar la ofrenda, ofrecen el agua de tamarindo a los niños que han formado una larga fila, también la invitan preparada con alcohol a los adultos. El empleo de vasos desechables, bolsas de plástico y popotes para el agua de tamarindo brindada a los concurrentes genera bastante basura que se queda tirada en el lugar. El sentido común indica que la comida en la casa del regidor se brinda a su grupo de colaboradores y a ciertos invitados, por esto, quienes han cooperado para la fiesta, no

reclaman su asistencia a comer. En cambio en la Santa Cruz sí se espera que se invite a beber al mayor número posible de personas. El alcohol es la bebida más solicitada en esta ocasión.

13. Danza de las ramas

La banda inicia la música, interpreta una melodía llamada el *amanéhuatl* que es especial para la “danza de las ramas”. Esta danza es tan antigua como la ofrenda de Coatepec el día de la Ascensión, hace muchos años la bailaban los hombres grandes, era una celebración muy solemne²⁴, hoy en día participan niños y algunos adultos. Con la música se desata la euforia: previamente los ayudantes del delegado municipal han traído muchas ramas verdes, cuando empieza la música los niños las toman y empiezan a bailar formando un semicírculo que después cierran, bailan por momentos hacia la derecha y después hacia la izquierda, al principio participan las niñas también, pero cuando se integran más hombres adultos, algunos ya en estado de ebriedad, las niñas prefieren retirarse del círculo. Siguen una trayectoria ondulante, diríase que una serpiente se mueve bajo la lluvia. Algunos hombres adultos están tentados a bailar pues la música emociona de manera particular a la mayoría de los asistentes, se reprimen y “guardan compostura”, claro, no han bebido el alcohol (Lupo, 1991:223) suficiente para desinhibirse e integrarse a la danza, así que al igual que las mujeres, niñas y adultas, se conforman con estar presentes.

En el libro del Levítico se hace referencia a una fiesta en la que se realizaba una peregrinación con ramas para agradecer la cosecha y para la petición de lluvias,

Llama Sukkot, fiesta de las Chozas o de las cabañas, a una celebración semejante, que adquiere, no obstante, un sentido nuevo. El nombre procede sin duda de las cabañas de ramas que los campesinos levantaban en los huertos, para vigilar la cosecha, cuando los frutos llegaban a su madurez. A continuación, se llevaba al Templo, a modo de peregrinación, las primicias de los frutos recogidos. ‘El día quince de ése séptimo mes celebrareis durante siete días la fiesta de las Chozas en honor al SEÑOR (Lv 23, 34).

La exuberancia de las Sukkot, la alegría que esta fiesta suscitaba, la convertían en una celebración colectiva particularmente entrañable para Israel. Esta fiesta del séptimo mes coincidía con el final de la estación seca. La procesión con ramas verdes elevaba hacia el cielo una plegaria instante: la petición del retorno de la lluvia (Cocagnac, 1994).

En nuestro contexto, los rituales que hemos referido tienen una función simbólica similar respecto al agradecimiento de la cosecha que se lleva a cabo en septiembre con la promesa de los elotes y una petición de lluvia cuando termina la estación seca, que ocurre en la celebración de la Ascensión donde se presenta la danza de las ramas.

Como hemos visto, los grupos de sexo y edad tienen una participación específica en esta celebración. Son los hombres quienes llevan la ofrenda a la cueva de Coatepec. La participación de los niños, en este caso en la danza de las ramas, es muy importante pues constituye un factor de socialización, ellos aprenden en la práctica misma que son los hombres quienes tienen una participación activa en esta fiesta y que ellos aquí consumen más alcohol que las mujeres. Lupo Alessandro, en un estudio sobre los nahuas de Puebla, señala que el alcohol es considerado como una bebida ritual con la que se realiza “un místico contacto con lo sobrenatural”, con el alcohol se alcanza un estado de alteración mental y sensorial que propicia la comunicación con lo sobrenatural. Ya en otro momento hemos referido la participación de hombres o mujeres en determinados espacios, así como de los elementos de la ofrenda y el carácter simbólico que tienen.

En la celebración de rituales como el levantamiento de la sombra, la elaboración de xochimamastles (ramilletes de cempasúchitl) o colocar la ofrenda en la cueva de Coatepec se atribuye al alcohol un efecto psicotrópico en tanto que altera la conducta, reduce ansiedades y temores, “da fuerza” a la persona, es decir, favorece la armonía para realizar este trabajo de carácter espiritual en el que se establece contacto con los aires. Ocasión en que se accede a un tiempo/espacio sagrado, peligroso; incluso adquiere un carácter prescriptivo en tanto que se considera una imprudencia entrar a sitios peligrosos sin haber tomado previamente alcohol para adquirir “fuerza”.

Puede decirse que en estos casos el estado alcoholizado es dirigido socialmente, en el ámbito ritual el individuo tiene cierto control sobre sus acciones. En este sentido el consumo de alcohol se justifica en un contexto de sociabilidad; la situación es diferente cuando una persona alcoholizada está solitaria pues queda a expensas de “perdersé”, puede estar inmóvil físicamente pero su espíritu corre el peligro de ser atacado por los seres maléficos como brujos y naguales.

Eduardo Menéndez analiza el papel ambivalente que juega el alcohol en la sociedad; plantea que la mirada antropológica ha enfatizado su carácter de reciprocidad, “la integración, las normas del beber, la significación simbólica de la ingesta”, además de ponderar este consumo “como una representación cultural, donde las condiciones de la alcoholización constituyen, inclusive en el alcohólico crónico, sistemas de expectativas sociales e ideológicas a realizar. La alcoholización suele presentarse como una ‘excusa’ aceptada culturalmente y que los sujetos implementan en sus relaciones sociales, políticas y económicas, incluida protagónicamente en esto el uso de la agresividad dirigida” (Menéndez, 1987: 46).

²⁴ En alguna ocasión fue promovida por un profesor para ser realizada en la escuela en las celebraciones cívicas.

Se ha planteado la funcionalidad del alcohol hacia la integración cultural y se ha soslayado su otra faceta, que se trata de una enfermedad y/o adicción que genera graves consecuencias, que aparece como una desviación social. La función simbólica del alcohol juega un papel decisivo “en las transacciones sociales que aseguran la reciprocidad, implica la imitación y la imposibilidad del bebedor solitario”. Dada esta estructura colectiva, la alcoholización puede implicar que a través de la misma se institucionalicen determinados comportamientos que sólo son permitidos cuando son producidos en estado alcoholizado, entre ellos la violencia intrafamiliar. Nuestro autor plantea la necesidad de que, desde el ámbito médico y antropológico, la cuestión del alcohol sea estudiada de una manera integral, en la que además de considerar su función simbólica se consideren las “consecuencias y funciones que operan en la dimensión económico-política, y en los procesos de control ideológico-político” (Menéndez, 1987: 49, 113). Volvamos al ritual de la Ascensión.

14. Recorrido desde la Santa Cruz hacia la iglesia

Después de unos minutos los danzantes de las ramas inician el trayecto hacia la iglesia, los siguen el regidor, su hijo pequeño que llevó el agua diosa a la cruz, los toritos y la banda, el numeroso grupo se detiene al pasar por alguna cruz calle y encienden cohetes, pero no dejan de bailar, más bien se revitaliza la danza en estos momentos. Si en la fiesta patronal del primero de mayo se han presentado danzas, como la de las pastoras, los moros, los tecuanes, o los vaqueros, éstos se integran al grupo y bailan sus propias danzas, en el recorrido van hasta adelante de todo el grupo.

Nadie protesta si está lloviendo, o si le dieron algún empujón, no se preocupan si tienen que caminar entre los charcos de agua o si los salpican, si está lloviendo sólo les preocupa tapar los toritos pues si se mojan no prenderán después. En este trayecto de la cruz hasta la iglesia, quienes danzan viven momentos especiales en los que la expresión corporal libera sus tensiones, el grupo crea un ambiente de fraternidad, en el que todos participan de la euforia.

15. Visita del “agua diosa” a la iglesia

En la entrada de la iglesia esperan los fiscales y los mayordomos sostienen dos ceras y una cruz colocadas en astas, cuando llegan con el “agua diosa”, ellos hacen una reverencia a la pequeña comitiva (el regidor, su hijo, y sus parientes más cercanos), entran a la iglesia seguidos de ella, colocan la cera y el agua diosa en el altar, la dejarán ahí toda la noche, dedicada al Santo Entierro. Rezan un momento y salen

del atrio donde continúan las danzas, mucha gente las observa. El sacerdote católico sabe que sólo cinco o seis personas entran a la iglesia y rezan aunque sea por unos minutos.

16. Quema de toritos en el atrio

Una multitud se entrega por completo a la fiesta “profana” y espera con ansia el momento en que enciendan los toritos y los jóvenes empiecen a correr ante la cercanía del fuego. La banda de viento sigue con la música, jóvenes y niños corren con los toritos, se encienden cohetes, quienes llevan botellas de alcohol invitan a sus amigos a beber.

17. Traslado del “agua diosa” a la casa del regidor

Al día siguiente, el regidor va a la iglesia nuevamente para recoger el bulecito de agua, lleva consigo un incensario, regresa a su casa y coloca el agua en el altar. Estas son las fases del ritual que normalmente se llevan a cabo, que año tras año configuran una parte del ciclo ritual y agrícola de la comunidad en cuestión.

El ritual de la Ascensión, una petición de lluvia y una consulta oracular, coincide con el inicio de la temporada de lluvias cuando llega a tiempo, ya que éstas pueden adelantarse o retrasarse y generar cierta incertidumbre sobre la cosecha de temporal. La ofrenda para los aires de la lluvia contiene una serie de significaciones y símbolos específicos. La conjunción de Dios y los aires se expresa en el propio proceso cultural que ha tenido influencias de tradiciones prehispánicas relacionadas con el culto a la naturaleza y tradiciones de origen transcontinental. Sobre todo de la tradición cristiana en la que el Espíritu Santo se presenta como un fuerte viento y que plantea la abundancia de riquezas, de buenas cosechas como bendición de Dios, o la escasez como un castigo, así como reminiscencias de rituales agrícolas y culto a la naturaleza. El don se hace presente como un intercambio recíproco, entre el ser humano y los aires-Dios, de ofrendas intercambiadas por lluvia y buen temporal en el que intervienen lecturas oraculares. El manantial que está dentro de la cueva provee del “agua diosa” que permanece guardada durante un año en el altar doméstico y que en caso de sequía, por relación de metonimia, ocupará el centro de la tierra, el centro de la parcela y proveerá del vital líquido a la milpa en tanto que llega la lluvia. De esta manera se lleva a cabo el ciclo agrícola y festivo en el que la creencia, el ritual y el trabajo en la tierra se recrean continuamente.

En algunas ocasiones me fue dicho acerca de la cueva de Coatepec, que en los años cincuentas un sacerdote fue hasta la cueva. También se mencionaba que en la entrada había vasijas llenas de oro que

fueron saqueadas, pero no tenemos mayor evidencia de estos hechos. Ya en párrafos anteriores hemos presentado la visión que el sacerdote de Xoxocotla tiene de esta fiesta tradicional, en el año 2000 tan celebrado y tan memorable para algunas gentes por ser el fin de un milenio y para otras por ser el principio de uno nuevo, ha sido especial en la cueva porque el día de la Ascensión se presentó ahí el sacerdote con varias decenas de invitados, feligreses principalmente, jóvenes, niños, y mujeres, maduras y ancianas. Esta visita fue sorpresiva, pues según la tradición oral a esta cueva no deben ir mujeres, y las ancianas eran quienes afirmaban esto.

Este hecho pone en evidencia la distinción que existe entre lo que se dice del ritual, las prohibiciones que la creencia establece para las formas y tiempos de su ejecución y el cómo este se lleva a la práctica, cómo entran en la escena del ritual, en su “territorio” particular, otros actores del entorno social como los promotores, el sacerdote, los funcionarios o las mujeres ancianas. Es decir, el ritual como un acto público, como una forma de representar la identidad, de poner en entredicho la referencia de que sea una acción exclusiva del ámbito de lo sagrado, pues también tiene que ver con estrategias de otros grupos, de carácter religioso o político, que pretenden cierto reconocimiento y que en algunos casos tienen poco o nada que ver con el trabajo agrícola. La celebración empezó así:

Miembros de la Academia Náhuatl filmaron la celebración en el área del pueblo, no registraron lo acontecido en la cueva. En la casa del regidor han sacado el altar al patio, orientado hacia el sur. Salen de la casa, hacia el apantle, al llegar ahí se detienen y el regidor “del pueblo” le dice al regidor “de la cueva” que allá estará el padre y la gente. El encargado de la cueva no lo aprueba completamente, contesta que él no sabe, que él va a dejar la promesa y no responde por lo demás. Otros vecinos, más adelante, dicen que el regidor “la está regando, ya no lo hace bien”, una ceremonia que era “del pueblo”, ahora está a la vista de todo público.

Ahora se ha abierto un camino de terracería que llega cerca de la cueva, ahí el cura y sus acompañantes han dejado una camioneta y un automóvil. Cuando llega el regidor y sus acompañantes empiezan a limpiar el lugar, después dicen que tienen que esperar a los de Atlacholoaya.

Al llegar a la entrada de la cueva encontramos ahí al padre y a las personas que frecuentan la iglesia. El regidor de Xoxocotla no está muy a gusto por la presencia de tanta gente, más bien está desconcertado. No hay un saludo entre el encargado de Xoxocotla y el padre, no hay diálogo ni acuerdo. No hay una autoridad tradicional que le diga al padre que no quiere que esté ahí, se tiene la misma fe que él, pero algunos no están de acuerdo con su presencia.

El padre dice que primero oficiará la misa para que después hagan su ceremonia. Él, sin pedir permiso, autorización, avisar o algo por el estilo, ha decidido hacer una ceremonia larga, pregunta qué significado tiene la Ascensión, dice que lleven las ofrendas frente al altar, que las pongan ahí con el sahumerio. Algunas personas, unas de Atlacholoaya, le agradecen al padre que esté ahí, les parece importante que se reconozcan sus tradiciones, el padre dice que se trata de la ciencia del pueblo, del conocimiento de la naturaleza y que es bueno agradecer a Dios por los alimentos, que la ofrenda representa los alimentos que da la tierra, las flores la vida y la alegría, que es bueno reconocer las tradiciones indígenas. Hay unas cien personas, mujeres maduras y ancianas, que han ido con el grupo del padre, han asistido por convocatoria del padre, por curiosidad intelectual, por fe, o por mirar simplemente.

La misa se prolonga y los señores de la ofrenda ya están impacientes, el padre no parece tener prisa, no se ha dado por enterado que la hora de poner la ofrenda es importante. Empiezan a limpiar el lugar, después dicen que tienen que esperar a los de Alpuyecá. Al terminar la misa, el padre permanece en el lugar unos veinte minutos, mientras los regidores quitan las piedras de la entrada, limpian el interior y meten la ofrenda. Después el padre se retira con sus acompañantes, dice que esa celebración será larga.

Casi toda la gente que está ahí fuma, las ancianas que llegaron saben que son peligrosos los aires, algunas se mantienen apartadas, una de ellas le echa humo de cigarro a su nieto en la cabeza, para protegerlo. Los investigadores siguen preguntando, uno de ellos se ha ido acercando para ver un poco, estuvo lo más cerca posible de la entrada por más de una hora, a decir de una mujer como no lo dejaron ver mejor se quitó de ahí. Las mujeres que están cerca de ahí son compasivas a diferencia de los hombres que están poniendo la ofrenda, ellas animan a que se acerquen "los curiosos". Cuando les pregunto a unos señores que si me dejan sacar una foto me dicen que me arrime, que lo intente, realmente me han animado, yo entiendo esto como que es necesario tener fe, esforzarse para lograr lo que uno quiere, me acerqué, pedí permiso, a regañadientes me dejan sacar sólo una foto, como se ve el flash dicen que ni una foto más. Se ha puesto un hombre en la entrada para que no me pueda acercar, al fotógrafo invitado no lo dejaron sacar una foto.

Una mujer les pide permiso a los señores para entrar, le dicen que para qué, ella contesta que sólo se quiere persignar, la mujer que la acompaña también y yo de paso. Ella dice que "sólo cada persona sabe por qué va, los demás no saben si nada más va a ver o si va a pedir algo, cada quien sabe lo que lleva en el corazón". Algunas personas llevan por su cuenta flores o veladoras. El regidor de Xoxocotla pide la botella de bebida alcohólica, la buscan y no está, está un poco enojado, sale a buscarla, no hubo una

petición de préstamo a los de Atlacholoaya y ellos por supuesto no le prestan la bebida,²⁵ el alcohol le permite un estado de ánimo paciente, y ahora está un poco lúcido. Un hombre que entra a la cueva debe ser muy valiente o darse valor con el alcohol, porque puede tener alguna visión que le provoque un susto y una consecuente enfermedad.

Algunos encargados de entrar a la cueva mostraban incomodidad por la presencia de tanta gente ahí, pero la oración no requiere aislarse del mundo para llevarla a cabo. No pueden prohibir la visita de la gente. Una vez que terminaron de colocar la ofrenda y que han rezado, reparten el agua de los pozos, hombres y mujeres se aglutinan para cambiar el “agua diosa”.

De regreso, las personas se acompañan con sus amigos o conocidos, no van todos juntos, quienes regresan al último son los señores que han entrado a la cueva. Algunos, los que ha invitado el regidor que se queda en el pueblo, llegan a su casa y les invitan de comer, a la casa han llegado algunos estudiantes invitados. Han contratado a una banda de viento de Alpuyecaca que acompaña la fiesta. Como una hora después llega el regidor que fue a la cueva, con el incensario sahúma el altar y el bule de agua diosa que ha colocado ahí, se hinca, reza, sus acompañantes están de pie, guardan silencio.

Después de la comida en la casa del regidor, sale de ahí un grupo formado por los regidores y sus invitados, llevan los xochimamastles, los toritos, el agua diosa, la ofrenda, la banda acompaña el recorrido con música, se dirigen a la cruz.

El regidor que fue a la cueva quita a la cruz las milpas secas que tenía amarradas, que pusieron el día de San Miguel. Después de limpiar la ermita colocan la ofrenda, posteriormente los niños reciben agua de tamarindo, a los amigos más allegados les invitan alcohol. Da inicio la danza de las ramas, después de unos minutos se suelta el aguacero, la gente corre a resguardarse, la mayoría emprende el camino hacia la iglesia, los niños siguen bailando. Los danzantes de las ramas y los toritos se quedan en el atrio de la iglesia, el regidor, su esposa, su hijo y un amigo que lo ha ayudado entran a la iglesia a dejar el bule de agua, esta vez no los reciben con los ciriales, en la iglesia sólo están dos hombres que ponen el bule atrás del santísimo, ahí frente al altar, solos y de manera muy breve, rezan y agradecen el cumplimiento de la promesa. La filmación sigue fuera de la iglesia, el torito se desplaza rápidamente y deja a su paso luz multicolor que asombra, espanta y atrae a la multitud que se ha congregado en el atrio de la iglesia.

²⁵ Resulta una situación referida en la parábola bíblica de las cinco esposas que debían estar prevenidas con la lámpara de aceite para cuando sus esposos fueran a buscarlas y una de ellas no la llevó.

La insólita presencia del sacerdote y las mujeres ancianas en la cueva hicieron de la Ascensión un ritual fallido en tanto que violentaron las reglas de la celebración pues fueron alteradas las fases de ésta, especificamos cuáles:

3. Los ofrendantes o agricultores no fueron los primeros en llegar a la cueva y su llegada no se hizo a pie. La presencia de las mujeres en el sitio va contra la creencia de que ellas no deben hacerlo. Por otra parte, la presencia del sacerdote, un representante institucional que tiene un espacio oficial donde realizar sus ceremonias, contraviene el carácter simbólico de una propiedad específica de los agricultores.

4, 5, 6. El Momento adecuado para abrir la entrada de la cueva, para colocar la ofrenda y para consultar el oráculo se retrasaron, por ello los ofrendantes no estuvieron en contacto con el “encanto” en el momento preciso.

Las fases 3, 4 y 5 son alteradas por la presencia, en la explanada de la cueva, de mujeres ancianas y del sacerdote que celebra ahí una misa católica. La prohibición hacia las mujeres de ir a la cueva no ha sido impedimento para que mujeres jóvenes asistan a la celebración desde la década pasada, como respuesta a la difusión derivada de la promoción cultural desde ámbitos externos. Sin embargo, llama la atención que asistan las mujeres ancianas que a menudo expresan esta prohibición por la consideración de que este sitio es un lugar peligroso. Si analizamos el uso del espacio de acuerdo a oposiciones binarias observamos que los hombres van a un espacio que está fuera del pueblo y las mujeres permanecen dentro de él; acerca de la cueva, los hombres pueden estar dentro de ella y las mujeres deben estar fuera, abundaremos más al respecto en el capítulo V. Veamos un esquema de las fases del ritual:

Fases, participación y acceso a los espacios

	Dentro del pueblo						
Norma	Sólo mujeres <u>1.1</u>	Sólo mujeres <u>5.1</u>	Mujeres en la cocina				
	Hombres y mujeres <u>1</u>	H <u>2 3 4 5 6 7 8</u>	H y M 9, 10, 11, 12	H 13	H y M 14, 15	H 15	H y M <u>17</u>
Alteración							
	Dentro Del Pueblo	Fuera Del pueblo	Dentro del pueblo				

En Alpuyeca, el jueves de Ascensión se dan cita, en el balneario Palo Bolero, el grupo que conforma el comisariado ejidal, algunos parientes cercanos e invitados de localidades vecinas. El balneario no está cerrado al público, así que llegan algunos excursionistas al lugar. Varias mujeres adultas preparan la comida, cochinita en mole rojo y arroz. Llegan dos bandas de música y el conjunto del balneario empieza a tocar, se invitó a una señora de Xoxocotla para que viniera a colocar las ofrendas en los manantiales que están en el balneario, pero no fue posible que viniera, se tenía previsto colocar las ofrendas a las doce del día pero la comida tardó mucho en cocerse, más tiempo del que se pensaba. La gente que participa en estos preparativos, tanto hombres como mujeres, saben que hay horas especiales para poner la ofrenda y en qué consiste ésta, sin embargo la coordinación no estuvo hoy de su lado, pasan de las dos de la tarde, de cualquier forma, aunque no estén preparados los alimentos que comprenden la ofrenda y aunque no se hayan cocinado “como debe ser” se tienen que colocar las ofrendas, “los aires comprenden así que no hay problema si la ofrenda no se coloca como en otras ocasiones - lo importante es que se ponga”, dicen algunos. Dos ancianos (que también presenciaron esta fiesta el año pasado) se encargan de colocar las

ofrendas en los cuatro “ojitos” de agua que están en el balneario, dos de ellos están ahora en una cisterna, en uno se coloca la ofrenda sobre la pequeña tapa de concreto que la resguarda, el otro sí se abre, está muy oscuro y sólo entran tres señores para colocar la ofrenda. Mientras tanto, donde el espacio lo permite, los demás asistentes bailan y se invitan alcohol, la banda no ha dejado de interpretar sus melodías. Después de colocar las ofrendas, todos regresan a las instalaciones del balneario, en la pista bailan algunas personas, la mayoría se ha sentado en los lugares dispuestos para la comida, quien no alcanzó silla busca un lugar sombreado y se sienta en el pasto, todos esperan que igual que el comisariado invitó de comer a los airecitos, les invite también a ellos.

En Alpuyecá, el día de la Ascensión, el señor encargado de ir a la cueva no asistió este año (1° 06 00), no por falta de voluntad o de recursos, pues algunas personas le han preguntado si va a ir y le han ofrecido su apoyo, el motivo es la ausencia de su esposa quien falleció, ella era la encargada de organizar el trabajo doméstico necesario para la fiesta, preparaba la comida y la ofrenda. Cuando ella vivía hacía el trabajo de la casa y él recolectaba la cooperación, pero ahora que ella no está no tiene quien lo ayude.

En casa del señor encargado de llevar la ofrenda al pocito están varias señoras, familiares suyas, parientes y comadres ayudando en los preparativos de la comida, hacen cochinita, mole verde, tamales y agua de tamarindo, han matado dos pollitos negros pequeños para la ofrenda. A las ocho de la mañana se ofreció una misa en el pozo. Dejaron ahí una veladora, un vasito de arroz con leche y un pan; una persona se quedó cuidando el lugar hasta el medio día. Después de la celebración, los invitados, unos compadres, un matrimonio y un anciano, degustan un delicioso mole poblano, pollo y refresco.

Al medio día regresan nuevamente al pozo para colocar en la entrada la ofrenda. El medio día es el momento ideal para dejar la ofrenda a los aires. Para la ofrenda llevan un pollo cocido pequeño y entero, también 12 tamales, chocolate, mole verde, cigarros, alcohol, agua bendita, una cadena de cempasúchil, brazas, copal, una botella de bebida, sal, flores blancas y veladoras.

Llega la banda que fue contratada en Tetlama, el señor pidió cooperación pero algunas personas no quieren darla, a pesar de que cuando escasea el agua se aprovisionan del pozo, a veces cuando no le piden cooperación en el pueblo llegan más personas a la fiesta.

Una vez que han preparado los elementos de la ofrenda en los chiquihuites, el grupo doméstico encargado de la promesa, sus invitados y la banda, salen en dirección al pozo que está como a 20 minutos de la casa, durante el camino la banda interpreta algunas melodías, se han integrado al grupo algunos señores que generalmente participan en las procesiones y otras celebraciones religiosas. Llegan al pozo, mismo que

arreglaron hace 5 años, repararon el techo y le pusieron una puerta de fierro, de hecho lo rescataron porque era un lugar ya abandonado. La primera vez que le hicieron su fiesta fue por iniciativa de unos señores, pero al año siguiente se negaron definitivamente a llevar la ofrenda otra vez, entonces otro señor empezó a llevarla, su esposa dice que él soñaba mucho, que debía llevar la ofrenda. Cada año limpian el pozo, sacan el agua con bombas, lavan el piso y las escaleras.

El encargado y un hombre anciano que lo ayuda ponen la ofrenda, en primer lugar echan agua bendita y sahúman con incienso en forma de cruz en la entrada del pozo, después ponen hojas de plátano para colocar ahí la ofrenda, ponen cuatro jarritos con chocolate, dos platitos con sal, el pollo cocido, 12 tamales, dos platos con mole y cigarros. Cada vez que colocan un elemento de la ofrenda lo sahúman previamente con copal. Ya que está puesta la ofrenda, varias personas pasan a ofrecer copal, lo hacen en forma de cruz. A los aires del agua les gusta que les den alcohol puro, la persona que lo ofrece debe tomar por lo menos un trago, prenden cuatro veladoras, a la cruz del pozo le han puesto el collar de flores, una veladora y un jarrito con agua. Ponen cuatro jarritos con agua, se cree que principalmente son cuatro aires del agua (que representan a los cuatro puntos cardinales) pero se deja la olla con mole y el jarro con chocolate por si llegan otros airecitos y quieren comer igual. Mientras ponen los elementos de la ofrenda encienden cohetes.

El pozo tiene a su dueña, es una mujer que se sienta en algún lugar cerca del pozo, a su lado deja su rebozo, su canasta y una jícara roja, todos nuevos. Hay personas que la han visto, aunque no se deja ver de la cara, quien la ve se enferma de susto, o si no, es señal de que puede ser curandera o curandero, para eso deben de tener valor y tomar la jícara, no todas las personas lo tienen. Cuando alguna persona se acerca por ahí y ella no se deja ver, se escucha como si alguien se aventara al pozo.

Tienen la creencia de que en los pozos de agua la gente puede enfermarse por algún susto, se dice que si una mujer embarazada sufrió un espanto de este tipo es posible que su hijo tenga deficiencias físicas y mentales. Para curar de espanto tienen que acudir a un curandero que va a recoger la sombra al lugar donde se perdió, hacen el recorrido con más señores que van golpeando el camino con ramas. El curandero lleva un bule con agua el cual tapan una vez que han llegado al lugar del susto y que han llamado a la sombra para que regrese. Vuelven rápidamente a la casa donde está el enfermo y le dan de tomar el agua, quien lleva el bule nota que está más pesado o que una fuerza se quiere ir del recipiente.

La banda interpreta varias melodías una vez que los señores han terminado de colocar la ofrenda, el año pasado bailaron, ahora no. Aproximadamente dos horas después se levanta la ofrenda. Varias personas se

despiden del lugar ofreciendo copal en forma de cruz. Todos regresan a la casa y son invitados a comer cochinita en mole rojo, mole verde, tamales y agua de tamarindo.

En Palo Bolero se oficia una misa a las 10 de la mañana, puede llegar a la fiesta cualquier persona pero van sobre todo los ejidatarios y sus invitados.

El hecho de pertenecer al pueblo lima las asperezas hacia sus invitados foráneos que asisten a la cueva de Coatepec, ellos preguntan abiertamente y sacan fotografías, nadie cuestiona la presencia de los amigos de los paisanos, que una vez que averiguaron algunos aspectos de este ritual se retiran antes de que repartan el agua de la cueva. Este ritual también atrae la asistencia de jóvenes intelectuales del pueblo que aceptan ese patrimonio y que se interesan en encontrar los antecedentes históricos que respaldan esa “cultura propia” en la que se reencuentran a ellos mismos.

En la iglesia, el padre no deja que saquen fotografías, aquí nadie se atreve a reclamar porque estamos sacando fotos y es que se trata de un espacio abierto en el que la llegada de tanta gente, que además es del pueblo, deja fuera de lugar cualquier reclamo. Por otra parte, el gusto por asistir a este tipo de celebraciones conforma a veces una red de amigos que no tienen que ser del lugar para participar, en este sentido, se trata de espacios abiertos que llegan a diluir su delimitación geográfica y a constituirse de alguna manera en espacios públicos que pertenecen simbólicamente a quienes los visitan.

También son espacios que pertenecen a todo el pueblo desde que hay una identificación, una aceptación, un conocimiento y acato de las creencias en torno a estos sitios. Puede ser que no asista todo el pueblo a la celebración, que toda la gente a la que se le pidió una cooperación no convino en darla, que no estén de acuerdo con la forma en que se organiza la fiesta, pero que son del pueblo y saben el porqué de la celebración. Sin embargo, quienes asisten al ritual, quienes van a la cueva, son partícipes de una representación de la *communitas* referida por Turner (1975) en tanto que experimentan un ánimo de fraternidad. Hay momentos en que se pierde la distancia entre el actor y el público, todos se convierten en actores, unos inmersos en acciones del ritual, otros inmersos en sus pensamientos sobre el todo y la nada. Pensar en los elementos de la naturaleza como una propiedad de todos los seres humanos, en el deseo de bienaventuranza, en la reconciliación del individuo con la sociedad y con su entorno.

Cuando conocimos este ritual, una de las características que llamaron nuestra atención fue que la llevaban a cabo tres pueblos y que no dependía directamente de la organización religiosa católica, sino de la organización civil, sobre todo de un grupo de agricultores de temporal. Esto nos condujo a realizar un trabajo etnográfico en los tres sitios y a partir de éste observamos que en Xoxocotla el ritual tiene un mayor

número de fases, entre ellas la danza de las ramas que es un elemento distintivo de los otros dos pueblos. Fue por ello que decidimos describir más detalladamente el ritual de este contexto particular.

La narración de la Ascensión que hacen los ancianos que han participado en el ritual nos brinda un acercamiento muy profundo a éste, pues ellos no sólo describen las acciones que éste conlleva, sino que explican las creencias que lo sustentan. En el interior de los pueblos que practican el ritual, el conocimiento sobre éste se recrea cotidianamente.

El ritual agrícola forma parte de un proceso cultural en el que intervienen diversos actores e instancias. En el interior de las comunidades que los llevan a cabo, los individuos adquieren el conocimiento de la propia cultura de manera informal en un proceso en el que se conjugan objetos, acciones, creencias, significaciones y símbolos específicos. Hacia fuera, en la interrelación que estas mantienen con ámbitos externos, este tipo de celebraciones se difunden a través de la radio, el video o notas periodísticas.

El ritual agrícola, en nuestro caso el de Ascensión, tiene diversas facetas: desde el ámbito de lo sagrado es un medio para la búsqueda y el agradecimiento de un beneficio colectivo, la lluvia para la agricultura de temporal, y la práctica del don entre la naturaleza, deidades (Dios, santos, los aires) y las personas, mediante ofrendas. Y entre las personas, como es brindar amistad y alimentos. Organizar el ritual y colaborar (mediante apoyos económicos en el ámbito local y extralocal) para su realización, implica la obtención de cierto prestigio y reconocimiento tanto en el ámbito individual como en el ámbito colectivo. Es una forma de recreación de la propia cultura en tanto que los conocimientos, prácticas y creencias se transmitan de generación en generación. Son acontecimientos que propician el cuestionamiento de lo establecido en tanto que es reconocido como un recurso propio y colectivo en el que, a través de la práctica, es desmitificada su normatividad inamovible. Inscrito además, en un performance que da lugar a la transformación al llevar a cabo lo inaudito. Desafía lo establecido por la creencia y esa provocación estará presente como recurso explicativo del infortunio, manifiesto en problemas de salud o carencias materiales. También es un espacio para el cambio a través de acciones como la asistencia de las mujeres a la cueva de Coatepec, en una primera etapa las mujeres jóvenes, y en la ocasión que hemos referido, la presencia de mujeres ancianas que sin embargo tomaban previsiones ante el peligro de la fuerza de los aires de ese lugar, como fumar cigarrillos y echar el humo sobre la cabeza de los niños para protegerlos de los aires. El uso de artefactos como cámaras fotográficas o de video, mismo que es cuestionado si lo usan personas ajenas a la comunidad y a quienes se pregunta ¿Para qué quieren las fotos o el video?, ¿Para hacer negocio? (y sin considerar “al pueblo” como socio mayoritario), censura mesurada mas no ausente si

quien porta esos artefactos es una persona de la comunidad, pues el sentido de acumulación es diferente, basada para estos pueblos más en la memoria colectiva y en la transmisión del conocimiento a través de la práctica y la oralidad, más que en la acumulación de objetos. Y por qué no, expresar la alegría, en Alpuyeca por ejemplo, ya no con las danzas tradicionales como las pastoras, los apaches o los tecuanes, sino con la música de viento y el baile de los asistentes a la celebración de Ascensión en “el pocito”.

Algunas personas de fuera pueden asistir a estos rituales en un plan turístico, en busca de la aventura de estar en contacto con la naturaleza, con la “gente del campo”, o de conocer las tradiciones de nuestro país. Pero es ante la concurrencia donde el ritual manifiesta todas sus posibilidades, marca diferencias entre los miembros de un grupo con otros, excluye pero también borra distancias entre el actor y el público, crea espacio para todos, y constituye momentos de integración. Los pobladores de nuestro contexto de estudio creen que los “encantos” además de presentarse en fechas especiales, pueden abrirse de un momento a otro y otorgar dones a cualquier persona que tenga “buen corazón”. Esta situación es una de las facetas de la “revelación” que propone Turner, una oportunidad para pensar en los valores humanos, en la igualdad, en la pequeñez y la magnificencia del ser humano, y el ritual es una vía para acceder a ella.

Con palabras de Godelier, quien se refiere a los baruya, “los objetos sagrados, *antes* que constituirse en signos y símbolos, son *cosas que poseen un espíritu y, por lo tanto, poderes* [...] para nosotros que no creemos en sus creencias, éstas devienen ‘simbólicas’. El hecho de que no creamos en sus creencias nos atañe directamente, y puede atestiguar una conciencia crítica de su religión, o incluso una conciencia irreligiosa de las religiones [...] creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, el hecho de no compartir una creencia no implica su abolición” (1998: 176). Los medios masivos de comunicación acercan al mundo, las instituciones brindan apoyos para la promoción cultural, ¿cómo acceder a un ámbito macro sin que sean violentadas las consideraciones de lo sagrado en los contextos particulares?

Los Comaroff (1993) plantean la inminente irrupción del proceso de globalización en las comunidades más recónditas, y cómo esta influencia no implica una aceptación acrítica de formas culturales distintas, más bien éstas generan respuestas de integración, contención o de rechazo en las que la “cultura propia” emplea sus recursos de acuerdo a circunstancias y a tendencias específicas.

En la dinámica cotidiana de nuestro ámbito local, los grupos hacen uso de sus recursos y estrategias culturales para responder a situaciones inmediatas, de corto y mediano plazo. Su permanencia en un territorio particular favorece la consecución de prácticas y creencias, así como el intercambio con “la gente

de uno” que conforma redes en las que se establecen fuertes lazos de reciprocidad entre sus miembros, ya sea a través del apoyo moral, el trabajo o los recursos materiales.

Independientemente de que los medios masivos ocupen tiempos considerables de sus vidas (ver televisión todas las tardes por ejemplo), que la gente tenga que salir a trabajar fuera del pueblo, o que algunas instituciones promuevan proyectos que no responden a las expectativas de las comunidades, la práctica del ritual forma parte de esa cotidianidad y del proceso social que recrea una personalidad propia de lo local. Esa práctica ritual tiene diversos grados de complejidad, la práctica cotidiana de orar frente al altar, la alimentación, las continuas referencias a normatividades sociales, el deber ser, la precaución en torno a lugares y horarios peligrosos, la vulnerabilidad ante las prácticas de brujería, las estrategias para el cuidado de la salud, el ritual terapéutico, los ritos de paso o aquellos rituales que tienen un carácter más amplio en tanto que congregan a un mayor número de personas como es el ciclo ritual de carácter agrícola, el ritual de la Ascensión, la Promesa de los elotes, las fiestas patronales, el festejo a los muertos o la celebración de las posadas, por citar sólo algunos.

En este capítulo hemos puesto una atención particular en el ritual agrícola a través de una descripción de sus diferentes fases, las personas involucradas en su preparación, en su realización e incluso en su difusión. Como hemos expuesto en otro momento, los rituales, en nuestro caso los de carácter agrícola, no son acontecimientos en abstracto de una efímera duración que va de su preparación a su presentación y que aparecen en escena, algunos, una vez al año. Más bien se trata de sucesos dinámicos, como se menciona en otros capítulos anteriores ocurren en contextos específicos, mismos que tienen una trayectoria histórica y en los que la posesión y uso del suelo agrícola han sido motivo de confrontaciones tanto al interior como fuera de los pueblos en cuestión. También constituyen un recurso para la representación de la identidad, es decir, forman parte de un conjunto de conocimientos, expresiones religiosas, creencias y tradiciones.

Para cerrar este capítulo diremos que el ritual de la Ascensión no es un proceso aislado, tiene que ver con la composición del grupo doméstico, las condiciones infraestructurales de posesión de la tierra, con la necesidad de un buen temporal, factores de identidad, y con las creencias en la fuerza que ejercen los aires sobre la lluvia. Se trata de un proceso social que pasa por diferentes etapas y no es factible predecir su rotundo éxito o fracaso, ya que una vez que parece estar debilitado o en franco abandono, puede ocurrir que alguien sea testigo de algún suceso fortuito como alguna aparición, que sufra una enfermedad o tenga sueños que le indiquen que debe llevar a cabo algún ritual agrícola. Es decir, se presentan condiciones que

hacen propicia la realización del ritual agrícola en determinados lugares, y son distintas circunstancias las que intervienen en el proceso. Puede ser que el propietario de un terreno agrícola lo cultive, lo dé en renta, lo tenga abandonado o quiera venderlo. Que tenga un terreno de temporal y que por ello esté ante la incertidumbre de un “buen tiempo” para su milpa, que se sienta sujeto de bendiciones por realizar los rituales agrícolas o de castigo por evadirlos. O bien que exprese en su participación orgullo por todo lo que estos rituales representan, sus antepasados, sus parientes o su pueblo. Se trata de una celebración que involucra sobre todo a grupos domésticos que estén dispuestos a realizarlo, pues se requiere de una serie de actividades que un hombre solo, por buena que sea su intención, no puede llevar a cabo. Es el caso de algunos ancianos solitarios que han perdido a su compañera por fallecimiento, sus hijos han crecido y tienen otras ocupaciones e intereses. El ritual se organiza a partir de un “designio divino” que se recibe a través de los sueños o bien de una promesa, sucesos que generan la suficiente motivación como para buscar las condiciones materiales para su realización. Es decir, cuando el aspecto ideal y material (Godelier, 1989) confluyen en la realidad de este ritual.



Regalo de elotes a San Miguel.
Alpuyeca, Morelos.



San Miguel verá la cruz.
Xoxocotla, Morelos.



Encuentro con los aires en Coatepec.
Xoxocotla, Morelos.

CAPITULO III

EDUCACIÓN E IDENTIDAD: NOSOTROS Y LOS OTROS

El ritual agrícola, eje temático de este trabajo, marca un amplio espectro que nos conduce tanto al ámbito de las creencias como al de las prácticas, al carácter ideal y material de la realidad, delimitada en un contexto en el que los individuos recrean cotidianamente su entorno social. Como hemos visto en el capítulo anterior, cada año el día de la *Ascensión de Cristo* las tres comunidades de nuestro estudio llevan a cabo un ritual que consiste en la entrega de ofrendas a la cueva de Coatepec ubicada en Xoxocotla, cercana a los límites con Atlacholoaya. Para “saber” cómo vendrá el temporal consultan el oráculo, observan las características de los pozos de agua ubicados en la cueva que indican las condiciones climáticas que habrá en el año en curso. Este es el único lugar en el que se reúnen estas tres comunidades para realizar un ritual de este tipo. Por su parte, cada una de ellas entrega ofrendas a los “airecitos” en otros lugares de su localidad. Una de las diferencias entre la cueva y los otros pozos que reciben ofrenda ese día es la consulta de carácter oracular que sólo se realiza en Coatepec.

Vivir en el “pueblo” es participar en una serie de interrelaciones cara a cara, en las que se juegan distintos roles, de acuerdo a los grupos de edad, al género y a las relaciones más cercanas entre “la gente de uno”; y realizar actividades de acuerdo a estos, como estudiar dentro o fuera de la comunidad, trabajar, participar en la organización cívica o religiosa, en asuntos políticos o bien en las fiestas domésticas o comunitarias. La identificación de los distintos grupos de parentesco, conlleva al conocimiento de los individuos y qué papel han jugado en el pueblo, sus inclinaciones políticas, religiosas o laborales, por ejemplo. La colectividad genera mecanismos que dotan al individuo de conocimientos determinados, en los que interviene la educación formal e informal. Aunados a los procesos educativos e identitarios se encuentran los procesos organizativos que derivan en una aceptación o negación de la participación en actividades de índole y retribución colectiva. Es en este marco que el ritual de la Ascensión adquiere un carácter particular.

En tal acercamiento, nos enfrentamos a interrogantes acerca del papel que juega la educación y la identidad en la conformación cultural de nuestros pueblos de estudio. Ambos aspectos vistos como fenómenos sociales, de acuerdo con Turner (1974), son a su vez productos y productores de historia, en la que la interacción social es la expresión de la relación existente entre lo estructural, lo normativo y el cómo

se realizan las acciones, mismas que son escenario de luchas por el poder entre los individuos que las realizan.

En los procesos de socialización, como es el caso de la educación, los individuos son sujetos a una formación particular a través del ámbito formal e informal. En la formación de las historias individuales y colectivas se dan igualmente los procesos de configuración de la identidad en dos connotaciones y niveles de adscripción, la identidad cultural basada en antecedentes prehispánicos y occidentales que han conformado una tradición cultural específica. Y la identidad étnica, que en nuestro contexto está en proceso de conformación, según podemos apreciar en sucesos particulares. La educación, además del acceso al conocimiento, propicia la interrelación de contextos particulares, como es el “pueblo”, con ámbitos externos. En ese proceso se recrean situaciones que aluden a la identidad, a la identificación de una colectividad respecto a otra. Esta es la temática que abordaremos en el presente capítulo.

A. Educación

Se ha definido la socialización como un proceso de inducción que sufren los individuos en el mundo objetivo de una sociedad, implica la internalización del mundo como realidad objetiva (Berger y Luckman, 1979: 35), esta internalización del mundo se conforma de acuerdo a la distribución social del conocimiento, la educación forma parte del proceso, que si bien inicia con la acción que los adultos imponen a los menores, se trata de un proceso continuo. Desde el enfoque procesualista la socialización conforma un proceso que dura toda la vida, los niños aprenden a formar parte de la sociedad y los adultos, en el transcurso del tiempo, aprenden nuevas formas de incorporación social. Los procesos de socialización constituyen experiencias sociales, en las que los individuos aprenden a jugar roles (Safa, 1986: 25-26). Los ámbitos de socialización se dan en amplias instancias de carácter formal e informal.

La educación formal, una forma de acceder al conocimiento, no escapa a las tendencias hegemónicas bajo las cuales se diseñan programas educativos que no siempre consideran las especificidades culturales de la población a la que serán dirigidos. Es el caso de los grupos “indígenas” que hablan idiomas distintos al español y tienen tradiciones culturales específicas. Si bien hoy en día se ha puesto la atención en la pertinencia de brindar una educación que responda a estas diferencias, el problema no se ha resuelto a cabalidad.

Después de la revolución de 1910, las políticas educativas fueron orientadas a la castellanización forzada, hecho que afectó el proceso educativo de los grupos indígenas del país. El indigenismo posrevolucionario tuvo como objetivo integrar a los indígenas a la sociedad nacional, y proporcionó el marco ideológico para las perspectivas de un amplio sector de la sociedad política y civil: “el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar un ‘bloque histórico’, esto es la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas, orientado hacia la represión de culturas indias” (Bartolomé, 1997:28).

[...] la ideología del “progreso” a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la retórica institucional. Durante décadas fueron educados como agentes de castellanización e “inducción al cambio”; de pronto se les pide que actúen como revalorizadores de la misma cultura que les habían enseñado a negar. No es ésta una contradicción de fácil resolución puesto que involucra una crítica redefinición existencial (Ibid. p. 29).

Un ejemplo de este proceso de “cambio” a través de la educación que ha influido de manera diferenciada en la conformación de la identidad en el sur de Morelos, lo encontramos en la obra literaria de Sergio Jiménez (1950, 1986a, 1986b), profesor originario de Xoxocotla. Ésta refleja cómo se construyó la noción de lo indio bajo la tendencia integracionista y desarrollista de los años cincuenta, expresa la visión de lo indígena a partir de una descalificación de la cultura de su pueblo aunada a una glorificación de lo autóctono. En su argumento general plantea erradicar la ignorancia “con una buena ley de la desanalfabetización para arrancarla de las malas costumbres”, parte de la negación de lo indio para acceder a la “verdadera civilización”, al explicar la realidad de su pueblo con elementos ajenos enfatiza un rechazo de la cultura propia. Señala atraso por falta de castellanización y exalta la educación como transformadora inmediata de la precaria realidad socioeconómica de los pueblos indígenas de la región. Su argumento general se caracteriza por un distanciamiento entre los ideales de la época que buscaban el progreso y la conformación de una nación, y el contexto indígena. Un ideal que contrastaba con la forma y las condiciones en que vivía la gente del pueblo indígena, en no pocas ocasiones el autor consideraba las tradiciones del pueblo como una evidencia de ignorancia, superstición y resistencia al cambio. Además de su particular punto de vista menciona el otorgamiento de becas a niños de la localidad, los de primaria iban a Tlaxcala y los de secundaria a Guerrero. Subraya la escolaridad como vía de “redención social”, comparte la visión castellanizadora que tanto ha influido en la desvalorización, la represión por el habla y el consiguiente rechazo de los mismos indígenas hacia el uso de su idioma materno. Hoy en día los intentos por la preservación, recuperación y revalorización del idioma indígena son aún intentos aislados, en muchos casos al margen de la educación oficial que reciben los niños y adultos indígenas.

Este planteamiento ilustra la expresión de la política educativa de mediados del siglo XX que forjó ese gran distanciamiento entre lo que se aprendía en el entorno (familiar y comunitario) del contexto indígena y lo que se aprendía en el sistema educativo formal.

En 1990 el idioma náhuatl representaba el 22.67% de hablantes de lengua indígena en el ámbito nacional (1,197,320), porcentaje que era mayoritario respecto a las demás lenguas indígenas de México. En el estado de Morelos, 14,179 personas hablaban náhuatl, cifra que representaba el 71.10% respecto a otras lenguas indígenas que se hablaban en la entidad. Los municipios de Puente de Ixtla, Tetela del Volcán y Tepoztlán concentraban el mayor número de hablantes de náhuatl, sobre todo en las comunidades de Cuentepec, Hueyapan, Santa Catarina, Tetelcingo y Xoxocotla (Saldaña, 1995).

La lengua nahua en los pueblos del sur de Morelos ha quedado como un conocimiento privilegiado de los viejos, constituye un lenguaje íntimo con el que se tratan asuntos delicados, principalmente ante los extraños. Es uno de los elementos de la cultura “propia” que más ha sido atacado por las políticas educativas y culturales instrumentadas en décadas recientes. El hecho de que los niños y jóvenes lo ignoren o lo rechacen es una consecuencia de tales políticas. En general, los maestros han padecido en su misma formación educativa este rechazo y negación de la lengua indígena; existen casos de maestros que han sido testigos, incluso participantes, de la desaparición de la lengua y últimamente se han convertido en sus principales promotores. A pesar de estos avatares, la lengua se ha refugiado en el grupo doméstico donde los ancianos se dirigen a los niños en este idioma. Forma parte del conocimiento adquirido de manera “informal” que los diferentes grupos de edad conocen en grados diversos, lo entienden, lo hablan o incluso llegan a escribirlo.

A diferencia de Xoxocotla, en donde las personas de mayor edad aún saben náhuatl, en las localidades de Alpuyeca y Atlacholoaya hace mucho tiempo que dejó de hablarse este idioma. Sin embargo, sus manifestaciones culturales, como son las celebraciones y diversas creencias de carácter religioso, dan cuenta de que tienen como antecesores comunes a los nahuas que poblaron originariamente la zona en que viven ahora. En Xoxocotla es común que la gente se reconozca como indígena, en las otras dos localidades excepcionalmente se llaman a sí mismos indios. “La desindianización debe ser entendida como un proceso no sólo biológico sino político e ideológico, en el cual la población nativa se vio progresivamente obligada o inducida a renunciar a su herencia lingüística y cultural” (Bartolomé, 1997: 31). En la relación de la educación, el trabajo en el campo y el interés por la realización de los rituales agrícolas suele atribuirse a la educación la pérdida del amor por la tierra. De acuerdo con Good (1994) el amor adquiere su definición no sólo en el ámbito filosófico sino en la acción concreta, entendido esto como el dar

y recibir bienes y trabajo; en este sentido el amor a la tierra tiene que ver con el contacto, con la cercanía establecida con ella en las faenas agrícolas, luego entonces se plantea que quienes se dedican a actividades como la construcción, la docencia, el trabajo asalariado o el comercio, que son trabajos mejor remunerados, pierden ese contacto y en esa medida “se va perdiendo el amor a la tierra”. En términos de Good, el afecto debería ser demostrado a través de trabajo. En Xoxocotla se asume que si no trabajan en el campo no aman la tierra, pero hay que considerar a aquellos trabajadores no agrícolas, principalmente jóvenes, que apoyan económicamente el trabajo agrícola que realizan sus parientes maduros y ancianos en las parcelas.

La educación formal que fue motivo de lucha hace algunos años para conseguir la construcción de escuelas, ha derivado en algunas contradicciones. Los viejos empiezan a tener cierto temor de la gente que estudia, ellos que nunca estuvieron en una escuela se desconciertan ante los jóvenes universitarios, hay un choque generacional con ellos, en ciertas circunstancias los ancianos expresan un sentimiento de inferioridad. Por lo general los jóvenes llegan a un nivel de escolaridad medio superior, aquellos que se casan a temprana edad difícilmente pueden concluir una carrera técnica o profesional. El estudio empieza a ser un instrumento de valoración, la autoestima decrece ante las diferencias que implican saber leer y escribir, ellos pueden “defenderse fuera del pueblo”, la diferenciación entre lo que es bueno y lo que es malo cambia radicalmente de sentido entre los viejos y los jóvenes.

A decir de algunos ancianos que han tenido cierto liderazgo en el pueblo, los jóvenes que han estudiado son muy pasivos en la comunidad, el medio que los rodea los aísla, ellos se adaptan a un ámbito diferente que los absorbe, donde estudian hacen su grupo de amigos. Los viejos expresan que los jóvenes “se vuelven apáticos, se conforman con lo que les dan, niegan de lo que aprendieron, no se ve que se organicen, que tengan la iniciativa de devolver a la comunidad lo que les ha dado, porque la gente ha participado en el mejoramiento del pueblo, la creación de escuelas, sus estudios. Son muy apáticos, se aíslan, el ambiente los absorbe. Nosotros no tenemos escuela y sí nos gustaba participar”(Sr. Emigdio Irineo, Xoxocotla, 1999).

Cabe señalar que la educación formal como proceso de formación individual y colectiva, si bien influye, no es determinante para el fortalecimiento o la pérdida de la identidad, en sus diversas acepciones como la identidad cultural o la identidad étnica, en estos procesos adquiere un carácter instrumental para el logro de objetivos específicos. Las redes de reciprocidad que exigen cumplir con ciertos compromisos como participar de manera individual y colectiva en el ciclo festivo religioso (católico), o la recurrencia a las prácticas médicas de carácter tradicional, el trabajo agrícola y sus respectivos rituales, entre otros

elementos culturales, se abren espacio en un tiempo que marca una obligatoriedad de mantener una estricta rutina en cuanto a permanencia en horarios y lugares determinados en los planteles educativos y los espacios laborales fuera de la comunidad. Estas prácticas y la posesión del territorio forman parte de lo que los identifica como un pueblo.

La educación informal ha jugado un papel importante en la configuración cultural nahua que ha logrado mantenerse al paso del tiempo, a pesar de que sus herederos puedan entrar en confrontación ante la “apertura” de dinámicas de carácter espacial y temporal que propicia la educación formal. Esta recreación se ha sustentado principalmente en los grupos domésticos donde da inicio la educación informal del individuo. El grupo doméstico ha sido el ámbito principal para la recreación cultural e identitaria de nuestros pueblos de estudio. En el grupo doméstico los(as) niños(as) aprenden los conocimientos básicos sobre el trabajo en el campo y en la casa, es necesario aconsejarlos y observar que colaboren en el trabajo del grupo conforme crecen. Las niñas se desenvuelven en un espacio cerrado, dentro de la vivienda; es en el hogar donde las mujeres deben aprender a hacer las labores domésticas porque van a ir a vivir a casa de las suegras cuando se casen. Los niños, en cambio, tienen acceso a un ámbito más abierto como los juegos en la calle o en las máquinas de video, junto con los amigos. También ayudan a los adultos, padres, abuelos, tíos, o padrinos en el trabajo del campo, como arreglar los bueyes, acarrear la leña o cuidar los animales.²⁶

Desde temprana edad el individuo se incorpora a una serie de prácticas rituales, que determinan progresivamente en la aceptación de su cultura. Esta incorporación se adquiere a través de la pedagogía indígena que interviene de manera informal ya que “no se siguen cursos rígidos, etapas codificadas, rituales iniciáticos, ni exámenes de aprobación en el proceso de adquisición de los *saber-hacer* técnicos. Los rituales que existen son propiciatorios, pero no definen etapas del aprendizaje. La pedagogía interviene en el cuadro de instituciones multifuncionales que conforman la familia y la comunidad local (Chamoux, 1992:75).

Las tradiciones rurales confluyen hacia una misma escala de valores en la cual tienen prioridad los intereses de la familia de acuerdo a su papel en su organización de la vida, residencia y trabajo articulados en la búsqueda de la mejor reproducción del conjunto. Las diferencias de sexo, edad o estado civil marcan el papel esperado en esa reproducción, ubica a las personas en lugares y tareas específicas, señala los itinerarios y los momentos en que se cruzan. “La sociabilidad está fuertemente marcada por la pertenencia a los grupos de edad y al rango ocupado en la jerarquía familiar, sobre todo cuando se despliega en

festividades locales y familiares donde se trata de reintentar una adhesión y una identidad”. Se observa una dinámica diferente a la que promueve la escuela que tiende a la individualidad (Pépin, 1996:75).

En el ámbito comunitario, el aprendizaje interviene en un tiempo y un espacio abierto, esta falta de distinción temporal y espacial se encuentra en numerosas situaciones de aprendizaje y de enseñanza “informales” que ocurren en espacios y tiempos que van desde el grupo doméstico hasta la comunidad en su conjunto. El ritual es un ámbito propicio para la adquisición del conocimiento. El ritual de la Ascensión constituye un tiempo y espacio informal para el aprendizaje de los niños, presenciar y participar en la fiesta es una forma abierta de integrarse al proceso cultural. No adquieren ese conocimiento en un curso de tiempo limitado, sino que en el transcurso de su vida aprenden lo referente a todo el entramado de objetos, símbolos y significaciones que tienen que ver con esta celebración, como son las acciones especializadas en la elaboración de los arreglos florales de cempoalxóchitl llamados xochimamastles, o simplemente ramilletes o estrellas, la preparación y entrega de ofrendas, el significado de sus elementos, la participación en las procesiones donde llevan los componentes de la ofrenda, como incienso, ceras, alimentos y flores.

En este entorno “el tiempo y el espacio de aprendizaje no están predefinidos: cualquier momento y cualquier lugar son propicios de antemano, y son las circunstancias concretas las que los transforman momentáneamente en tiempos y espacios para la transmisión”. El tiempo destinado para realizar los aspectos elementales de enseñanza, es decir, los “actos ininterrumpidos destinados a la transmisión de los conocimientos y de las habilidades” no se determina con antelación. La duración de la enseñanza puede abarcar desde algunos segundos hasta varias horas consecutivas, esta apertura temporal y espacial permite una gran flexibilidad para combinar el aprendizaje con diversas actividades. La enseñanza “informal” puede llevarse a cabo en el tiempo libre de la vida cotidiana, o desarrollarse de manera simultánea a otras actividades. La transmisión se realiza de manera inmediata y a largo plazo (Chamoux, 1992:75).

En la pedagogía indígena el saber-hacer técnico sobrepasa los gestos y conocimientos del trabajador, implica al conjunto de conocimientos y saberes humanos mediante los cuales es posible “el funcionamiento del binomio herramienta-materia prima, el desarrollo de las secuencias operativas y la obtención de un resultado cercano a lo deseado”. Los diferentes saber-hacer pueden ser intelectuales o gestuales, individuales o colectivos, inconscientes o conscientes. Los hombres se relacionan con la materia y las

²⁶ Ver Saldaña, Good, Melgar, Paulo, Morayta, *Presencias nahuas en Morelos*, Centro INAH Morelos, en prensa.

leyes naturales mediante el saber hacer técnico y las herramientas, su existencia es inseparable de lo “social” (Ibid. , p. 16).

El método se remite al tipo de relaciones sociales que puede implicar el aprendizaje. Chamoux propone dos modalidades, la transmisión por impregnación y la transmisión por un maestro. En la transmisión por impregnación es toda la familia o el pueblo quien detenta el papel de maestro pues no se establece una relación específica de aprendizaje. Corresponde al caso de los saber-hacer adquiridos a lo largo de la infancia, al mismo tiempo que otros elementos culturales, sin que se establezca una relación social exclusivamente para esa transmisión. Los saber-hacer que se transmiten de este modo son comunes a los integrantes de un grupo. Se encuentran tan íntimamente inscritos dentro del cuerpo y el espíritu de quienes los poseen, que *ni siquiera se perciben como saber-hacer, sino como disposiciones naturales*. Entre ellos, se cuentan los que Mauss ha llamado *las técnicas del cuerpo*. Esta modalidad de aprendizaje supone dos condiciones, en primer término, se basa en un entrenamiento corporal e intelectual común a todos los integrantes del grupo aldeano: movimientos, posturas, percepción del material, lenguaje; que se remite a lo que denominamos generalmente la cultura del grupo. Segundo, supone la observación repetida de las diversas técnicas y la experimentación de los movimientos. Si no se cumple una de estas dos condiciones, la impregnación no puede darse por sí sola y resulta necesario, entonces, un maestro que transmita el saber-hacer.

La segunda modalidad es la transmisión por un maestro, corresponde al caso en que se establece una relación pedagógica más voluntaria y sistemática y que no implica, necesariamente, el recurso a lo verbalizado, escrito o hablado (Ibid., pp. 24, 25, 54).

Un ejemplo de aprendizaje por impregnación es la danza que se lleva a cabo el día de la Ascensión. En esta fiesta, hará unas tres décadas, la “danza de las ramas” era ejecutada por hombres adultos, hoy en día es predominante la participación de niños que son instruidos en ese momento por la gente mayor para que ejecuten adecuadamente los pasos y la trayectoria serpentina de esta danza. En esa celebración los pequeños identifican la música especial de la danza, la secuencia y el objetivo del baile, se trata de bailar para que caiga la lluvia. El colorido, la actitud ceremonial, el recorrido a la iglesia, a la cueva, a la cruz y los objetos de la ofrenda, conforman parte del conocimiento acerca de este ritual que los pequeños adquieren desde temprana edad. En el aprendizaje de las danzas de los tecuanes y de las pastoras sí interviene la acción de un maestro y la aceptación de los niños. La participación de los niños llega a ser para ellos como un juego, conforme crece la posibilidad de continuar en el grupo depende de su disposición y de su responsabilidad, manifiesta en puntualidad y orden dentro del grupo, así como la intención religiosa de

bailar por “promesa”.

Los niños pasan por un periodo de aprendizaje “pasivo” y de aprendizaje “activo”. Entre los nahuas²⁷, ni en el espacio agrícola ni en el doméstico y sus inmediaciones existe una frontera definida en la vida cotidiana de hombres y mujeres, jóvenes y viejos. No hay espacios reservados o prohibidos ni tampoco actividades secretas. Los niños de ambos sexos tienen acceso a la observación de distintos saber-hacer, durante el tiempo que viven con sus padres y dentro del pueblo. Con el paso de los años, la sola observación permite a esos niños incorporar de forma más o menos inconsciente los gestos y las secuencias operativas. Este es el periodo de aprendizaje “pasivo”.

Hasta que cumplen once o doce años, los niños empiezan a ejercitarse en las tareas de su sexo: elaboración de tortillas, cocina, bordado, lavado de ropa para las niñas; siembra, conducción de mulas, tumba de árboles, para los niños. Este es el periodo de aprendizaje “activo”. Entre el inicio de esta fase y la autonomía completa del individuo apenas transcurren uno o dos años, como máximo. Al acercarse la adolescencia, hacia los diez u once años, los niños entran a la fase del aprendizaje “activo”, inician su aprendizaje de las competencias técnicas que requieren de una acción por parte de los adultos mucho más frecuente, rígida y sistemática. Esta acción busca dar al niño el dominio de las técnicas y de los conocimientos necesarios para la supervivencia de un hogar campesino, se considera que ha llegado el momento para que el joven se haga “responsable” (Ibid., p. 25, 26, 81).

Para la fiesta de la Ascensión, son niños de 5 o 6 años quienes llevan el bule con agua a los distintos puntos en que se pone la ofrenda, sólo un hombre adulto que conoce las creencias acerca del carácter sagrado y peligroso que tiene la cueva de Coatepec puede “darse valor” y tomar la decisión de entrar a ese lugar el día de la Ascensión. “La cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas” (Giménez 1982: 26, 27). Los nativos que participan en esta celebración conocen su importancia por las implicaciones que conlleva, como reforzar los lazos de reciprocidad, participar en la petición de lluvia, y obtener “agua diosa” para sus campos de cultivo. Este conocimiento lo han adquirido de manera informal desde sus primeros años, el hecho de que algunos de ellos tengan un grado de escolaridad determinado (sobre todo los jóvenes) no resta importancia al ritual sino que amplía el espectro de sus atributos

²⁷ Chamoux realiza su estudio en el pueblo de Cuacuila, en la Sierra de Puebla, partimos de su análisis para observar lo que ocurre en nuestro contexto morelense.

simbólicos.

B. Identidad

Planteamos que la participación en el ritual de la Ascensión es un factor de identidad. La identidad es la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo por oposición a los “otros” en función del reconocimiento de caracteres, marcos y rasgos compartidos, además de una memoria colectiva común. Constitutiva de un hecho simbólico, implica conocerse y reconocerse, y a la vez darse a conocer y hacerse reconocer, es “efecto” y “objeto” de representaciones, por lo que requiere de nominaciones y símbolos. A partir de los “criterios, marcos y rasgos distintivos” se afirma la diferencia y se acentúan los caracteres. Estos rasgos van desde cuestiones muy arraigadas como la convicción del origen, el reconocimiento de la parentela y sus antepasados o el terruño; o rasgos estables como el lenguaje, el estilo de vida, el comportamiento, la división del trabajo entre sexos, o luchas comunes. (Giménez, 1982: 39-40).

En el sur de Morelos el idioma náhuatl, los modismos de un habla regional, la historia común aunada a la religión católica (que adquiere un carácter particular por la forma en que se interpreta y se enriquece con el ritual y la creencia), la preferencia por alimentos como el mole verde, los tamales nejos y el chocolate, conforman contenidos emotivos que interrelacionan individuos y reúnen colectividades que comparten una identidad particular.

Las comunidades de nuestro estudio tuvieron una filiación común antes de la Colonia, son descendientes del grupo tlalhuica, aunque la procedencia de cada una de ellas aún es incierta (ver capítulo I). El área donde están ubicadas no escapó a las políticas coloniales de fragmentación, en la organización religiosa estuvieron congregadas en la Villa de Xochitepec, sin embargo no había mucha interrelación entre ellas. Sólo dos de las tres comunidades pertenecen al mismo municipio y sus procesos organizativos se han generado de una manera diferente, de acuerdo a estrategias muy locales de desarrollarlos. Sin embargo comparten importantes componentes de la misma cultura así como elementos identitarios, la celebración del ritual agrícola de la Ascensión constituye un espacio para su conformación.

Estos tres pueblos forman parte de una microrregión, que bien podrían considerarse como una “matria” que, de acuerdo con Giménez (2000: 25), constituye espacios cortos, en este caso de tres pueblos, colindantes entre sí, con desigualdades económicas y políticas, jerarquizadas por su menor o mayor

proximidad a los polos urbanos, y diferenciadas de localidades vecinas incluso de su respectiva cabecera municipal por su tradición nahua.

La identidad es un concepto polisémico, se trata de un fenómeno procesual y cambiante que está ligado históricamente a contextos específicos,

La historia identitaria de una sociedad aparece como un vasto conjunto de diferentes imágenes especulares de sí misma, y generalmente se orientan hacia un modelo que pretende definirla. Estas imágenes especulares, de acuerdo con Durkheim, constituyen representaciones colectivas, entidades como “las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia”, se trata de “contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad”, son un producto vivencial generado a partir de la larga asociación espacial y temporal que se manifiestan como formas de pensamiento no explícitas que subyacen a las creencias. Es una noción de representación colectiva que tiene un carácter histórico, basado en la experiencia de una realidad de una sociedad (Bartolomé, 1997:43-44).

Además,

La identidad en un sentido genérico sería el producto de procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente, a través de un conjunto de representaciones, normas, valores, creencias, signos, etcétera, el conjunto de relaciones reales e imaginarias que los hombres han establecido entre sí y con el mundo material, y que son necesarios para la reproducción y la transformación social (Pérez Ruiz, 1991:343).

A pesar de la diversificación laboral de hoy en día, a los asistentes a la cueva les interesa el ritual como la muestra de reciprocidad con los aires de la lluvia, para que sean favorables a la agricultura de temporal. Si bien sólo algunos jóvenes que asisten se dedican a ese trabajo, todos participan de una comunidad ritual (Bartolomé, 1997) en la que ejercen su historia cultural, la reactualizan y la promueven. La Ascensión constituye un espacio-tiempo que reúne fines que comparten valores y símbolos, que fortalece fuertes lazos de afectividad y de identidad.

Giménez propone que una identidad social manifiesta su “realidad” en tanto “la representación” tiene una *virtud preformativa* que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las condiciones de éxito para esta cualidad. La identidad se afirma y se define en la diferencia. Existe una distinción entre lo que son las “identidades establecidas o instituidas” que funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas y la *relación práctica* a estas estructuras en el presente, en la cual son modificadas, explotadas hacia un beneficio particular o sustituidas por otras formas de identidad. Propone, junto con Bourdieu, que “*las identidades sociales sólo cobran sentido dentro de un contexto de luchas*

pasadas o presentes”, se trata de una lucha simbólica por las clasificaciones sociales en forma organizada, en los ámbitos de la vida cotidiana, en el ámbito colectivo y en forma organizada (Giménez, 1982: 41-42).

En otras páginas se plantea cómo el ritual de la Ascensión constituye un espacio en el que se dan cita personas que podemos ubicar en dos tipos de intereses: los políticos que adquieren un carácter transitorio y circunstancial, y por otra parte, aquellos que responden a las creencias del deber de reciprocidad, que sustentan los asistentes originarios de los tres pueblos participantes. Este ritual propicia la conformación de una comunidad ritual en la que el interés afectivo es uno de los mecanismos que favorecen su continuidad. Este afecto se expresa en el surgimiento de un parentesco ritual como lo es el compadrazgo entre los asistentes a este lugar, suele olvidarse la referencia verbal de compadres, pero no la identificación que conlleva haber participado en esta celebración.

La Ascensión responde a una de las características de la identidad, consistente en la necesidad de darse a conocer, de hacerse visible públicamente para “mostrar” la realidad de su existencia frente a los que se niegan a “verla o reconocerla”, está relacionada con estrategias de celebración y manifestación. Otro aspecto de la identidad social es la calificación valorativa de sus rasgos presuntamente definitorios, mismos que son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas); al interior del grupo se presenta como una fuente de valores relacionada con sentimientos de amor propio, honor y dignidad. En todos los ámbitos que van desde lo cotidiano hasta lo global se expresan identidades dominantes respecto a identidades dominadas, las primeras exageran la excelencia de sus cualidades en tanto que las segundas llegan a interiorizar la estigmatización (Giménez, 1982: 43).

Los pueblos de nuestro estudio se han visto ante una confrontación permanente con “el otro”, en ella se ha puesto de manifiesto su denominación como indígena. Su posición geográfica propicia una fluida comunicación con Cuernavaca, Zacatepec y Jojutla, la discriminación por el uso de la lengua náhuatl y los rasgos fenotípicos han influido en la vivencia de lo indígena como un estigma, como una identificación negativa. No es gratuito que los jóvenes nativos “quieran ser menos indios” y que fuera del contexto local se sientan menospreciados por ser “indios”. Entre los adultos de mayor edad existe la convicción de que “los jóvenes que han ido a la escuela una vez que llegan a ser profesores cambian su mentalidad, pierden poco a poco sus raíces. Queramos o no queramos somos indios, nuestra fisonomía lo dice”.

Goffman señala una forma de estigmatización derivada de la identidad social, que se refiere a diferencias fenotípicas (más que de raza como señala este autor, pues sólo hay una), de lenguaje, religión, nación, o de diferenciación como pueblos distintos a los otros. Goffman (1993:12) plantea esta forma de

estigmatización como “estigmas tribales”, mismos que son susceptibles de ser transmitidos por herencia, y se manifiestan en actitudes que son una forma de discriminación hacia los otros por ser diferentes y que en realidad no se justifican. Estas actitudes vienen a colación en la interacción con los otros, “con los extraños”, sin embargo los vecinos de las ciudades que se relacionan cara a cara con personas de estos pueblos pueden entablar un diálogo que suele derivar en demandas de amistad o interrelación expresados en la invitación a sus fiestas patronales.

Por otra parte, el reclamo de ser maltratados como indios suele deberse a un amplio espectro relacionado con las desigualdades sociales y con posiciones ideológicas, que se ubican en el discurso de “los otros que tienen todo” frente a “nosotros que no tenemos nada”. Sin embargo, en la interacción con los otros suele haber defensa más que sometimiento de sus propios derechos e intereses. La denominación de indio o indígena ha sido motivo de discriminación pero también de reafirmación identitaria,

Por medio de su reiteración, la identidad atribuida llega incluso a ser internalizada por sus destinatarios. Surgen así autodefiniciones que en realidad responden a los predicados adjudicados a la indianidad genérica. A esta construcción han contribuido entre otros, el indigenismo participativo, la educación bilingüe - bicultural y la retórica institucional, que produjeron la difusión del lenguaje antropológico en los ámbitos étnicos [...] La pertenencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo como de *ser* en ese mismo mundo (Bartolomé, 1997:56, 99).

En Xoxocotla se han llevado a cabo diversos proyectos de índole cultural, productivo y asistencial por parte de instituciones gubernamentales que catalogan a este pueblo como indígena. El discurso oficialista directa o indirectamente ha influido en las personas que han participado en estos proyectos, en que se reconozcan como indígenas. Para no pocas personas originarias de aquí, este reconocimiento se manifiesta en el discurso que promueve la continuidad de estos apoyos y que constituye una fuente de ingresos al lograr la coordinación de proyectos de esta naturaleza, subsidiados por tales instituciones. En Alpuyecá y Atlacholaya han tenido mayor incidencia las acciones de las Misiones Culturales, promotoras de diversas actividades y oficios, que poco recuperan o difunden los aspectos culturales propios de estos pueblos.

La internalización de la cultura mediante la adquisición del conocimiento en un ámbito informal que implica el espacio doméstico y el espacio comunitario, así como la participación en los rituales agrícolas, religiosos y cívicos además de los procesos organizativos orientados a la defensa de un bien común conforman el proceso identitario, en el que es necesario considerar todos los factores que inciden en éste.

La dinámica social requiere de una explicación que considere la significación que es producto de sujetos que piensan y se comunican. En los procesos ideológicos, lo simbólico, y por tanto las identidades, deben

considerarse además de su función reproductivista sus estructuras lógicas y su importancia para los procesos gnoseológicos y de comunicación. Aunada a la profundización en los procesos de simbolización se requiere desarrollar una visión del sujeto social y su praxis visto como un producto de las condiciones históricas que posee “capacidad de resistencia y transformación en una lucha permanente por el control de los mecanismos de la reproducción material y la simbólica”,

La identidad implica procesos de adscripción en los cuales los sujetos sociales crean, seleccionan o afirman marcas o rasgos de identificación mediante una reelaboración simbólica que les permite aglutinarse como unidad, real o virtual, presente o pasada, en función de que se consideran con derechos para identificarse o actuar sobre un universo de elementos culturales que consideran propios y que les permiten caracterizarse como diferentes a otros. Así mismo, tales procesos de selección implican una reelaboración simbólica mediante la cual se omiten diferencias, o se acrecientan o disminuyen, con la finalidad de demarcar los límites entre el nosotros y los otros, entre el adentro y el afuera, y de regular y organizar las interacciones entre los miembros de esa unidad y los que no lo son (Pérez Ruiz, 1991: 341, 344).

En el ritual de Ascensión como elemento de identidad en nuestro contexto de estudio sobresalen dos rasgos distintivos, uno referente a la identidad cultural, y otro a la identidad política que adquiere matices de carácter étnico. Abundaremos sobre ello a continuación.

B.1. Identidad cultural

El ritual en la cueva de Coatepec constituye un elemento de identidad cultural que atrae a personas que no necesariamente tienen una relación directa con la agricultura pero pertenecen a los pueblos participantes. La cueva es el sitio a donde van a dejar ofrenda a los aires de la lluvia, también es el lugar encantado donde se obtienen dones: riqueza en dinero, en ganado, en productos agrícolas, adquisición de conocimiento (de curanderismo o de brujería), o habilidad para montar los toros. Esta cueva tiene que ver con las creencias en los aires que pueden afectar la salud, en la concepción del destino del alma después de la muerte, así como la importancia de una preparación individual a través del ayuno por ejemplo.

Ese día asisten ancianos que se dedican exclusivamente al trabajo agrícola, a la recolección de leña y al cuidado de animales domésticos; también asisten jóvenes que estudian o trabajan en el área de servicios fuera de la comunidad, van a acompañar, a proveerse de “agua diosa” para el altar y las parcelas de su grupo doméstico, si bien ellos ya no realizan ese tipo de trabajo, algunos de sus parientes, sobre todo ancianos, aún lo llevan a cabo. No todos los asistentes llevan agua del pozo, pero toman algunos sorbos

de ésta pues tiene propiedades mágicas, no cura una dolencia localizada pero creen que provoca un bienestar al cuerpo y lo protege de las enfermedades.

Quienes van a la cueva a dejar la ofrenda a los aires de la lluvia y a traer “agua diosa” para ponerla en sus altares o en sus parcelas en caso de escasez de agua, lo hacen con plena aceptación de su papel de individuos que participan en una fiesta especial. El ritual comunal puede entenderse también “como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad. Este conjunto de relaciones estructurales se expresa a través de una serie de manifestaciones ideológicas (en oportunidades llamadas *creencias*) y de pautas conductuales (*costumbres*), que buscan mantener la vida individual inserta en el desempeño de los roles tradicionales”. En los rituales de esta índole el individuo recrea “un conjunto de representaciones colectivas de la sociedad. A través de ellas el individuo asume un tipo de identidad personal, que le permite establecer y definir su pertenencia al grupo de sus semejantes” (Bartolomé, 1997: 137, 162).

La entrega de ofrendas y petición de lluvias en las cuevas adquiere un carácter de universalidad en cuanto a la relación del individuo y la colectividad con los elementos de la naturaleza en la petición de favorecer el sustento del ser humano.

[...] quienes se reúnen en una cueva para rendir tributo a sus antiguas deidades estarán unidos por lazos afectivos más profundos desarrollados por medio de la participación mística. Las ceremonias de petición de lluvias, más allá de sus ricos aspectos simbólicos, cumplen con la función de hacer colectiva la angustia individual por la falta de lluvias, y proporcionarán a cada campesino un grupo fraternal con el cual compartir la ansiedad y ampararse. La comunidad ritual es entonces también una comunidad afectiva compuesta por aquellos con los cuales nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva; estamos reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual, al unirnos con unos, simultáneamente nos separa de otros, y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia (Bartolomé, 1997:111).

El rechazo de la práctica de los rituales agrícolas por conversión del catolicismo a otra religión es muestra de identidad, entendida también como el resultado de “procesos ya dados e involuntarios como el nacimiento, y de procesos conscientes de aceptación o rechazo, es decir, de procesos sociales e individuales de incorporación a los procesos sociales de identidad. De ahí que nos encontremos con estrategias individuales y de grupo para conservar la identidad” (Pérez Ruiz, 1991: 351).

Actualmente un sector de la población de estas comunidades, aquel que se ha convertido al protestantismo, manifiesta un rechazo de las antiguas creencias acerca de la religión católica, así como los rituales agrícolas y el complejo de creencias en torno a éstos. En este proceso las generaciones que vivieron esta transformación conocen las creencias y las prácticas relacionadas con este tipo de rituales y

han decidido abandonar su práctica, una situación distinta es la de los jóvenes protestantes que no tienen el referente inmediato de la creencia y la práctica en torno a estas celebraciones.

B. 2. La identidad política y la referencia a lo étnico

Como hemos señalado al inicio de este capítulo, los procesos de socialización intervienen en la conformación de identidades de los individuos, grupos y clases, “derivan de un proceso dialéctico de confrontación entre mundo objetivo y conformación subjetiva y grupal de interpretación y apropiación de esa realidad”. En estos procesos intervienen múltiples instancias que entre sí son ya complementarias, ya contradictorias, como la familia, la escuela, los medios masivos, el grupo de amigos, el trabajo, o el lugar de origen. Se trata de procesos históricos en los que la estructura social y el tipo de participación en relaciones sociales específicas derivan en procesos heterogéneos y multidimensionales. Safa subraya la pertinencia de considerar en la definición de la identidad las luchas por el poder, la construcción de desigualdades y de diferencias que la conforman (1986: 43-48).

La identidad étnica se configura “en la medida en que la interacción entre grupos culturalmente diversos aumenta y en el grado en que lo hacen dentro de sistemas sociales complejos”; articula un conjunto de representaciones colectivas e intereses de grupo, sobre todo de carácter político. La etnicidad cobra fuerza como “criterio de filiación y lucha política”. Los grupos étnicos muestran su capacidad de “articular la cohesión de grupo alrededor de intereses objetivos e importantes, como la lucha por el poder político y económico y ofrecer un conjunto de representaciones colectivas que expresadas simbólicamente, constituyen el vínculo subjetivo que les da identidad y fuerza”. A la vez que constituyen una importante muestra de la diversidad de la expresión humana, su afirmación se hace “en oposición a otros, a partir del énfasis en la diferencia, la separación y la jerarquía” (Falomir, 1991: 9-12).

De la Peña (1980) plantea que tanto en el pasado como en el presente, el ámbito rural y el ámbito nacional tienen entre sí intereses comunes y opuestos en muchos campos de la actividad social. Cada uno de estos ámbitos a su vez se encuentran divididos por intereses heterogéneos. Las alianzas entre miembros de segmentos diferentes en ciertos casos adquieren mayor peso que el compromiso dentro de un grupo cultural y local. Por otra parte, el término “indio” es de “dudosa utilidad”. Los ciudadanos suelen llamar indios a los habitantes de los Altos de Morelos, quienes rechazan esa denominación a pesar de que sus antepasados hablaban el náhuatl, y de que ellos mismos aplican este término a los inmigrantes de Oaxaca y Guerrero que llegan a trabajar a la zona. Ingham (1986) ha documentado igualmente la negación y el

desconocimiento sobre la herencia de la tradición cultural nahua, por parte de los habitantes de Tlayacapan. Para el caso de Tepoztlán, Lomnitz (1999) plantea que entre 1856 y 1909, sus habitantes dejaron de ser clasificados como “indios”, la titulación de tierras produjo un impacto importante además los nativos se inscribían en los registros civiles con apellidos españoles.

De la Peña plantea que la impotencia político-local se relaciona con la impotencia económica. Las políticas locales dependen de los patrones, como los agricultores locales dependen de los ingenios, bancos, agiotistas y mayoristas. Esas instancias externas no controlan totalmente la vida política o económica local. “El tejido de la sociedad nacional se compone de relaciones patrón/cliente piramidalmente estructuradas que permiten la concentración del poder en la cúspide. Este tejido es muy complejo, y de él deriva la imposibilidad de lograr cambios sociales drásticos y “la posibilidad de manipulación individual limitada”. Si bien la base del poder gubernamental en el campo es “La centralización jurídica de la distribución legítima de la tierra, y la manipulación de las demandas agrarias por la CNC, como lo ha planteado Warman (1973), también la localidad está sujeta a través de factores como el comercio, la producción, la migración, la educación entre otros; que favorecen su dependencia y limitan su acción autónoma. Un individuo alcanza poder individual a través de las relaciones de confianza o de patronazgos políticos externos, pero si estos se convierten en alianzas horizontales puede surgir una facción independiente (De la Peña, 1980: 314-315).

Lomnitz refiere la gran influencia que el ámbito político federal ejerce sobre la designación de funcionarios clave en el gobierno estatal morelense, quienes a su vez tienen el poder de designar a los funcionarios a nivel local. Las relaciones entre el poder estatal y el local son débiles, por lo cual se representa al poder central como ignorante y alejado de los problemas locales. Lomnitz coincide con De la Peña (1980) en que la situación de interrelación política también se aplica a los grupos económicos locales respecto a los estatales y nacionales. Las presiones de las facciones locales sobre los funcionarios estatales se presentan en términos regionalistas y localistas (Lomnitz, 1995:112).

En nuestro contexto de estudio, el surgimiento de la organización política en torno a algunas problemáticas locales adquiere en ciertas ocasiones connotaciones étnicas. Cada comunidad está inmersa en sus procesos y asuntos similares, como la organización del comité de agua potable, por ejemplo. A pesar de la cercanía entre ellas no hay un intercambio de experiencias ni la misma participación en torno a la administración de este recurso. Sólo en Xoxocotla se plantea una identificación étnica de manera explícita. Su proceso histórico ha propiciado la conformación de una identidad social, que en algunas circunstancias adquiere un carácter de étnico, toda vez que en sus demandas políticas se reconocen como un pueblo

indígena. Ésta se ha fortalecido a través de la organización comunitaria y la conformación de la “oposición” respecto a las políticas locales que han sido orquestadas desde hace mucho tiempo por una política centralista estatal y municipal, en demanda de una distribución más equitativa del poder político y los beneficios que se suponen deben derivar en acciones de carácter comunitario.

La identidad de Xoxocotla es diferente a la de otras comunidades con quien se relaciona en ámbitos diversos, en tanto que el náhuatl ha sido la lengua materna de la población adulta, su manera particular de afrontar la realidad y la explicación que de ella dan en cuestiones como el trabajo, la salud, el esparcimiento, o bien las redes de reciprocidad. Ésta, sólo en algunos casos, adquiere matices de carácter étnico, es referida en procesos organizativos de carácter político como una aceptación de una identidad indígena. Es decir, en pugnas por el logro de objetivos específicos como la defensa de recursos naturales, sólo en algunos casos se hace manifiesto un carácter identitario indígena.

La identificación como indígenas ha tomado orientaciones diferentes entre aquellos que han tenido acceso a una formación educativa media o superior, estas orientaciones los llevan a considerar su cultura “propia” con matices distintos de acuerdo a sus inclinaciones políticas. Algunos universitarios se afiliaron al PRI, su visión de lo indígena se maneja en el ámbito discursivo que exalta al “señorío indígena de Xoxocotla”, pero que no propicia un cuestionamiento de una realidad que inminentemente podría ser más justa y equitativa para el pueblo en su conjunto.

Es explícito un cuestionamiento acerca de que los profesionistas, maestros en su mayoría, hayan optado por engrosar las filas del PRI, mientras que “los menos estudiados” han decidido conformar el grupo de “oposición”, sin embargo, éste ha tenido el acompañamiento de una generación proveniente de la década de los sesentas que a partir del acceso a la educación adquirió una visión crítica de la realidad y fortaleció el cuestionamiento a un estado de cosas que parecía inamovible. Su tendencia política de izquierda influyó en el reconocimiento de su comunidad, recreada por procesos organizativos y que al paso de los años configuró su identificación, su aceptación en el discurso político como un pueblo indígena.

En 1968 estos jóvenes, debido a su defensa por la tierra, eran señalados como “comunistas” que enarbolaban su acción política en contra del “opresor”, esta generación adulta ahora se ha identificado con la defensa de los derechos indígenas, a pesar de que en su juventud se reconocían como “proletarios” o “campesinos” y llegaron a negar la tradición indígena, pues consideraban que denominarse indígenas era un tanto atrasado. Durante los años setenta se manifestó una conciencia social muy fuerte, Xoxocotla era un lugar con cierta autonomía. En 1970 murió Juan Jiménez, quien había sido una figura dominante de la autoridad local por mucho tiempo. Fue estimado por algunos, acusado de cacicazgo por otros. En su lugar

quedó Longino Rojas, quien conformó un grupo importante con esta generación. Encabezó el comité de defensa de tierras frente al proyecto del aeropuerto. Él hablaba mucho de Zapata, pues fue contemporáneo suyo. A pesar de la existencia de una corriente zapatista, se desconocieron muchas de las tradiciones en el pueblo. La identidad como indígena ha sido un proceso cambiante. Existen casos de personas que alguna vez rechazaron esa caracterización y después la reafirmaron como una necesidad de transformación social aunada al conocimiento de sus tradiciones, otros en cambio “cada vez quieren ser menos indios, se sienten avergonzados de ser indios”.

En los procesos y “dramas sociales” (Turner 1974), los procesos sociales, esencialmente transicionales, aspiran a alterar, modificar y transformar las formas de existencia. En las situaciones de conflicto y de crisis ocurridas en nuestro contexto de estudio, se han aportado elementos para la conformación de una identidad étnica. Los “dramas sociales” ocurridos en Xoxocotla han generado la organización interna, que se enfrenta con grupos de la localidad y con intereses e instancias de índole económico y gubernamental en el ámbito estatal. La organización y la participación han fortalecido en el mismo proceso el reconocimiento de sí como “el pueblo”, a través de éste se ha transformado la manera de pensar y de percibir la realidad, de identificarse a sí mismo y ante los otros.

Turner vislumbró los “dramas sociales” como el “reto perpetuo de toda cultura por perfeccionar su organización política y social”, que expresa en sus momentos de crisis la competencia por “fines escasos como el poder, el prestigio, la dignidad, la pureza, el honor, a través de medios culturales particulares y con la utilización de recursos que también son escasos, como territorio, bienes, dinero, mujeres y hombres”. Los dramas sociales, dotados de una estructura temporal y una forma narrativa, generalmente están formados por cuatro fases de acción pública, y cada una tiene su propio estilo, duración, ritmo, expresión y retórica (Díaz Cruz, 1997:7-9).

Las fases del “drama social” que propone Turner se evidencian en uno de los casos de crisis ocurridos en Xoxocotla, sintetizado en la organización de cuadrillas. A mediados de los noventa surgió una organización comunitaria de cuadrillas, como respuesta a una problemática generalizada en el pueblo. Esta organización duró menos de un año, sin embargo, reforzó la identidad étnica y la convicción de que en periodos de crisis la organización comunitaria puede responder para sanear el estado de cosas. Proponemos ubicar en la primera fase, que se refiere a la “RUPTURA de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas”, a un estado de crisis social en la localidad, como resultado de un acelerado crecimiento demográfico, carencia de respuesta de la autoridad estatal, municipal y local a las demandas de justicia y de seguridad.

La segunda, “la CRISIS, puede seguir a la ruptura en la medida en que otras personas o grupos toman partido en o por oposición a los provocadores de la ruptura”. En 1995 había un vacío de autoridad y una creciente ola de violencia que se expresó en robos, asaltos a las casas y violaciones, a veces amanecía gente malherida en las orillas del pueblo. Los jóvenes salían a las calles armados y la drogadicción iba en aumento. Los delincuentes que eran aprehendidos pagaban una fianza y salían inmediatamente.

En la tercera fase se realizaron “acciones y procedimientos de REAJUSTE, que pueden ser formales e informales”, la gente no aceptó esa situación, unas 250 personas se organizaron en cuadrillas, conformadas por vecinos de cada manzana, ellos estaban armados y se turnaban para vigilar las 24 horas del día, con la intención de velar por el orden y tomar justicia por propia mano si era necesario. Hubo dos casos en que capturaron a los delincuentes y los ejecutaron, las cuadrillas asumieron esa responsabilidad como una decisión colectiva. Lograron una organización comunitaria espontánea.

En la fase cuatro de “REINTEGRACIÓN del grupo social, o grupos sociales, conmovido en el reconocimiento ya sea del cisma irreparable entre las partes contendientes –señalado algunas veces por la separación espacial, ya sea de su reintegración a partir de los mismos principios sistémicos o de estos medianamente transformados”, el Ayudante fue destituido y entró un interino. Se evidenció que el gobierno local estaba rebasado. En respuesta a esta situación el gobierno estatal instrumentó la estructura municipal, aun cuando no es municipio, llamada Delegación, además de una serie de cargos asalariados. El cargo de Delegado Municipal obtuvo un mayor reconocimiento de las autoridades municipales y estatales que el antiguo cargo de Ayudante, esto constituyó un enlace importante entre el ámbito local y el municipal. La delegación recibió tres patrullas y unos cuarenta policías, algunos de ellos provenientes de la cabecera municipal.

Si bien “los desenlaces de los dramas sociales no son, no pueden ser concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos” (Díaz Cruz, 1997:9), a lo largo del proceso reafirman la convicción de la importancia de la organización y participación colectiva.

El surgimiento de movilizaciones para la ampliación de la red de agua potable, ocurridas en varias ocasiones; la defensa del ejido, para exigir indemnizaciones por expropiación o apropiación, o para evitar su uso en proyectos que no respondían a las necesidades de la comunidad; la creación de sindicatos independientes, de cooperativas, el emplazamiento a huelgas, la organización comunitaria para tomar la justicia por su propia mano ante un vacío de autoridad y el aumento significativo de la delincuencia han

sido factores que recrean una identidad política en la que se esgrimen argumentos étnicos en Xoxocotla, ante la necesidad de enfrentarse con “el otro”, que también lo señala como un pueblo de indios.

Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción de otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo (Bartolomé, 1997:47).

Los procesos organizativos en Xoxocotla han conformado un grupo de “oposición” que rechaza la imposición de la autoridad municipal y estatal. A fines de los 70’s se definieron tres organizaciones, la Unión de Agricultores Cacahuateros, la Unión de Fuerzas de Acción de Xoxocotla y una organización de particulares, mismas que desempeñaban actividades de tipo político y social y que en elecciones democráticas pugnaban por ocupar la ayudantía municipal.

La Unión de Fuerzas de Acción de Xoxocotla se conformaba por profesionistas, profesores en su mayoría, que realizaban actividades de carácter político. Por su parte, una organización de particulares que tenían un dominio político y económico en el pueblo, expresaba una aparente democracia, pero sus objetivos eran de lucro particular.

La Unión de Agricultores Cacahuateros se caracterizó por su orientación a la defensa de los intereses colectivos, por ello logró el poder de convocatoria en la comunidad, mismo que se expresó en el triunfo consecutivo en dos elecciones para la ayudantía municipal. Esta organización se formó en 1970 a raíz de que el gobernador del Estado decretó la venta del cacahuate exclusivamente en el interior del estado. Esto beneficiaba a los empresarios morelenses, pero los productores sólo podían vender su producción a los intermediarios, quienes determinaban el precio del producto. Industrias como “Mafer”, acaparaban el producto de la zona, tenían instalaciones en Alpuyecá y Mazatepec. El comité, al conocer el decreto, informó a los productores de cacahuate de los pueblos vecinos. El decreto perjudicaba a los cacahuateros y se organizaron más de 20 pueblos productores de cacahuate, solicitaron al gobierno estatal y federal su derogación. Como no obtuvieron una respuesta inmediata acudieron a sindicatos obreros y a estudiantes que los apoyaron en la difusión del problema, de esta forma ejercieron presión ante las autoridades. Finalmente lograron la derogación del decreto en 1972. A pesar de esto, algunos productores vendían su producción nuevamente a los acaparadores.

Los productores de Xoxocotla y Ahuehuetzingo optaron por industrializar su producto, constituyeron una Asociación Agrícola, consiguieron un crédito que les permitió establecerse y poner en funcionamiento su

empresa, construyeron el local, compraron una descascaradora, una tostadora y un camión para el traslado del cacahuate. Distribuían el producto en la entidad y en la Ciudad de México, contrataron mano de obra asalariada, conformada principalmente por mujeres jóvenes que eran familiares de los asociados; ellas percibían las mismas utilidades que los hombres, sin embargo se les pagaba menos de lo que ellos percibían y se les pagaba a destajo. La cooperativa se vio en ciertos problemas internos a raíz de la centralización del trabajo administrativo del líder del grupo, la obtención de créditos y la responsabilidad de los trámites burocráticos propiciaron la desconfianza en la base de la agrupación que no participaba directamente en esas gestiones, algunos socios se sentían excluidos y no todos aportaban el trabajo acordado en la cooperativa. Otros se negaban a entregar su producto para industrializarlo, así que fue necesario contratar mano de obra asalariada. La asociación no asimiló la importancia de la cooperación y la ayuda mutua, así que no distaba de ser una nueva acaparadora de la región (López, s/f :4 -11).

En 1966, el establecimiento de la granja Western generó igualmente la organización colectiva para la gestión de mejores condiciones de trabajo. Fue instalada en terrenos de Xoxocotla, los constructores de galeras lograron que les dieran trabajo de planta en la granja. Los que ya trabajaban en la granja estaban conformes, pues ya tenían seguridad en el trabajo. En una reunión de los representantes con el gerente general éstos le pidieron ocho horas de trabajo, salario mínimo profesional y reglamento de manejador de gallineros. Como no aceptó emplazaron a huelga, realizaron varias gestiones y no recibieron respuesta. “El licenciado de la federación no creía que se fueran a largar a la huelga y cuando vinieron a checar todas las granjas ya estaban cerradas. Ahora el secretario general no los invita a las asambleas. Están luchando para independizarse de la CTM.”²⁸

En síntesis, entre los años de 1970 y 1988, los mayores desacuerdos con el gobierno federal y estatal han sido la recuperación de las márgenes del río, la ampliación de la red de agua potable, la derogación del decreto al impuesto a la venta de cacahuate fuera del estado, el reclamo de indemnización de terrenos ejidales (88 has.), la posesión de 35 has. ribereñas del lago de Tequesquitengo, el rechazo a ceder 500 has. de ejido para la construcción de un aeropuerto internacional, la exigencia de la destitución del Ayudante Municipal (1983), la marcha conmemorativa de la muerte de Emiliano Zapata, el mayor número

²⁸ Sr. Longino, originario de Xoxocotla, entrevista de Gisela Landázuri.

de votos en la elección presidencial de 1988 a favor de Cuauhtémoc Cárdenas y el enfrentamiento ocurrido el 22 de enero de 1989.²⁹

En este contexto, las demandas comunitarias se expresan en el ritual político que representa “la articulación ideológica de una sociedad fragmentada en su interior que es representada falsamente en el discurso político formal”. La invasión de espacios públicos, a pesar de que es una forma de presionar a las autoridades, no conduce a un diálogo directo con ellas. El ritual político refleja la “dialéctica de oposición /apropiación” entre las instituciones estatales y los grupos sociales, éste posibilita la expresión de ideas que no ingresan a las esferas públicas externas, sin embargo, logran la integración política local (al menos al interior de las facciones), pues la gente que expresa su inconformidad, es conocida y por ello logra la adhesión de más personas (Lomnitz, 1996: 37-43).

La represión y la persecución a la oposición han generado temor en algunas personas, para otras ha significado una reafirmación de sus convicciones. Constituye una forma de vida mantener una actitud y acciones críticas que cuestionen el estado de cosas en el pueblo y generen alternativas. Se ha creado una “cultura política” en la que se exige a las autoridades la respuesta a las demandas comunitarias. Los plantones multitudinarios son una forma de la “mistificación del simbolismo” en la resolución de problemas determinados. Cuando se trata de asuntos relacionados con los recursos de carácter público como el agua o como la tierra, los grupos que liderean las demandas pueden recibir el apoyo de aquellos que no necesariamente son sus amigos o partidarios políticos. La alusión al bien del pueblo logra la adhesión de los contrarios, “la ‘mistificación’ que crea el simbolismo hace posible que el orden social sobreviva a los procesos de destrucción causados en su seno por las nociones inevitables de valores y principios colectivos [...] los enemigos en un nivel deben aliarse a un nivel superior [...] un hombre debe ser un enemigo y un aliado respecto al mismo conjunto de personas, y es principalmente mediante la ‘mistificación’ causada por el simbolismo como se hace frente y se resuelven temporalmente estas contradicciones”. Gluckman plantea que es en el ritual y el ceremonial donde se expresa la cohesión, el valor de la sociedad y los sentimientos sociales, existe una tendencia a la exageración de los conflictos reales, éstos forman parte de la unidad social a pesar de los conflictos internos (Cohen, 1979:62-63).

Una forma de expresar sus demandas son los plantones en las carreteras. A pesar de su “ilegalidad”, el grupo inconforme realiza estas acciones en nombre del colectivo, la expresión “si nos meten a la cárcel nos

²⁹ Tapia, 1991, p. 31-36. De acuerdo con la antropóloga Gisela Landázuri, la localidad de Cuentepec apoyó a la localidad de Xoxocotla en la defensa del terreno donde se pretendía construir el aeropuerto, asimismo se organizó

meten a todos” denota la solidaridad de sus seguidores. Se considera que la agresividad viene al caso cuando se trata de defender los derechos de la comunidad. En el problema de 1989, cuando se expresó abiertamente la represión al pueblo, inducida por el PRI local y estatal, constataron que son importantes los contactos que tienen con gente de fuera, del partido y de los medios. Son experiencias dolorosas que sin embargo fortalecen la capacidad de enfrentamiento y de defensa.

Xoxocotla fue influida por la iglesia progresista, liderada de 1952 a 1982 por el obispo de la Diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien fue uno de los exponentes más importantes en la izquierda clerical en México y Latinoamérica (Fabre, 1985:151). A partir de esta corriente, en la localidad se crearon Comunidades Eclesiales de Base (CEB), mismas que planteaban una doctrina cristiana comprometida con la problemática social. Esta corriente religiosa fue un apoyo importante en la defensa del ejido ante el proyecto del aeropuerto. Su acción ha influido en el entendimiento del entorno social desde una perspectiva crítica y ha sido un apoyo para la facción de izquierda en sus demandas sociales.

El comité de agua, a partir de su participación activa en la organización de actividades de carácter social dentro de la iglesia y la filiación de sus integrantes al Partido de la Revolución Democrática, ha conformado una instancia de oposición en la comunidad. Se identifica como un grupo de izquierda que ha sido objeto de discriminación, que ha vivido esta experiencia y se ha revelado contra ella. Se han formado una visión crítica de la realidad a partir de las experiencias y no tanto por el estudio escolarizado. Ha sido difícil integrar al grupo a gente con preparación, los profesionistas que llegan a integrarse se separan muy pronto porque esperan un beneficio personal, mismo que buscan afiliándose al PRI. En el pueblo todos se conocen, saben la trayectoria y las acciones que han realizado y a partir de ahí conocen su manera de pensar.

En 1998 organizaron una movilización que demandaba la ampliación de la red de agua potable y el servicio de transporte de combis, para evitar las tarifas excesivas de los taxis. Al siguiente año organizaron una convención estatal indígena con miembros del EZLN; participaron en la consulta nacional de marzo de 1999. Esta facción de izquierda ha retomado sus planteamientos en cuanto al reconocimiento político de las comunidades indígenas autónomas. En la iglesia se formó un grupo de mujeres que realizó una colecta en el pueblo, Puente de Ixtla y Coatetelco. Tuvieron mucho éxito en la recopilación de semillas y dinero. Asimismo, apoyaron con alimentación y hospedaje a la comisión de Chiapas.

La convención generó el interés colectivo, sin embargo se requiere un proceso de formación para que la población esté enterada de todas las implicaciones que tiene este movimiento y la conveniencia de retomar

para evitar que emplearan con tal finalidad una extensión de sus propias tierras (comunicación personal).

algunas de sus propuestas para el desenvolvimiento político de la comunidad. Ante estos procesos, los priístas llevaron a cabo la estrategia del rumor de que si los zapatistas ganaban, el país se iría a la guerra. El pueblo se solidarizó con la situación que vivía Chiapas, cooperó en las colectas de apoyo, reunieron bastante maíz, frijol y dinero, pero esa aportación a veces fue secreta, se comprobó la solidaridad, pero algunos que cooperaron no quisieron evidenciarse con el grupo del PRI.

En la oposición existe una plena identidad como grupo indígena y se solidarizan con los indígenas de otros estados, ha brindado apoyo con hospedaje, alimentación y acompañamiento a las marchas de Guerrero. En este tipo de acciones expresan su posición política, están plenamente identificados como gente de izquierda y por eso plantean que tienen que cuidarse entre sí. Dentro de este grupo se reconoce a los líderes por haber luchado por el pueblo, por haberlo despertado de su aletargamiento, “el pueblo estaba dormido, a expensas de los abusos aprendió a protestar, por eso le llaman de oposición. Éramos acusados y maltratados como indios”. A pesar de la división interna, mucha gente reconoce que han trabajado bien, así que no hay razón de que salgan del comité de agua, las cuotas que el pueblo paga son muy bajas. Por otra parte, es necesario que haya alguien que defienda el sistema de agua, el Comité del Agua se considera como un logro colectivo que tiene que defenderse del PRI.

El trabajo de la oposición, como fuerza política que está al tanto del cumplimiento de la autoridad, tiene fuerza en el ámbito de gestión de apoyos e instrumentación de proyectos orientados a la solución de problemas graves de la comunidad como el alcoholismo, carencia de espacios de esparcimiento o centros recreativos. El trabajo requiere a la vez de un proceso de formación y concientización que genere un análisis crítico de la realidad y la necesidad de transformarla por parte de la comunidad. Sin embargo, los mecanismos de coerción imponen fuertes obstáculos para lograr esto, el alcoholismo, la enajenación mediante la televisión, la apatía por la participación política, así como un “orgullo por ser del partido en el poder” (o un sometimiento de los partidarios del PRI por haber aceptado prebendas: despensas, algún puesto público, que los compromete a pertenecer al partido), su observación crítica está coartada.

Las estrategias de que se vale el grupo que detenta el poder político son facilitadas por personas de las comunidades que tienen influencia política con las autoridades estatales, sus acciones son en beneficio personal y no de la comunidad, en nombre del pueblo piden a la autoridad estatal recursos como material de construcción y despensas. Acumulan estos bienes, mismos que en periodo de campañas políticas sacan a cuentagotas para la compra de votos. “La lucha por contar con la mayoría de votos se debe a que gracias a ello se obtiene un puesto público que únicamente resulta en beneficio personal”.

Ante la necesidad de reconocimiento en la lucha política, aluden a cuestiones de carácter étnico. En el ámbito discursivo es recurrente la exaltación del pasado indígena, el colorido de sus fiestas, el carnaval o el ritual de la Ascensión. En su conjunto, estos rasgos identitarios constituyen un recurso que utilizan las dos facciones políticas más reconocidas en la localidad. La diferencia entre sus proyectos radica en que el grupo de “oposición” alude al carácter indígena en pro de lograr mejores condiciones de vida para la colectividad. Al interior de la localidad prevalece el divisionismo y las rivalidades.

C. Organización comunitaria: la tradición

En el sur de Morelos la participación en los cargos civiles y religiosos formaba parte de una organización comunitaria en la que importaba en primera instancia el interés colectivo, estos cargos eran obtenidos por obligación, como un servicio a la comunidad. La comunidad representada por la autoridad tradicional, el Audante, presionaba a los pobladores para quienes no existía la posibilidad de negarse a esta obligación, la enfermedad era el único justificante para no cumplir, quien se atrevía a negar el servicio era encarcelado sin mayor averiguación. Un cargo traía como consecuencia limitaciones para la persona, pues había un descuido de su trabajo. Sin embargo, la comunidad los apoyaba en especie y en colaboración en el trabajo. En realidad nadie quería quedar como autoridad porque era un gran compromiso, descuidaba sus tierras, sus cultivos, su familia y no tenía salario, debía de ser muy enérgico porque era el responsable de todo el pueblo.³⁰

La estructura social y la organización comunitaria tiene fuertes vínculos con la religión católica y elementos de la antigua cosmovisión nahua. El ciclo festivo y una estructura de cargos religiosos operan en torno a su sistema de creencias, acerca de la salud-enfermedad, la vida y la muerte, la fe en fuerzas sobrenaturales, sean éstas santos católicos que se encuentran en sus antiguas iglesias o los aires que moran en los manantiales o donde hay agua contenida en recipientes como tinajas, cántaros, piletas de agua, las cuevas, los cerros, los cruceros de los caminos y los parajes solitarios.

Es evidente el respeto por estas entidades, el cumplimiento de “la promesa” consistente en la entrega de ofrendas y el trabajo para las celebraciones de carácter cívico y religioso. Planteamos que los cargos religiosos y civiles operan en torno a estas creencias y prácticas, ya que regulan su cumplimiento y

³⁰ Ver Saldaña, Good, Melgar, Paulo, Morayta, *Presencias nahuas en Morelos*, Centro INAH Morelos, en prensa.

ejecución. Los conflictos por diferencias de índole político y económico, que suelen contravenir el trabajo de quienes ocupan los cargos civiles o religiosos, llevan implícita una cuestión más, el cumplimiento de “la promesa” o el buen desempeño del cargo, porque la transgresión está sancionada por esta serie de creencias y puede manifestarse en desgracias o enfermedad en un nivel individual o colectivo.

El sistema de cargos, más allá de sus aspectos formales, “no constituye una democracia representativa en el sentido aristotélico del término. No existe una delegación de la autoridad colectiva en los “cargueros”: éstos no son “líderes”, “representantes” o “conductores” de sus paisanos, sino guías o reguladores de la interacción social, política y económica. Es decir gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de los cauces que ha seguido siempre, pero que no tienen la capacidad de cambiarla. No poseen un poder delegado por la comunidad que les permita modificar la conducta de los demás habitantes o de representarlos ante el exterior” (Bartolomé, 1997:169).

En los pueblos de nuestro estudio, hasta hace algunos años, los varones tenían la obligación de prestar servicio gratuito en la iglesia o en la ayudantía. Se integraban al sistema de cargos los hombres mayores de 18 años o aquellos que ya habían formado una familia, en ese momento adquirían un compromiso de servicio con la comunidad. Empezaban con el cargo de menor jerarquía que era el de rondero en la delegación municipal o de topil en la iglesia, hasta llegar al más importante que era el de Ayudante Municipal o de Fiscal; después de los cuales ya no tenían que “dar fatiga” a la comunidad. Debido a que los pueblos eran pequeños era fácil para la autoridad llevar una relación de las personas que debían “cumplir con la comunidad”.

Algunos aspectos del sistema de cargos y la organización comunitaria tradicional han desaparecido, otros se han debilitado considerablemente. Entre las causas principales de estas transformaciones se encuentra un crecimiento demográfico importante, un mayor grado de escolaridad entre las generaciones de jóvenes y niños, la Teología de la Liberación, así como la diversificación de actividades productivas como la construcción, el comercio y los servicios, mismos que traen consigo el desplazamiento cotidiano hacia las ciudades cercanas de Jojutla y Cuernavaca, principalmente. Frente a estas actividades la agricultura ha perdido importancia como opción laboral para las nuevas generaciones. En este cambio también han influido las tendencias de la Iglesia Católica como la Teología de la Liberación que privilegiaba más la transformación de las condiciones de vida que la ritualidad religiosa, sin embargo, el grupo de cargos tradicionales continua sus actividades rituales y dedica más tiempo a la formación religiosa a través de la lectura de La Biblia. En este sentido, la dinámica comunitaria se ha transformado significativamente.

La conversión de los cargos de gobierno que constituían un trabajo de servicio voluntario en un trabajo asalariado ha contribuido al debilitamiento de la organización comunitaria. Esta situación está estrechamente ligada a la distribución y manejo de recursos políticos y económicos de las cabeceras municipales hacia las mencionadas localidades, así como la existencia de programas gubernamentales de carácter crediticio, mismas que manejan importantes recursos y que favorecen a grupos minoritarios y no a toda la comunidad. Aunada a esta situación se encuentra el cambio de significación respecto al trabajo colectivo, las autoridades desempeñaban sus cargos como un servicio a la comunidad, no había de por medio una remuneración económica; ahora las autoridades perciben un salario y ya no tienen poder de convocatoria para que la gente participe en algún trabajo de interés colectivo sin percibir alguna remuneración.

Lo comunitario se fortalece a partir del trabajo colectivo para obras de beneficio común. En la década de los cuarenta la introducción de servicios de agua, la electricidad y la carretera, daban sustento a la participación comunitaria y al respeto por las autoridades. La acumulación de prestigio y respeto por parte de los hombres que llegaban a ocupar puestos de autoridad, eran resultado de una visión de servicio que aquellas gentes llevaban a la práctica con acciones como la gestión de servicios públicos. Por otra parte, la construcción de carreteras favoreció a los pueblos que eran paso obligado hacia localidades de mayor influencia política y económica. Alpuyecá y Atlacholoaya prácticamente cedieron sus terrenos para la construcción de las carreteras, federal y autopista; Xoxocotla reclamó indemnización por sus terrenos, misma que no recibió en su totalidad.

Ante proyectos que ponían en riesgo al pueblo, la gente se organizaba para impedirlos, fue el caso de Alpuyecá, donde había una propuesta de instalar una gasera y de la colocación de topes en la carretera. Hasta ahora todos participan cada año en limpiar el canal del sistema de riego, se trata de una necesidad colectiva. En Atlacholoaya convocan al pueblo para hacer la limpieza del apantle, o para limpiar el cementerio el día de San Miguel y en Todos Santos, en este trabajo participan católicos y evangélicos. Trabajar en la limpieza del panteón no implica objeción alguna pues “todos se van a morir”, y si no quieren participar la autoridad puede negarles el permiso de sepultar a sus muertos ahí. Si van a hacer una cerca en el cerro, por la mañana y por la noche un encargado grita en las calles “mustla, mustla piacle, pantepetl la comunida” (mañana va a haber comunidad en el cerro). Antiguamente decían “vamos a hacer comunidad”, hacían asambleas para organizarse, esa era una forma de convivir.

La Asamblea, que antaño fuera un espacio para la toma de decisiones de manera conjunta y la elección de autoridades mediante el voto directo, ha perdido su importancia, cada vez existen menos espacios de

comunicación colectiva, son muy esporádicos los informes por parte de los comités de la autoridad que tienen determinada responsabilidad, no se sabe cómo trabajan ahora.

En Xoxocotla, la iglesia es una instancia influyente. Los cargos religiosos son de Fiscal, Mayordomo, Sacristán con sus respectivos suplentes y los topiles. Ellos forman el grupo encargado de las celebraciones religiosas tradicionales de la comunidad, que consiste en una serie de rituales y ceremonias que se han realizado aquí desde hace mucho tiempo. La duración en los cargos es de dos años. La permanencia durante muchos años en el pueblo ha permitido al sacerdote tomar parte en la elección de los fiscales, misma que hasta hace algunos años estaba en manos del grupo de ancianos, quienes hoy en día sienten debilitada su autoridad.

En Alpuyecá la organización de las festividades cívico religiosas está a cargo del ayudante. Hubo un abandono de la iglesia (en cuanto a residencia de un sacerdote en la localidad) por muchos años, el sacerdote de Xoxocotla celebraba las misas semanales, mientras que la comunidad tomó a su cargo la realización de las celebraciones tradicionales, fiestas patronales, procesiones y promesas. La llegada en 1998 de un sacerdote que vive en la parroquia ha generado una reorganización en las actividades religiosas. En esta comunidad, al abandono de la iglesia se sumó la pérdida de cargos religiosos. Además de que no había una autoridad religiosa que viviera en la comunidad, dejó de haber rotación de los cargos religiosos tradicionales. Al paso de los años los encargados envejecieron y se ausentaron por motivos de salud, así, el desempeño de las actividades rituales de la iglesia quedó en manos de voluntarios que asisten en su tiempo libre. La ausencia de alguien que ocupe los cargos religiosos es muy notoria, ha quedado en la memoria de los ancianos que el ceremonial era más estricto. Por ejemplo, en las fiestas religiosas si llegaba una promesa floral para algún santo o de alguna danza, los encargados tocaban unas campanas pequeñas, llevaban el sahumero y recibían la ofrenda y ofrecían incienso a los concurrentes. El cambio también es notorio en los preparativos para las ceremonias, algunas formas de ornato para las fiestas, como unos morillos grandes que antes se ponían en las esquinas adornados con papel, ya no se hacen.

Los cargos religiosos que existían anteriormente eran Fiscales, Mayordomos, Sacristanes, Campaneros, Colectadores y Topiles, había un titular llamado primero y un suplente llamado segundo. Cada tres años se cambiaban estos puestos, pero hubo un momento en que dejó de hacerse tal cambio, quienes ocupaban estos cargos eran ya ancianos y se fueron muriendo, hacían un trabajo voluntario que al parecer realizaban por más de los tres años establecidos en un inicio. La estructura de cargos religiosos ha quedado indefinida, permanece un Sacristán desde 1950, cuando se enferma nadie quiere tomar las llaves de la

iglesia, a veces manda a sus hijos a abrirla. Otra persona está como Campanero, a las siete de la noche es la oración, se dan siete campanadas, en la fiesta él repica. Un vocal que recauda cooperaciones fuera del pueblo para las fiestas en Puente de Ixtla, Acatlipa, Real del Puente y Progreso. Existen actualmente colectadores y 18 vocales, quienes están repartidos por manzanas de la localidad. En general, el cumplimiento de las diferentes tareas para la organización ceremonial religiosa ya no está bajo la responsabilidad específica de una persona que tiene un cargo, sino que depende de la disponibilidad de tiempo que personas voluntarias tengan para apoyar en el trabajo que se requiere.

En Alpuyecá, los cargos civiles son Ayudante Municipal, Comandante, Siete Ronderos, Presidente de Bienes Comunales, Comisariado Ejidal, Administrador y Presidente de Vigilancia. Existe una opinión generalizada acerca de que en el pueblo no hay una actitud de trabajo de la autoridad para mejorar sus condiciones políticas y sociales. La gente decidió destituir a la autoridad, sin embargo ésta cuenta con el apoyo del presidente municipal de Xochitepec, la comunidad no se encuentra en una situación de conciliación de intereses que logre una decisión unificada acerca de la necesidad de cambiar la autoridad si se considera que no está cumpliendo con su función. Este cuestionamiento se refuerza al recordar el trabajo que hacían las autoridades anteriores: tomaban acuerdos en la asamblea, gestionaron la introducción de electricidad, la construcción del zócalo, del kiosco, del barandal, los portones, construyeron el auditorio, consiguieron el lugar donde está la primaria, expropiaron el terreno de la colonia Las Palmas, plantaron muchos árboles e hicieron el centro de salud. En esa época el ayudante, el comandante y los ronderos convocaban a trabajar en el panteón, mantenerlo limpio, limpiar el camino o limpiar el ojo de agua, entre otras actividades. El trabajo comunitario era muy importante y a través de él lograron varias cosas. Era cuestión de entusiasmo, de deseos de trabajar, de sacrificio. Ahora el zócalo ya no tiene bancas, está descuidado, sin aseo y sin plantas, las autoridades y la gente ya no quieren perder el tiempo. La autoridad local tiene un poder dependiente pues hay separación entre el control de los recursos y la toma de decisiones, se distinguen *unidades fragmentadas* (Varela, 1984:40) en tanto que los miembros de la comunidad ejercen poderes independientes por separado. La tierra, uno de sus principales recursos, es propicia para la agricultura. Los productores han establecido redes de distribución en los mercados de las ciudades cercanas; otro recurso, el agua, es el motivo de desavenencias entre dos grupos que pretenden controlarlo. Al interior de la comunidad la figura del ayudante queda en un papel ambiguo y marginal, en tanto que no toma una posición mediadora que busque resolver problemas de interés común como el abastecimiento de agua, pues su interés se orienta a “quedar bien” con las autoridades municipales. Su actuación reafirma en la comunidad el sentimiento de ausencia de una autoridad que actúe por el bien

común. Se atribuye la falta de interés y participación por parte del pueblo debido a la actitud de la autoridad, se plantea que si “una persona no trabaja no la quieren, no cooperan, no la siguen, cuando la mayoría trabaja la gente es buena, se presta si la autoridad pone buen ejemplo, la siguen pero si abandona no le hacen caso”. En algunas expresiones se señala que la autoridad debe velar por el pueblo, “debe ser como un padre”, él tiene la responsabilidad de todos y la obligación de velar por el beneficio común. Existe la misma consideración al respecto entre los mixtecos: “Resulta extraordinariamente ilustrativa de la percepción social de las autoridades comunales la alocución que los ancianos mixtecos dirigen a las nuevas autoridades el día de su toma de posesión: “Ahora tú eres mitad hombre y mitad mujer, porque deberás ser padre y madre de tu gente” (Bartolomé, 1997:153).

En Xoxocotla los cargos civiles tenían una duración de dos años y eran, por orden de importancia, el Ayudante Municipal, Juez de Paz, comandantes y ronderos. Las autoridades agrarias son el Comisariado Ejidal y el Consejo de Vigilancia. De acuerdo al alto índice demográfico de Xoxocotla, este pueblo podría ser un municipio, algunas facciones locales han planteado esta posibilidad. Consideran que dicha transformación sería favorable para el pueblo pues recibiría mayores recursos. En 1995 fue modificada la estructura de organización civil, la ayudantía se convirtió en Delegación Municipal. Uno de los detonadores para este cambio fue una situación crítica de delincuencia y vacío de autoridad; además del acelerado crecimiento demográfico; y la carencia de respuesta de la autoridad estatal, municipal y local a las demandas de justicia y seguridad. Como respuesta a esa situación, en el pueblo surgió una organización comunitaria de cuadrillas. Esta organización duró unos cinco meses, sin embargo, reforzó la convicción de que en periodos de crisis la organización comunitaria puede responder para sanear el estado de cosas. Además reafirmaron su identidad como pueblo. El cargo de Ayudante fue reemplazado por el cargo de Delegado Municipal, que es el enlace con las autoridades municipales y estatales. Los demás cargos son de Juez de Paz, secretario de la Delegación, Tesorero, siete coordinaciones: Seguridad Pública, Bienestar Social, Ecología, Desarrollo Económico, Desarrollo Agropecuario, Obras y Servicios Públicos, Educación y cultura. La delegación cuenta con tres patrullas.

Hay un cuestionamiento generalizado acerca de la orientación actual que privilegia más lo individual que lo colectivo. La “oposición” considera que la autoridad en su conjunto no desarrolla plenamente sus funciones, prevalece la conveniencia política más que el interés de desempeñar su cargo. Desde que entraron autoridades “estudiadas” se acentuó la diferencia, la nueva estructura con un equipo que gana un salario no se compromete a trabajar por el pueblo, no se dan a conocer. Ahora son empleados de planta,

ya no hay rotación de actividades, por ejemplo el hecho de que los ronderos tuvieran que turnarse cada 24 horas favorecía una mayor comunicación y un compromiso colectivo.

Las apreciaciones acerca del buen desempeño de la autoridad se refieren principalmente a la capacidad de convocatoria que ésta tiene, para integrar a la gente en las actividades que son de un interés colectivo, y no tanto por su filiación partidista; una vez que toma posesión la autoridad, en poco tiempo se gana el respeto del pueblo o lo pierde totalmente. La organización tradicional de la comunidad es desestructurada poco a poco ante la influencia de la dinámica extralocal. Entre los habitantes es recurrente la opinión de que la autoridad está sujeta a lo que le ordenen de arriba, pero no se ocupa de la solución de los problemas en el pueblo, que el respeto se gana con acciones, mismas que se espera respondan a los problemas de delincuencia, alcoholismo e inseguridad.

Para la elección de autoridades, en Atlacholoaya un grupo de ancianos reconocidos en el pueblo, llamados particulares, que en algunos casos ya habían desempeñado estos cargos, convocaba a una asamblea general para hacer su elección, después hacían recomendaciones a la autoridad en turno. Actualmente colaboran con el Ayudante Municipal el presidente de fiestas o regidor, un secretario, un tesorero, los mayordomos y los topiles. Generalmente los colaboradores del ayudante municipal son conocidos de él, son sus amigos. Los cargos civiles y religiosos tienen una estrecha relación entre sí. El ayudante municipal está a cargo de la organización civil y de la organización religiosa en lo que se refiere a celebraciones comunitarias, como son las fiestas patronales, la Fiesta de Ascensión, la Semana Santa, Todos Santos y la Navidad. Para cada fiesta, el ayudante entrega una promesa compuesta por dos ceras gruesas para cada santo de 2 Kg o 1½ Kg, todos los santos tienen una cera cuando es día de fiesta. La gente acostumbra llevar flores a la iglesia para que al Santo de su devoción no le falten, algunos meten promesa en Semana Santa, hacen resplandores que son ramilletes de *cempoalxóchitl*. En la fiesta del 24 de agosto había procesiones, ahora ya no se realizan. Los toros aún son una celebración importante que dura 5 o 6 días.

La organización religiosa es barrial, algunas celebraciones se realizan en el Barrio de San Antonio y otras en el de San Bartolo. El sector católico participa en los cargos religiosos como Topil, Mayordomo, Regidor, Secretario, Alcalde, Caporal, Vaquero y Albacea de San Bartolo. En la iglesia de San Bartolomé hay tres mayordomos nombrados por el ayudante, el principal y dos suplentes, antes había más mayordomos, regidores y topiles, existía más unión y participación que ahora. Hoy en día el Mayordomo se encarga de abrir la iglesia, permanece ahí el domingo todo el día, hace el aseo, recibe las flores en las fiestas, sólo lo apoya un mayordomo segundo, eran cuatro pero dos se retiraron por enfermedad. En la iglesia de San Antonio hubo en alguna época un fiscal, 6 mayordomos y topiles, ahora ya no se nombran, nada más hay

mayordomos. Hay un comité de señoras en la iglesia. Actualmente un Mayordomo se encarga de la capilla del Calvario.

A decir de sus pobladores, en Atlacholaya antes la gente era más unida, participaba más en la organización religiosa, ahora ya no quieren trabajar, eran más "cerraditos", pero no se negaban a participar. Uno de los factores que intervino en ese proceso fue la llegada de otras religiones como los Testigos de Jehová que es la más antigua en el pueblo, la Iglesia Cristiana Universal Apostólica de Jesús Pentecostés que llegó en 1950, la Iglesia Evangélica Universal, y La Piedra Angular que es más reciente. Estos grupos evangélicos congregan a un sector importante de la población, su insistencia en evangelizar a los católicos ha dado lugar a una conversión paulatina por una parte, y por otra, a una reafirmación identitaria y religiosa del sector católico.

Una celebración que implica la participación de la organización civil y religiosa en el sur de Morelos es la Fiesta de la Ascensión. El cargo de Regidor de la Ascensión (de una fiesta de carácter agrícola) en Xoxocotla y Alpuyecá suele prolongarse por varios años, pues tiene un carácter voluntario, en Atlacholaya el responsable de esta celebración es el Ayudante Municipal, así que el grupo que participa en su organización lo hace durante tres años.

En Xoxocotla hay dos regidores de la Ascensión, el que es nombrado en asamblea general se encarga de hacer todos los preparativos y el que lleva la ofrenda hasta la cueva, quien obtiene el cargo por herencia o designación de un selecto grupo de ancianos. En una Asamblea General nombran al Delegado municipal, al Juez de Paz, al Presidente de Fiestas y a un Regidor de Ascensión; este último, a diferencia de los otros cargos, puede durar más de dos años y su nombramiento puede ser por autopropuesta, si ya no quiere continuar tiene que buscar quien lo sustituya, le pueden pedir el cargo si hay inconformidad por la forma en que maneja los recursos, cómo los consigue y si los emplea realmente para la fiesta de Ascensión. Para estos regidores no es fácil retirarse, aunque les resulte difícil conseguir las cooperaciones, más que un problema económico representa una "promesa", una intención religiosa de presentar esta ofrenda.

Las fiestas religiosas, como la celebración de la Ascensión, constituyen espacios/tiempos en que se propicia el sentido de comunalidad, de un interés colectivo que entre otros aspectos se justifica en el reconocimiento de la trayectoria histórica del ritual agrícola: celebrar Ascensión en la iglesia y en la cueva expresa la recreación cultural de este ritual. En este contexto, si bien los organizadores del ritual participan en otras actividades cívico religiosas, no existe una normatividad que indique su previa participación en una serie de cargos para poder organizar este ritual.

En otro momento se ha señalado que en el ritual de la Ascensión participa sólo un sector de la comunidad católica en los tres casos planteados, es difícil no incurrir en generalizaciones al decir que estas “tres comunidades” realizan el ritual, dado que no es indispensable asistir al ritual para compartir las creencias acerca de su necesidad y su efectividad, así como en seres sobrenaturales relacionados con la lluvia que influyen en la salud y otros aspectos de la vida cotidiana. En este sentido hablamos entonces de la cultura que comparten sus pobladores, de acuerdo con la definición que propone Varela, como “el conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías” (Varela, 1997:48).

En el proceso social entran en juego otros elementos como la creciente influencia protestante, contraria a la organización religiosa de los católicos que a su vez conlleva importantes elementos de carácter comunal como los bienes que “tiene” el Santo Patrono y que constituyen un recurso económico para “la comunidad”. En Atlacholoaya las personas que participan en Ascensión señalan con cierta nostalgia que no toda la gente quiere participar en las fiestas de la comunidad porque la influencia de otros grupos religiosos ha causado la división de la gente en el pueblo, misma que se manifiesta más allá de las actividades festivas. Tal separación tiene que ver con la convivencia, el intercambio y la reciprocidad.

La población evangélica constituye un sector minoritario respecto a la religión católica, sin embargo, en el censo del año 2000 se consideran en el registro las distintas denominaciones religiosas, veamos algunas cifras censales:

CIFRA ESTATAL

CENSO	RELIGION CATOLICA	RELIGION PROTESTANTE
1895	157 938	1 328
1900	158 933	1 033
1910	177 911	1 088
1921	99 377	629
1930	128 248	1 496

CIFRA MUNICIPAL

CENSO	RELIGION CATOLICA	RELIGION PROTESTANTE
1950-1970		
Puente de Ixtla	12 217	344
Xochitepec	5 570	58
2000		PROTESTANTES Y EVANGÉLICOS
Puente de Ixtla	40, 371	2, 283
		Pentecostales y neopentecostales: 811
		Adventistas del 7° Día: 891
		Testigos de Jehová: 747

Cuadro XXXVII, Población clasificada según el credo religioso, Censos de 1900, 1910, 1921 y 1930.

Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección general de Estadística, Quinto Censo de Población, 1930, Estado de Morelos.

7° Censo General de Población, Estado de Morelos, 1950 - 1970.

Censo 2000, Población de cinco años y más por municipio, sexo y religión, INEGI.

Sin perder de vista que se trata de un sector de la población, consideramos que la Ascensión tiene la posibilidad de convocatoria ante la colectividad católica para reconocer, valorar, identificar, participar o recordar la existencia de estas actividades y las creencias que las sustentan. Puede plantearse entonces este ritual como elemento cultural de la comunidad que adquiere un significado particular para cada sector de la población, en la que juegan factores como el status social, el rol y la religión a que pertenezcan, sin que éste pierda su esencia fundamental como antecedente cultural que se mantiene hoy en día. Se evidencian diferencias en cuanto al número de personas que participan (en acción y creencia) en el ritual en las tres comunidades.

El ritual de la Ascensión tiene puntos de convergencia y puntos de divergencia en las tres comunidades. Forma parte del aspecto ideal de la realidad en este contexto, en la que prevalecen las creencias en seres de la naturaleza que propician las lluvias, considerados como peligrosos y que otorgan ciertos dones a los seres humanos con quienes establecen relaciones de reciprocidad. La Ascensión tiene la misma función simbólica en las tres comunidades, misma que se reafirma en la asistencia de representantes de cada pueblo a la cueva de Coatepec. Las divergencias se presentan en cuanto a la forma en que cada una de estas comunidades se organiza para llevar a cabo el ritual, desde la organización social, en un caso está la

figura de dos regidores que ocupan ese cargo por más de tres años, en otro caso un grupo de encargados que lleva a cabo esa actividad durante tres años y en el tercer caso la asistencia a la cueva es por iniciativa de un particular que quiere seguir con esa “tradicción”. La Ascensión no es un suceso aislado del proceso social, desde su ámbito ideal se recrea cíclicamente y desde el ámbito material, la forma de organizarlo es resultado de diferentes situaciones de carácter histórico, político y económico.

C.1. Los santos y sus bienes

En estos pueblos de Morelos, para el sector católico, el ánimo festivo en torno al santo patrón se expresa en una serie de creencias relacionadas con atributos humanos del santo, como sus milagros o sus enojos si no recibe las promesas ofrecidas. Estos días festivos constituyen tiempos especiales, sagrados o peligrosos, la víspera, el día de la fiesta, la tornafiesta (un día después), o el chavario (ocho días después). Dentro del periodo festivo las actividades como las procesiones, y la entrega de promesas en la iglesia o en el altar doméstico, son en honor del santo e implícitamente en honor de otras deidades, que tal vez perdieron su nombre en el transcurso del tiempo y que ahora se denominan simplemente los aires, que quedaron traslapadas con la figura del santo. Al respecto no se expresa una contradicción, no se cuestiona si sólo es un destinatario de la fiesta y de las ofrendas, se trata de una totalidad representada por dos instancias, santos y aires. Acercarse a los santos conlleva a un profundo referente cultural denominado *chigahualistle*, que alude al intercambio de “fuerza”, de energía entre la persona y la deidad, es algo tan grande que rebasa los límites del cuerpo, “endonarse” es la aceptación de esa entrega, de ese intercambio en el que la persona recibe la fuerza, sana su cuerpo y fortalece su espíritu, su corazón, y está dispuesto a ser parte de esa fuerza cuando llegue su muerte. La imagen del santo se desdobra en los aires que ocupan sitios especiales del pueblo, algunas calles, el altar doméstico, las tinajas de agua, el cementerio, las ermitas, los manantiales, los cerros, las cuevas o los santuarios. Lockhart nos explica esta situación en su estudio de los nahuas posteriores a la conquista,

En España, los aspectos corporativos de la religión local se expresaban por medio de las imágenes de los santos con poderes sobrenaturales especializados, y cada imagen tenía sus propios atributos y estaba asociada con una región, pueblo, grupo social o subdistrito. Entre los nahuas un panteón de dioses especializados se comportaba precisamente de la misma manera. Un principio general de la interacción entre españoles y nahuas es que siempre que existía un paralelismo entre las dos culturas los nahuas pronto adoptaban la forma española relevante sin abandonar la esencia de su propia forma. Con los santos, a su debido tiempo ocurrió lo esperado. Está claro que, tan pronto como los nahuas comprendieran la naturaleza de los santos en la religión nacional española, harían la identificación y aprovecharían la oportunidad. El problema es

saber cómo ocurrió esto o, de hecho, si llegaron a comprender mucho sobre los santos de España (Lockhart, 1999:352).

Las fiestas patronales son importantes celebraciones que además de una fiesta colectiva coordinada por la iglesia y la autoridad civil, a través de comités de fiestas, se lleva a cabo al interior de los grupos domésticos. La fiesta patronal hoy día, como en el siglo XVI, muestra “la fuerza y organización interna de la entidad”. Desde aquel entonces, y tal vez desde antes de la colonia, se destinaban parcelas pertenecientes a las deidades cuyos productos se empleaban en parte para la celebración de las festividades en su honor, y para cubrir gastos que tenían un carácter comunitario:

A los santos se les veía como los padres de su pueblo y como los verdaderos propietarios de la tierra de la unidad. De esto se deriva que las instituciones locales debían prestar mucha atención al santo y a la residencia del santo... todos los relatos, tanto españoles como nahuas, nos llevan a creer que el día en que se celebraba el santo patrono de la unidad era la ocasión más importante del año para toda la población, y que en dicha celebración participaban todos (Lockhart, 1999: 341 – 342).

Los santos en el sur de Morelos tienen aún propiedades como terrenos y cabezas de ganado, el producto o la cosecha de estas propiedades del santo patrón se destinaban para beneficio comunitario, la realización de fiestas patronales u obras de mejoramiento de la iglesia o de la localidad. Cuando tenían que hacer una compra importante como un instrumento musical o algunos requerimientos para una fiesta patronal, vendían un animal del santo para comprarlo; las cosechas del santo también constituyeron un recurso para beneficio común. Hoy en día estas propiedades, en algunos casos, desaparecen en las manos de particulares pues no existe un seguimiento sobre su uso, sus productos y su cuidado.

En Atlacholaya el pueblo nombraba, en una asamblea, al albacea responsable de la tierra perteneciente al santo. El albacea era el responsable de la siembra y organizaba a los agricultores para recibir la cosecha. Quien tenía junta ahí barbechaba y sembraba, aquel que no tenía junta sembraba para San Bartolo. Una vez que terminaban su trabajo, el representante les daba dos piezas de pan dulce. En septiembre sacaban el maíz y lo vendían para hacerle sus misas y su vestuario el día de su fiesta. Eso ya cambió ahora.

Estas propiedades las administra un grupo de personas pero “pertenecen al santo”, el cerro del Jumil es propiedad de San Bartolo, ahí tiene su potrero. Los vaqueros se encargan de cuidar el ganado del patrono, el caporal dirige a los vaqueros y les ayuda en actividades como marcar o herrar el ganado, o vigila y decide qué hacer con algún animal que hizo destrozos en propiedad ajena, ven cómo reparar el daño y qué hacer con el animal; hay un mayordomo que es el que los manda, actualmente tiene como unos 18

becerros, también tiene terreno de cultivo, mismo que quedó dividido por la construcción de la carretera, en total son como 20 tareas baldías. En el año de 1955 tenía como 200 cabezas de ganado, ahora tiene unas 125.

La tierra de San Bartolo se había rentado a particulares. Se hizo un convenio de préstamo del terreno con la idea de dar trabajo a mujeres de la comunidad, el gobierno del estado (durante el gobierno de Lauro Ortega, 1982- 1988) construyó un vivero de flores exóticas que funcionó un tiempo, pero después no hubo presupuesto ni personal que lo atendiera y quedó abandonado. En realidad se desconocen las condiciones legales en que se encuentra ese terreno, algunas personas buscaron documentación sin éxito. Después hubo una propuesta de la Procuraduría Agraria de que ese terreno se prestara a la agrupación de “la mujer campesina”, nombraron un comité, la agrupación de mujeres iba a trabajar ese terreno. Para ayudarse sembraban cebolla y cilantro. Se comprometieron a informar a la autoridad ejidal del trabajo que realizaban pero no cumplieron con ese acuerdo. Ese proyecto no resultó productivo, no tuvo efecto, no lo cuidaron y lo perdieron. Últimamente se hizo una propuesta de construir un Tecnológico.

En Alpuyeca, hasta hace algunos años, sacaban en procesión al ganado del santo, lo adornaban con collares de cempoalxóchitl. En Xoxocotla San Felipe tenía algunos terrenos y ganado vacuno. El fiscal estaba a cargo de administrar las propiedades del santo patrón, ahora ya no son tan cuantiosas como antaño. Hoy en día no hay claridad respecto a las propiedades de los santos en cuanto a los terrenos y las cabezas de ganado que son de su propiedad, ni el uso que se les da. Se tenía la creencia de que si los encargados hacían mal uso del dinero que administraban, se enfermaban después de terminar con su cargo; varios casos de parálisis se atribuyen a estas transgresiones.

Los rituales poseen sus propias reglas de operación y de representación; la realización de cualquier ritual fortalece las creencias que lo sustentan, es además una instancia de evaluación social de quienes participan en él. Los rituales constituyen un importante mecanismo de reproducción social e intelectual, el ritual es uno de tantos puntos constitutivos de la cultura (Díaz Cruz, 1995: 30), representa para sus organizadores un bienestar espiritual que redundará en lo físico, salud y bienaventuranza. La importancia que se otorga a estas actividades no escapa al efecto permisivo de la crisis económica que afecta a amplios sectores de la población.

La situación que guarda actualmente la tierra, la pequeña propiedad y el ejido en las comunidades del sur de Morelos abre una panorámica que presenta la estrecha interrelación entre la cultura y la cuestión económica y política. Hemos visto la trayectoria reciente que ha tenido el ejido en las comunidades de Atlacholoaya y Xoxocotla, cómo la consideración acerca de la tierra ha tomado orientaciones distintas en

ambos casos, en parte tal consideración y el matiz que tomó en cada localidad han estado marcados por una diferencia evidente. En Xoxocotla los distintos motivos que han llevado a la comunidad a organizarse y defenderse fueron favorecidos por la convicción de no necesitar, requerir o tomar la bandera de algún partido político, esta convicción ha dado cierta autonomía a la comunidad. La gente está afiliada a partidos políticos pero hay situaciones en las que la comunidad, la mayoría, toma decisiones independientes a los partidos. Es decir, se crea una unidad centralizada de consenso pues “cuenta únicamente con el poder asignado que le han transferido los miembros de la unidad” (Varela, 1984:40). La afiliación es necesaria, pero antes de tomarla como bandera se requiere desarrollar en el interior de la comunidad el sentido de organización y de participación en bien del crecimiento colectivo, y como ya hemos señalado, cada vez es menor, sin embargo la definición de objetivos públicos como la defensa de la tierra y el suministro de agua que respondan a necesidades concretas bien pueden lograr la participación para alcanzarlos.

El ritual de la Ascensión tiene mucho que ver con la búsqueda de identificación y de pertenencia. En Xoxocotla se reconoce la necesidad de establecer un “juego” con ámbitos externos a la comunidad que apoyen económicamente su realización, depende del grupo local no perderse en ese mar de interrelaciones y recrear su identificación cultural. En Alpuyeca y Atlacholoaya este ritual puede propiciar ese sentido de identificación colectiva. No es una llave maestra que puede abrir esta puerta de manera inmediata, pero es factible que sea una gota de agua que horada la roca, constituye un recurso que seguramente será utilizado en cuanto se presente la necesidad de la afirmación y el reconocimiento de la “cultura propia”.

C.2. Los sacerdotes y la tradición

Los sacerdotes católicos ejercen cierta influencia en la organización de las celebraciones tradicionales más importantes como son la Navidad, la Semana Santa, las Fiestas Patronales, el día de la Ascensión, el Día de San Miguel y Todos Santos. Es importante la aprobación y participación del Sacerdote en estas celebraciones ya que él representa a la principal autoridad religiosa católica local y es quien posee parte de los conocimientos y prácticas religiosas que tienen que ver con estas celebraciones. Sin embargo, su presencia a veces muy breve en estos pueblos, nos da elementos para analizar su participación como una figura que no siempre facilita la realización de estas fiestas religiosas de acuerdo a la “tradición”.

Es interesante observar el papel del Sacerdote como una figura transitoria en el pueblo, situación que proviene de una organización instrumentada en el siglo XVI y que aún se presenta hoy en día. Atlacholoaya y Alpuyeca mantuvieron la condición de *visitas* a las que atendía el cura de la localidad vecina. En esta interrelación, efímera a veces, cura y comunidad participan en el ritual eucarístico y en la organización de actividades propias de la iglesia, pero su disposición por reconocer la cultura del “otro” y de contrastar las semejanzas y las diferencias con la propia, parece en este rápido transitar permanecer inamovible por parte de ambas instancias. Por ejemplo, un padre visitante, italiano de origen, regañó a los muchachos por repicar las campanas debido a la celebración de los muertos porque no lo dejaban dormir y, de acuerdo con las creencias del pueblo, “los muertos se desconcertaron debido a que no los llamaban”. En casos como éste el sacerdote está inmerso en su papel de autoridad y no se entera de que el “otro” tiene una explicación al porqué de sus expresiones verbales, gestuales, simbólicas, y rituales.

Las iglesias conventuales, aunque con frecuencia no se terminaron si no ya bastante avanzado el siglo XVI, por lo general se planearon y empezaron a construir desde fechas tempranas, por lo común cerca del antiguo templo principal del altépetl y, es más, algunas veces en el mismo lugar. Ya fuera o no que estuviera en el mismo sitio, los nahuas consideraron a la iglesia cristiana como análoga al templo de antes de la conquista... pronto empezaron a crearse iglesias o capillas secundarias sin sacerdotes residentes, en las que oficiaban periódicamente padres de la iglesia principal; a estas capillas, por lo tanto, se les llamó en español *visitas*, y la intención era tener una para cada Calpolli así como había habido templos secundarios en los tiempos anteriores a la conquista (Lockhart, 1999:295).

Los lineamientos institucionales eclesiásticos establecen la rotación de los sacerdotes en las iglesias. De acuerdo al criterio que ellos tengan estarán dispuestos a conocer e interesarse por la tradición del pueblo, generalmente provienen de culturas totalmente distintas, por ejemplo el cura que llegó a Alpuyeca en 1999 es originario del norte del país y se encuentra con las tradiciones del centro que son realmente diferentes a las de su estado. En la interacción entre el sacerdote y la comunidad intervienen también los lineamientos y políticas eclesiásticos, y la relación existente entre la iglesia y el estado.

En su trabajo sobre los Altos de Morelos, De la Peña analiza la fiesta como factor de integración, así como el papel que juega la Iglesia en la dinámica comunitaria en relación con instancias externas. La Iglesia se mostró indiferente a las causas sociales de la Revolución y de la Reforma Agraria. No existía una buena relación entre el Estado y la Iglesia. Algunos planteamientos de la constitución de 1917 eran abiertamente anticlericales y en el periodo de 1926 a 1929 el culto católico oficial fue suspendido en todo el país. En las décadas subsecuentes el Estado mostró más tolerancia hacia la Iglesia. Esta a su vez llevó a cabo reformas significativas en 1963, al realizar cambios en la liturgia y en la reorganización de la instrucción

religiosa. En México, el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo fue líder y pionero del movimiento reformista (De la Peña, 1980: 292). La influencia de esta tendencia reformista también se hizo sentir en el sur de Morelos, en Xoxocotla fueron creadas Comunidades Eclesiales de Base y la participación de los sacerdotes pertenecientes a esta tendencia ha influido en el proceso social de la localidad.

Debido a la creación de distintos grupos al interior de la iglesia católica, la organización religiosa tradicional quedó en manos de un grupo minoritario, que representa sin embargo, las creencias y la expresión religiosa tradicional de un sector de la comunidad. Y es en las situaciones de organización de fiestas patronales, procesiones, rituales agrícolas donde la figura del sacerdote influye en la realización del ciclo ceremonial y festivo religioso que requieren de organización y participación. En este proceso es determinante la relación, favorable o no, tolerante o reprobatoria entre los sectores participantes, el “pueblo”, comités organizadores, cargueros, autoridades civiles y la autoridad católica. En situaciones conflictivas entran en escena situaciones de carácter de ostentación de la autoridad por una parte, y por otra parte las cuestiones relacionadas con la fe religiosa, con la necesidad colectiva e individual de participar y cumplir con las promesas religiosas para “estar bien con Dios”.

Cuando llegan a surgir diferencias entre el sacerdote y “el pueblo” a causa del estilo de organizar las celebraciones religiosas en la localidad, suele aludirse a la tradición, algunos rituales forman parte de una antigua tradición, otros se han creado recientemente o han tenido modificaciones importantes en las que la autoridad católica local puede incidir. Al respecto, es pertinente referir el planteamiento de Hobsbawm (1983) acerca de la tradición, entendida como la transmisión de prácticas de naturaleza ritual y simbólica por un largo periodo de tiempo, mismas que perduran por su fuerza de adaptación y que adquieren un carácter de autenticidad por su continuidad, o bien el surgimiento de las *tradiciones inventadas* como respuesta “al desuso deliberado o por falta de capacidad de adaptación de las tradiciones antiguas”, que suelen construirse o imponerse muchas veces desde las necesidades de instancias hegemónicas.

En Atlacholoaya el pueblo, a través del ayudante municipal, estuvo a cargo de la organización de las fiestas y ceremonias religiosas católicas por muchos años. En 1998 fue designado un sacerdote para que estuviera en el pueblo de manera permanente, es originario de Italia y llegó a conocer México, país que imaginaba de una forma totalmente distinta a lo que empezó a conocer cuando lo comisionaron a ese lugar. El sacerdote pertenece a una orden religiosa que se caracteriza por la rotación de sus miembros, sus preceptos establecen que se mantengan por vida comunitaria basada en textos evangélicos, pobreza, castidad y obediencia. A su llegada al pueblo parecía entonces que la coordinación de las fiestas religiosas estaría a cargo del sacerdote, quien tuvo ciertas diferencias con la autoridad del pueblo por la organización

ceremonial, el padre quería coordinarla pero el pueblo apeló a la tradición y a la costumbre que a decir del cura hay en ella un interés económico pues manejan mucho dinero.

En 1998 le pidieron permiso al padre para celebrar el 24 de diciembre en la casa de un padrino, porque esa es la costumbre del pueblo, el cura aceptó ese año y al siguiente la celebración se realizó en la iglesia. Para el ajuste en la organización de las fiestas religiosas, a pesar de las diferencias e intereses que la autoridad civil y la autoridad religiosa tienen, existe una actitud de respeto y disposición de escuchar al otro, pues pasado algún tiempo reiteran la hermandad de los católicos en el trabajo para un mismo fin, “servir a Dios”.

La condición de paulatino abandono de la iglesia y la proliferación de grupos religiosos protestantes justificaron el envío de un sacerdote católico que permaneciera en la localidad, su presencia provocó ciertas modificaciones y reajustes en la organización ceremonial. La prolongada o breve estadía de un sacerdote en las localidades depende de diversos factores, si logra conformar un grupo numeroso que lo apoye, si cuenta con la aceptación de la comunidad católica o si quiere permanecer un largo periodo en el lugar y sus superiores le dan la autorización para hacerlo. En fin, estar sujetos a los cambios de parroquia es un lineamiento que se lleva a cabo desde el siglo XVI.

Durante todo el periodo colonial los sacerdotes ordenados, que se asignaban a las parroquias casi siempre eran españoles y, en consecuencia, el personal indígena de la iglesia adquirió una importancia especial. El sacerdote, que era un forastero, ni se identificaba plenamente con la comunidad de su parroquia (es decir, con el *altépetl* o la subdivisión del *altépetl*) ni entendía completamente su lenguaje y manera de ser. Al personal de la iglesia le correspondía representar a la comunidad, mediar contra el sacerdote y la congregación. En las iglesias de las visitas, el personal tenía el control de las operaciones diarias, e incluso lo tenía en las iglesias los conventos o en las parroquiales, pues aunque los sacerdotes propendieran a desarrollar una estrecha relación con sus ayudantes, por lo general eran rotados en periodos relativamente breves y con frecuencia estaban ausentes de la ciudad, mientras que el personal de la iglesia siempre estaba presente y además seguía siendo el mismo durante muchos años. No es de extrañar que la gente local se considerara a sí misma como la única propietaria de sus iglesias (Lockhart, 1999:300).

Otro caso es el del sacerdote de Xoxocotla que proviene de una comunidad de Guerrero, posiblemente nahua, y pertenece a la corriente progresista. Él se ha encariñado con la comunidad, se siente en casa y pretende participar más en lo que es la tradición del pueblo, pero su presencia debilita la organización

religiosa tradicional que cuestiona su ya larga estancia en el pueblo. La permanencia durante muchos años en el pueblo ha permitido al sacerdote tomar parte en la elección de los fiscales, misma que hasta hace algunos años estaba en manos del grupo de ancianos. Anteriormente, aunque el sacerdote católico permanecía en la comunidad unos 6 o 7 años y después era sustituido por otro, el grupo presidido por el fiscal era el responsable de resguardar la vigencia de "la costumbre", estaba al tanto de que se llevaran a cabo las fiestas patronales, las procesiones y las promesas. Muchos sacerdotes no estaban de acuerdo con estas manifestaciones, que a decir de ellos, caían en la idolatría y la superstición, pues de acuerdo a su función en la comunidad, el sacerdote da mayor importancia a los actos litúrgicos, el fiscal y su grupo en cambio defienden la vigencia de estas prácticas tradicionales, aunque el sacerdote no los acompañe en ellas, por convicción o por tener otros compromisos.

La teología de la liberación restó importancia a las manifestaciones del ritual religioso de la comunidad, privilegiaba más el cuestionamiento de la realidad social para su transformación, sin embargo, las prácticas religiosas tradicionales: promesas, procesiones, fiestas patronales, Día de Muertos, Navidad, entre otros se recrean como interrelaciones importantes de la "cultura propia", que refuerzan una visión del mundo particular y lazos de reciprocidad en la comunidad involucrada, a través de regalos de alimentos, invitaciones, colaboración en el trabajo y participación en el ritual. La visión opuesta a este movimiento, que llevó a cabo el obispo Posadas Ocampo, sucesor de Méndez Arceo, cerró los espacios de discusión y diálogo, por no contravenir ni cuestionar a la elite gubernamental (ver González, 1996) . En el contexto local, sin embargo, la teología de la liberación sentó las bases para continuar con el apoyo a los sectores más necesitados.

Los ancianos permanecían en la iglesia durante mucho tiempo, se habían apropiado de un espacio en el que platicaban de "la costumbre" y aconsejaban a los hombres más jóvenes. La elección de los fiscales se realizaba en una asamblea general y existía un sentido mayor de participación y colaboración. Los viejos se sienten ahora desplazados por la autoridad religiosa y al margen de los diferentes grupos de reflexión que se han conformado al interior de la iglesia. Predomina así el espacio para una formación religiosa católica, en detrimento de la recreación de la tradición oral y los temas que tienen que ver con su cultura "propia". Actualmente hay cierto debilitamiento de la autonomía del grupo de los fiscales. Ellos ahora son nombrados por el sacerdote, quien elige a los más allegados a la iglesia. Este grupo tenía la fuerza

suficiente para determinar si pedían a las autoridades eclesiásticas que se cambiara al sacerdote o que permaneciera por más tiempo en la comunidad, actualmente esta fuerza ha venido a menos.

También en el ritual de Ascensión hace acto de presencia la autoridad católica, puede ocurrir que al igual que entre los nahuas del siglo XVI estudiados por Lockhart (1999), pueblo y sacerdote están juntos y sin embargo parten de redes de conocimiento diferentes, en nuestro caso sin embargo, reconocen cierta sacralidad en esta celebración. La presencia del sacerdote de Xoxocotla, en mayo del año 2000, en la cueva de Coatepec sintetiza esta coincidencia en el mismo sitio, pero su concepción sobre el porqué del ritual es diferente. El sermón del sacerdote fue una muestra de que su alusión al ritual poco tenía que ver con la explicación que los nativos dan de este suceso, sus motivos, sus temores, sus esperanzas. El inicio del ritual en el orden y en el momento adecuado fue contrariado por la presencia eclesiástica.

A causa de este suceso estaríamos ante un ritual fallido, en tanto que la puesta en escena del mito, sus reglas y el momento propicio de su realización fueron alterados. Los nativos creen en la realidad del encuentro con los aires de la lluvia, referido en el mito, personajes que “forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo”(Lévi-Strauss, 1968: 178). La presencia del padre en ese lugar, con sus numerosos invitados, entre ellos mujeres ancianas, bajo la consideración de la eficacia simbólica, pone en duda la efectividad del ritual.

Esto sucede por varias razones, la cueva es un lugar sagrado y peligroso al que sólo van los hombres, el día de Ascensión los regidores que llevan la ofrenda representan a la máxima autoridad y determinan la entrada a la cueva para que la ofrenda sea colocada en el momento preciso, que es el medio día. Esta secuencia del ritual fue alterada por la presencia en el lugar de mujeres ancianas y del sacerdote que al oficiar la misa católica alteró el horario de entrada a la cueva.

En Atlacholoaya el ayudante municipal organiza la entrega de la ofrenda en la cueva de Coatepec. Quienes fueron comisionados para llevarla expresaron gratitud al sacerdote por reconocer con su presencia la importancia de este ritual. La gente comisionada de Xoxocotla guardó silencio porque puede haber aceptación de la creencia religiosa en Dios y en la liturgia católica, pero simbólicamente la cueva es su propiedad, su espacio que “da tierra”, lo material, una cueva a la que llevan ofrenda. Visto en su dimensión ideal, ese lugar se considera como sagrado y peligroso, donde habitan los “aires de la lluvia”, el lugar de encanto en el que el tiempo y el espacio son diferentes y constituyen la abundancia en pleno en todos los aspectos que el ser humano desee, o el peligro de espanto que deriva, ya sea en enfermedad o castigo eterno, por las malas acciones, de acuerdo “al corazón” de la persona.

Si vemos este ritual desde la perspectiva turneriana, estamos ante un panorama más amplio, en tanto que el ritual como un performance, además de ser un mito actuado, constituye una extensa gama de expresiones de diversas realidades, intereses, sentimientos y expectativas.

Nos encontramos en esta situación ante el conocimiento del otro, por una parte la formación religiosa católica, la reflexión en torno a esta religión y sus diversos planteamientos filosóficos, su carácter institucional que tiene ritos de paso y ritos periódicos que aseguran su reafirmación en el ámbito individual y colectivo y, por otro lado, la tradición indígena que se reproduce a través del ritual agrícola. El trabajo agrícola, para algunos, se sustenta en la observación de la regularidad del ciclo climatológico, además de cuestiones filosóficas en torno a la relación del individuo con la naturaleza, la influencia que ésta tiene en lo referente a la salud y enfermedad principalmente. Estamos luego entonces en torno a una tradición religiosa que ha integrado, en el transcurso del tiempo, ritos de paso y ritos públicos (Ver Van Gennep 1986, Greimas 1981) propios de la religión católica como los sacramentos del bautizo, confirmación, primera comunión, o el matrimonio. Además de rituales terapéuticos que tienen que ver con tratamientos específicos del cordón umbilical, protección especial de los recién nacidos que están al acecho de las brujas, o bien el cuidado y búsqueda de la sombra. Aspectos que no provienen del catolicismo sino que se inscriben como antecedente de una concepción precolonial, o las nociones derivadas de la influencia africana después de la conquista (ver Aguirre Beltrán). El ritual de la Ascensión, celebración católica relacionada con un ceremonial prehispánico (ofrendas en cuevas), o el *mixcoton* ritual de escapulario de santo Domingo, son algunos rituales que expresan las diferentes influencias que han conformado esta tradición.



Llamado a la lluvia, día de la Ascensión.
Xoxocotla, Morelos.

CAPITULO IV

LA EXPRESIÓN RELIGIOSA

Actualmente la expresión religiosa indígena, de acuerdo con Manuel Marzal, está inscrita dentro de un tipo de catolicismo que él llama catolicismo cultural, “fruto de la primera evangelización del continente, que se transmite de generación en generación” y está presente en todos los estratos sociales de Latinoamérica. Este catolicismo se centra en la “devoción” a los “santos” o imágenes de Cristo, la Virgen María y los santos del calendario. Caracteriza la “devoción” como una forma de fe-confianza, que implica una relación profunda y emotiva entre el devoto y el santo quien es un intercesor ante Dios y que motiva a obrar bien (por lo menos en teoría). Esta devoción se expresa en las peregrinaciones, en las fiestas y en las promesas ofrecidas al santo, el cual corresponde con “milagros”, “tomados no en el sentido teológico” de hechos que superan las leyes de la naturaleza, sino en el más amplio de hechos que superan las posibilidades del devoto, que son con frecuencia muy limitadas”, y en los que éste descubre al igual que en los “castigos” una hierofanía que establece un vínculo entre el devoto y el santo.

De acuerdo con Parker, sin embargo, es más apropiado llamarlo tipo católico tradicional en lugar de cultural, caracterizado por la tendencia del creyente a reproducir un cristianismo popular tradicional que conserva mucho del “catecismo de la cristiandad colonial”, con las características señaladas por Marzal. El creyente en general mantiene una distancia crítica hacia la iglesia, cuyas renovaciones resultan muy “ilustradas y no populares”.³¹

Visto el ritual de Ascensión desde el marco religioso, éste constituye un todo y pertenece a una religión única, consideramos que es importante señalar que no se trata de un ritual netamente católico o netamente prehispánico, ya que tiene elementos de estas dos tradiciones religiosas. Por ello cabe mencionar algunos aspectos del sincretismo. De acuerdo con Marzal, el sincretismo se refiere

a la formación, a partir de dos sistemas religiosos en contacto, de otro nuevo, cuyas creencia, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción de los dos sistemas, cuyo resultado será la

³¹ Parker, 1993, p. 233-4. Señala que la heterogeneidad de representaciones religiosas ha llevado a Marzal a plantear un *pluralismo católico*; explica que si bien al interior del campo católico se presentan muchas variantes, el pluralismo popular va más allá del campo católico. A pesar de tal heterogeneidad religiosa, de acuerdo con las estadísticas revisadas por el autor, el número de creyentes católicos en América Latina es mayor respecto a otras doctrinas religiosas. También muestra que hay una mayor heterogeneidad religiosa en las zonas urbanas que en las rurales.

persistencia de unos elementos con su misma forma y significado, la pérdida total de otros, la síntesis de otros con sus similares de la otra religión, y la reinterpretación de otros por tomar nuevos significados (Marzal, 1988:176).

Cristián Parker sugiere que ante la colonización española el indígena respondió aceptando, en distintos grados, algunas prescripciones de la religión católica. Así, se dio el sincretismo con base en la producción simbólica que conlleva una operación de semantización. Se dio una reinterpretación del significado de los contenidos, imágenes y ritos sagrados, acogidos como elementos de una nueva religión:

Los significantes, Dios, Virgen María, santos, son aceptados, pero sobre la base de un deslizamiento en el código de significación correspondiente. El empalme con significados religiosos ancestrales posibilita al indio o al mestizo reintegrar los nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación de que dispone, única manera de hacer legible, en términos culturales, esta "conversión" que involucra una radical mutación cultural. El hacerse "cristiano" es, en gran medida, aceptar la cultura del Otro, del dominador y, sin embargo, se debe aceptar en forma armónica para evitar una esquizofrenia cultural.

El sincretismo no constituyó una astuta estrategia indígena, sino una necesidad sociocultural contra el peligro de una desintegración anómica y el mismo suicidio que ocurrió en muchos casos (Parker, 1993:33). De esta forma, su antigua religión no desapareció totalmente. Si volvemos al caso de la celebración de Ascensión vemos que en la ofrenda que estos pueblos brindan en el interior de la iglesia al Santo Entierro y la que ofrecen en la cueva de Coatepec a los "aires de la lluvia" no hacen distinción explícita de estas personalidades: Dios y los aires, que se confunden entre sí, que en tanto que dominan el curso de la naturaleza son más poderosos que el ser humano.

Como una especie de reflexión acerca de los diferentes significados que se atribuyen a un determinado acontecimiento o ritual haremos, como en un paréntesis, la siguiente interpretación: los apóstoles colocaron el cuerpo del Cristo crucificado en una cueva que cerraron con una gran piedra, ahí ocurrió el milagro, la transformación como una manifestación del poder divino, el hombre trascendió la muerte y el espíritu se materializó en un cuerpo que se desplazaba no sólo a través del viento sino atravesando las barreras materiales. Se hizo presente a los mortales, reunió a sus apóstoles e hizo una síntesis de lo que había significado su presencia en este mundo, la cual ejemplificó la esencia misma del cristianismo, que es la transformación del ser humano mediante la búsqueda de la verdad y la igualdad, búsqueda en la cual hay que dar la vida si es preciso, y qué mayor muestra de transformación que el cambio de lo visible a lo invisible cuando se despidió de sus apóstoles para desaparecer ante sus azorados ojos.

Se fue elevando a la vista de sus apóstoles.

Lectura del libro de los Hechos de los apóstoles

En mi primer libro, querido Teófilo, escribí acerca de lo que Jesús hizo y enseñó, hasta el día en que ascendió al cielo, después de dar sus instrucciones, por medio del Espíritu Santo, a los apóstoles que había elegido. A ellos se les apareció después de la pasión, les dio numerosas pruebas de que estaba vivo y durante cuarenta días se dejó ver por ellos y les habló del reino de Dios.

Un día, estando con ellos a la mesa, les mandó: “No se alejen de Jerusalén. Aguarden aquí a que se cumpla la promesa de mi Padre, de la que ya les he hablado: Juan bautizó con agua; dentro de pocos días ustedes serán bautizados con el Espíritu Santo”.

Los ahí reunidos le preguntaban: “Señor, ¿Ahora sí vas a restablecer la soberanía de Israel?”, Jesús les contestó: “A ustedes no les toca conocer el tiempo y la hora que el Padre ha determinado con su autoridad; pero cuando el Espíritu Santo descienda sobre ustedes, los llenará de fortaleza y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los últimos rincones de la tierra”.

Dicho esto, se fue elevando a la vista de ellos, hasta que una nube lo ocultó a sus ojos. Mientras miraban fijamente al cielo, viéndolo alejarse, se le presentaron dos hombres vestidos de blanco, que les dijeron: “Galileos, ¿qué hacen allí parados, mirando al cielo? Ese mismo Jesús que los ha dejado para subir al cielo, volverá como lo han visto alejarse”.³²

Actualmente en el día de la Ascensión los creyentes colocan ofrendas en las capillas para el Santo Entierro, igual que en la cueva de Coatepec donde el aroma, el color y la luz de la ofrenda serán el alimento de los Aires, que harán evidente su poder de transformación de la dirección y el desprendimiento de la lluvia. En este proceso se suscita una serie de transformaciones: la dirección de los vientos, el cambio del agua de un estado gaseoso al líquido y la semilla de maíz transformada en el fruto que dará sustento al ser humano. Los aires no se ven, se intuyen y después se sienten en una fresca lluvia, que no se hace esperar por mucho tiempo, después de que ha concluido la visita a la cueva de Coatepec.

Marzal afirma que la expresión religiosa indígena ha aportado elementos a la religión católica en Iberoamérica, como son atribuir una dimensión sacra a la naturaleza, cuerpo y alma considerados como una unidad, las imágenes o santos como hierofanías, formas de “animismo” que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano”, la lógica de lo corpóreo y lo sensorial respetuosa de la variedad y unicidad de cada realidad, formas de acercamiento a la divinidad como danzas y ciertos ayunos

³² Leccionario I. Adviento-Pentecostes. Conferencia Episcopal Mexicana.

(Marzal, 1991:38). Todos estos aspectos están íntimamente relacionados con algunos rituales agrícolas que se realizan en nuestro país.

En nuestro contexto, los rituales agrícolas forman parte de una religiosidad que se inscribe tanto en el catolicismo cultural como en el catolicismo tradicional. Marzal y Parker plantean dos aspectos importantes sobre esta cuestión. De una parte, el carácter emotivo que da un sentido particular a la existencia y que se expresa en la devoción, la fe, la confianza y la posibilidad de recibir milagros o castigos. En esta disposición del devoto hay un margen de distancia crítica hacia la institución de la iglesia, que evidentemente tiene intereses propios. La religiosidad del devoto tiene que ver, por una parte, con la inmediatez de la vida cotidiana, y por otra con una visión a largo plazo que considera la ordenación del tiempo en ciclos rituales, mismos que son acordes con la naturaleza, es decir, en el ámbito de lo sagrado, donde se ubica a Dios, a los santos y a los aires, brindar ofrendas, oraciones, pedir milagros y temer al castigo, pedir la lluvia en los momentos propicios, preparar la tierra, sembrar, cosechar, y compartir los frutos.

Si bien la religión “organiza las relaciones con lo sobrenatural” y sólo se presenta en algunos contextos, ésta no es dominante pero sí tiene que ver con las funciones que están “en cada uno de los casos donde las relaciones sociales y las ideas de que forman parte dominan el funcionamiento de la sociedad [...] las relaciones dominantes funcionan al mismo tiempo como relaciones sociales de producción, estructura económica de la sociedad, marco de la apropiación material de la naturaleza” (Godelier, 1989: 176).

Lo religioso forma parte de una visión del mundo y de una realidad (material e intelectual) en la que intervienen relaciones sociales que aseguran la configuración de los grupos humanos y en la que hay una continua interrelación entre la producción y el control de los medios materiales con las ideas, ya sean éstas de carácter ideológico o no. Lo religioso, como parte de las ideas sobre el mundo, está relacionado, en el caso que nos ocupa, con las actividades agrícolas y con el ritual de Ascensión.

A. Lo sagrado

El ritual es un acontecimiento en el que se hace alusión a tiempo, espacio, símbolos, lugares y objetos dotados de un carácter de sacralidad. Émile Durkheim en su análisis sobre la religión, considerada como algo eminentemente social, plantea el deslinde entre lo sagrado y lo profano. El pensamiento religioso

supone una clasificación de las cosas ideales o reales, y la humanidad la ha representado en los géneros opuestos de lo sagrado y lo profano. Estos géneros comprenden todo lo que existe pero se excluyen radicalmente.

La caracterización de lo sagrado depende de las circunstancias que hacen que el sentimiento generador le otorgue a un objeto determinado este carácter; se trata de una atribución y no está implicado en las propiedades esenciales del objeto en cuestión: “La fuente de lo sagrado no está en las características intrínsecas de las cosas”, Durkheim consideraba que los objetos y emblemas sagrados eran símbolos, de ahí la necesidad de identificar los referentes de éstos (Morris, 1995:149).

Durkheim explica el fenómeno religioso desde una perspectiva sociológica, plantea que en la conciencia colectiva, que trasciende la conciencia individual, se lleva a cabo un ejercicio de divinización de la sociedad: “Sagrado por excelencia, el maná totémico constituye una fuerza colectiva anónima y religiosa del clan, una fuerza a la vez inmanente y trascendente, un dios impersonal, un producto de la sociedad”. Se trata de un fenómeno religioso positivo y social; es en la religión donde se gestiona y se administra lo sagrado, se trata de una categoría sociológica en la que se guardan los sentimientos y que constituye un elemento de coherencia social (Ries, 1995:26).

La experiencia de la organización simbólica de lo sagrado constituye el principio de las religiones. En las sociedades los símbolos sagrados configuran la ontología trascendental de su cultura, los códigos simbólicos contribuyen a organizar las relaciones sociales, quienes participan de los sistemas simbólicos habitan un mundo en el que lo sagrado además de otorgar significaciones al universo y al destino humano, tiende a regular la vida colectiva: “el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido”. La religión se orienta más a la sociedad que a los dioses (Durkheim, 1968), la veneración de lo divino es una forma de legitimar lo social. Existe una estrecha relación entre lo sagrado y lo social, percibidos ambos como partes de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad. La configuración del cosmos sagrado se corresponde así con la construcción de un *nomos*, de un orden social legitimado (Mauss, 1971). Las concepciones cósmicas de una sociedad se vinculan íntimamente con sus principios asociativos y organizativos (Bartolomé, 1997:99-100).

La vivencia de lo sagrado se manifiesta en dos ámbitos, el social y el individual. Durkheim propone una atribución sociológica de lo sagrado que tiene un carácter eminentemente social, y en el que el individuo se considera como parte de una colectividad. En la tesis de Durkheim también es explícita una dimensión

funcional y psicológica, él veía en los rituales “ocasiones en que se afirmaba la autoridad del grupo social”, al aseverar que a través del ritual los individuos se sienten unidos entre sí mismos y con el grupo, el cual toma conciencia de sí mismo (Morris, 1995:152). En lo individual, visto como la aceptación de lo social que posibilita la reafirmación de una búsqueda personal, participar en los rituales constituye un crecimiento espiritual que implica necesariamente una decisión particular en la que el libre albedrío, la convicción, la búsqueda, el valor y “la fuerza” se hace presente; el individuo en su búsqueda de lo sagrado no se vislumbra como un ser aislado sino como parte de un grupo en el cual ocupa un lugar determinado.

Lévi-Strauss refiere la importancia que han tenido para la antropología social la contribución de Emile Durkheim y posteriormente Marcel Mauss, quien propuso que los fenómenos sociales son además fisiológicos y psicológicos. Al analizar los hechos sociales estamos ante una totalidad en la que “cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla”, el todo es aprehensible en el momento en que “la sociedad y los hombres toman conciencia afectiva de sí mismos y de su situación ante el otro” (Lévi-Strauss, 1968:XXII- XXV).

Durkheim es una figura primordial en la explicación sociológica de la religión, sus planteamientos influyeron determinantemente en las obras de Douglas, Leach, Turner y Lévi- Strauss quienes se sitúan en su tradición antropológica. Sin restar importancia a su obra, ésta ha sido objeto de algunas críticas. Evans Pritchard y Lévi- Strauss señalan que existe una contradicción entre sus tesis y sus propias reglas del método sociológico, al ofrecer una explicación psicológica de los hechos sociales; también el haber hecho, de acuerdo con Robert Lowie, una rígida separación entre magia y religión, y entre lo sagrado y lo profano, de manera que se niega la posibilidad de ver la religión como un fenómeno subjetivo (Morris, 1995: 153-154). Para el caso que nos ocupa, nos parece relevante su propuesta de ver los objetos y emblemas sagrados como símbolos y la pertinencia de identificar los referentes de éstos (Vid. p. 218). En los siguientes capítulos abundaremos acerca de los símbolos que intervienen en el ritual de la Ascensión y los referentes que los conforman.

En nuestro contexto del sur de Morelos observamos que la vivencia de lo sagrado se presenta de manera social e individual. La celebración de rituales de carácter religioso como las procesiones y las celebraciones agrícolas congregan a los individuos en espacios y tiempos sagrados, ahí ocurre también la vivencia de lo sagrado desde un nivel en que el individuo comparte ese patrimonio cultural común y lo trasciende con una preparación personal a partir de la búsqueda de un conocimiento más profundo de sí mismo. Conocer su entorno le permite observar y reconocer en los lugares, objetos y personas, influencias favorables o adversas. Este conocimiento guiado por terapeutas tradicionales o “gentes que saben” se

desarrolla a través del ayuno, además de la recepción de mensajes y orientaciones a través de los sueños. El ritual desde una perspectiva social y el ascetismo desde lo individual constituyen prácticas en las que se manifiesta y se accede a lo sagrado.

Lo sagrado tiene una extraordinaria contagiosidad, el contacto más mediato es suficiente para que lo sagrado se extienda de un objeto a otro. Su fuerza invade a todo aquello que está a su alcance y está en permanente contacto con lo profano: “Todos los seres sagrados, en razón del carácter que los domina, están sustraídos a las expectativas profanas”, su utilidad y razón de ser es su contacto con los fieles que “por lo mismo están obligados a permanecer a una respetuosa distancia”. Durkheim reconoció la influencia de Robertson Smith en lo que se refiere a “la ambigüedad característica de lo sagrado entre lo puro y lo impuro, así como entre lo fasto y lo nefasto”. El género de lo sagrado constituye dos variedades: lo puro y lo impuro; posee cierta ambigüedad debido a la posibilidad de las transmutaciones entre lo puro y lo impuro (Durkheim, 1982:296, 314, 383).

Lo que de ordinario produce temor, horror y repugnancia induce al hombre a asumirlo en la acción sagrada. Lo irracional y divino tiene dos caras: algo pavoroso (*tremendum*) y algo que a la vez atrae (*fascinosum*). Esa ambivalencia también se echa de ver en la palabra latina *sacer*, que no sólo significa “santo” y sagrado, sino también “maldito”. Lo que en la vida humana de cada día es abominable y hasta digno de muerte puede en el acto religioso unir con la deidad y significar la vida (más allá de la muerte) (Lurker, 1992:293-294).

Marcel Mauss, también de acuerdo con Robertson Smith, plantea que lo sagrado alude a una forma de separación, de prohibición, y que tiene un carácter social, afirma que “se entiende por sagrado todo lo que cualifica a la sociedad a juicio del grupo y de sus miembros”. Coincide con Durkheim en la importancia de la cualidad afectiva que subyace a lo sagrado y que junto a las ideas de pureza, de separación, existe el amor, el respeto, el temor, la repulsión, en fin, diversos y fuertes sentimientos evocadores de una naturaleza traducida en pensamiento y en gestos. Lo sagrado representa la idea de fuerza alrededor de la cual se han configurado los mitos y los ritos, es el fenómeno central de todo fenómeno religioso (Mauss, 1979:69-70).

Como hemos visto en el capítulo anterior, a la realidad conformada por dos aspectos, uno ideal y otro material, subyace una noción espacio/temporal para efectuar el ritual de la Ascensión, su práctica remite también al fortalecimiento del carácter social y a una preparación individual.

B. La práctica del ritual sustentada por la creencia

El ritual ocupa un sitio privilegiado en el ciclo vital y el ciclo festivo, los preparativos y su realización requieren de una serie de actividades, inversión de tiempo y recursos para los grupos domésticos. La razón por la que abordamos el tema del proceso ritual se debe a una serie de cuestionamientos respecto a la caracterización que de este tiempo y espacio especiales hace la gente que participa, directa e indirectamente, en estos acontecimientos. Estas interrogantes nos llevan a la necesidad de esclarecer varios conceptos, además del de ritual, los de cultura, ideología, ceremonia, creencia, actitud, participación y apropiación cultural, entre otros. Consideramos que es pertinente analizar estos conceptos pues la alusión a la costumbre, a una forma particular de llevar a cabo las celebraciones, también está relacionada con una serie de ideas y creencias sobre la realidad, que dan sentido y aceptación de participar en este tipo de actividades.

Al plantear el estudio del tiempo y el espacio a partir del análisis de un ritual agrícola en tres comunidades, reconocidas históricamente por tener antecesores nahuas, entramos ya al cuestionamiento acerca de cómo se conceptualiza la cultura. Alpuyeca, Atlacholoaya y Xoxocotla conforman en cierta forma un bloque que a pesar de vivir muy cerca de otras comunidades se diferencian de ellas en sus creencias y prácticas religiosas tradicionales. Comunidades tan cercanas a ellas como San José Vista Hermosa, Galeana, Zacatepec y Jojutla reconocen que estos pueblos son muy tradicionales y que dedican mucho tiempo a las celebraciones festivas; a pesar de comentarios peyorativos que se hacen al respecto, no pocas personas asisten a las fiestas y a consultar a los médicos tradicionales de estas comunidades. ¿Por qué se señala implícitamente que participan de una cultura diferente?

Aquí sería pertinente abrir un pequeño paréntesis que se refiere a la inexistencia de grupos culturalmente homogéneos. Las comunidades que estudiamos si bien son reconocidas por tener antecedentes nahuas, y una de ellas en algún momento histórico se ha definido como netamente indígena, no son ajenas a lo que ocurre en las grandes urbes, ya sean cercanas o distantes. No están aisladas ni geográfica, ni económicamente de las ciudades que están a sólo un paso de ellas. Son en algunos casos severamente calificadas como atrasadas y sin embargo se reconoce su hospitalidad y sus tradiciones culturales.

Ante el cuestionamiento acerca de la modernización de los países latinoamericanos que tienen tanto sociedades modernas como sociedades tradicionales, García Canclini propone dos hipótesis: “la *incertidumbre* acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones,

etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan”, la otra se refiere a que el trabajo conjunto entre diversas disciplinas sociales “puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad *multitemporal* de cada nación”. Señala que en estos países al tiempo que una minoría ha compartido la cultura moderna, “las culturas étnicas o locales no se fusionaron plenamente en un sistema simbólico nacional, aunque tampoco ya pueden ser ajenas a él”. Ni el proyecto modernizador ni el unificador tuvieron el éxito esperado, en lugar de acceder a la modernidad se dieron varios procesos desiguales y combinados de modernización. Ya no se sostiene el planteamiento de que la tendencia de la modernización se dirige a provocar la desaparición de las culturas tradicionales. Señala que el problema consiste en preguntarse “cómo se están transformando, cómo interactúan con las fuerzas de la modernidad” (García Canclini, 1990:14-15, 146, 203).

De acuerdo con Max Gluckman, en las sociedades tradicionales la especialización en los roles sociales favorece un alto grado de ritualización, la cual se da de igual manera en las sociedades modernas, en las conductas estilizadas, saludos, o discursos, manifiesto en ceremonias que tienen más que nada un carácter cívico (Gluckman, 1962:50).

En pleno siglo XX algunas comunidades urbanas atribuyen calificaciones peyorativas a ciertos sectores, ya sean urbanos o rurales, como “sociedades atrasadas” debido a que tienen un alto índice de festividades y acontecimientos rituales; estos términos calificativos denotan la existencia de una diferenciación en cuanto a las creencias, las costumbres, en fin, a la cultura misma, concepto que veremos más adelante.

Con el fin de responder al porqué de la gran ritualización en las sociedades tribales, Gluckman afirma que el ritual no es la expresión de la cohesión y de la solidaridad del grupo en el sentido durkheimiano, sino que además de expresar cohesión y reafirmar el valor de la sociedad, exageran los conflictos reales de las normas sociales. Dicha dramatización simbólica de las relaciones sociales logrará, a la vez, la unidad y la prosperidad en la sociedad (Morris, 1995:304, 306).

Gluckman consideraba que en las sociedades tribales el carácter múltiple de las relaciones favorecía el desarrollo de la ritualización, de convenciones culturales especiales en las que un hombre mantenía una serie de relaciones con sus parientes y el resto de la comunidad, en las cuales jugaba diferentes roles. Las ritualizaciones, que tienden a exagerarse, distinguen los roles en los grupos sociales ahí donde pueden ser

confundidos. Sugiere que el grupo mantiene un orden social inmerso en juicios morales, creencias y nociones místicas; cualquier incumplimiento en los conceptos asociados a los roles, genera una relación en cadena en la que se perturban las relaciones al interior del grupo y de éste con la naturaleza. Las perturbaciones en el mundo natural como sequías, accidentes o malas cosechas, son interpretadas por los individuos como resultado de una obvia perturbación en el orden social y moral. De acuerdo con esto, se plantea un sistema en el que todas las relaciones están en equilibrio y cualquier cambio en una de ellas puede alterarlo. Sugiere que, a diferencia de las sociedades tradicionales, las sociedades modernas tienen un menor grado de ritualización. Este planteamiento ha recibido varias críticas, una de ellas es que las relaciones de contenido múltiple también prevalecen en las sociedades complejas y no necesariamente están vinculadas a nociones y creencias místicas (Díaz Cruz, 1995:169, 174).

En su análisis de los rituales y la ritualización, Gluckman dejó en segundo plano “sus propuestas sobre el fluir de la vida social, sobre las esperanzas de los procesos sociales, las ambigüedades y vaguedades propias de los principios y normatividad sociales, sobre la naturaleza esencialmente conflictiva de la sociedad”; limitó su planteamiento a las disyuntivas de la regla y excepción y de bien y mal. Bajo la óptica de ‘un sistema de delicado equilibrio’ consideró que “ ‘el comportamiento ritual’ puede menoscabar la unidad del sistema en la medida que expresa confusiones, violaciones y conflictos; unidad que teórica y prescriptivamente tendría que preservar”. También atribuye un carácter de vulnerabilidad y fragilidad de las relaciones sociales en las sociedades tribales, que “no pueden estar desprovistas de una incertidumbre radical; cada relación como se ha constatado puede desembocar en el abismo: aflicciones, accidentes, sequías, desastres naturales, en fin, en la ruptura del precario equilibrio que la ritualización se esfuerza, a veces vanamente, por conservar” (*Ibid.*).

La definición que Gluckman propone para el comportamiento ritual resulta insuficiente una vez que se limita a sociedades tribales y excluye a sociedades complejas. Por otra parte, si bien una y otras tienen ciertas incertidumbres, éstas no constituyen la única razón para llevar a cabo la actividad ritual.

El ritual de la Ascensión efectuado en la cueva responde a la incertidumbre que provocan las condiciones climáticas que se espera sean favorables para el suministro de agua a las tierras de temporal. Como veremos en otro momento, llevar la ofrenda tiene un carácter ambivalente, se trata de agradecer, de pedir y de indagar cómo será el próximo temporal. Sin embargo, en este carácter del ritual intervienen además de la incertidumbre, del precepto moral para no recibir un castigo, el deseo de preservar y reconocer la importancia de “la tradición”, de los conocimientos de los ancianos, reforzar lazos de amistad, intercambiar

“agua diosa” para contrarrestar la sequía, desde la óptica infantil es participar en el mundo de los adultos, conocer el lugar, divertirse en la danza, por ejemplo. La realización de este ritual no es motivada únicamente por el temor.

Cristián Parker, en su estudio sobre la religión popular (1993), analiza la situación de la gente que vive en los barrios pobres de las zonas urbanas, que cotidianamente se encuentran en una situación de incertidumbre, “El hambre, el frío, la falta de recursos mínimos marcada por el dolor, el sufrimiento y la violencia” aumentan los umbrales de incertidumbre. Acerca de esta noción de incertidumbre es necesario analizar con base en datos empíricos, qué tanto el grupo de estudio reconoce una situación de incertidumbre sobre su existencia. Una pregunta que esperamos responder en otro momento será en qué medida las creencias religiosas se relacionan con el deseo de mejoramiento de las condiciones de vida, y las acciones encaminadas a lograr tal transformación. Parker señala que

[...] ese suelo de incertidumbre da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentido de dependencia. El sujeto no se siente dueño de su destino, sino al amparo de un destino incierto. El anhelo de tranquilidad supone un “orden” en el cual reina la armonía. Se trata de una armonía primordial, cósmica, de la cual se depende, en última instancia, y con la cual hay que relacionarse a través de los mediadores sobrenaturales. Como se depende de condiciones extremas, hay aquí un cierto fatalismo, pero que no significa una resignación absoluta, dado que no inhibe las iniciativas concretas de pobladores para solucionar sus problemas [...] Los poderes sobrenaturales y la fe en su eficacia, dan al poblador la tranquilidad que nunca le faltará lo necesario para vivir (Parker, 1993:321, 329, 331).

Ahora bien, en nuestro contexto, lo necesario para vivir alude a la posesión de benefactores de carácter material, el alimento, la habitación, el trabajo y también el apoyo “divino” para el desenvolvimiento armonioso del ser humano, se trata de la armonía con lo sagrado, los lugares, las festividades y la ejecución oportuna del ritual. En las comunidades rurales la posesión de un terreno agrícola da un margen mayor de seguridad, cuentan con una visión del mundo en la cual el cosmos sagrado es habitado por seres sobrenaturales protectores de la humanidad, propiciatorios de la lluvia que dan mayor certidumbre de la existencia, además de que se combinan las actividades agrícolas con otras estrategias laborales, en la construcción, el comercio o los servicios.

El problema de la significación, en cada uno de sus aspectos de ordenación interna, es decir, la manera en que estos aspectos se ordenan en cada caso particular, el tipo de integración que hay entre el sentido de impotencia analítica, emocional y moral, es una cuestión de afirmación o por lo menos de reconocimiento

del carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano, y al mismo tiempo de negar que esas irracionalidades sean características del mundo en general; tanto esta afirmación como esta negación pueden hacerse en los términos del simbolismo religioso (Geertz, 1989:104).

De acuerdo al ritual oracular que se realiza el día de la Ascensión en las tres comunidades de este estudio, la actividad agrícola es muy importante, si bien hay agricultura de riego, un buen número de campesinos de esta zona sólo cuenta con terrenos de temporal y la incertidumbre acerca de si habrá la lluvia en proporción adecuada, no escasa pero tampoco excesiva, revitaliza al ritual agrícola. La intencionalidad del mismo es que se cuente con los beneficios concretos de la lluvia para la agricultura, que asegura el sustento de muchas familias. Vemos de acuerdo con Godelier que esas creencias sobre los “aires de la lluvia” están directamente relacionadas con la obtención concreta de alimentos y tienen un papel tan importante como la cuestión material de la siembra y la cosecha.

Varela, al discutir la relación entre cultura y comportamiento, señala que con mucha frecuencia se sustituye la palabra “cultura” por la de “actitud”. Define cultura como el “conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías”, se trata de un conjunto de signos y símbolos que se comparte con otras personas, que no necesariamente atribuyen los mismos significados a estos signos y símbolos (Varela, 1994:7).

Si regresamos a la cita de Marzal que apuntamos anteriormente acerca del sincretismo visto como un “producto de la interacción” de dos sistemas religiosos distintos, es pertinente señalar que si bien este “producto” constituye otra religión, considerada por los fieles como un todo, ésta es un marco dentro del cual se atribuyen varios significados a un mismo signo.

De acuerdo con la propuesta de Varela, podemos decir que la cualidad de los signos y símbolos sólo es divisible en términos teóricos para priorizar el estudio de alguna de ellas, en este caso, en que pretendemos acercarnos a la cultura de tres pueblos “tradicionales” que comparten un ritual agrícola, podríamos enfocarnos preferentemente a las cualidades de valores, provocación de emociones y sentimientos y expresión de ilusiones y utopías. De lo cual se derivan conceptos como el de ideología, creencia, práctica, apropiación y ritual entre otros. Pero antes de plantear su definición habría que señalar que este aspecto ideal, utópico, expresivo, sentimental, forma parte de una realidad tangible.

Las creencias, utopías, emociones, etcétera, forman parte de la realidad y se sustentan en prácticas concretas y objetivas. Por ejemplo, la agricultura en algunas comunidades rurales, además del trabajo objetivo como la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha, se complementan con prácticas rituales que se sustentan a su vez en una serie de creencias en seres invisibles que fortalecerán el buen desarrollo de la siembra. En estos casos, los campesinos que comparten tales creencias considerarán que su trabajo está incompleto si no realizan las ceremonias correspondientes. Sus creencias acerca de los tiempos/lugares sagrados donde se realiza el ritual tienen una estrecha relación con algo concreto y tangible para ellos: la agricultura como sinónimo de subsistencia. Mientras que Gluckman considera que la ritualización de las relaciones sociales caracteriza a las sociedades tradicionales, Godelier señala que toda relación social posee una parte ideal de representaciones, las cuales forman parte de su contenido mismo (Godelier, 1989:157).

El ritual como representación de un horizonte de la realidad está fuertemente ligado a las concepciones de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la naturaleza, conocimientos, representaciones abstractas, prolongadas en habilidades, en saberes corporales; sus ideas y creencias acerca del espacio y del tiempo corresponden a “algo situado fuera del pensamiento, en la realidad social y cósmica” (Godelier, 1989:175).

El ritual es importante en sí mismo, la observación de éste nos proporciona el acercamiento efectivo a una determinada colectividad. Como un acontecimiento inmediato al que podemos tener acceso, constituye un punto de partida para hacer una serie de preguntas acerca del grupo que lo lleva a cabo.

A lo largo de la historia antropológica se ha dado al ritual un lugar privilegiado en los estudios dirigidos al conocimiento de otras culturas; Díaz Cruz en su análisis sobre cinco teorías antropológicas sugiere varias cuestiones en torno a este tema. Señala que la ritualización es una forma de actuar mediante la cual se pretende distinguir estratégicamente las acciones sociales, así como “privilegiar, en un espacio acotado, aquello que se hace o dice: localiza o centra la acción”. Por sus características los rituales son significativos en sí mismos. En el ámbito antropológico existe cierto consenso respecto a las propiedades formales del ritual como son la repetición; la acción; el comportamiento especial o estilizado; un orden que requiere un tiempo y espacio prescritos así como reglas y guías; estilo, presentacional evocativo y puesta en escena; dimensión colectiva; felicidad e infelicidad; multimedia: múltiples y heterogéneos canales de expresión; y tiempo y espacios singulares en los cuales se desarrolla (Díaz Cruz, 1995:174,192,200-2).

Lejos de existir una estabilidad a través del tiempo en las formas rituales, tal como lo plantea Leach, Díaz Cruz señala que el ritual posee una gran ambigüedad dentro de la cual se encuentra “una pluralidad de perspectivas, una diversidad en la construcción de sentido, una variedad de horizontes rituales”. En su estudio detecta dos pares de oposición sobre las que ellas se basan en la tradición antropológica de pensar al ritual:

1) instauran una radical dicotomía entre pensamiento y acción, y confieren al ritual la capacidad de resolverla, de manera que los rituales son acciones pensadas o pensamientos actuados.

2) dicotomía entre el decir y el hacer, entre la comunicación verbal y la no-verbal que los rituales se encargan de congregar y por los que hablan los mitos y la tradición.

El “ritual” también se ha convertido en una clave, en síntesis y punto de convergencia, vinculada con el anterior; de manera que

[...] se ha convertido en un instrumento privilegiado de acceso bien al pensamiento primitivo, bien a los pliegues de lo sagrado o a los nudos psicológicos de las emociones y los deseos, a los axiomas constitutivos de las sociedades, al álgebra binaria universal o a las huellas grabadas en los cuerpos y sus máscaras. De este modo “ritual” se ha transformado en una suerte de Aleph antropológico: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales. Así elaborado, este término ha contribuido no poco a la constitución o por lo menos al fortalecimiento de la idea de unidad cultural o social, o bien a la de unidad de las formas de pensamiento (Díaz Cruz, 1995:272,276).

Sin embargo, Díaz Cruz propone que no se trata de “un punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales”, sino que el ritual es uno de tantos puntos constitutivos de la cultura.

Respecto al ritual, García Canclini señala que los ritos suelen estudiarse como prácticas de reproducción social, bajo el supuesto de que constituyen “lugares donde la sociedad reafirma lo que es, defiende su orden y su homogeneidad”, lo cual es cierto sólo en parte, pues “los rituales pueden ser también movimientos hacia un orden distinto, que la sociedad aún resiste o prescribe”; con algunos rituales se confirman las relaciones sociales y les da continuidad, pone por ejemplo las fiestas ligadas a “hechos ‘naturales’ como son el nacimiento, el matrimonio y la muerte; mientras que otros rituales destinados a efectuar en escenarios simbólicos, ocasionales, transgresiones impracticables en forma real o permanente”. De acuerdo con Bourdieu (1980) “el rito es capaz de operar entonces no como simple reacción conservadora y autoritaria de defensa del orden viejo [...] sino como movimiento a través del cual la sociedad controla el riesgo del cambio (García Canclini, 1990:44-45).

Siguiendo el cuestionamiento acerca del porqué hoy en día son tan importantes los rituales agrícolas en algunas localidades, las creencias juegan un papel importante para su realización. Díaz Cruz propone que la relación entre creencias y acciones responde a un interés epistémico y no psicológico, no todas las creencias se convierten en comportamientos, además, una creencia no necesariamente se expresa en acciones, de acuerdo a las circunstancias “la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposicional a actuar que llamamos <creencia>”³³.

Señala que existe cierta asimetría en el vínculo entre acción y creencia, pues si se conoce la creencia de un sujeto se le atribuye un estado disposicional que bajo ciertas circunstancias puede traducirse en acciones, pero que ya que no se asigna a una perfecta racionalidad en las acciones del otro, sólo se pueden inferir creencias a partir de acciones si:

1) la disposición del sujeto está determinada por el objeto o situación objetiva (un espíritu ancestral a quien se le atribuyen poderes curativos); y 2) que las acciones del sujeto sean congruentes con su disposición (que realice un ritual de aflicción donde participen tanto el espíritu ancestral como el enfermo). La primera condición elimina la determinación a actuar por motivos irracionales; la segunda, la posibilidad de engaño: ambas son condiciones de racionalidad en las creencias.³⁴

A partir de esto, en el caso que nos ocupa, otro ejemplo sería la creencia en los “aires” que envían la lluvia y la actitud de algunas personas que les dan ofrendas a cambio.

De acuerdo con Villoro, las actitudes y las creencias “son disposiciones a responder de determinada manera”; la actitud se refiere al factor evaluativo y afectivo de la disposición a actuar, está determinada por pulsiones (deseos, querer, afectos); la creencia se refiere al factor cognoscitivo, está determinada por las propiedades que el sujeto aprehende en el objeto o le atribuye”. Concluye que:

1) Creencias y actitudes se condicionan recíprocamente. 2) Toda actitud implica ciertas creencias básicas, pero les añade una dimensión afectivo-valorativa. 3) [...] las actitudes hacia un objeto determinan un conjunto de creencias acerca de ese objeto. Una misma actitud hacia un objeto puede estar en la base de varios conjuntos de creencias referidas a ese objeto, que comparten un “estilo de pensar” común (Villoro, 1985:113-115).

³³ Díaz Cruz, *op.cit.* p. 33, 43, cita a Villoro (1982: 32-33).

³⁴ *Ibid.*, p. 44, cita a Villoro (1982:73).

Sólo serán creencias ideológicas aquellas que están insuficientemente justificadas y que cumplen una función social determinada. Las creencias que están insuficientemente justificadas pueden llamarse creencias ideológicas si después de un examen sociológico demuestran que cumplen la función de promover el poder de un grupo. Un conjunto de creencias condicionadas socialmente sólo puede llamarse ideológico si se demuestra que es injustificado. El concepto de ideología reúne dos connotaciones que no se implican *lógicamente*, pero que se encuentran vinculadas *de hecho* al fenómeno estudiado: 1) estilo de pensar “invertido”, es un concepto *noseológico* y se refiere a un tipo de falsedad de ciertas creencias; 2) que sirve al dominio de una clase, se trata de un concepto *sociológico* y se refiere a la función social que cumplen esas creencias al ser comunicadas (Villoro, 1985:40, 66-67).

El ritual, como bien se ha caracterizado antes, constituye sólo un espectro del horizonte cultural. A partir de esto tenemos que el ritual de la Ascensión se sustenta en una serie de creencias (ya vimos un ejemplo anteriormente); en un análisis posterior tendríamos que determinar si estas creencias son ideológicas ya que en este ritual algunos sectores participantes expresan actitudes de supuesta colaboración para apoyar este tipo de celebraciones que afirman: “forman parte de nuestra tradición”, pero que de paso brindan un escenario para hacer proselitismo político, por ejemplo.

Ahora bien, el hecho de que se busquen espacios de expresión y/o negociación política, aprovechando una celebración tradicional como es el ritual de Ascensión (respecto a esta situación daremos más detalles en otro apartado), nos sugiere una situación de apropiación cultural, en la que se busca la negociación con sectores externos a la localidad y se ponen de manifiesto las creencias y representaciones que forman parte de la propia cultura. Proponemos esto en el sentido de que la presencia o la colaboración económica de los sectores externos en esta celebración, no obedece a una petición de lluvia o a la consulta de cómo vendrá el temporal, sino que se acepta una invitación o se aprovecha el espacio para tratar algún otro asunto, mientras que “los creyentes” aceptan o solicitan la colaboración externa y se manifiestan como un grupo que posee una arraigada cultura. Así que en esta ocasión se refuerza el sentimiento de pertenencia a la comunidad, a la vez que se da lugar a la intercomunicación con sectores externos a ella.

Medardo Tapia sugiere que “es posible pensar el proceso de apropiación como un problema de mediación semiótica”, y que el “pacto de lectura entre lo propio y lo ajeno” es fundamental para el diálogo entre narraciones explicativas, con una estructura de razones distintas, pues requiere de un proceso de objetivación que conjugue tiempos, espacios, intereses, voluntades, y al final, memoria y expectativas distintas. En este ejercicio se captan y se hace una apropiación de elementos culturales ajenos, a la vez

que se revitalizan los mitos y las creencias, en fin, los aspectos ideales que se sustentan en la realidad tangible. “El espacio social familiar íntimo se transforma en espacio político” (Tapia, 1994:12-15).

Junto a este ejercicio de apropiación simbólica permanecen creencias sobre poderes mágicos, el gusto por las fiestas, coloridas y “ruidosas” celebraciones, la formalidad del ritual y la preservación de creencias en seres sobrenaturales (Parker, 1993:212). Es en el espacio íntimo, en la vida diaria, donde se obtiene el sentido y se da la significación a la existencia y al mundo, a la vida y la muerte, a la familia y al trabajo. Por otra parte, el espacio público requiere de un ejercicio de apropiación, en el cual se emplea el lenguaje del otro para conocerlo, para negociar, sin que ello implique la pérdida del lenguaje propio. De esta manera, de la interrelación entre el espacio íntimo, familiar y cotidiano, y el ámbito público, que comprende el sistema educacional, los partidos políticos o las mismas formas religiosas, no surge una transformación profunda de la vida diaria.

En el caso que nos ocupa, observamos que la celebración del ritual está inmersa en una serie de justificaciones acerca de una herencia ancestral de estas prácticas, pero también como una manera de distinción respecto de otros pueblos y otras formas de pensar que no por ello se excluyen sino que pueden participar como “invitados”. Un ejemplo es la celebración de Ascensión en el balneario Palo Bolero, ahí se crea un espacio en cual es posible realizar un ritual para los “airecitos” y en el que se presenta la oportunidad de tratar también sobre otros asuntos de diversa índole, relacionados con lo que ocurre dentro y fuera de la localidad.

[...] los capitales simbólicos culturales son la base de los pactos de lectura y de transformación recíproca [...] pues sólo en un campo simbólico podemos leer o pensar cómo podría o debería de ser la realidad. Por eso es posible pensar el proceso de apropiación como un problema de mediación semiótica. De aquí que cobran importancia la capacidad de referencia y de abreviación inscritas en el capital simbólico de la matriz cultural que genera el proceso de apropiación, apropiación cultural entendida como el proceso recreativo de la cultura en su transmisión (Tapia, 1994:15).

De acuerdo con esto entendemos el proceso de apropiación como la forma en que es guardado y reformulado el capital simbólico de la propia cultura, es decir, la respuesta que da el espacio íntimo en la interrelación con el espacio público. Así, el ritual de la Ascensión es parte del capital simbólico de la cultura de quienes lo llevan a cabo, y si bien se trata de un ritual agrícola de petición y predicción de lluvias, también constituye el espacio de expresión de otras inquietudes, de organización acerca del deber ser, el deber hacer, cómo hacerlo, así como de las actitudes y prácticas que darán respuesta tanto al espacio

íntimo como al espacio público. Este ritual no puede sustraerse del ámbito público externo a la comunidad, antes bien, se requiere de reconocimiento y de apoyo, mismos que toman con cierta cautela si se siente amenazado o invadido el espacio íntimo, ante esto toman en cuenta la posibilidad de reorientar esta interrelación.

Con base en lo que hemos apuntado hasta aquí, nos preguntamos cómo los nahuas del sur de Morelos interpretan su realidad y cómo actúan en ella en lo que se refiere a la práctica ritual, ¿a qué problemáticas se enfrentan cuando se trata de definir sus propios tiempos y espacios sagrados y cotidianos? ¿Cuáles son los parámetros de delimitación de lo sagrado? ¿De qué manera desarrollan un proceso de apropiación cultural que les permite realizar los rituales agrícolas a la vez que interactúan en otras actividades de interés económico, educativo y político con grupos diferentes a ellos? Bajo esta situación nos planteamos como hipótesis 1. Las tres comunidades que realizan el ritual de la Ascensión en la cueva de Coatepec, diferentes entre sí, comparten el mismo código cultural, la perspectiva semiótica posibilita el esclarecimiento de los significados que se atribuyen al ritual y a las creencias. 2. El ritual de la Ascensión es utilizado como un recurso cultural en el ámbito de la política local.

C. Tradición religiosa mesoamericana

Los grupos nahuas formaron parte del área cultural denominada Mesoamérica. López Austin (1990) señala que Mesoamérica existió como una realidad histórica, constituida por una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí; el valor de lo mesoamericano radica en el complejo de relaciones que se dieron entre diversas sociedades, en las cuales había semejanzas, diferencias e inhibiciones, como resultado de diferencias asimétricas. Se considera que entre los milenios VI y V a.c. ocurrió la domesticación del maíz, lo cual fue determinante para la conformación de Mesoamérica; la paulatina sedentarización y el desarrollo de las técnicas agrícolas dieron lugar a una avanzada agricultura. “La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en experiencias regionales y locales” (López Austin, 1990:31). La mitología y la religión de los pueblos que conformaban esta área provienen de una historia que no estaba exenta de diferencias regionales y temporales debido a que vínculos de distinto orden, económicos y políticos, sobre todo, se manejaban bajo tintes de interés religioso; mitología y religión

hicieron las veces de denominadores comunes que permitían el desarrollo normal de diversas relaciones entre los pueblos mesoamericanos.

Las religiones mesoamericanas constituyeron un todo organizado, pues existía una unidad entre el núcleo básico de las divinidades predominantes, el calendario, los ciclos rituales, el simbolismo y los ritos de origen. La dominación española destruyó este sistema religioso, y dio lugar a la religión colonial, producto de la religión mesoamericana y el cristianismo, la cual pervive hasta nuestros días. Ambas son producto de un milenario y accidentado devenir en la llamada *tradición religiosa mesoamericana*.

La celebración de la Ascensión, eminentemente de un carácter religioso, se realiza en tres comunidades que tienen antecedentes de la cultura nahua, para su estudio puede enmarcarse en lo que López Austin llama “complejo religioso mesoamericano”, reconocido como “un *hecho histórico* y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico [...] “tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros en cambio son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera. La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de *una* religión mesoamericana con múltiples variantes. Las anteriores caracterizaciones-unidad como hecho histórico, distintos niveles de resistencia al cambio e importancia de las variantes en el tiempo y en el espacio - permiten abarcar el problema histórico” (López Austin, 1994:11).

Este planteamiento de López Austin sobre la existencia de un “complejo religioso mesoamericano”, constituido por un núcleo duro de larga duración y otros componentes menos duraderos, se deriva de una exhaustiva investigación etnohistórica. Ahora bien, en nuestro contexto, podríamos plantear que el ciclo de rituales agrícolas ha sido una vía de recreación de esos componentes de larga durabilidad.

Las explicaciones que justifican la ejecución del ritual de la Ascensión, que forma parte del ciclo de rituales agrícolas, se refieren a que se trata de prácticas que hacían los antepasados y que se han transmitido de generación en generación, al igual que las creencias acerca de la existencia de fuerzas de la naturaleza, invisibles para la mayoría de las personas, mismas que influyen sobre el ser humano y le otorgan dones, salud o enfermedad. De ahí la pertinencia de la acción ritual. Consideremos también que en el transcurso de esa recreación del “complejo religioso mesoamericano” a éste se integraron componentes de la tradición cristiana que derivan hoy en día en lo referido por Marzal (1988) y Parker (1993) acerca de un catolicismo cultural y tradicional.

El área en la que realizamos este estudio formaba parte del imperio mexica. De acuerdo con Broda (1995) en el siglo XV este imperio alcanzó las costas del Pacífico y del Atlántico, incorporando vastas áreas al sur hasta lo que hoy día es Guatemala. Las conquistas militares siguieron las antiguas rutas de comercio así como los movimientos de expansión de los estados de Teotihuacán y de Tula, predecesores de los aztecas (Wolf 1967; Monjarás- Ruiz et. al. 1985). En el área denominada Mesoamérica, la interacción cultural, económica y militar se caracterizó por un dinámico intercambio entre la tierra fría del Altiplano Central y las regiones de la tierra caliente por el sur y occidente (Broda, 1995: 82).

Los mexicas consideraban que la superficie de la tierra era como un rectángulo o un disco rodeado por las aguas marinas que estaban elevadas en sus extremos para formar los muros sobre los que se sustentaba el cielo, existían cuatro cielos inferiores que tenían el siguiente orden: el más bajo donde estaba la Luna y el Tlalocan (el paraíso de los seres pluviales); en el segundo estaban las estrellas; el tercero el Sol; y el cuarto se encontraba Huixtocihuatl, la diosa de las aguas salobres que se levantaban como una pared circundante unida a los cielos: “las aguas del mar rodeaban como pared los cuatro pisos inferiores y soportaban los nueve superiores...”, “Los cuatro grandes Tlaloque que enviaban las lluvias desde los confines de la tierra también aparecen en la función de columnas sustentantes del cielo” (López Austin, 1980: 64, 65, 66; Broda, 1991:464).

De acuerdo a diversas fuentes como Sahagún, Códice Vaticano Latino y Ruiz de Alarcón, en la antigua cosmovisión mexica el cielo estaba unido al agua en el mar, formaban como una casa que tenía las paredes de agua y el cielo por techo.

En nuestro contexto de estudio se reconoce esa antigua consideración del espacio como un cuadrado; en diversas celebraciones se lleva a cabo un ofrecimiento de incienso hacia los cuatro puntos cardinales. Los recorridos de las procesiones se efectúan en un “cuadro chico” y en un “cuadro grande”, este último se recrea en las procesiones de Semana Santa. También el terreno de cultivo se considera como un cuadrado, en sus esquinas se colocan las cruces de flor de pericón el día de San Miguel y en su centro se entierra el “agua diosa” de la cueva de Coatepec para proteger la milpa de extremas sequías. En la Promesa de los elotes las cruces elaboradas con cañas llevan en el centro una pequeña cruz de pericón que representa el centro, el corazón, al igual que el centro de los arreglos florales llamados xochimamastles. En algunos casos la consideración cuadrangular queda en el ámbito de lo ideal pues las características físicas del espacio, sean las rutas por donde pasan las procesiones, cuadros chicos y grandes o los campos de cultivo no corresponden a cuadrados exactos.

En la cosmovisión mexicana existía una íntima asociación entre los lagos, las fuentes y los cerros donde se engendran las nubes y se originan las tormentas y las lluvias. De acuerdo a Bernardino de Sahún, los mexicanos consideraban que del espacio debajo de la tierra, lleno de agua, procedente del Tlalocan -del paraíso del dios de la lluvia-, emergían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar. La función de los cerros era retener las aguas como “vasos grandes o como casas llenas de agua, y que cuando fuese menester se romperán [...] y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra, y de aquí acostumbraban a llamar a los pueblos donde vive la gente ‘altepetil’, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua”. Llamaban Cemanahuac a la tierra, “el lugar rodeado por agua”, era como un disco flotando sobre el agua. El agua existente debajo de la tierra constituía el paraíso del Tlalocan, espacio que comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Consideraban que existía una conexión subterránea entre las grandes cuevas - “la entrada al Tlalocan” - y el mar (Broda, 1982: 48-50).

Existía una estrecha relación entre cosmovisión y observación de la naturaleza en lo que se refiere al culto de la tierra, los cerros y el mar (Broda, 1991:490). Los habitantes del altiplano incorporaron a su cosmovisión EL MAR, que se convirtió en el símbolo de la fertilidad absoluta para ellos. Éste simbolizaba la fertilidad de la naturaleza y el dominio sobre los hombres de lejanas tierras; “históricamente, fue uno de los grandes símbolos cosmológicos y del poder en la tradición cultural mesoamericana”. Desde la antigua metrópoli de Teotihuacán, situada en el Altiplano Central, representaba el paraíso del Dios de la lluvia como un lugar de abundancia de agua y elementos de fauna marina, en sus ofrendas expresaban conceptos de cosmovisión donde reafirmaban que en el espacio debajo de la tierra había agua en abundancia, y los cerros eran recipientes colmados de agua que conectaban con el mar (Broda, 1995:82). Los pequeños servidores de Tláloc se manifestaban concretamente en innumerables formas locales que se identificaban con cerros específicos del paisaje. Antes y después de la estación de lluvias cada cerro del Valle de México tenía su nombre y recibía culto (Broda, 1982:48).

El culto prehispánico tenía una estrecha vinculación con el mito, la magia y la observación de la naturaleza que era el sustento de sus ritos y estaba orientado a controlar las cambiantes manifestaciones de la naturaleza. Las observaciones de la naturaleza eran plasmadas en inscripciones, estelas, textos jeroglíficos, además de la ubicación del tiempo y el espacio acorde al paisaje mediante la orientación de edificios y sitios ceremoniales. Tenían un sistema de referencia sobre el horizonte de acuerdo al cual fijaban las fechas más importantes del curso anual del sol. “Las fechas más destacadas del curso anual del Sol se fijaban mediante un sistema de puntos de referencia sobre el horizonte”. La cosmovisión como

contemplación estructurada del universo relacionado con el hombre representaba la íntima fusión de los elementos que la constituían (Broda, 1991:463, 83).

Un elemento importante para la legitimidad de la religión prehispánica era la cosmovisión sustentada en el medio ambiente y su interacción constante con él, pues situaban la vida del hombre en el cosmos y la vinculaban con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad tenía una gran dependencia. La agricultura era un medio de subsistencia fundamental en la época prehispánica y estaba supeditada al desenvolvimiento exitoso de los ciclos de la naturaleza (Ibid., p. 491).

En el culto mexica la vinculación con la naturaleza se manifestaba principalmente en tres aspectos: 1) su relación con la astronomía que tenía que ver con la observación y el culto del sol, de la luna, ciertas estrellas y constelaciones como Venus y las Pléyades; 2) en su relación con los fenómenos climatológicos, observación y actuación acorde a la estación de lluvias y la estación seca; y 3) en su relación con los ciclos naturales y agrícolas (Broda, 1982:46).

D. Visión del mundo

En nuestro contexto nacional suele ser un lugar común hablar de cosmovisión indígena, náhuatl, mesoamericana, prehispánica o precolombina. Principalmente las investigaciones arqueológicas se han dado a la ardua tarea de reconstruir la visión del mundo que tenían los pueblos prehispánicos y han hecho un valioso aporte al conocimiento de nuestro pasado. Su carácter teórico basado en evidencias históricas y arqueológicas nos presenta un conjunto de conocimientos acerca de la *antigua cosmovisión*. Ésta constituye un punto de partida fundamental para conocer la cultura de los grupos indígenas de hoy en día, sin embargo suele incurrirse en saltos históricos y extrapolaciones de tiempos remotos a la dinámica actual de estos pueblos. El planteamiento de una cosmovisión mesoamericana ha eludido el problema del término de mesoamérica que fue planteado originalmente para la arqueología.

Ante la diversidad cultural de nuestro país, el término de cosmovisión constituye un problema de delimitación, que implica abordar las fronteras culturales y lingüísticas. Es muy frecuente aludir a la delimitación de Mesoamérica, espacio en el que la expansión y la dominación cultural del imperio azteca abarcó una extensa área y que además de tener elementos culturales comunes tenía una rica diversidad geográfica y cultural. Dado que la cosmovisión es acorde al contexto geográfico, económico, político y lingüístico, nos parece inadecuado incurrir en generalizaciones, como son por ejemplo alusiones a la

cosmovisión nahua, pues la cosmovisión de los nahuas de Veracruz no es la misma que la de los nahuas de Morelos. Sus condiciones socioeconómicas, políticas y geográficas son diferentes. Más bien habría que ubicar entonces regiones específicas que comparten elementos culturales con grupos de la misma filiación lingüística que sin embargo tienen diferencias determinadas por sus contextos específicos.

Varios estudios han abordado el tema de la cosmovisión que tenían los diferentes pueblos americanos antes de la dominación española, a partir de investigaciones arqueológicas e históricas. Trabajos que versan sobre “la cosmovisión mesoamericana” se refieren en general a la visión del mundo. No pocos autores han vislumbrado a Mesoamérica como un todo homogéneo poseedor de una cosmovisión única, vigente aun después de la conquista española. Al respecto consideramos que no existía sólo una cosmovisión en toda el área que se denominó, con un carácter teórico, Mesoamérica sino que existían muchas cosmovisiones que mantenían entre sí elementos comunes como el respeto a la naturaleza, la estrecha interrelación entre el ser humano, la naturaleza y el universo, o bien el cultivo del maíz. Este término tiene un carácter de homogeneización extremo. Aplicarlo aun al caso de Mesoamérica deriva en una clara generalización, es el caso de la definición propuesta por Broda, quien plantea que “por *cosmovisión* entendemos la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991). Sin embargo, el concepto brinda pocas respuestas ya que la “visión estructurada” de los grupos mayas es diferente a la de los grupos nahuas por ejemplo, aunque ambos pertenezcan al área en cuestión.

Indagar sobre la interpretación y la representación de la realidad inmediata y del universo, sustentada por los grupos que habitaban el Altiplano Central antes de la Conquista a partir del término de cosmovisión puede resultar una tarea apasionante. Sin embargo, emplear este término para entender la explicación de la realidad y del universo de los pueblos que hoy en día poseen antecedentes de la cultura nahua, por citar un ejemplo, nos brinda más problemas que soluciones pues la contrastación etnográfica nos señalará a cada paso que es indispensable acotar los contextos a los que nos referimos ya que ni siquiera en el interior de un pueblo existe una manera homogénea de pensar, representar y vivir el medio finito e infinito.

El estudio de la cosmovisión se orienta a distintas temporalidades de acuerdo a la disciplina que lo aborde. Desde el punto de vista histórico, arqueológico y etnohistórico lo que se pretende es la búsqueda de evidencias que den cuenta de lo que fue la cosmovisión de un determinado grupo social y por ello se pueden tomar como datos aspectos culturales de hoy en día, es decir, la búsqueda del pasado en la cual algunos aspectos del presente favorecen la indagación. Para el estudio de la visión del mundo de hoy en

día, la investigación antropológica ha contribuido al establecimiento de correlaciones entre la antigua visión del mundo de diversos grupos indígenas y la que prevalece actualmente. La investigación de este tema constituye un reto complejo. Existen vastas aportaciones sobre el área mexicana y el área maya. A partir de esta disciplina se pretende analizar la visión del mundo en el presente. Para ello se recurre a datos históricos como apoyo de identificación del origen de las prácticas o creencias de un determinado grupo social, y sobre todo al trabajo etnográfico.

Acerca de la visión del mundo que tenían las “sociedades campesinas dependientes”, la información que se tiene a partir del siglo XVI muestra la cosmovisión, que formaba parte del culto y de la ideología estatal oficial, y que correspondía a las condiciones materiales de existencia que tenían las comunidades indígenas campesinas. Broda (1991: 464) atribuye la permanencia de algunos elementos de la cosmovisión indígena desde la época prehispánica hasta la actualidad al hecho de que hay aún correspondencia entre esa cosmovisión y las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas (Vid. p. 250). Sin embargo, las condiciones materiales no son el único factor que interviene en la consecución del culto a los elementos de la naturaleza. En la realización de algunos rituales agrícolas podemos apreciar la importancia del aspecto ideal de la realidad (Godelier, 1989), pues además del trabajo agrícola son necesarias condiciones propicias para la realización de prácticas rituales de este tipo como la recreación de una tradición (Hobsbaum, 1983), del ámbito religioso, de las creencias, de actitudes corporales o concepciones sobre el entorno natural en su interrelación con el ser humano. En otro momento hemos visto cómo a pesar de que la agricultura es una actividad importante para un sector de la población referida, el cambio de adscripción religiosa determinó que ellos dejaran de participar en el ritual de Ascensión.

Desde la noción más general de la visión del mundo, del ser humano en relación con el universo, se alude a un planteamiento de la totalidad que bien puede orientarse a la interdisciplina. Quienes buscan dilucidar el pasado se apoyan en el presente y viceversa, tanto pasado como presente dan respuesta al ser humano sobre quién es y qué busca en el futuro. Lo que nosotros pretendemos en este caso es conocer e identificar la manera en que los pueblos del sur de Morelos que tienen antecedentes nahuas se ven a sí mismos, cómo es su dinámica cotidiana y sus prácticas, sustentadas por una visión del mundo basada en la recreación de una tradición cultural específica.

En el ritual agrícola subyace una visión del mundo de acuerdo al contexto en el que se lleva a cabo, la reflexión sobre el término de *visión del mundo* nos dará un marco de referencia para abordar la noción de los sacrificios, las ofrendas y los oráculos que tienen que ver con este tipo de rituales. Sobre este tema el

planteamiento de Wilhelm Dilthey nos orienta en el esclarecimiento acerca de la concepción del mundo, plantea que en ésta son de vital importancia el valor que se atribuye a los individuos y los objetos que existen en su entorno:

En el sentimiento de nosotros mismos gozamos el valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y personas que nos rodean un valor de eficacia, porque elevan y amplían nuestra existencia; ahora bien, determinamos esos valores según las posibilidades de favorecernos y dañarnos contenidas en los objetos; los valoramos, y buscamos para esta valoración una medida incondicionada (Dilthey, 1988:46).

Wilhelm Dilthey explica cómo la visión del mundo es resultado de un proceso en el que las personas, cosas y situaciones adquieren una significación al relacionarse con la totalidad de lo real, esta totalidad adquiere un sentido y tiene que ver con un aspecto de comportamiento sentimental, mismo que da paso a un segundo estrato en la estructura de la visión del mundo. La imagen del mundo se presenta entonces como un fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo.

Las ideas del mundo se van diferenciando al paso del tiempo y se fundan en la naturaleza del universo. Las concepciones del mundo son limitadas y relativas pues están condicionadas históricamente. Aparentemente estamos ante una tremenda anarquía del pensamiento, “la conciencia histórica, que ha provocado esa duda absoluta, puede también determinar sus límites” pues las ideas del mundo se han diferenciado de acuerdo a leyes internas. Es posible aprehender algunos de sus elementos, no su totalidad. Estos tipos de visión del mundo se han afirmado unos junto a otros, además hay en ellos un principio liberador.

Además del sentido de la existencia, la visión del mundo nos remite a la delimitación de tiempo/espacio que ha hecho la humanidad a lo largo de su historia, pues en cada cultura la definición de visión del mundo se ha hecho a partir de sí misma, desde una generalidad que contempla a todo el orbe. Sin embargo su infinitud termina donde comienza una cultura diferente. Ahora bien, debido al dinamismo, transformación, recreación y resignificación inherentes a la cultura, es complejo plantear fronteras definidas que distingan una cultura de otra. En nuestro contexto de estudio observamos elementos distintivos como pueden ser el idioma, las terapéuticas médicas tradicionales, la ejecución de rituales determinados, la organización del grupo doméstico en prácticas que se sustentan en ideas y concepciones del mundo particulares (Vid. Varela, 1997).

Godelier plantea que “las ideas no son una instancia independiente de las relaciones sociales, sino que las representan retrospectivamente al pensamiento. Lo ideal es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad [...] lo ideal

consiste, pues, en lo que hace el pensamiento. Y su diversidad corresponde a la de las funciones del pensamiento”. Parte de una definición marxista de ideología, señala que “se consideran ideológicas las representaciones ilusorias que se hacen los hombres sobre sí mismos y sobre el mundo, que legitiman el orden social surgido sin ellas, haciendo de este modo que se acepten las formas de dominación y de opresión del hombre por el hombre sobre las que reposa dicho orden” (1989:181-183). En el siguiente cuadro sintetizamos su propuesta de diferenciación entre lo ideal ideológico y lo ideal no ideológico en donde las representaciones tienen tres funciones:

<p>IDEAL NO IDEOLÓGICO f1 +f2 (no – i) + f3</p>	<p>IDEAL IDEOLÓGICO f1 + f2 i+ f4</p>
<p>F1 – “hacer presente al pensamiento las realidades (materiales e intelectuales) exteriores o interiores al hombre”.</p> <p>F2 (no – i) – el pensamiento interpreta la realidad que tiene ante sí. Las representaciones no ideológicas organizan las relaciones sociales.</p> <p>F3 – el pensamiento organiza las relaciones que mantienen los hombres entre sí y con la naturaleza, “el pensamiento les sirve de armazón interno y de finalidad abstracta”: reglas de conducta, permisos, prohibiciones, etcétera.</p>	<p>F1 – “hacer presente al pensamiento las realidades (materiales e intelectuales) exteriores o interiores al hombre”.</p> <p>F2 i - El pensamiento interpreta la realidad que tiene ante sí. Las representaciones ideológicas legitiman (es decir, se basan en interpretaciones ilusorias) las relaciones sociales.</p> <p>F4 – “las representaciones de la realidad son las representaciones que legitiman o ilegitiman las relaciones sociales entre sí y con la naturaleza”.</p>

En un grado variable estas funciones se encuentran en todas las actividades sociales. Se relacionan con otras funciones de las relaciones sociales que no sólo están en el orden de las ideas, como es “producir y controlar los medios materiales de existencia, asegurar la permanencia y la unidad de los grupos humanos a pesar de las inevitables contradicciones (de intereses, de poder) y, a través de ellas, actuar sobre el orden visible e invisible del mundo, etc.” Es complejo distinguir las ideas ideológicas de las que no lo son, algunas ideas parecen más verdaderas que otras debido a su verdad abstracta y “a su relación con las distintas actividades sociales jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, entre otras, la función de relación de producción. Esta relación es tal que las ideas parecen tanto más verdaderas cuando legitiman las relaciones sociales existentes y las desigualdades que contienen” (Godelier, 1989: 181-185).

La reflexión acerca de la visión del mundo implica una observación del contexto espacio/temporal en el que entra en juego el individuo en su relación con su entorno, con los demás individuos, la naturaleza y el universo.

Hablar de visión del mundo nos remite al universo, a la totalidad. Algunos trabajos que se han realizado acerca de la visión del mundo de grupos indígenas de México y de Sudamérica parten de interpretaciones del mundo que plantean la ubicación del ser humano en el universo, el estudio del cosmos y la observación de la naturaleza. La visión del mundo tiene que ver con la concepción, explicación, simbolización y representación del universo en la distribución del tiempo/espacio plasmado en la arquitectura de centros ceremoniales, en la distribución del espacio en las casas habitación o la atribución de sacralidad a lugares como cerros, lagos o cuevas. Conceptos meteorológicos y cronológicos del tiempo, control de éste, vinculación con la naturaleza, fuerzas naturales como habitáculos de seres sagrados, ciclos vitales que tienen que ver con la reproducción del ser humano, procesos de vida y muerte, creencias en la existencia de entidades que forman parte del cuerpo humano y van más allá de él como el alma y el espíritu. También, la existencia de entidades sobrenaturales como los “aires” y las prácticas rituales para establecer con ellos relaciones de reciprocidad, ofrenda o pago; el origen y el porvenir; la salud y protección contra el mal, o la comunicación con entidades de otras dimensiones.

Cuando observamos los rituales que se llevan a cabo entre los pueblos indígenas, nos encontramos con diversos aspectos que diferentes fuentes históricas han señalado acerca de la cosmovisión prehispánica. Su ejecución constituye una evidencia de la recreación cultural de estos pueblos, de que una serie de creencias y valores se han transmitido de generación en generación.

La visión del mundo se conforma a partir de la valoración del ser humano y los objetos de su entorno, la permanencia de sus elementos en el proceso histórico y las fuerzas productivas que tienen que ver con las relaciones de producción, así como las relaciones políticas y religiosas. En su conformación operan aspectos de carácter real: las fuerzas productivas, los medios materiales; y de carácter ideal: “un amplio conjunto de representaciones de ideas, de idealidades: representaciones del objetivo, de las etapas y de los efectos de las actividades [...] esas representaciones remiten [...] a las concepciones indígenas de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la naturaleza” (Godelier, 1989: 160).

De acuerdo con el planteamiento de Dilthey, la visión del mundo se define como un proceso de significación “al relacionarse con la totalidad de lo real”, misma que adquiere un sentido y constituye un fundamento de la apreciación de la vida y la comprensión del mundo. Es “formativa, configuradora y reformadora”. Por otra parte, López Austin refiere la visión del mundo como cosmovisión, definida como un “conjunto de sistemas ideológicos a partir de los cuales es aprehensible el universo”. Sin embargo, no todo es ideológico, de acuerdo con Villoro y Godelier, algunas ideas tienen este carácter y otras no.

El ritual agrícola, en particular el de la Ascensión, es un componente de la visión del mundo en la que subyacen ideas y sólo algunas de éstas son ideológicas. El planteamiento sobre visión del mundo no dista mucho del planteamiento sobre los componentes de un *núcleo duro* de la “tradición religiosa mesoamericana” (López Austin). Éstos se recrean durante amplios periodos históricos que forman parte de una realidad histórica que no permanece al margen de situaciones de dominio ideológico, sino que pueden ser en determinadas circunstancias el centro mismo de un discurso de esta naturaleza.

El ritual de la Ascensión por una parte constituye un componente de la tradición cultural y no tiene un carácter ideológico en tanto que se refiere al trabajo agrícola que considera la relación hombre–naturaleza–universo; es decir, que está en el ámbito de la “organización de las relaciones sociales”. Por otra parte, se utiliza como un instrumento para la obtención de recursos políticos o económicos y es en este sentido que adquiere un carácter ideológico.

La visión del mundo respecto a la relación con la naturaleza a través de la agricultura tiene que ver con la relación con la tierra, pero también con procesos de definición ideológica e identitaria, frente a y con ámbitos externos. En el caso que nos ocupa observamos que en el ritual agrícola de la Ascensión si bien participan campesinos dedicados a la agricultura, propietarios o jornaleros, ese acontecimiento constituye una “arena” en la cual intervienen otros sectores como promotores culturales vía instituciones. El acontecimiento si bien es cíclico, anual, está relacionado con la dinámica interna de la comunidad. El ritual no puede abstraerse para su ejecución de la cuestión política y económica imperante que incide en su realización.

En el ritual confluyen intereses particulares y políticos en un ámbito local y estatal. Al parecer, la creencia tiene mayor resistencia al cambio ante el transcurso del tiempo. La realización de un ritual implica preparativos, recursos, relaciones de un grupo, en tanto que la creencia se comparte en un nivel doméstico y comunitario, además tiene un carácter más amplio.

Cada año se realiza el ritual de la Ascensión. Su parafernalia se repite, la secuencia, los elementos de la ofrenda, son los mismos. Las circunstancias del contexto político y económico influyen en mayor o menor proporción de acuerdo a los apoyos económicos obtenidos. En el ritual intervienen diversos actores con distintos intereses y sentimientos respecto al acontecimiento:

-Jornaleros, que tienen presente la “intención” de participar en la Ascensión, llevar la ofrenda a la cueva, si son invitados por el grupo organizador van a su casa y a la santa cruz, si no lo son, ellos van por su cuenta a la cueva, llevan sus “bules” de agua, ahora garrafones, botellas de vidrio y de plástico.

-Promotores culturales que no tienen una relación directa con la agricultura pero que asumen procesos de definición identitaria en la cual la reivindicación, la recuperación y el fortalecimiento de este ritual son importantes. Cabe señalar la influencia que distintas instituciones gubernamentales han tenido para la formación de promotores culturales.

Los que son externos y reciben un salario de alguna institución ven limitada su permanencia y su actuación por razones presupuestales, y si bien dan acompañamiento en el inicio de los procesos no dan continuidad a éstos debido a las políticas institucionales. Las instituciones cubren objetivos de “apoyar y fortalecer la cultura indígena”, sin embargo tienen objetivos que generalmente son diferentes a los de las comunidades. En esta situación se presentan una vez más las diferencias en la consideración del tiempo, de intereses, de proyectos por parte de una institución y por parte de una comunidad.

En cuanto a la conformación de promotores culturales originarios de la comunidad, la promoción cultural se convierte en un trabajo. El sentido del ritual agrícola como propiciatorio de lluvias se amplía a ámbitos externos, al reconocimiento y difusión de la cultura local, a la obtención de recursos vía subsidios, préstamos o becas a partir de la exaltación de la propia cultura ante los demás.

Los participantes tienen expectativas diferentes, podemos proponer una tipología:

-agricultores

-comité organizador

-promotores culturales de la comunidad: que tienen que justificar gastos, vía firmas de participantes, que son muy pocos pues sólo son los que van a comer a casa del responsable de la fiesta

-promotores culturales externos

-autoridades locales, eclesiásticas y civiles: el cura tolera el evento, el delegado lo apoya mínimamente

El registro en video de la fiesta de la Ascensión por parte de una organización del pueblo tiene que ver con compromisos con instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista, no es gratuito que se coloque el altar en otro sitio de la casa y que haya cierto esmero ante la cámara.

Las organizaciones de la comunidad que tienen proyectos de índole cultural o política con instituciones estatales juegan un papel de intermediarios, y aportan una caracterización más del sentido del ritual. No son agricultores pero reconocen estas celebraciones como propias aunque no tengan ninguna relación con sus organizadores.

La obtención de apoyo económico, para este tipo de celebraciones, por parte de instituciones gubernamentales, en algunos casos genera desconfianza hacia sus organizadores. Entra en juego la red de reciprocidad que tiene un carácter voluntario, se trata de un “don gratuito, espontáneo, pulsional” frente

a la presencia del Estado que forma parte de una lógica distinta. Para el caso francés Godbout (1997: 250) caracteriza esa lógica como “calculadora y racional”, en nuestro contexto nacional los representantes institucionales si bien pueden expresar simpatías por este tipo de actividades, suelen responder a una lógica de interés hegemónico (político, económico o cultural) que se plantea en acciones y resultados a corto plazo, en tanto que la visión comunitaria responde a una lógica cíclica y de larga duración, la referencia a los antepasados y una visión utópica, desde su sentido positivo, de proyectarse hacia el futuro. La gente puede negarse a dar la cooperación para la fiesta, es una cooperación “del pueblo y para el pueblo” quien reacciona ante la intromisión de un agente extraño, que no mantiene con ellos una relación permanente de franca reciprocidad.

El don moderno se encuentra inmerso en las fuerzas del mercado y del Estado. En el mercado prevalecen las relaciones de interés, el cálculo y la contabilidad. El Estado es un ámbito de relaciones impersonales de respeto a la ley y de obediencia. En el don queda excluido el cálculo, lo practican parientes y amigos, como una consecuencia y un testimonio de su relación que conlleva a obligaciones recíprocas manifiestas en el intercambio de dones, sin esperar devolución (Godelier, 1998:16).

Es en el contexto de la relación donde adquiere sentido el don, al interior del pueblo aportar una cooperación voluntaria para llevar a cabo el ritual de Ascensión, tiene que ver con un “don vertical” (Mendoza, 1999:58), con la participación simbólica en la petición colectiva del buen temporal a los “aires”, a Dios. La aceptación o la petición de apoyo a los agentes del Estado encierra grandes riesgos. “El don es peligroso por el peso de la obligación que se transforma en coacción. El individuo moderno se mantiene desconfiado del don-veneno, del regalo envenenado” (Godbout, 1997:265). La animadversión ante la presencia institucional en este tipo de celebraciones tiene que ver con el compromiso que se adquiere en la aceptación y recibimiento de un don, en este caso apoyo económico, porque los organizadores entablan una relación, se comprometen con el Estado y no con la comunidad.

La tendencia de reivindicación de la cultura indígena es favorable en el sentido de difundir aquello que para pequeños sectores es importante, como los rituales de petición de lluvia, o los de curación. Sin embargo, en las dinámicas internas incide la influencia de los medios masivos y la interrelación existente entre los ámbitos político y económico sujetos a políticas externas, estatal, nacional y global.

A partir de los planteamientos teóricos referidos en párrafos anteriores podemos proponer que la recreación de los rituales agrícolas (transmitidos de generación en generación desde hace mucho tiempo), en nuestro caso el ritual de la Ascensión, está basada en ideas no ideológicas en tanto que tiene que ver con la “organización de las relaciones sociales”, además, forman parte de una visión del mundo. Si bien los

rituales constituyen una actividad propia de las comunidades que lo llevan a cabo, no se trata de un recurso cultural que permanezca aislado en tanto que suelen solicitarse apoyos a instancias externas a la localidad, que directa o indirectamente forman parte del ámbito hegemónico. En este proceso de interacción con ámbitos externos y dentro de las comunidades mismas, rituales como estos no quedan exentos de manipulación por parte de quienes buscan obtener beneficios particulares y no están relacionados con el trabajo agrícola, situaciones por las que la participación en el ritual adquiere una connotación ideológica. En los siguientes capítulos abundaremos sobre el material empírico en torno al ritual agrícola.



Luz, aroma, esencia para los aires.
Alpuyeca, Morelos.

CAPITULO V

TIEMPO Y ESPACIO SAGRADO, EL ENCANTO Y EL RITUAL

Acerca del papel que juega el tiempo, Elias menciona que la humanidad está sujeta al tiempo a través de una coacción tanto de manera individual como de manera social, en la que lo social se impone a lo individual (Elias, 1989:43). Nuestro contexto de estudio no es la excepción, socialmente está establecida una diferenciación del tiempo/espacio de acuerdo al carácter festivo de que se trate. Es decir, en momentos determinados se considera que se está viviendo un tiempo “especial”, que se trata de momentos precisos en los cuales se entabla una relación directa con entidades sobrehumanas, por ejemplo cuando se están preparando los elementos de las ofrendas cuando éstas son entregadas en la iglesia o en la cueva, o bien cuando se tienen sueños relacionados con estos acontecimientos. Y esto se menciona en el discurso, y si hay silencio, la actitud que se asume es diferente a la cotidiana. Se trata de un ejercicio de reflexividad entendida como “la capacidad de la vida”, “una experiencia singular que, al descentrarnos y separarnos de nosotros mismos, nos permite conocernos en el mundo, definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos”, se trata de “una separación del mundo y una introyección del yo al yo” (Díaz Cruz, 1997:10-12).

Aunadas a estas “experiencias” está la concepción acerca de la diferenciación entre el tiempo y el espacio especial y el cotidiano. Alfredo López Austin plantea que

La concepción mesoamericana del tiempo original y creador es la gran explicación de un cosmos formado por dos clases de materia: una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos. Los dioses están compuestos por la primera clase de materia. Los seres mundanos, en cambio, son una combinación de ambas materias, pues a su constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un “alma” que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino. Como se vio anteriormente es la sustancia de los dioses enclaustrados en el momento de la primera aurora (López Austin, 1994:23).

El concepto y la institución social del tiempo constituyen algo que el individuo aprende. El tiempo constituye una compleja síntesis simbólica. Mediante él se relacionan “posiciones en la sucesión de fenómenos físicos naturales, del acontecer social y de la vida individual. [...] Se trata de una actitud social ‘que el individuo comparte con los demás y que forma parte de la estructura individual de la personalidad’. La palabra

'tiempo' es el símbolo de una relación que un grupo humano [...] establece entre dos o más procesos, de entre los cuales toman uno como cuadro de referencia o medida de los demás", el tiempo "es un marco de referencia que sirve a la humanidad para erigir hitos reconocibles, dentro de una serie continua de transformaciones del respectivo grupo de referencia, o también para comparar una cierta fase de un flujo de acontecimientos con la fase de otro. Por esta razón, el concepto de "tiempo" es aplicable a tipos de *continuum* en devenir. La rotación aparente del Sol alrededor de la Tierra puede quedar normalizada como año solar y este puede servir para medir otros procesos cósmicos sucesivos, una vida humana o la formación de un Estado"(Elias, 1989:26-29, 56,85).

De acuerdo al planteamiento de Elias (1989:65), con la creciente urbanización y comercialización, se hizo cada vez más urgente la exigencia de sincronizar el número cada vez mayor de actividades humanas y de disponer de un retículo temporal continuo y uniforme como marco común de referencia de todas las actividades humanas. Fue tarea de las instancias centrales (profanas o religiosas) preparar este retículo y asegurar su funcionamiento. De ello dependía el pago ordenado y recurrente de tributos, intereses, salarios y el cumplimiento de otros muchos contratos y obligaciones, así como los numerosos días festivos en que los hombres descansaban de sus fatigas. En este sentido, de acuerdo a la serie de actividades que se llevan a cabo, el tiempo que transcurre en estas comunidades es diferente al que transcurre en las ciudades cercanas.

La consideración de un tiempo/espacio sagrado, especial, se manifiesta cotidianamente en el reconocimiento de los cruceros o de las cuevas como lugares propiciatorios de las lluvias en el caso de la fiesta de Ascensión; en los arreglos florales que preparan para estas celebraciones como son las coronas de cucharilla o los xochimamastles que tienen una forma circular y a los que nos referiremos con mayor amplitud en otro momento; en las comitivas festivas: procesiones, danzas, bodas, o funerales. En Xoxocotla estas comitivas se detienen en los cruceros, las "cruz calles", y bailan o hacen alguna reverencia en el centro, estas prácticas nos remiten al planteamiento de la concepción del universo como un cuadrado con un centro, de los antiguos nahuas:

El dios del fuego [...] es el dios del centro en relación con los puntos cardinales, así como el *tlecuil* o brasero para encender el fuego es el centro de la casa y del templo indígena, y por eso es muy frecuente ver en los sacerdotes del dios la figura de la cruz, que también se encuentra decorando los grandes incensarios llamados *tlemailt* - literalmente "manos de fuego" -, con que los sacerdotes incensaban a los dioses [...] se le llama Xiuhtecuhtli, que quiere decir "el Señor del año", "el Señor de la yerba" o "el Señor de la turquesa", [...] lo vemos con mucha frecuencia bajo esta advocación, llevando la especie de mitra azul, formada por mosaicos de turquesa, que era característica de los reyes mexicanos y que se llamaba *xiuhuitzolli*. Su *nahual* o disfraz es la

Xiuhcóatl o sea la serpiente de fuego, que se caracteriza [...] porque lleva sobre la nariz una especie de cuerno, decorado con la representación de siete estrellas (Caso, 1994:55-56).

De acuerdo a la tradición religiosa mesoamericana, el espacio era representado por cinco árboles cósmicos, uno que ocupaba el centro, Tamoanchan, el eje del cosmos, y cuatro que estaban en los extremos del mundo; en Tamoanchan

[...] los dioses unieron a las sustancias contrarias, originaron el sexo, y con él la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo: el mundo del hombre. Por su acción, los dioses pecadores fueron castigados: desterrados del mundo de la muerte y a la superficie de la tierra. Los dioses iniciaron otro tipo de existencia: transformados, dieron origen a los seres de este mundo; pero entonces estaban contagiados de muerte, que es consecuencia del sexo. Su vida estaría limitada en el tiempo, limitada en el espacio, limitada en sus percepciones. Tendrían, a cambio, la posibilidad de reproducirse (López Austin, 1994:101).

Dar un reconocimiento especial a la “cruz - calle” como detener ahí las comitivas festivas y danzar en círculo, hacer reverencias, o encender cohetes, remite a la consideración del centro del universo con sus cuatro extremos. El siguiente es un relato que tiene que ver con el carácter especial de una *cruz – calle* en la que algunas personas han experimentado entrar a tiempos y espacios diferentes al cotidiano:

CRUZ CALLE

Dicen que un día, no recuerdo muy bien qué día fue, cuando el señor Marcelino se cortó, se hizo una herida, sólo recuerdo que fue en un día viernes. El señor Marcelino ese día salió a sentarse afuera de su casa, estaba pensativo, estaba solo. Al poco rato llegó a verlo el señor Juan y le preguntó: ¿Qué estás haciendo pues? El señor le contestó: Pues no me puedo dormir, ya me salí para acá. Don Juan le ofreció un trago diciendo: Bueno, ¿No quieres un chiquito? Así empezaron a tomar y entre los dos se terminaron la botella. Don Juan dijo: Mira, ya se terminó la botella de medio litro, ya se acabó, ahora si quieres vamos a ver a Roque si nos da siquiera otro poquito.

Se fueron a casa del difunto Roque y ahí tocaron la puerta y sí les dieron pero nada más uno. Don Juan le dijo a Don Marcelino: Mira, échate otro trago porque yo ya me voy. Contestó Don Marcelino: Bueno, voy a tomar pues. Ahora quieres ir conmigo, nada más que voy lejecitos. Bueno si quieres vamos, respondió Don Marcelino.

Entonces ya se fueron los dos, agarraron por una casa de ahí y se fueron toda la calle, luego agarraron la bajada. Este señor Juan volteó la vista y vio una calle muy bonita, había unas casas grandes, lujosas, se veía como donde están esos de pesos, los árboles estaban bien grandes. Por ahí se fueron, don Marcelino dice que ahí lo iba siguiendo hasta que llegaron a una parte donde estaba un portón grande, entonces pues ya eligió, tocó la puerta, se abrió y le dijo:

¿Vas a entrar?, Don Marcelino le contestó: ¿Pues si quieres, aquí te espero en la calle. No mejor pásate aquí también. Así que se metieron, caminaron tantito por un pasillo, más adentro estaba un corral grande, donde estaba un crucifijo grande y hasta ahí llegó este señor. Dice Don Marcelino que entonces vio cómo este señor empezó a pegarle en la cara al Cristo, dice que él se quedó nada más viendo desde la puerta y el otro sólo le pasó a hacer eso al Cristo y se fue para adentro. Entonces don Marcelino se metió y le habló a la imagen: Oye, Padre mío, se hincó, se persignó y empezó a rezar. Padre mío, yo no te voy a maltratar porque tú eres mi jefe, tú eres mi patrón, le dijo más cosas y se paró a ver por una ventana que estaba ahí y vio que había mucha gente, como en una fiesta unos pasaban para un lado y otros para otro, ahí empezó a ver a Odilón con su mujer, a Pedro, a Beto y a otros, vio a mucha gente de aquellos que ya se habían muerto de más antes. Ahí andaba don Marcelino, dice que dilató mirándolos hasta que se enfadó y dijo: Yo ya me voy, entonces entró otra vez a donde estaba el Cristo, se hincó, se persignó y dijo: Padre mío, yo ya me voy, ni modo aquí te están maltratando, ahora que si quieres ir conmigo yo te llevaba, el Cristo le contestó: No hijo, yo aquí tengo que estar, vete, gracias que ya me viniste a visitar. Así se salió y se fue para el portón por donde entraron, al poco rato llegó el otro y le dijo ya vámonos. Ya se vinieron, dice don Marcelino y cada quién se fue para su casa (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

Las secuencias dancísticas y su dirección, las formas de hacer oración, los sonidos (música, cohetes), y los relatos conforman el escenario llamado tiempo/espacio de acuerdo a una convención acorde a una identificación cultural de actores y espectadores. A la “cruz- calle” se le atribuyen dimensiones espaciales y temporales particulares, recreadas cuando se detienen en ellas comitivas rituales que encienden cohetes y en ocasiones danzan ahí, también la dimensión temporal se despliega con los relatos que refieren el acceso a otras dimensiones espacio-temporales.

Olavarría propone dos polos de lo rítmico. Uno que se expresa en el polo temporal en los sistemas de llamadas, golpes de instrumentos y cohetes; el otro polo es el ritmo espacial marcado por la disposición de las construcciones, las cruces y los participantes del rito, las direcciones de desplazamiento de los danzantes, la ubicación de las cruces, de entradas y salidas, “como los dos polos de lo rítmico, la separación del espacio y del tiempo se presentan como una convención puramente técnica o científica”(1995:76).

Jáuregui refiere el planteamiento de Jakobson (1976d: 115) acerca de la dimensión espacial que predomina en el caso de los signos visuales. Éstos comprenden una serie de componentes simultáneos y la dimensión temporal, predominante en los signos auditivos, que están formados “de una serie de constituyentes sucesivos”. Por tanto, “en los sistemas de signos auditivos (lenguaje hablado y música) únicamente el tiempo actúa como factor de su estructuración en sus ejes de sucesividad y de simultaneidad. En los sistemas de signos visuales interviene también el espacio y puede abstraerse el tiempo (como en la pintura y la escultura) o puede superponerse el factor temporal (como en la danza y

en el cine). La oración es definida como un hecho social que depende de la creencia y del culto, como un acto que tiene un aspecto ritual y un aspecto mítico; desde la perspectiva de Mauss la plegaria es definida como un rito religioso oral dirigido directamente a las cosas sagradas. Además, para que una plegaria musical y dancística sea considerada como hecho social, ésta debe realizarse en un contexto religioso y ritual, “ser ejecutada dentro de patrones establecidos socialmente”, ser un acto de comunicación dirigido a lo sagrado, ser eficaz en tanto que el fiel y su sociedad cree en él y activar a las potencias sagradas que juegan un papel de intermediación para actuar sobre la realidad cotidiana (1997:78-79).

El ritual posee dos dimensiones, una espacial y una temporal. En el ritual de la Ascensión son aprensibles signos visuales como la ofrenda, los ramos florales, o la danza de las ramas; y signos auditivos, ya sean plegarias verbales, plegarias auditivas (música), cohetes encendidos y los relatos que refieren las creencias sobre la explicación de algunos componentes del ritual. En otro momento abundaremos sobre estos signos visuales y auditivos.

A. Tradición oral: mito, leyenda y creencia

La tradición oral en tanto dimensión temporal despliega una serie de significaciones que configuran la continua recreación del ritual y la creencia. En las conversaciones informales encontramos con mucha regularidad que a través de las narraciones se establece una relación entre el pasado y el presente. Se trata de la referencia a sucesos del pasado, que en el transcurso del tiempo se recrean y conforman una memoria que integra un vasto repertorio de relatos, en los que se alude a creencias, cuestiones míticas y anecdóticas, cuestiones del pasado que suelen dar consistencia al presente.

La oralidad como una forma de comunicación verbal se ha caracterizado por constituir un espacio de expresión emotiva, de una comunicación efectuada en un ámbito informal, doméstico, familiar, dada en un espacio íntimo, acerca de determinados acontecimientos. El lenguaje oral está acompañado de expresiones faciales, énfasis, repeticiones, silencios y omisiones. Constituye una estrategia para hablar de uno mismo. Su carácter masivo posibilita un sinnúmero de versiones acerca del pasado y del presente. Si bien todas las sociedades hacen uso de la comunicación oral, la importancia de ésta en un grupo, está determinada por las condiciones culturales y socioeconómicas del mismo (Da Rocha, 1993:225).

En las culturas que carecen de escritura o de formas impresas (actualmente son muy pocas), la expresión oral es la principal forma de comunicación pues las palabras no se componen de letras sino de “unidades funcionales de sonido y fonemas”. Se hace referencia a la “oralidad primaria” cuando el habla constituye la principal forma de comunicación. En las culturas orales primarias se estimula la fluidez, el exceso, la verbosidad; se privilegia el conocimiento conceptualizado que tiene que repetirse en voz alta para no desaparecer, y se hace necesaria la repetición constante de lo que el grupo ha aprendido a través de los siglos. La utilización de la memoria es una forma de mantener actualizado el conocimiento. Como el saber se maneja en categorías sencillas, se utilizan historias de acción humana para guardar, comunicar y organizar el conocimiento.

Se ha denominado como “oralidad secundaria” a aquella que se emplea en culturas de alta tecnología que utilizan una nueva oralidad a través de la radio, el teléfono, la televisión, el fax y otros medios electrónicos que dependen de la impresión y de la escritura (Ong, 1987:20). Sin embargo, es de considerarse que la comunicación oral es inherente a la humanidad, no podemos delimitarla como “oralidad primaria” perteneciente a lejanas culturas ágrafas. Al hablar de la “oralidad secundaria” no necesariamente nos referimos a una cultura altamente tecnificada, aunque tenga acceso a ciertos medios de comunicación que hacen uso de la oralidad, ni a que elementos como la repetición, el énfasis, la memorización (que son características de la oralidad primaria) hayan desaparecido. La comunicación verbal se da en un ámbito cotidiano, independientemente del contexto social de que se trate.

En nuestro país las políticas educativas se orientan a incrementar el alfabetismo. Enseñar a leer y escribir es una de las principales metas de sus programas que, sin embargo, no han alcanzado el nivel deseado. En el sector indígena y campesino si bien se considera necesario su aprendizaje, es a través de la oralidad que se reproduce el conocimiento, el acervo de la propia cultura, aprendida oralmente de generación en generación. En estos sectores la escritura y la lectura constituyen un uso práctico, como hacer cuentas, contratos, o transmitir cierto tipo de noticias. Los cambios socioeconómicos y religiosos en estos ámbitos modifican en cierta forma los contenidos de la tradición oral, mas no la utilización de ésta (Petrich, 1992:31).

Los estudiosos de la oralidad se refieren a ella ya sea como tradición oral o como historia oral. Si bien se trata de nociones diferentes, éstas relatan el pasado en una forma dinámica que se actualiza y reinterpreta en el momento en que es narrado, en ambas formas suelen ocurrir olvidos, sólo se recuerda aquello que

puede explicarse, justificarse y relacionarse con el presente. La memoria está en función de los intereses dados a nivel comunitario, familiar o individual (Heau, 1994:3).

La tradición oral constituye una herencia sociocultural que asegura la conformación del grupo a través del tiempo. Ejerce una acción moralizante, ya que la comunidad le otorga significación a las palabras. La tradición oral adquiere significación y sentido cuando está inserta en un sistema de referencia global. No trata de mostrar la veracidad de los sucesos pues contiene elementos míticos, basados en hechos ocurridos en tiempos recientes o muy remotos (Ibid., p. 6).

La tradición oral como fuente de información tiene la capacidad de reflejar de manera directa, espontánea, sencilla y masiva las particularidades del sistema de convicciones, valores y normas de conducta correspondientes a un grupo social o una época determinada. Lo que se comunica oralmente constituye una fuente de información cuando refleja los pensamientos acerca de la realidad, mismos que se plasman en inquietudes, valoraciones, sentimientos, actitudes y descripciones captadas en un nivel social (García, 1992:12).

La historia oral se refiere a biografías o historias de vida, en ellas se busca la autenticidad dado que son los sujetos de la acción en un acontecimiento o época determinados quienes expresan sus vivencias. Los testimonios son comparados entre sí y corroborados con fuentes "fidedignas", suelen confirmar hechos conocidos, son validados sólo a través de un riguroso análisis. Aporta información sobre la historia de acontecimientos económicos, políticos, sociales y culturales; su papel es de reemplazar o complementar las fuentes escritas, y no queda exenta a diferentes interpretaciones subjetivas. Además, posibilita un acercamiento a los estratos sociales de cualquier nivel. Confrontar los datos históricos con testimonios, biografías e historias de vida permite conocer determinados acontecimientos de una manera integral, al captar la forma en que se desarrollaron los fenómenos sociales y fueron vividos por sus actores (Guadarrama, 1973:73).

Gossen (1989:297), de acuerdo a su estudio en el caso chamula, plantea que la tradición oral se ocupa de las normas y los límites así como la variación permitida dentro de éstas. Se trata de un lenguaje *relativamente invariable* que proporciona información sobre los aspectos *relativamente invariables* del sistema social. "La socialización de los jóvenes, el control social, el proceso ritual y el humanismo, todos ellos asumen esquemas inalterables de acción, lenguaje y pensamiento". Tales esquemas reflejan la

estructura del cosmos, y plasman juicios de valor colectivo sobre qué es lo que importa en la sociedad, qué debe enseñarse, defenderse, preservarse y mantenerse de manera formal e informal.

No se trata simplemente de un bagaje de información, que fundamenta el contexto cultural, “sino que forma parte explícita e implícitamente, de la existencia cotidiana y la vida ritual de los chamulas que no saben leer ni escribir”. Está ligada al ciclo vital de toda la gente, sin importar su edad ni estrato social. La tradición oral tiene que ver con las normas, la enseñanza, la conservación y reinterpretación de esas normas. Proporciona un esquema conceptual implícito. Ordena las experiencias pasadas y nuevas en formas verosímiles e inteligibles. “En este sentido la tradición oral es más eficaz que el propio lenguaje, pues selecciona y conserva los periodos de mayor o menor longitud, significativos segmentos de experiencia. El lenguaje puede hacer esto mismo pero debido a su infinita capacidad de expansión, su estructuración inconsciente y su transitoriedad, no es tan apto para ser utilizado como un sistema consciente de referencia cultural, como lo es la tradición oral” (Gossen, 1989: 313-321).

Si bien Gossen centra su estudio en la importancia que tiene la tradición oral como base de una normatividad social entre los chamulas, consideramos que no es equitativa la comparación que hace entre tradición oral y el lenguaje respecto a su eficacia, dado que éste forma parte del mismo, no es concebible la existencia de la tradición oral aislada de la noción de lenguaje. Para muchos pueblos, como los que nos ocupan aquí, a través de la tradición oral se recrean y se adquieren los conocimientos para la vida comunitaria, hecho en el que predomina la educación informal, acerca del trabajo, de la salud y la enfermedad, del calendario festivo, de los rituales y de normatividades colectivas. En estos casos, el hombre ha conservado el conocimiento a través de sistemas clasificatorios que no obedecen a intereses de plasmarlo en forma escrita. Este conocimiento no excluye, desde luego, la utilización de la escritura para adquirir nuevos conocimientos, misma que es accesible principalmente para niños y jóvenes.

El lenguaje es un fenómeno social y para su estudio científico ha sido necesario reconocer sus dos caracteres fundamentales: casi todas las conductas lingüísticas se sitúan en el nivel del pensamiento inconsciente. Al hablar no tenemos conciencia de las leyes semánticas y morfológicas de la lengua; ésta se vive y se desarrolla como una elaboración colectiva en un sistema de significación por excelencia (Lévi - Strauss, 1969: 46,54).

El alcance de la oralidad rebasa las fronteras geográficas, hay casos de similitudes relevantes en relatos de lugares que geográficamente son muy distantes entre sí³⁵. La gama de manifestaciones de tradición oral es muy amplia, por ello para su análisis los estudiosos de este tema han establecido ciertas convenciones respecto a su ordenamiento y clasificación en géneros y subgéneros. Una propuesta de clasificación de tradición oral consta de géneros y subgéneros como son la narrativa oral tradicional, que incluye: mitos, leyendas, cuentos, chistes, frases, dichos y refranes, consejas y charras. La lírica tradicional: verso y música. Los juegos tradicionales y relatos y testimonios que concentran anécdotas, biografías e historias de vida, crónicas y memorias (González, 1992).

Hemos partido de la oralidad como una forma de introducción a la tradición oral y de ésta al mito, la leyenda y la creencia. El mito alude a un pasado remoto en el que aconteció la creación de algo. Las leyendas son consideradas como hechos reales que refieren también ciertos aspectos sobrenaturales o fantásticos y que han ocurrido en un pasado reciente. Refieren algún hecho histórico, se reelaboran en el transcurso del tiempo. Mientras que las creencias constituyen el pensamiento (y acción en consecuencia) sobre algo, en el presente. Desde luego la diferenciación entre mitos, leyendas y creencias se realiza cuando se tiene la finalidad de clasificar los materiales de tradición oral; en un trabajo de recopilación de tradiciones orales (a través de grabación de entrevistas y charlas sobre algún tema determinado) no se hace la distinción de géneros narrativos, pues las charlas se llevan a cabo sin considerar la ubicación que tenga el relato en la clasificación de géneros narrativos.

De acuerdo con Weitlaner, en el término narración, en un sentido genérico, se designan mitos, cuentos, leyendas y relatos, que incluyen las experiencias personales y las creencias. El relato funciona como sinónimo de narración, mito, leyenda, cuento, memorata y creencia (Weitlaner, 1981:27).

Lo que los chamulas denominan como “auténtica narración antigua” tiene un escenario ritual, y funciona como una parte activa de toda la representación ritual. Su estilo es muy formal ya que “los símbolos rituales y otros cosmológicos” son características propias de este género. Por “naturaleza, estos símbolos están impregnados de múltiples significados y asociaciones, que se retrotraen a los ciclos de creación”, en su medio lingüístico se enfatiza la redundancia. “El papel religioso y lógico que desempeñan los símbolos chamulas es multivocal”, tienen muchos referentes semánticos. En este sentido, la tradición oral se considera como un sistema simbólico que es útil como ámbito evaluativo y expresivo. De manera implícita

³⁵ Por ejemplo, en México y algunos países europeos algunas leyendas refieren la fuerza que adquieren las columnas de los puentes si sepultan en ellas a alguna persona.

y explícita los sistemas simbólicos proporcionan a las partes culturales forma, sentido y significado (Gossen, 1989:190-202,213).

El mito ha sido uno de los temas privilegiados en la antropología. En términos generales el mito se refiere a los orígenes. El origen del mundo, el origen de la humanidad, de los animales, las plantas o cosas, los fenómenos naturales, la vida de dioses y héroes, el origen de los pueblos, la forma de estructurar y explicar al ser humano en su entorno y los modelos de moralidad expresados de manera simbólica (Weitlaner, 1981:28; Limón, 1990:22,27).

De acuerdo con Dumézil el mito tiene una función indispensable, codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde a la eficacia del ritual, contiene reglas prácticas. Para la sociedad humana constituye una fuerza, no se trata de una explicación intelectual de una expresión artística, es una pragmática carta de valores de la fe primitiva y de la sabiduría moral. Expresa la ideología de la sociedad, al mantener los valores que reconoce y sus ideales, su ser y su estructura misma; justifica las reglas y las prácticas tradicionales (1971: 15).

Existen diferentes planteamientos teóricos en torno al mito, Gossen lo define como un fragmento del comportamiento verbal tradicional, incluido en un sistema cultural que es susceptible de repetición y generalización o reproducción. El mito sólo es un fragmento del comportamiento verbal tradicional, ya que una tradición oral contiene información normativa, rasgos estructurales de la cosmología que aparecen en el contenido y la organización de dicha tradición. Gossen plantea que su perspectiva teórica difiere de la de Lévi – Strauss, pues tiene un “sentido global no empírico”, parte de un sistema simbólico inmerso en un sistema “lógico universal que opera por oposiciones binarias”.

El mito es tan solo un fragmento de comportamiento verbal tradicional. Si se considera que toda una tradición oral es un depósito, organizado sistemáticamente de información normativa, los rasgos isomórficos o “resonancias” estructurales de la cosmología deberían aparecer en todo el contenido y organización de esta tradición. Es precisamente esa armonía estructural lo que busco [...] Al llamar “estructural” a esta relación, no utilizo el término en su sentido global no empírico como lo hace el estructuralismo francés. Por “estructura” entiendo una característica isomórfica de un sistema cultural determinado que es susceptible de generalización y repetición o reproducción. Doy a la expresión “rasgo isomórfico” el sentido de un aspecto de la organización que es compartido por dos o más dominios esferas. Los conceptos específicos culturales del tiempo y el espacio proporcionan el metalenguaje más útil para tratar los rasgos isomórficos de la tradición oral en relación con el resto de la sociedad. Estos conceptos son susceptibles de generalización, y que pueden referirse simultáneamente a aspectos tan diversos de la cultura (Gossen, 1989:14).

De acuerdo a Lévi - Strauss el mito es considerado como un sistema simbólico. “Significar” se refiere a la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje distinto. En las realizaciones humanas subyace algún tipo de orden y lo mismo ocurre en el universo, la finalidad del mito es alcanzar por medios mínimos una comprensión general y total de éste. El pensamiento mítico posee originalidad en tanto que desentraña el pensamiento conceptual, ya que “un objeto susceptible de utilizarse como operador binario, desde un punto de vista lógico puede tener relación con un problema que también es un problema binario”. El mito brinda a la humanidad la ilusión, muy importante, de que es posible entender el universo, pero sólo se trata de una ilusión (Lévi-Strauss, 1987:31,35,44).

Ambos planteamientos teóricos, más que excluyentes, nos parecen complementarios. Permiten observar diferentes niveles de acercamiento para el análisis del mito. Por una parte el contexto en el que es expresado un mito, y por otra el carácter de universalidad y posibles respuestas, independientemente de un contexto particular, al cuestionamiento que la humanidad se hace en torno a su relación con el universo, mismo que podemos encontrar en el mito. Por ejemplo, en las comunidades del sur de Morelos es representativo el símbolo de la serpiente y es muy interesante el hecho de que también en África éste sea un símbolo de gran relevancia que data de tiempos anteriores a la influencia cristiana. Abundaremos sobre esto posteriormente.

López Austin (1990:49-50) atribuye al mito un carácter sagrado. Plantea que ya que el mito generalmente trata de dioses o de héroes, constituye un relato sagrado en el que los seres sobrenaturales realizan sus hazañas; los dioses actúan en el tiempo primordial, “lo sobrenatural irrumpe en el mundo para fundamentar su existencia”. La repetición del mito se liga a la esencia de la acción santa, y en la repetición del mito y el rito se vuelven creíbles. El mito se hace actualidad, “es la expresión repetidora de un suceso poderoso”, y está fuera de toda temporalidad, define el mito de una manera provisional “como el texto que señala la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen - principio y fundamento de algo”. Según los antiguos nahuas “El origen del calendario no es el ocio, sino el trabajo. El origen está en el manejo del tiempo propio, el tiempo social, que se ajusta al tiempo de los otros seres de este mundo” (López Austin, 1990:51,53,69).

Dadas las partes estructurales del relato mítico, su esquema se compone de acuerdo al orden del relato por:

Ingreso al relato	1. Preparación del oyente:	“dizque era”, “así es como fue contado, pasó en nuestro pueblo hace mucho tiempo y debe creerse ahora, cuando los dioses vivían en el mundo, cuando todavía no había sol, cuando los animales hablaban, etc.
Centro fundamental del relato	2. Referencia al estado de carencia:	a) referencia explícita a la carencia b) carencia como estado previo a la acción de los personajes
	3. Historia de la transformación:	Secuencia de acontecimientos orientados al momento de la cristalización de la acción de los dioses a) conjunto de aventuras que conducen a los personajes hacia el punto propio de la acción incoadora b) punto en que las aventuras se destienden para que se produzca la incoación c) tránsito mismo como algo milagroso y expreso
	4. Mención de la incoación:	Enunciado del efecto mundano, “de la consecuencia permanente de la acción de los dioses”: “Así es ahora”, “fue entonces cuando”
Salida del relato	5. Refuerzo del mensaje:	El relato mítico termina con refuerzos de distintos tipos de expresión no excluyentes: a) reiteración de las consecuencias de las aventuras divinas b) comprobación fundamental de la influencia de la aventura sobre la tierra c) fórmula exhortatoria

Este planteamiento de López Austin (1990:451-457) es recurrente para el caso del sur de Morelos, donde se alude a otro tiempo que se hace recurrente, o al que se accede durante ciertos días festivos y durante la realización del ritual, incluyendo sus preparativos hasta su terminación. Sin embargo, los relatos además de alusiones a orígenes míticos, tienen caracteres de leyendas, cuentos y creencias.

B. Los relatos

Si bien los mitos pueden adquirir un carácter de universalidad en un plano de estructuras mentales, éstos tienen que ver con relaciones diversas en el ámbito social, además éstos se inscriben en un contexto

histórico, acotado por tiempo/espacio concretos. “La fórmula de Lévi-Strauss hace desaparecer el papel activo del contenido de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento metodológico, relaciones que esclarecen la importancia de esta forma de pensamiento en relación a otras que coexisten con ella en el seno de la misma sociedad, en la misma época”. La mitología no domina el conjunto de pensamientos, sino que juega un papel determinado en ciertos dominios de la práctica social (Godelier, 1998:45-46).

En el análisis sobre mito de López Austin encontramos elementos que responden a las observaciones de Godelier respecto al planteamiento de Lévi-Strauss, en el sentido de que la cuestión mitológica opera en un contexto histórico determinado. López Austin plantea que el mito es una realidad que posee dos o más núcleos de la integración, el mito creencia y el mito narración que son entidades interdependientes que guardan entre sí semejanzas y diferencias, vinculaciones y oposiciones. El núcleo de la creencia mítica constituye una ‘actividad creadora colectiva’ generadora de ‘nucleaciones congruentes de pensamiento social’. Su unidad y congruencia jamás son totales; éstas son producidas por las relaciones sociales, y en las contradicciones de las creencias están traspuestas las contradicciones de la sociedad, se trata de un complejo que no es un sistema unitario, homogéneo ni estático. El mito- creencia es un saber social, “[A] darse el mito- creencia en múltiples y diferentes esferas de la vida social, sus formas de expresión adquieren características muy distintas. Llegan a producirse ámbitos semiautónomos, como es el caso del mito- narración; no es, sin embargo, el único. La identificación del mito como un conjunto de relaciones sociales aglutinadas por dos grandes núcleos (el mito creencia y el mito narración) no excluye la existencia de sistemas y subsistemas de prácticas y creencias que tienen sus propias vías y maneras de manifestación, y son al mismo tiempo parte del conjunto” (López Austin, 1990: 119, 124).

El mito y el ritual están estrecha y esencialmente asociados. El mito se da en un complejo, en un conjunto de relaciones sociales, en el que se identifican tres núcleos principales: el *mito-creencia*, que se expresa en *el mito-narración* y en el rito. El rito como proceso en el que se recuerdan las definiciones fundamentales del cosmos, que reproduce simbólicamente los “hechos significativos del principio del tiempo”; también es una acción calendárica, propiciatorio de fuerzas divinas que irrumpen en el mundo humano, expresión de los dioses; la forma en que el hombre garantiza el orden cósmico y la defensa de fuerzas superiores. “A través del ritual el hombre aprovecha la oportunidad de actuar específicamente en el momento adecuado al cumplimiento de fines precisos. La sucesión cíclica de los tiempos permite al hombre, con el manejo del ritual, protegerse de los cambios que sabe futuros, reparar sus propias ofensas y omisiones, vigorizar su

cuerpo, evadir los peligros y fincar en su vida familiar los pasos de transformación” (López Austin, 1990: 124-126).

Las funciones sociales del mito creencia son superiores a las del mito narración, en tanto que es un modelo de estructura, su transformación está vinculada a la de las relaciones sociales y a su vez determinará los cambios más importantes en el mito – narración (López Austin, 1990:131-132). De acuerdo a los relatos que escuchamos en los pueblos del sur de Morelos, la tradición oral forma parte del proceso cultural y es una de las formas en que se recrea el conocimiento. Los relatos que presentamos a continuación poseen diversos elementos de clasificación, correspondientes a leyendas, mitos y creencias acerca de las situaciones y lugares de “encanto”, los dones que se obtienen ahí, la iniciación de los brujos y el trabajo de los curanderos para contrarrestar sus maleficios, entre otras creencias.

MAZATEPETL

Si hablamos de los cerros empezamos por aquí por el poniente. Vamos así, alrededor. Contaban los más viejos que el cerro del venado, ahora se conoce así, antes se conocía como *Mazatepetl*, cuando todos hablaban mexicano. Según la leyenda de aquella época cuenta que el cerro era una culebra. *Mazatepetl* quiere decir Zankuate, que es una especie de culebra. A los arrieros que bajaban de por allá arriba se les decía arribeños, iban a comerciar con los de Puebla y casi ya no pasaban porque los atacaba y se los tragaba la culebra. Aquí en el pueblo se creía que no había muerte, que no existía. Los viejos que ya tenían entre 90 y 100 años los mandaban allá al cerro, se decía *mayagan koa teguipan*, “ya se va pa’ que lo trague la culebra”. Los viejitos nos lo cuentan, no sé qué tanto duró eso.

Otra de las cosas que se cuentan es que según un campesino encontró un chamaco en el campo, que se les había olvidado a su gente, o si lo pasaron a dejar a propósito, no se sabe, pero lo encontró. Era un chamaco como de un año de vida, ya estaba grandecito, le llamó la atención porque estaba llorando, pero si no lo ve se pasa de largo, se arrió y vio que estaba chiquito, solito, estaba tirado, lo levantó y se lo trajo a su esposa y con ellos creció el chamaco.

Cuando el chamaco llegó a la edad de 15 años, el señor que lo levantó ya estaba viejo, le tocaba ir al *Koateguipan*, ya lo citaron que fuera. Entonces el chamaco oyó y le preguntó qué quería decir *Koateguipan*. El señor no le quería decir y no le dijo. A la esposa del señor la conocía como su mamá y a ella le preguntó: ¿A dónde va a ir mi papá que dice que va a ir a *Koateguipan*? La señora le dijo la verdad de adónde tenía que ir, entonces el chamaco le dijo: Yo voy a ir en su lugar. Buscó unos pedacitos de lámina y empezó a afilarlos en una piedra de afilar, a cada ratito afilaba su instrumento, llegó el tiempo en que se cumpliría el plazo y no dejaron ir al viejito, fue el chamaco en su lugar. Fue con valor, no le temía a nada, llegando como era natural se lo tragó la serpiente, y entonces él antes de perder el conocimiento le empezó a cortar desde adentro, llevaba en las dos manos su espátula bien afilada, le cortó para arriba hasta que llegó al pellejo, ya salió el chamaco, pero entonces la culebra se empezó a desmayar y se revolcaba, como ya le había fregado todo por dentro, los intestinos por lo menos. Así es que pudo salir el chamaco y no se ahogó dentro, salió. Así fue como mató al *zankuate*. Ahora a ese lugar se le conoce como el cerro del venado, abarca desde Chiverías hasta Tequesquitengo, está larguísimo, tiene forma de

serpiente y ahí por donde se dice que salió el chamaco, el cerro tiene un hueco recortado, así tan grande como donde se abrió la carne por lo menos (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

LA MUERTE DE COATEPETL, DE LA SERPIENTE

Hace muchos años cuentan las leyendas que había una serpiente que acechaba a todos los pueblos y mataba a toda la gente que encontraba para alimentarse. Un día se unieron los pueblos para pedir una tregua y un arreglo con este animal, y acordaron que de cada pueblo iban a mandar cada ocho días a una persona para el sacrificio y su alimentación.

Un día en todos los pueblos había tristeza, desesperación y desesperanza porque los pueblos se iban acabando por la gente que se iba sacrificando para esta serpiente gigante, a la que nunca se le daba satisfacción en el alimento. Un día el príncipe *Ceacatl Topiltzin* pidió a su padre permiso para que el siguiente sacrificado fuera él, su padre se negó porque era el único hijo que tenía y era quien iba a dirigir los destinos de su pueblo, de su reino. Tras muchos ruegos se dejó convencer. Su hijo pidió a los ancianos que le trajeran unos petates gruesos de tule y también que le fabricaran unos cuchillos de pedernal con obsidiana con mucho filo. El día anterior al sacrificio se despidió de todos y les dijo que si al tercer día aparecía una nube blanca sobre la serpiente significaba que él vivía, y si aparecía una nube negra significaba que él había muerto. Pidió a los ancianos que lo enredaran en los petates y dentro de los mismos petates llevaba los cuchillos de obsidiana y lo llevaran hasta *Teotistlahuapan*, desde donde empieza la pendiente para llegar a la boca del *Coatepetl*. Al estar dentro *Ceacatl Topiltzin* se liberó de sus petates y empezó a picotear en los intestinos del animal hasta matarlo. Al tercer día vieron aparecer una nube blanca y la gente se alegró y en esos momentos vieron que por *Teotistlahuapan* venía llegando *Ceacatl Topiltzin* creado para gobernar esto, un reino de esperanza, un reino de nuevas ilusiones y un pueblo con ideas de libertad (Narración de Javier Salazar, Xoxocotla, 1990).

SANTA CRUZ TEPETL

En seguida de Tetelpa está otro cerro, nosotros le nombramos en náhuatl *Santa Cruz Tepetl*. La cruz la pusieron porque se decía que ese cerro estaba encantado y hay una cruz en el camino, por ahí pasan para ir a Santa Rosa Treinta. Decían: no sea que algo nos vaya a espantar por ahí, así que ese cerro era encantado. Encima del cerro está un hoyo como de 30 cm de diámetro, está saliendo el aire, para probarlo muchos le ponen el sombrero y lo vuela el viento, así es que por eso hicieron una cruz, la bendijo el cura y la fueron a dejar en el cerro junto al camino para que los que lleguen ahí se acuerden de Dios y no les salga el chamuco por ahí a medio camino. Hasta la fecha está el camino rumbo al oriente.

Los de antes tenían miedo, no como quiera se arrimaban a esos cerros que sueltan el miedo a través del aire que va saliendo. Por el mismo cerro más hacia el sur hay otro, está casi junto al río, se conoce por su nombre en náhuatl *Huaxtenanjio*, casi están juntos, como a 500 metros de distancia. En ese cerro según se ha sabido vive el chamuco, no sé si se aparecía antes. Yo conozco el cerro desde el año 26 para acá, tenía una calle alrededor como de roca, era como una carretera, nunca nacía hierba, ahora hasta huizaches hay. A ese camino le decían *Xulale*, estaba clarito, antes no nacía nada, estaba limpio alrededor. Según que allí vivía el chamuco, era hacendado, tenía hacienda, entonces en ese camino acarreaban caña. Así se contaba y se prohibía cruzar el *Xulale*, no sea que de repente por ahí pase el chamuco y tú vas pasando, pues te puede atropellar, como son malos espíritus no los puedes ver, cuando sientes ya te atropelló.

Una señora de Atlacholoaya comentó que no tenía hijos, ya era de edad avanzada, como de 85 años, era viuda, contó que a su esposo lo embrujaron. Ellos tenían terrenos y propiedades, empezó a venderlos para curarlo y no se podía curar. Acabó con los terrenos y nada de alivio, se quedaron sin comer, ya la pobre señora se arrimaba con sus vecinos le regalaban una tres o cuatro tortillas para traerle al enfermo.

Así estaban pasando, pero el enfermo ni a morir ni a aliviarse. La señora se decidió a empezar a ayunar, quien sabe cuántos ayunos aguantó, y de noche, como a media noche salía, como vivía a orilla del pueblo salía como a 500 metros más allá retirado del pueblo y le gritaba al chamuco que si de veras existía. Todas las noches salía a la media noche, pero no se presentaba el chamuco, todavía no era la noche de que se presentara. Por fin se presentó. Cuando se dio cuenta ya le estaba contestando y decía: ¿para qué me quieres, que tanto me estas llamando?, yo tengo mucho trabajo y no puedo dejarlo y tú me molestas, gritas y gritas no puedo atenderte, pero ¿Qué quieres?, ya estoy aquí contigo. Nomás oyó la voz pero no lo podía ver, y le comentó cuál era la necesidad que tenía. Él respondió: Tal vez pueda darle remedio para curar a su esposo. Se detuvo y continuó: bueno si lo quieres curar, pero ahorita vengo desprevenido, no traigo remedio, si quieres vente mañana, agarras el camino para Xoxocotla, llegas, antes de llegar al río ahí está otro camino ya rumbo a Treinta y frente ahí está el cerro, junto al río de frente, ahí me llamas, ahí sí te atiende -.

Y la pobre señora sí cumplió, al otro día se levantó temprano a payanar el maíz, echó tortillas para su esposo y lo dejó con un jarro lleno de agua, le dijo: a la hora que tengas hambre aquí está tu agua y aquí están tus tortillas, ahorita voy a conseguir el remedio para que te cures. No le dijo adónde iría y siguió: no tenemos dinero para buscar un curandero que te alivie. La señora se fue y antes de llegar al río agarró el otro camino que va a Santa Rosa Treinta, iba divisando cuál era el cerro que le había dicho, desde lejos vio un portón y se fue derechito, ya no andaba buscando pues ya le había formado una puerta como es, llegando tocó y sí le contestaron, pero según dice ya adentro había muchos borrachitos, ahí le preguntaron qué quería antes que llegar con el mero, también ellos tienen sus oficios, les dijo: Nada, yo voy con el mero, quería ir a su despacho, se decidió pues. Llegó con él y que lo saluda; Bueno ya llegué, y él respondió: Bueno ya llegaste, espérame un momento.

Está escribiendo de tantos asuntos que tiene, mientras entró el segundo mozo y le ordena: Lleva a bañarse aquí a la paisana, ya vino, es nueva, llévala a bañarse. Que la lleven, ahí estaba un tanque grandecito y que la empujan ahí dentro del tanque le dijeron: Que te metas aquí, báñate, la empujaron. Al asomarse ya dentro del agua, pues ya no era humano, ya era mula, salió y que la amarra el mozo y le dijo al chamuco: Ya está tu mandado patrón, y él respondió: Ya, ensíllala. La ensillaron, ella todavía no perdía el sentido, se estaba dando cuenta pero ya no era un ser humano, ya era una mula, dice: Qué me van a hacer, no pos ya mejor si me vuelven como vine está bien, si no, pobre de mi marido, me estará esperando, se va a morir. Estaba preocupada, así es que la ensillaron y que sale el chamucho montado en ella. Llevaba espuelas de pura plata y sombrero, salió a campear, había unas barrancotas, no, él no quería camino, sino que trotaba y le llevaba a brincar de aquí hasta allá, como de 20 metros de ancho, le daba la vuelta y regresaron.

Dice el chamuco: Ya está, báñala otra vez. Como no estaba acostumbrada ya venía fatigada, de vuelta la llevaron al tanque, tocó el agua, ya que iba a salir ya era ser humano. Entonces ya que habló con él de vuelta le dice el chamuco: Saliste buena, ahora como saliste buena así vas a salir buena curandera también. Así es que ahorita vete, nomás con tu saliva úntale donde está afectado tu marido donde tiene hinchadas sus heridas, nomás con pura saliva lo curas. Y ahí viene ya bien cansada, ya llegó cuando ya se había metido el sol, como a las seis y media llegó a Atlacholoaya. Pero ya cansada todavía llegando le preguntó a su marido si ya había comido, Toma la tortilla y un poco de agua, dice, pero encontré el remedio.

Antes de acostarse la señora luego luego lo curó con la saliva y al otro día amaneció mejor, ya se fue deshinchando y lo volvió a curar a las doce. Ya a los tres días tenía otra cita, y cada vez que iba la

ensillaban, ya estaba muy cambiada, pero sí salió buena curandera, decía: Pues lo logré, así se alivió mi esposo ya empezó a trabajar pero ya estaba bien jodido, ella por donde quiera que iba lo jalaba, como ya era buena curandera en ese tiempo todo era barato, ganaba ocho reales, seis reales, en ese tiempo eran reales, cuatro reales eran cincuenta centavos, seis reales eran setenta y cinco centavos, ocho reales era un peso, eso es lo que cobraba, si ganaba buen dinero, pero también en ese tiempo se pagaba muy barato el trabajo del campo. Aquí se decía *yeitomin*, treinta y seis centavos que eran tres reales, cuatro reales era cincuenta, se decía *nahuitomin*, así se pagaba, o sea ella pedía ocho reales, se ganaba un peso, ya desquitaba un día de dos días que ganaban los jornaleros, ellos ganaban cuatro reales y ella les pedía ocho y así se ganaba sus pesos. Entonces llegó el tiempo en que se murió su marido pero no de una enfermedad, él era ya grande también. Decía ella, - Yo estoy jodida, tengo que seguir con el amigo, no tengo porqué decir que no (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

CERRO PELÓN

Esto pasó en Atlacholoaya. Allá un señor que todavía estaba muchacho vio un caballo blanco que se bajaba del cerro Pelón como a las once de la mañana. Ese caballo iba bien equipado con la montura, llevaba también una caravana, un machete con su funda, una pistola y la reata de lazar, el freno lo traía puesto en la parte del hocico y la cabeza. Ese caballo se bajaba arrastrando un lazo grande.

Lo vio muchas veces, entonces que se decide a lazarlo; era un caballo blanco, bonito; se fue a espiarlo, ya iba a subirse al cerro cuando vio que el caballo iba como para el pocito, lo quiso agarrar del lazo, pero al tiempo de agarrarlo el caballo brincaba, así es que no lo pudo agarrar y se dijo: - Bueno, no se deja pero de todos modos este caballo va a ser para mí.

Ese amigo empezó a ayunar con el fin de agarrarlo, terminó ayunos que le dedicó, se fue a buscarlo y esta vez sí lo encontró, porque el caballo no bajaba todos los días, nomás los viernes. Se fue siguiéndolo y no lo podía alcanzar, se fue, dicen que por ahí por donde está una peña, hasta ahí llegó el caballo y nomás con la trompa empujó y se abrió una puerta por donde se metió el caballo y también empezó a meterse ese amigo. Se metió, al entrar vio de lejos a un viejito, se fue acercando y el viejito que le dice:

Buen hombre, ¿Qué anda haciendo por aquí?, Mire yo vengo siguiendo al caballo que acaba de entrar, y ya que te vi, ¡regálame! Pues yo quiero que sea para mí. Le contestó: Mira, de ese yo no se pero si tú quieres seguirme, vente. Ya se fueron, se metieron en un cuarto como de oficina, ahí estaba otro señor igual de viejo con la barba larga, blanca y que le dice el otro viejito: Señor, llegó este joven, quiere el caballo, ¿Cuál caballo?, Pues el caballo que está junto a la piedra, ¿De veras quieres el caballo?, dijo volteando a ver al muchacho, Sí, sí lo quiero, le respondió. Ah sí, pues ven vamos a verlo, a ver si lo reconoces. Salieron los dos y se quedó el otro viejito, llegaron al corral, ahí había un montón de caballos, puros blancos, con montura y todo, pero bien que lo reconoció: Mire lo que yo quiero es este caballo y señaló el que él había seguido. No, escoge otro de por aquí menos ese, porque ese está comprometido, ya tiene dueño, ese caballo es para Xoxocotla, nada más que te voy a decir que el dueño todavía no nace, pero tiene que nacer y este caballo va a ser para él. No, yo lo que quiero es este caballo, le contestó el muchacho. No te va a servir, porque este caballo es para la revolución, está dedicado para eso, no es nada más para andar trayéndolo aquí, así de "facha", no, este es para pelear, busca otra cosa, de todos modos algo te vamos a dar, si no quieres un caballo de esos, te llevo a donde hay semillas para tu cultivo. Así le dijo el viejito. Pues no, yo lo que quiero es ese caballo seguía diciendo el muchacho.

Rogó y rogó pero no se lo dieron, Bueno, le dijeron, Mira ahora vente, vamos a ver. Llegaron a una huerta de jitomate, había mucha gente cantando al tiempo que empacaban los jitomates, había muchas cajas con

las que cargaron un carro. Le dijeron: Mira, así vas a estar con esa semilla, vas a sacar buen dinero para que tú vivas, vas a estar como patrón, llévate de esta semilla, No, no la quiero, respondió el muchacho. Entonces lo llevaron a la huerta de los melones y fue igual, también había col y tampoco quiso, el viejito lo pasó por las matas de chilares, eran unas matas grandes bien cargadas de chile y el muchacho a todo respondía. No, no quiero nada de esto, ya te dije qué es lo que quiero. Y pues como el viejito ya le había enseñado de todo, jitomate, tomate, calabaza, milpa, eran muchas cosas y no había querido nada, empezó a sentir que ya había caminado mucho y el viejito todavía le dijo: Mira, si no quieres de esto hay tú sabes. Vente, aquí está la puerta para que salgas. El había entrado aquí, donde está la peña en el cerro pelón y fue a salir en el cerro de Jojutla que llamamos *Kuikuiltzin* y no consiguió nada (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

LA PIEDRA

Otra cosa que se cuenta sobre la piedra es que una vez varias personas se invitaron a comprar sandías y se fueron. Uno de los señores que iba era de los brujos y se afamaba porque tocaba el violín. Este señor de regreso retó a los demás: No, conmigo no pueden, les decía. Mi tío Santos le preguntó: ¿Apoco es cierto? Ya venían llegando a la piedra y que les vuelve a decir: ¿De veras eres gallo para eso?, ¡Sí!, respondió el señor. A ver si de veras, ahí está la piedra, ve a orinarte ahí, encima de la piedra, le pidió el tío Santos.

En aquel entonces las personas no usaban pantalón, usaban calzones. El señor acercándose a la piedra le contestó: Ahorita vas a ver, voy a hacer lo que tú dices. Los otros se bajaron de los animales que venían cargando las sandías. El señor entonces que se desata los calzones y empieza a orinar, estaba mirando hacia arriba, cuando él se volteó hacia abajo vio que donde estaba cayendo su orina, estaba una señora bien encuerada, acostada de canto y le estaba cayendo el agua encima de una nalga. El señor con eso que vio se espantó, ya no acabó de hacer, que se amarra los calzones, y ¡vamonos! Pues que los viene a alcanzar. Que le preguntan: ¿Qué tal te orinaste? Ya no les contestó, desde ahí se enfermó y por más que le iban a traer la sombra allá, a la piedra, nada que se curaba. De ahí le pegó una como embolia, en una mano y en un pié, así como cruz, ya nunca se compuso, así murió a pesar de que era brujo. Ahí en la piedra entregó todas las cosas que él tenía (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

UNA VERSIÓN MÁS DE LA PIEDRA

Mi papá en paz descansa, tenía sus parcelitas hacia el poniente de Xoxocotla, la piedra grande que ahora está en la iglesia antes estaba por ese rumbo. Nosotros íbamos a pastorear, trabajábamos toda la mañana desde muy temprano y ya por la tarde veníamos al paso, un lugar muy cerca de donde estaba la piedra, mi papá nos advertía de no acercarnos a ella porque decía: Aquí donde está esta piedra nunca se han de arrimar porque “es un encanto”, porque si haces alguna cosa que no le guste te va a dañar, porque esta piedra es peligrosa, a la persona que no la molesta no le hace nada, pero los que la molestan si les responde, por decir: a un hombre lo vuelve mujer y si es mujer la vuelve hombre.

Mi papá nos espantaba para que según no nos arrimáramos, nos duraba un poco el espanto, pero después a nosotros no nos importaba. Formábamos una palomilla de muchachos. Ibamos allá, a la piedra y nos subíamos en ella, nunca nos pasó nada. Pero en una ocasión supimos que a dos cocoleros que venían de Malinalco les pasó algo extraño. Estos dos cocoleros tenían que pasar por donde estaba la piedra y pasaron, solo que uno de ellos se había adelantado como unos cien metros y solo traía como dos guacales

en cada animal, entonces se paró un momento, cerca de la piedra y luego siguió, el otro señor que venía atrás vio que ahí en la piedra había dos cocoleros y dijo: Bueno este señor, irá corriendo ¿o qué?, porque me dejó estos cocoleros para que yo los pase a traer, como ya va siendo hora de comer a lo mejor por eso me pasó a dejar. Los alzó y se los fue comiendo en el camino. Iban hasta Jojutla y en el final del camino alcanzó a su amigo, llegaron a buena hora y que le dice su amigo: Mira es bien temprano hay que aprovechar para vender un poco en este lugar y mañana nos vamos temprano -.

El señor que se comió los cocoles iba contento que si que estaba bien vender un poco. Entonces se encaminaron al mesón donde de por sí dormían y daban de comer a los animales, y ahí descargaron todos sus guacales. Al señor que había comido los cocoles le dieron ganas de ir a orinar, fue pero no pudo hacer, ya no era hombre, ya era mujer. Entonces se puso bien triste y regresó donde estaba su amigo y le dijo: Ya vámonos no, ya cada quien tiene su lugar donde vender. Y se fueron a la plaza, pero el señor que se comió los cocoles sacó su mercancía pero no vendía nada. El otro acabó rápido sus cocoles y fue a ver a su amigo y le dijo: ¿Qué tal?, Pues nada, le respondió.

El otro vio que su amigo estaba triste y le dijo: A ver amigo, apúrate, pues dame un tanto, te voy a ayudar a vender. Le dio casi la mitad, rápido la vendió y regresó a verlo: ¿Ya nos vamos?, ¡No!, porque pues. Le quitó la otra parte de cocoles y lo fue a vender, regresó y le dijo: Ahí está tu dinero, pues vámonos ya. Ya era de noche cuando llegaron al portal y el señor veía que su amigo seguía triste y que le pregunta: ¿Qué te pasa?, ¿Porqué estás así?, ¿Cómo te sientes?, Nada tengo, le contestó. Y el otro le volvió a hablar:

Entonces, ¿Por qué ahora ni vender quieres?, ¿Ahora cómo le vamos a hacer para que ya no estés así? Su amigo no le contestó nada, no le decía nada. Se acostaron y se durmieron. Al otro día lo mismo que el día anterior, el señor volvió a vender todo su pan y también vendió casi todo el cocol del otro. Acabaron tarde y entonces que le dice el señor que vendió todo a su amigo: Amigo, dime qué cosa tienes? ¿Te sientes mal? Vamos a buscar un remedio, ¿Qué te voy a dar?, ¿Quieres ir con el doctor?, ya dime qué te pasa, ¿Qué no soy tu amigo?. El otro estaba callado, se puede decir que era como un chamaquito, no quería nada, el otro seguía diciéndole: ¿Qué cosa voy a hacer?, ¿Cómo te voy a llevar así?, ¿Dime qué te pasa?

El otro estaba callado, pero estaba que ya mero le decía y no le decía, y por fin le dijo: Te voy a decir en la piedra que está en el camino para acá, pasé a traer los dos cocoles que me dejaste. ¿Yo?, contestó asustado su amigo. Sí, porque tu venías adelante y traías cocol también, y yo los encontré ahí, pensé que tú ya traías hambre y por eso sacaste esos dos cocoles y los pusiste en la piedra para que yo comiera, yo los alcé y me los comí, y ahora me siento en esta forma, yo honradamente te voy a decir que así como me ves yo ya no soy hombre, yo soy mujer. El otro señor se rascaba la cabeza al tiempo que le decía: Caramba hasta donde llegaste, ahora ¡Para qué levantaste eso?, ¿Qué tu no traías?, ¿Para qué los agarraste?, ahora qué hago yo, ¿Qué voy a hacer?

El otro señor ya no decía nada mientras su amigo seguía diciendo: Mira, vamos a hacer esto, a ver si Dios quiere, yo no estoy seguro pero si quieres espérame. Fue a traer dos velas grandes y dos ramos de flores y cuando regresó le dijo mientras envolvía las ceras y las flores le dijo: Vámonos y tú me dices dónde está ese lugar, Bueno, vamos pues. Se fueron y ya era de noche cuando llegaron, eso estaba cerquita de una barranca y ya no pasaba gente a esa hora, entonces el señor le señaló al otro el lugar donde había encontrado los panes y le dijo: Mira, en esa piedra estaban los cocoles en la mesa, Mientras el otro señor se baja del burro con las flores y ceras le decía: Bueno, ahí me esperas -.

El señor puso las flores en la piedra y empezó a rezar rogándole a la piedra, rezaba: Piedra, no seas mala gente, deja a mi amigo tal y como iba antes de toparse contigo, déjalo como antes había estado, ¡Por favor no le hagas eso!. El señor ahí tardó rezando mucho rato y ya después se paró y le dijo al otro: ¡Anda, vámonos!. Y se fueron, solo que más adelante al señor que se comió los cocoles le dieron ganas de ir a orinar, orinó y ya sintió que era hombre otra vez. Y caminaron otro rato y su amigo le preguntó: ¿Cómo te

sientes?, y el otro le contestó: Hay amigo, te agradezco bastante, te juro que nunca te voy a terminar de agradecer, aunque tú ya hiciste por mí lo que ni yo pensaba, ahora ya me quedé como soy, como Dios me echó al mundo. Su amigo entonces lo regañó: Te digo, por qué levantaste esos cocoles, ¿Pues qué tu no llevabas?. Y se fueron. El señor se compuso, tal vez por los rezos. Aunque dicen que esa piedra era un “encanto” (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

TIAGALKO

Aquí así se le nombra a una roca que está rumbo a Puente de Ixtla, nosotros los de Xoxocotla estamos como por el poniente, nosotros la conocemos como Tiagalko, en español “pozo de padres”. Allá en Tiagalko se almacenaba una barranca de temporal, desde el año 38 para acá ya nunca he ido por ahí. Antes se almacenaba ahí mucho agua del canal. Había tres formas de conseguir agua, unos tomaban agua del canal, otros del río y otros de Tiagalko, de plano van con los cántaros y con los burritos a traer el agua hasta allá.

El agua se ponía por encima muy verde, y la gente llegaba ahí, empezaban a menear el agua para que se limpiara tantito, y así pudieran llenar el cántaro con agua limpia, parecía como agua de jagüey y después de las secas se reverdecía de encima, se decía que ese lugar estaba encantado, que el que quisiera ser “bueno” que fuera a medio día allá, cuando no hubiera gente y nadie lo viera, que fuera a pedir allá lo que quisiera; ser buen curandero, montador, jinete, bueno eso se contaba más antes y muchos creían que los curanderos de ahí sacaban la sabiduría, yendo a medio día o a media noche, el que se decida que vaya pero a esas horas, si no hay quien te ve si te metes, porque es como una cueva que está arriba, como recortada y abajo está como un túnel, así que a esas horas no te ven, si es a media noche te metes, es por tu seguridad, según en que quiere ser bueno que vaya allá pero solo.

Antes había muchos curanderos, ahora hay pocos, eran más mujeres que hombres, ahora también ellas son mayoría, en ese tiempo tenían que ir a traer la sabiduría a Tiagalko y nos prohibían tirar en esa barranca, si no te cambiaban de “credencial” (sexo) según se decía. Con relación a eso se supo que una señora que fue mi contemporánea cuando todavía era una niña, andaba con calzones de hombre y usaba la cabellera de lado, la tenía bien larga, después cuando ya estaba grandecita, como de trece o quince años se rasuró como hombre, entonces su papá ya era viejito como de cien años y tenía vaquitas, como doscientas, entonces él era el que las pastoreaba. Llegó el momento en que el viejito ya no podía pastorear, él enseñó a su hija a arrear la yunta.

La muchacha se acostumbró a ese trabajo de hombre, a andar así de calzón, con sombrero y huaraches, como un hombre. La gente decía que le fueron a cambiar la credencial allá a Tiagalko, pero yo digo que no es cierto, nomás que así creció. El secreto consiste en que si es hombre se vuelve mujer, si es mujer le dan la credencial de hombre. Ella casi no se juntaba con las muchachas, se juntaba con los hombres y se rasuraba como ellos, la invitaban a tomar, iba a jugar con los muchachos, tomaba como hombrecito. La mataron parrandeando con los hombres. Era muy cantadora también, se comportaba como hombre pero era mujer, se decía que la llevaron a Tiagalko por eso cambió su sexo (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

EL PUEBLO

En 1936 Xoxocotla era nada más este cuadro, lo que ahora es el centro. Antes a las divisiones del pueblo se les conocía como cuadras, eran cuatro cuadras, se decían que había muchos nagueales, yo no puedo

asegurar si es cierto o no. En todo el pueblo mentaban que había nagueles, desde las ocho o nueve de la noche ya espantaban, ya no salía la gente a la calle. Además en ese tiempo no había luz eléctrica, había gente traviesa, los que sabían tomar pasaban la noche afuera. Me decía mi papá, No puedes salir después de las siete de la noche, porque después ya espantan -. Según decían, como no hay luz salen los nagueles barracos, les llaman brujos, decían, No puedes salir porque te va a espantar el barraco. Al barraco le salen chispas por la boca, encontraban hasta burros que según no tenían cabeza y caminaban. Es ya una historia del pueblo, yo ya no lo vi, nada más oí que lo decían. Otra cosa que contaban era que encontraron a dos señoras que llevaban a una muchacha como de quince años en medio de ellas y espantaban, no se podía salir tarde, entonces no había luz y los tecorrales tenían muchas curvas con ramas a la calle, todo se veía oscuro cuando no hacía luna, peor si estaba nublado, así era nuestro pueblo antes (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, 1990).

NAGUALES

Los nagueleños tenían pacto con el chamuco, ahora no sé si será cierto porque de 1923 para acá no he visto nada de nagueles. Los nagueles se presentaban como burros sin cabeza, guajolotes, gallinas con sus pollitos, un puerco o barraco que suelta chispas como lumbre, eso da miedo, brama bien feo, en realidad no doy fe porque nunca lo vi. A mí me tocó pues casi de 1923 a 1945 son como veintidós años sin luz, sí llegó la luz en 1945 pero nada más en el centro, en la calle cinco de mayo y veinte de noviembre. En el año de 1930 padecimos una epidemia de viruela, muchos murieron, según se dice como 1800, día con día se enterraban de 10 a 12 muertos, pusieron como un campamento o un hospital, *Alamaxac* le decimos nosotros, pero no sirvió, muchos murieron si no estuviera el pueblo muy grande.

Ya nomás en algunas casas se ven tecorrales, antes ahí habían unos arbolitos que les decían órganos, pero derechos y tenían unas dos ramas, los tenían casi apilados como postes que dividían la cerca. Las casas eran casi todas de horcones, chinamil y paja o zacate, nada de pared sólo como 4 ó 5 casas eran de teja, que eran de los pocos riquillos, tenían poco pero se les nombraba riquillos.

La gente se dedicaba a sembrar, era un pueblo campesino, no como hoy que ya hay muchos comerciantes y albañiles, en aquella época la mayor parte eran campesinos y no había carne, cada ocho días nadamás comíamos carne, a veces retoños silvestres o quelites, los campesinos plantaban picante, jitomate, cebolla, tomate. Ibamos con burros a vender el producto que cosechábamos, vendíamos en Jojutla y Puente de Ixtla. No había carretera. Cuando pusieron la carretera primero pasó de Cuernavaca a Acapulco, después se abrió de Alpuyecaca a Jojutla, ya teníamos el pueblo comunicado, por una parte nos hace mal y por otra bien, mal porque nos siguen expropiando terrenos, las carreteras atraviesan nuestros campos, y bien porque uno va y viene rápido para conseguir medicina, antes no conocíamos ni a los médicos de Jojutla, todos nos curábamos con remedios caseros.

Del año 45 para acá empezaron a cambiar del calzón de manta a los pantalones. Los viejos que ahora lo usamos estamos contados, somos como cinco o seis. Las mujeres usaban chincuetes que eran unas faldas de tres o cuatro metros plisadas, después empezaron a cambiar, ya usaban unas enaguas con cordones y blusa, le decían sacos, del 60 o 65 empezaron a usar vestido, antes los chincuetes y los cotones eran de manta, después ya empezaron a vender géneros de distintos colores. Antes todos andábamos de blanco, comprábamos la manta en Jojutla, era el único lugar donde se comerciaba en grande, ahora ya no, donde quiera se vende. Aquí la plaza se pone bien los domingos, sólo hace falta una ferretería grande para comprar las herramientas de trabajo yo creo que de aquí a diez años ya se va a completar todo lo que hace falta, poco a poco (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

CALLEJÓN

Así me lo contaron. Antes aquí en el pueblo había muchos brujos que eran naguales. Estos naguales se vuelven animales, unos se convierten en burros, perros, marranos, otros en pípilos, gallinas, todo eso. Un día un señor de aquí ante algunos sucesos raros dijo: ¿Por qué estos “amigos” se están aprovechando mucho? Este señor pensó en ayunar para poder luchar contra ellos, y así lo hizo. Antes se buscó un camino y ahí paró una aguja y un garrote que labró muy bonito.

Empezó a ayunar. En cada ayuno marcaba una cruz en el garrote y así lo calaba. Hizo un agujero en el camino, llevaba ceras, hacía una bolita con las lágrimas que caían de la cera, hacía una bolita chiquita que ponía en la cruz y en el camino. Hizo veinticinco ayunos de medio día y los otros 25 fueron de un día entero, para eso comía un itacate a media noche con un vaso de agua, ese era todo su alimento para todo el santo día, así era, hasta las veinticuatro horas volvía a comer. Fueron veinticinco días de ayuno completo y cuando cumplió los cincuenta ayunos se fue a la iglesia a ver al sacerdote para que le bendijera la aguja y el garrote. Le dijo al sacerdote: Yo ya tengo cincuenta ayunos, veinticinco de medio día y veinticinco de día completo, yo quiero salvar a mi prójimo, no quiero maltratarlo, Siendo así te echo la bendición, dijo el padre.

Entonces se fue, era un día jueves, el viernes no salió de día, en la noche se dio cuenta que en la calle por donde vivía estaba el suelo parejito, vio un mezquite muy frondoso y se dijo: Yo sé que aquí se juntan todos los naguales, aquí hacen su junta. Desde aquí veo todo y ellos por su rumbo no mueven nada. Entonces se fue a poner ahí en lo oscuro, nomás se quedó como un cuarto de hora. Cuando empezaron a llegar, llegaron primero unos zopilotes, luego unos gavilanes, otros guajolotes. Bueno llegaron distintos animales y como animales se hablaban, unos se preguntaban: ¿Cómo estás?, y otros decían: Yo ya me lo voy a llevar, ¿y tú?, Yo no, ya no puedo, ¡Pues éntrale, no le pares!. Y todos así se preguntaban todo eso y se aconsejaban. Uno dijo: Bueno, ya vámonos porque ya es hora. Se desaparecieron, los que volaban volaron y los del suelo se fueron donde tenían su agujero. Los brujos oran para hacerle mal a la gente.

El señor se quedó pensando: ¿Por qué no me acerqué para agarrar siquiera uno?, bueno me voy a esperar a ver si llega alguno que se le haya hecho tarde. El señor ahí estaba y nada, que dice: Ultimadamente yo ya me voy, nadie viene, ya se iba y que se regresa, dijo: Mejor me voy a esperar otro poquito. Como a los cinco minutos vio que venía uno así como encorvado. Cuando se acercó más pudo ver que el señor traía un pañuelo rojo amarrado en la cabeza y vestía con taparrabo. También vio que traía algo cargando, era como un costal, se acercó más y se dio cuenta que no era costal, era una mujer, la traía bien encueradita, jalándola de un pie, imagínese cómo venía la pobrecita. Bueno allí la tendió como muerto y ya le estaba rezando, le hizo muchas cosas, así la llevó de esquina a esquina hasta llegar a la iglesia. El otro señor nomás lo venía siguiendo para ver todo lo que hacía.

Vio que por fin llegó a la iglesia que estaba cerrada y dijo: ¡Nimodo que entre!, el nagual nomás cargaba a la mujer de un pie, la traía como si fuera carne, llegó y empujó la puerta con ella, tres veces la golpeó contra la puerta que se abrió, y ahí adentro empezó a hacerle como le venía haciendo en la calle, así maltratándola, la jaloneó hasta que le dio la vuelta por toda la iglesia. Entonces el otro señor dijo: Aquí lo agarro. Siempre la cargaba de un pie y dándole un garrotazo le dijo: Ya estuvo bueno, para que la cargues bien.

Lo tumbó y el otro se levantó no como persona, sino como animal para defenderse, no se dejaba, se volvía distintos animales y el otro cuando veía que era un animal que volaba lo picaba con la aguja. Y si era animal de suelo, perro, marrano, cualquiera que fuera le daba de garrotazos si quería correr no lo dejaba, lo seguía y así fue como no podía parar de pegarle, le pegó muy feo ya no se podía parar, entonces ya como persona le pidió de favor que ya no le pegara y le dijo: Amigo déjame, voy a llevar a esta pobre

mujer, ya se está pasando la hora. Porque los nagueles tienen su hora. El otro señor le contestó: A mí no me importa, ahora ya te agarré a ti y ahora tú la vas a llevar cargando como a una criatura -.

Le seguía pegando al tiempo que el otro cargaba a la mujer como criatura, así, así por donde fueron pasando fueron dejando huellas de sangre. Llegó hasta la casa de la señora. La señora tenía marido que cuando el otro la sacó de su casa le puso al marido una almohada para que la abrazara, el pobre señor no despertó, cuando llegaron acomodó muy bien a la mujer.

Entonces el señor que ya no le pegaba le dijo: Muy bien, ahora sí te puedes ir, vete. Al naguele no le paraba la sangre. Al otro día como la gente de aquí acostumbraba ir a bañarse al apantle y se usaba mucho el hueso de mamey molido que le llamamos piztle. El señor de la aguja y el garrote fue a espiar a la señora, que estuvo mirando, entonces pensó: -Esta pobre persona se va a bañar y le va a hacer mal por los golpes que vi que le dio el otro.

Se fue hacia una de las esquinas por donde iba a pasar la señora para ir al apantle, eran como las ocho de la mañana, dieron como las nueve y como a las diez pasó la señora, ya estando en el apantle que se destrenza y el señor conformó sus pensamientos y dijo: Sí, se va a bañar pobrecita. La señora se puso a moler el piztle y el señor entonces se acercó y le dijo: Señora, perdóname, te voy a hablar, ¿Te vas a bañar?. La señora se molestó y le contestó: ¡Qué te importa si me baño!, ¿No quieres que me bañe yo?, Mira señora yo no vengo a hacerte daño, al contrario, te vengo a decir esto: No te bañes porque estás muy adolorida, dime si no es cierto que sientes todo el cuerpo así como que te golpearon, estás cansada, yo vi lo que te pasó, por eso te vengo a decir, no vengo a hacerte daño, no vengo a comprometerte, no, no creas que yo te vengo a hablar de otra cosa, no, yo vengo a decirte como fue lo que te pasó y quien fue. Mira: te anduvieron trayendo así, así yo te ví, yo te salvé, si no he estado ahí te mata ese señor. Mira señora si tú no me crees no me creas pero por favor no te bañes, vete a tu casa y si te quieres bañar, báñate pero con agua caliente.

Cuando llegues a tu casa ponte a echar unas tres tortillas y si tienes un huevo fríelo o ásallo y vete a casa de fulano que vive aquí derecho, después de la calle que sigue. De su puerta para adentro fíjate bien que va a haber gotas de sangre, bueno ya no se van a ver bien porque ya se secaron pero fíjate de todos modos. Si quieres ir a verlo, visítalo y vas a ver que no soy mentiroso.

La señora ya no dijo nada, se quedó callada, él siguió hablando: Bueno señora, muchísimas gracias por oírme, mejor ya me voy, pero por último, si vas a casa de fulano, cuando entres a su casa tú no hables sino hasta cuando llegues donde está él acostado. Cuando digas buenos días es porque ya estás adentro, si no no te van a dejar entrar. Sí está bien, gracias. La señora se fue a su casa, echó sus tortillas y frió el huevo, los echó a una canasta y se fue a la casa del señor, sí se veía la sangre en el camino, al llegar a la casa vio que en lugar de puerta estaba un petate colgado, entonces llegó y desde que estaba cerrado con el petate abrió y se metió, vio que la cama estaba pegada a la puerta, estaba la mujer del señor sentada y le dijo: Buenos días señora ¿qué se le ofrece?, Buenos días, me dijeron que estaba enfermo el señor ¿es cierto?, Sí pues, está enfermo. El señor estaba tapado de pies a cabeza con una sábana, la señora de las tortillas lo destapó, vio que estaba bien golpeado. El señor como estaba acostado con los ojos cerrados sintió el aire, abrió los ojos y vio a la señora, nomás la vio y cerró los ojos para siempre. Eso sí pasó (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

A partir de la tradición oral tenemos acceso a cuestiones míticas, creencias, representaciones de lo sagrado, del bien y del mal. En el sur de Morelos, en el ciclo festivo se manifiesta la estrecha relación entre el ritual y la oralidad, ya que la participación no se limita exclusivamente a la gente que hace acto de

presencia en el desarrollo del ritual, sino que también se extiende a quienes conocen los relatos en torno a su realización y a sus significados. La tradición oral forma parte de la concepción de la expresión simbólica del grupo, la gente participa de ella aunque no asista a los rituales.

El territorio simbólico está conformado por el pueblo y los lugares periféricos como cerros, cuevas, manantiales, piedras cuadradas o antropomorfas, barrancas y campos, es decir, creen en un acontecimiento de la naturaleza que tiene vida propia. Entre estos lugares considerados como “encantos”, se encuentran aquellos que tienen una dualidad en tanto que en ellos se conjura el bien o el mal. Por ejemplo Mazatepetl referido como el lugar que pedía sacrificios humanos y que hasta hace poco tiempo recibía ofrendas el día de Ascensión para pedir buen temporal. En este mito, al cerro que tiene una forma alargada se le atribuyen las cualidades de una serpiente devoradora, en un caso de los hombres ancianos que van a morir ahí, en otro a hombres de edad indistinta pero que procedían de otros pueblos o eran comerciantes de Malinalco. El héroe que logra matar a la serpiente es de origen desconocido pero fue adoptado por una familia del pueblo.

El camino que conduce al cerro de Huaxtenangio causaba tanto temor que colocaron ahí una cruz, la utilizaron como símbolo que ahuyenta el mal. Huaxtenangio es referido como el lugar donde se inician los brujos quienes también pueden curar a los enfermos. Se dice que dentro de este cerro vive el demonio, asociado con un hombre adinerado, dueño de una hacienda cañera (hay que considerar que hace algunas décadas los habitantes de la zona trabajaban como cortadores de caña, por lo que se asocia al explotador con el demonio). Se plantea que los brujos oran para hacerle mal a la gente, en el relato encontramos la alusión al ayuno, que es una restricción de alimentos ofrecida a un ser poderoso, en este caso al demonio, para conseguir poderes de índole diversa; a través de un pacto con él los interesados acuerdan quedar a su servicio y para ello visitarán frecuentemente ese lugar. En este caso una mujer que quiere curar a su esposo justifica ese pacto y adquiere poderes para transformarse en animales o para curar; esta actividad también significa para ella un medio de subsistencia. Por otra parte, este relato de Xoxocotla hace referencia de rasgos identitarios al señalar como bruja a una mujer del pueblo vecino.

En el relato del callejón se alude a la práctica del ayuno como una forma de contrarrestar los ataques de los brujos, el número de ayunos, veinticinco de doce horas y veinticinco de veinticuatro horas, marcados con una aguja como una cruz en un garrote, al terminar este ayuno el curandero pide al sacerdote la bendición de su persona y de sus objetos mágicos. El bastón y la aguja serán los objetos con los que

luchará contra los brujos, la aguja para picar a los brujos que se convertían en aves y el garrote para los que se convertían en animales de tierra.

El cerro Pelón, ubicado en Atlacholoaya, también es un “encanto”. Lugar lleno de riquezas en donde entró un caballo blanco que un hombre de ese pueblo deseaba tener. Al pedir en el lugar de encanto que se lo regalen le ofrecen otro pues ese ya estaba destinado para un hombre revolucionario de Xoxocotla. Él no acepta nada, ni siquiera las abundantes semillas de los productos que se cosechan en el lugar, como jitomate, tomate, col, melón, chile, calabaza o maíz. Notamos aquí también una alusión a la identidad, “los otros, los de Xoxocotla son los predestinados para tener preciados dones, como ese caballo blanco”. En la afirmación de que ese hombre entró por el cerro Pelón y salió por el cerro de Jojutla (la Culebra) se refiere implícitamente a la creencia de que estos lugares están conectados entre sí por túneles subterráneos.

La creencia de que algunos músicos obtuvieron su habilidad mediante un encanto también los hace objeto de la acusación de ser brujos. En el relato de la piedra se dice que si alguien no le tenía respeto, como fue el caso del músico que así “entregó su poder ahí”, como castigo puede enfermar de espanto y por eso van a ese lugar a recoger su sombra. Ritual en el que llevan como ofrenda velas grandes y ramos de flores, además rezan y le piden a la piedra que sane al enfermo. El castigo puede derivar en parálisis parcial o total del cuerpo. Hay una sanción moral de por medio, las acciones y la conducta son analizadas si alguna persona sufre este tipo de enfermedad, pueden afirmar al respecto que se trata de un castigo por sus transgresiones.

Entre las prescripciones de moralidad, se previene del respeto y la mesura de los deseos frente a estos objetos o lugares, pues no deben desearse objetos que ya se tienen. La piedra de Mesa y Teakalco “conducen a una dimensión desconocida”, sobre todo a aquellas personas que incurren en alguna falta. Creen que la transformación es tal que cambian de sexo, hecho que reafirma el poder de transformación que tienen estos sitios y los aires que habitan en ellos. Este suceso nos recuerda a Tiresias, personaje de la mitología griega que cambió de sexo por castigo divino y después fue devuelto a su condición inicial. Teakalco era considerado como un encanto donde se obtenían dones, se dice que el que quería ser bueno iba ahí a medio día o a media noche, solo, cuando nadie lo viera, las peticiones eran para ser buen curandero(a), montador o jinete. Esa barranca es descrita como una cueva cortada de arriba y abajo, como un túnel subterráneo.

Ciertos lugares del pueblo son señalados como centro de reunión de brujos, nagueles que tenían pacto con el chamuco y podrían transformarse en animales como barracos o cerdos, brujos, gallinas con sus pollitos, zopilotes; en fin, animales que volaban o tenían su escondite en la tierra. El carácter distintivo de los animales normales era que les faltaba alguna parte del cuerpo. También se trata la cuestión del acceso a los lugares sagrados, que no están restringidos para los brujos, como es el caso de la iglesia donde ellos arrastran a sus víctimas durante la noche.

Estos relatos además de abordar una dimensión espacial también refieren una dimensión temporal en tanto que se alude a un horario “fuerte” y benéfico como el medio día, que es una hora propicia para curar; o un horario peligroso y nocivo al caer el día, de las siete de la noche a las tres de la mañana, horario en que los brujos tienen el poder de transformarse para hacer daño a la gente. En el relato del Callejón se explica la actitud del brujo que al quedar muy golpeado pierde fuerza, retoma su condición de persona y ofrece llevar a la víctima a su casa porque “ya se le está pasando la hora”, pues ya está amaneciendo. En la recomendación que hace el curandero a la mujer atacada encontramos la alusión a la concepción de lo frío y lo caliente, el cuerpo al sufrir el ataque de un brujo está muy caliente y un baño de agua fría descompensaría de manera muy brusca el organismo. Quienes “están con Dios” tienen una manera infalible para vencer definitivamente a los brujos, ellos deben enfrentarlos cara a cara con las víctimas que ellos han rescatado, así cuando el curandero le recomienda a la mujer que le lleve de comer al brujo y le hable directamente, éste muere.

Entre el relato y la acción hay una relación interactiva, las creencias conducen al sujeto a la acción a partir de disposiciones objetivas, en las que hay congruencia, de manera que dentro del contexto y del proceso cultural se actúa por motivos racionales y verídicos (ver capítulo IV). Los relatos guían los valores sociales, las acciones, y el sentido y la forma que debe guardar el ritual.

En su propuesta sobre “el mito en el tiempo de la historia”, López Austin señala que la finalidad es recuperar un mito en diferentes regiones en “busca de una coherencia de una cosmovisión mesoamericana que fue fuente unitaria de esos subsistemas”. En este sentido, diferimos acerca del intento de reconstrucción a partir de diversas versiones de mitos para encontrar “una cosmovisión que dejó de existir desde hace varios siglos” (1990:424). Consideramos que la historia y la tradición oral aportan algunos elementos acerca del origen y el pasado del grupo, sin embargo, más que una “cosmovisión mesoamericana” compartida en extensas áreas, estamos ante contextos locales en donde el ritual se presenta como “acción generadora de historia” (Comaroff, 1993), y a la vez que recrea el pasado, lo mítico

y lo sagrado, pone en juego diversas emociones, cuestionamientos, transformaciones y adaptaciones en un contexto que a pesar de la interrelación con ámbitos externos y de ciertas semejanzas con pueblos lejanos, por ejemplo el habla nahua, recrea continuamente una personalidad particular.

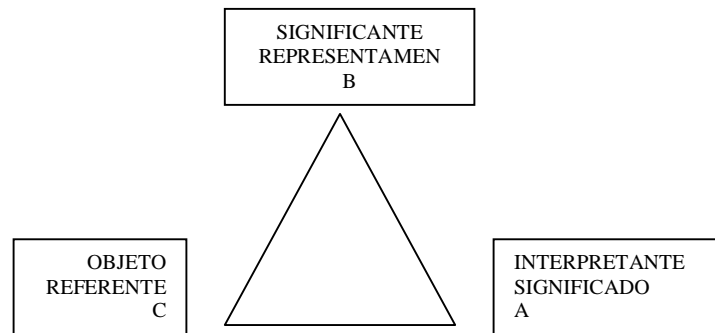
C. Comunicación: oralidad como ritual que se habla, ritual como mito puesto en escena

En el conjunto de relatos (mitos, narraciones y creencias) y en los rituales que propician un acercamiento del ser humano con lo sagrado, se reconoce una serie de signos y símbolos, que son partes fundamentales de la cultura. Si bien existe una vasta información histórica acerca de la mitología prehispánica, la semiótica constituye una posibilidad de analizar el presente en relación a lo que la gente cree y hace respecto a celebraciones tradicionales, caracterizadas por su riqueza simbólica, expresada a través del ritual, y en la que el ámbito de lo sagrado es uno de sus aspectos, no el único.

El concepto de estructura de Lévi-Strauss conlleva a una noción de orden, subyacente en la naturaleza en términos de pares binarios, tal noción de orden es aplicable en el estudio social. Uno de los fundamentos de la propuesta de este autor, se basa en los estudios de Ferdinand de Saussure sobre el signo lingüístico, basado en dicotomías, explícitas en el enfrentamiento de dos entidades como el lenguaje y el pensamiento. Plantea que el signo es la relación entre un concepto y una imagen acústica, unidos por el signo lingüístico.

Charles Peirce, un contemporáneo de Saussure, propuso una perspectiva similar pero más amplia acerca de los signos, al incluir un tercer elemento: el objeto o referente, aquello a lo que se refiere el signo. Señala una relación triádica entre el objeto, el representamen e interpretante. Ambos autores investigan y escriben sobre la semiótica, definida como la ciencia que estudia los signos (López Rodríguez, 1993:188,158).

Peirce consideró que “la lógica, en su sentido general, es sólo otro nombre de la semiótica, que no es más que la doctrina formal de los signos”. Aporta un concepto triangulado del signo, compuesto por representamen, interpretante y objeto; mismos conceptos que significante, significado y objeto:



Peirce propone que “El objeto es aquello acerca de lo cual el signo presupone un conocimiento para que sea posible prever alguna información adicional sobre el mismo. El signo puede solamente representar al objeto y aludir a él”. “El signo o representamen es algo que para alguien representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter”. Se trata de una abstracción empleada para traer [...] al objeto ausente de la mente del receptor [...] el interpretante sólo se da en presencia de los otros dos elementos anteriores. Se trata del proceso de interpretación del “significado”, “el *interpretante* (A) siempre será la interpretación de un signo o *representamen* (B) que indica un objeto (C) [...] el signo sólo es tal cuando se produce la relación de los tres elementos que lo conforman”. Los tres son interdependientes. Así, se plantean relaciones triádicas (López Rodríguez, 1993: 163-164).

El signo está en lugar de algo (su *objeto*). El *objeto* constituye todo aquello que sea reconocido, pensado, percibido, indicado o evocado. Por ello se considera como objeto aquello que existe en la realidad, los objetos del pensamiento, de la conciencia, del mito, del sueño (López Rodríguez, 1993:173).

El ritual se ha considerado como un sistema de comunicación verbal y no verbal. Para un análisis del ritual que además de la descripción y expresión no verbal incluya su interpretación con relación al aspecto narrativo, es factible proponer esquemas de relaciones binarias y triádicas. De acuerdo con lo señalado hasta el momento, analizamos a partir de la tradición oral, los elementos significativos recurrentes en el ritual de Ascensión y cómo éstos se interrelacionan con las expresiones no verbales de éste.

De acuerdo con Turner, los elementos tienen un carácter polisémico, mismo que se reconoce en tres niveles: el de sentido exegético referente a la interpretación que hacen los informantes de los símbolos, el de sentido operacional en el que se identifica la equivalencia entre el sentido de un símbolo y su uso, es decir, lo que hacen y dicen del símbolo los informantes, y el nivel de sentido posicional en el que se

identifican las relaciones de un símbolo con los otros. En el análisis de estos tres niveles se descubren los estratos más profundos del sistema de valores de una sociedad (Turner, 1980: 318-332). En nuestro contexto los relatos son una vía de acceso al nivel exegético de los símbolos, y es a través de actitudes y prácticas rituales que se despliega el nivel operacional. Después de revisar otros relatos y de identificar relaciones triádicas, tendremos más elementos para esclarecer un nivel de sentido posicional de los símbolos. Ahora identificamos dos niveles:

NIVEL EXEGÉTICO	NIVEL OPERACIONAL
R E L A T O S	Lugares donde se coloca la ofrenda: cuevas, ojos de agua, cerros, montículos de piedra (donde ponen cruces). Destinatarios de la ofrenda: colocación de ofrendas a los aires de la lluvia y a Jesucristo. Seres míticos: respeto y temor a la serpiente. Encargados de presentar la ofrenda: participación en el ritual de hombres o mujeres, de acuerdo a las características del lugar y de la persona.

En las recopilaciones de tradición oral que hemos hecho hasta el momento, no encontramos una narración tan completa que reúna todas las características estructurales del mito sintetizadas por López Austin (1993). En este sentido, nos es más útil la propuesta de Weitlaner (1981) acerca de considerar el término narración en un sentido genérico que incluye mitos, cuentos, leyendas y relatos. Lo cual nos evita recurrir a la clasificación somera (de acuerdo a los géneros narrativos de tradición oral) de las narraciones. Estos relatos en su conjunto nos brindan un amplio panorama sobre las normas sociales, sus géneros narrativos no constituyen elementos aislados sino que forman parte de una totalidad.

En algunas narraciones que encontramos en el sur de Morelos, se hace alusión al tiempo sagrado que llaman “el encanto”, como la entrada a otra dimensión espacio – temporal en la que una persona se encuentra a personas conocidas que pueden haber muerto ya, riquezas, o la oportunidad de cumplir sus deseos. El encanto forma parte de lo ideal, parte constitutiva de la realidad.

En Xoxocotla, Alpuyeca y Atlacholoaya hacen referencia al encanto como la transformación de la materia, el tiempo y el espacio. Una persona que se queda en el encanto con los airecitos se pierde, se trastorna si no tiene la fuerza mental y espiritual suficiente, sólo puede regresar con la ayuda de un curandero. En el encanto hay grandes tesoros como maíz, frijol, animales domésticos o serpientes. A través de los relatos conocemos este sistema de creencias relacionado con los lugares, con los aires, las fechas especiales (horas y días), y algunas personas que tienen la fuerza para salir del encanto o prevenirse de él.

Adentro de la cueva de Coatepec hay un lago, se ve inmenso, alcanza a verse con la luz de la tarde como a unos cincuenta metros. Pero no se puede uno meter porque ahí se queda, no sale, se encanta ahí. Con los airecitos se pierde uno, se trastorna.

“Mi hermano también para qué se duerme un rato y se queda, este muchacho parece que está durmiendo, pero no se durmió, porque no verá. Él se durmió, el día que se llevó la ofrenda, cuando queman los toritos, ya llegan cansados y desvelados. Dijeron que un niño estaba ahí en el campo y les preguntó que fueron hacer, y ellos le contestaron traemos la ofrenda, y ellos le preguntaron, tú que andas haciendo aquí, dice yo vine con mis hermanos a desmontar, y adonde van a desmontar, pues por aquí dice, y nada más llevaba un machetito mocho, era un niño como de 7 años, y le preguntaron y dónde están tus hermanos, ahí vienen y entonces ellos están esperando a que despierte el señor. Es el que llevaba la ofrenda, no despierta, le hablan y le hablan y entonces ya se quieren venir y no despierta. Por decir, que lo levanta no pueden levantarlo y les ayudo el niño. Después de ahí los pasó a dejar, dice pues yo ya me voy, pues voy a ver a mis hermanos y a mis papás. Y se va y llegan al camino pero no vieron por dónde se fue. Entonces el muchacho se espantó, dice de dónde salió si es un niño todavía y nada más trae un machetito mocho, y no hay nadie. Es peligroso porque te lleva y te deja como de aquí a San José caminando, de ahí de la cruz para allá. Y mi cuñado dice que vio una culebra entre el zacatito que hay; él dice que a lo mejor serán los aires del encanto. A veces cambian el camino por donde van a pasar, dicen que los lleva el satanás, que los ata y se los lleva y cuando despiertan están en otro lado” (Narración de Yolanda, Xoxocotla, 1999).

Cuando sacan piedras de algún encanto, por ejemplo la cabeza de pato, deben ponerla en el altar y ofrendarle incienso, si se trata de un encanto se convierte en dinero.

“Un señor entró a una tienda a comprar cigarros y panes, después de que salió de la tienda ya había pasado mucho tiempo, al llegar a su casa les contó que al sacar el pan vio que era una figurilla de barro, una cabeza de pato.”

Un lugar cercano a la cruz de Ascensión en Xoxocotla es considerado como un encanto, en una ocasión “Un señor entra a una tienda y sale después de mucho tiempo. Sus parientes lo dejaron de ver por mucho tiempo, mientras que él sintió que habían transcurrido sólo algunos minutos. Lo encontraron un año después, llegó caminando, perdió el burro en el que iba.”

Otro relato

“A nosotros nos pasó, éramos tres trabajadores del ingenio, pero tú sabes, cuando lo veo ya está bien tomado dice pues ese día nos dejó. Apenas nos empezaba a traer el camión, le decíamos la paloma, era un carro amarillo. Nos estaba empezando a traer, pero como ya estábamos en el ingenio pues había alcohol, pues se pasaron de copas, nos deja el camión dice vámonos caminando pues. Salían a las once de la noche, caminando dice. Se vinieron, atravesaron Tetelpa, sí y ya cuando les dio como una o dos de la mañana dice, ya están hasta acá en la Santa Cruz. Ahí por donde hay dos huamúchiles ahí en el camino, pues el primer huamúchil está. Dice pues ya se cansaron, dice pues ya estamos en el pueblo, dice qué nos puede pasar, yo ya me cansé. Uno de ellos que venían es el primo de mi nuera, entonces dice pues uno ya es difunto, dice pues ya me cansé hay que descansar pues qué nos puede pasar, nos vamos a echar una pestaña, dice otro, ya tengo sueño, que se sientan los tres al pie del huamúchil y que despierta ese señor o el difunto ya despertó, le dice mira ahí está una tienda, harta gente está entrando. Dice que este despertó así todo atarantado, despertó como si lo hubieran despertado dice, que despiertan los otros dos que estaban durmiendo. Ya dice pues despertó si estaba ya grande, vio unos faroles o candiles, dice bonito no, dice no estaba buenísima, harta gente entra y sale dice. En la puerta están tocando con la guitarra, están unos como títeres, están haciendo sus payasadas dice y la gente entra y sale, entra y sale. Pero ya le apura la cruda, ya quiere un trago. Entonces que le habla a este señor, dice oye despierta, dice ya está la tienda, pero no había cuando pasamos...

Entonces cuando abrió los ojos buscó la tienda, dice pero cual tienda, dice pues que no la ves, dice mira sí todavía, cuál yo no veo nada. Y entonces este señor los tomó como locos. Pues mira de un momento a otro en un parpadeo, cuando buscaron la tienda ya no la vieron. Solo dos la vieron el otro no tuvo la suerte de verla, y aquellos que no lo vieron, andando por decir, lo que querían hacer de esa tienda y lo que quisieran hacer...

Le dice tú vives por ahí nunca has visto una tienda, nunca te ha espantado nada, nunca lo has visto. Dice cállate, un día que estábamos tomando, ya son difuntos, los dos anduvimos tomando con fulano y ya no teníamos, dice y vimos la tienda, la vimos y de ahí sacamos tequila, ya no lo pueden dejar y los dos murieron de alcohol.

La piedra labrada tiene su historia, a quién no la respetaba le daba como embolia. A un señor le quedó la mano de lado y también el pie porque pasó a orinarse a la piedra. En ese lugar se escuchaba música. Los chamacos que iban a pastorear los bueyes no se acercaban a la piedra” (Narración de Santiago Sierra, Xoxocotla, septiembre de 1999).

En Alpuyeca hay ciertos lugares de encanto,

“Aquí había una gruta, ahí donde esta una casita de dos pisos ahí se murió un niño porque enloqueció. Entro ahí y ya no quería salir. Las personas se trastornan, por eso no deben dejar a los niños entrar a cualquier lugar, porque si se meten dentro del agua se van. Es como cuando se van a un túnel y llevan una lámpara de baja intensidad, se pierde la noción de ahí. Donde hay un encanto se ve luego luego. En la iglesia se dieron cuenta unos gringos que había algo, por eso querían comprarla y darles otro terreno para hacer otra iglesia ahí. Se dice que en la iglesia hay un tesoro muy bonito, hay una entrada que es una piedra redonda, pero está por detrás de la iglesia. Es como si abajo hubiera otra iglesia, adentro hay unos barriles muy grandes que brillan, hay granos de maíz, el frijol de distintas variedades, luego adentro hay un

libro, esta como en un altar, hay barriles y barriles llenos de oro. Ahí nadie sabe es una iglesia subterránea con una entrada secreta, también hay serpientes. Si alguien se mete se cierra la puerta y ya no sale. Está una piedra labrada es un círculo grande, es gruesa y bien labradita. Quien quiera entrar debe pedir permiso y ayunar. Si entra cualquiera así nadamás se cierra la puerta y se para la serpiente. Se tiene que ayunar y ser de cerebro fuerte” (Narración de Arturo, Alpuyeca, septiembre de 1999).

“Yo iba a leñar, como de doce años estaría yo, y me fui a leñar, a juntar palitos. Pero miré que un tlacuachito, así decía mi abuelita, si ves algo no lo vallas a agarrar. Era así mire, pero tenía hartos pesos y se sacudía y sonaba el dinero. Pero como ya me habían dicho, digo no me voy a quedar aquí será el encanto y me persignaba. Le digo vete vete, no quiero nada contigo y que me voy con la señora que me llevó. Le digo señora señora, allá está un como tlacuachito, digo tiene hartos pesos. ¿Dónde está, que se saca su delantalcito, yo le voy a tender mi delantal, dice dónde está. No ya no lo vio, no era para ella, era para mí pero yo no me quería quedar en el encanto rica, pero después muriéndose uno dicen que ya no hay nada...

Por ejemplo, mi abuelito como era encantador toda la cosecha era de encanto, de unas sandillotas así mire. Están amontonadas como piedras, teníamos tres casas de colmenas, hileras así, y de miel venían a recoger como veinticinco latas de miel, tiene su tapaderita. Maquetas de cera venían a recoger como cincuenta y hacía mi abuelita ceras. Y nomás se murió mi abuelito y se perdió todo, las colmenas se comenzaron a ir a ir y ya no hubo nada. Por eso dicen que lo del encanto es del encanto. Dura el tiempo que usted viva, usted lo goza porque dice tiene harta mazorca, hartos frijoles, tenía hartos frijoles mi abuelito y venados colgados, iba de cacería, venados, conejos, palomas, tenía de todo, hora pescados de este tamaño, asentaba en la cazuelita íbamos a ofrecer, echaba chiquihuites, de ese echaba al río sacaba hartos bagres, mucho...

Y por eso le digo que sí creo que conforme vive uno usted tiene. Acabándose la persona todo se acaba y fíjese que no tenía una mano. Le tronó el cohete porque echó un cohete al río pa' los pescados y se le trozó aquí, pero con este bolillito araba la yunta, bien que sembraba, era muy inteligente, sembraba y lo tenía todo y lo mataron. Como lo mataron también aquí teníamos el muertito, las vacas ya caminaron y yo como estaba chiquita digo pues los van a pastorear, se acabaron, los sacaron y ya no tuvimos nada. Por eso digo que yo de chiquita pues sí la gocé, pero ya de grande ya no (ríe) se acabó el encanto, pues sí hay que creer porque realmente sí hay encanto...

Encanto dicen que donde vive la Chipilita, dicen que está un callejoncito así, y que hay harta semilla de calabaza, de maíz y ahí es encanto. Ora la piedra que donde vive su abuelita, es adonde cantaba el gallo y yo me da miedo pasar por ahí o que se presente algo, es que ahí donde está mi suegra hay una piedrotita muy grande y es donde dice mi mamá que está el encanto, es donde vive mi suegra. Ahí se suben los niños, a veces se suben arriba de la azotea, como está grande la piedra, los niños se suben a una cocinita y de ahí se brincan a la piedra” (Martina Araniéguez, Alpuyeca, septiembre de 1999).

SANTA CRUZ

Las historias aquí en Xoxocotla son muchas y las hay de casi todos los lugares, como ésta por ejemplo: que es la de la Santa Cruz que está a la salida del pueblo hacia Zacatepec.

Esta historia ya tiene mucho tiempo. Dicen que en un mes de mayo ya en la víspera de la fiesta de la Ascensión pasaron dos morilleros de Malinalco a vender a la plaza de Jojutla sus morillos, que son unos troncos muy buenos para hacer casas o corrales según los quiera uno. Bueno esos señores llegaron allá y en la tarde vendieron todos sus morillos. Uno de ellos le dijo a su compañero que mejor ya se fueran: Mira, mejor ya vámonos, por ahí nos pasamos a quedar a ver dónde, vámonos. El otro compañero aceptó y se fueron.

Ya vinieron llegando como a las once de la noche de la víspera de la Ascensión y cuando mero iban pasando donde está la cruz, los dos vieron una tienda que estaba abierta y como por aquel entonces todo estaba solo por allá, este señor quiso comprar unos cigarros y que le dice a su compañero: Mira, aquí está abierto espérame, voy a comprar unos cigarros. Su compadre le contestó: Bueno, no te tardes. Se lo decía al tiempo que caminaba tantito y luego se paró. Los animales del otro se pasaron más atrás de donde él estaba, quien sabe cuántos animales traía cada uno. El otro se bajó y se metió a la tienda, su compañero no se dio cuenta de eso y volteó, entonces como no lo vio caminó otro tantito en el burro, y tampoco vio nada, se bajó del burro, volteaba para un lado y para otro y no veía nada, ni su amigo, ni la tienda y se preguntaba el porqué de eso que le estaba sucediendo. Empezó a gritar llamando a su amigo, gritó y gritó, pasó como dos horas ahí esperando hasta que se fue llevándose a los animales. Llegó a su casa por la noche y al otro día que le preguntan: ¿Dónde está el señor que fue contigo? Pues no sé, veníamos en tal parte y pasó esto y esto, vimos una tienda y se metió, yo caminé tantito, cuando fui a ver ya no estaba la casa.

No pues no le creyeron y lo golpearon duro al pobre, le decían: Tú lo has de haber matado. No cómo lo voy a matar, entonces si yo lo hubiera matado no hubiera traído sus animales, como lo voy a matar si es un amigo, si es con el único compañero que voy allá a vender, si casi nos queremos como hermanos, ¡Cómo lo voy a matar yo!. El caso es que al desaparecido ya lo enterraban y no. El otro señor se defendía y se defendía, hasta que pasó el año. Ya otra vez por la víspera de la fiesta de la Ascensión se dijo a sí mismo: ahora voy a ir a vender otra vez aunque sea solo, a ver si acaso veo a mi amigo. Entonces hizo una carga y se fue el mismo día, ya para la víspera pasó por aquí, llevó los morillos a vender y los acabó también en ese día de la víspera, se regresó casi a la misma hora que el año anterior.

Cuando llegó ahí, donde está la cruz encontró que estaba la tienda abierta como la vez anterior y vio que ahí adentro estaba parado su amigo. Se bajó del burro y rápido se metió a la tienda y lo llamó: ¡Andale compadre, vámonos! El otro le contestó con calma: Espérame, espérame que todavía ni pido mis cigarros. Ese señor estaba tomando una copita y pedía otra, era para el sueño pues, mientras su amigo lo seguía apurando: Ándale, ¡vámonos!. Que lo jala y sacándolo que se cierra la puerta. Ya estando los dos afuera le reclamó al señor que lo sacó y le dijo: Qué malo eres, ¿Por qué?, acabo de entrar y todavía no me dan mis cigarros, cómo le voy a hacer si ya cerraron, No le hagas, si tú ya tienes un año aquí. El otro señor no le creía y le decía: ¡No es cierto, si yo apenas acabo de entrar! Así que no, no es verdad.

Su amigo le decía tratando de convencerlo: Cómo no amigo, vámonos pues, ¿Y mis animales?, le preguntó su amigo y éste le respondió: ¿Tus animales?, ¿Pues crees que los voy a andar trayendo yo todo el año? No si yo te vine a buscar es porque en tu casa están preocupados no es porque no quiera que estés ahí, ahora si no quieres ir yo ahí te dejo. Pero el otro aceptó y le ayudó a llevar los burros. Por fin llegaron y fueron a la casa del señor de los cigarros que ya venía pálido, pues duró un año sin comer, sin nada. Se presentó ante su señora y su amigo le dijo: Mire señora, aquí traigo a su marido, es que su marido yo creo que se metió en un encanto y a la hora en que se metió a la tienda se cerró la puerta. Aunque tú me decías que yo lo había matado, ahora aquí está, porque yo no lo pude haber matado, él es mi amigo. Bueno, gracias por traerlo, de todos modos perdónanos ya te dijimos muchas cosas, Porque ustedes quisieron pero yo no soy culpable. El señor del encanto se quedó ahí en su casa, pero a los ocho días murió. Yo creo

que porque su espíritu ya estaba allá en la tienda esa (Narración de Miguel López Cambrón, Xoxocotla, 1990).

Algunos relatos sobre la fiesta de la Ascensión reafirman sus atributos de una ocasión y un lugar donde se abren los encantos:

Dicen que el día de la Ascensión, dentro de la cueva de Coatepec se aparece una serpiente, el que va con fe puede verla. Hoy se abren los encantos, al mediodía se oyen ruidos de trastos, como si alguien estuviera comiendo. A la cueva sólo van hombres por el tipo de aires que van ahí, aquel que no va con “buen corazón” a la cueva, ve a la serpiente y se espanta, entonces se enferma. Hay personas que van ahí a sacar *yaolagistía*, es decir, van a pedir un deseo, lo que ellos quieren ser, algunos quieren tener mucho ganado, dinero o maíz. Si no van limpios no aguantan, van a montar esa culebra, si no los tiró les concede lo que quieren.

CUEVA DE COATEPEC

La cueva de *Coatepec* se conoce como cueva Santa, allí ofrecen una ofrenda en la fiesta de la Ascensión que se lleva a cabo en una fecha variable de acuerdo a la celebración de Semana Santa. La Ascensión siempre cae en jueves, en la víspera que es el miércoles llevan una promesa que consiste en el *uentle* que es la ofrenda compuesta de: mole, tamales, alcohol, cigarros, un pollo vivo y los *xochimamastles* que son unos ramilletes de sempasúchitl, como coronitas con figuras de estrellas y ventanas. Van los de Atlacholoaya y de Alpuyecá, abren la cueva, siempre está cerrada con piedras, llegando el encargado se mete, enciende un par de velas, unos van con sus botellitas para traer agua, porque ahí adentro hay una poza de agua, unos que trajeron de hace un año la vacían y vuelven a llenar sus botellas. En tiempo de escasez de agua la entierran a media parcela donde siembran para que no se vaya la humedad, y así siempre la milpa está alegre. Después de unas dos o tres horas en que van pasando a ver la poza recogen la ofrenda y se reparte allá mismo, llenan su bulecito de agua que es el que llevan a la iglesia año con año. Cada cual reconoce su botella y la trae, traen agua unas quince o veinte personas. Después ya cerrada la cueva sueltan el pollito, el que lo agarre ya es suyo, pero como está bien alto, pedregoso y pajonado les da trabajo agarrarlo. De regreso unos dos o tres van a casa del regidor, como a las cinco todos se reúnen en la cruz que está a la salida de Xoxocotla, de ahí van a la iglesia bailando con ramas. Un niño como de seis años adornado con flores de cempoalxóchitl, un rosario y su corona. Trae el bule con agua que llenaron en la cueva de *Coatepec* y una cera, lo guían los encargados y lo llevan hasta la iglesia, allá entregan las velas y dejarán ahí el bule con Agua Diosa por una noche.

INTERPRETACIÓN DEL POZO

Donde está la cueva de *Coatepec* no es cerro, es *tescal*. Se dice que está comunicada con el mar. Allá adentro no se ve muy bien, está oscuro, cuando tiene basurita el pozo es que hay viento, cuando tiene espuma habrá granizos, si está medio polvoso hay tormentas no falla cuando está bajo viene escasez de

las lluvias y cuando está llenito y está trasminando en las rocas es cuando trae bastante agua, no faltan las lluvias, cuando está bajo el nivel del agua no llueve.

Para nosotros este temporal que pasó fue mal tiempo, se pasó el agua y las milpas se enyerbaron, unos limpiaron, otros ya no, ya no dio tiempo, luego que se pasó unos días el agua se endureció el suelo. En los campos cuando no llueve las milpas están como tristes y los que tienen el agua en sus botellitas la van a enterrar en medio de la parcela para que no se vaya la humedad, según estas botellas con agua de *Coatepec* llaman la humedad para que la milpa esté alegre (Narración de Ricardo Alberto Castañeda, Xoxocotla, 1990).

La cueva de Coatepec se considera un lugar de encanto,

Dicen que un hombre iba a la cueva de Coatepec, se descompuso su guarache y se sentó a componerlo, y dice que él sintió que era un ratito pero se perdió como tres meses. O sea a la hora del temporal él vio que se le presentó una tabla y dicen que en esa tabla se fue y se fue, que no tuvo fin en el agua. Y dicen que ahí andaba enseñando cuál es el granizo, cuál es el viento, cuál es el agua y por dónde va a llover y sí es cierto, llovió. Vamos a suponer que va a llover a la parada y aquí no llovió y dicen que allá lo dejaron. Siembra porque va a haber harta agua de este lado y del otro lado no vamos a echar agua, dice, esta olla es de granizo esta es de viento, esta es de agua, aquí tenemos que regar y dice que va viendo a unos señores que aquí vivían, ¿Cómo será?. Aquí vivían y vino y dice voy a sembrar aquí que dicen que va a haber harta agua y que sembró, pero él sintió que fue un día el que estaría en la cueva. La hora de la Ascensión es al medio día, ya después es como un encanto, se cierra el encanto y usted ya no ve nada. Antes del medio día es cuando se abre el encanto (Narración de Martina Araniéguez, Alpuyeca, 24 de septiembre de 1999).

Consideran que la cueva es un lugar de encanto; adentro es un lago, dicen que de ahí de esa cueva nacían las nubes, era un misterio de que si la cueva nos quería dar agua nada más se caía una nube de ahí y caía la lluvia. Según cuentan los antiguos que caía muy fuerte y a los alrededores. Cuentan los señores que de ahí surge la lluvia. En la cueva está una poza grande, los airecitos les hablan, si hay espuma habrá granizo, si hay basura habrá fuerte viento, si está goteando recio viene a tiempo y si está seco va a tardar, “en la cueva hay un misterio, si hay buen tiempo el agua está al ras, si hay basura habrá tempestad, si hay basurita es indicio de ventoleras. Es un encanto, la gente puede perderse ahí”. No permiten la entrada a las mujeres, es peligroso por los aires que están ahí.

Afuera de la cueva una vez que han terminado de colocar la ofrenda dentro de la cueva sueltan un pollito, creen que es de muy buena suerte para quien lo atrapa porque en su casa se reproducirán bastantes pollos.

Décadas atrás a la cueva iban las pastoras; bailaban los apaches, la danza azteca, iban las bandas de Atlacholoaya, “ya se va acabando eso, pero sí se sigue la tradición y la creencia de ir a ver si viene buen temporal o no”. Se dice que anteriormente iban los de Xochitepec pero ahora ya no van.

Las creencias sobre la cueva de Coatepec como un lugar de encanto se extienden por varios pueblos de la región como Coatetelco y Miacatlán. De acuerdo a un relato en Atlacholoaya “Llegaron a Coatepec unas personas de Miacatlán, tenían mucho ganado, fueron al río, subieron a la cueva, entraron, estaba abierta. Entran, toman agua, se meten al agua, sacan una joya, una cadena. A los 8 días regresan, sacan anillos, pulseras, collares, hay una peña o cascada. Es la cueva del Diablo, hay ahí un encanto, se trata de no tener miedo. A media noche, quien quiere ser buen montador, valiente, va, se endona, lleva ofrenda, llega a media noche, salen dos doncellas, te preguntan qué quieres y te llevan con la persona indicada. El entró,

no sintió que caminaba sobre agua, era un palacio, hay un rey, le da lo que quería. Los de Alpuyeca no lo encontraron” (Narración de Roberto Piña, Atlacholoaya, 1999).

Estos relatos que hemos presentado, aportan elementos de la caracterización que los pobladores hacen del encanto, en él viven personajes como airecitos que se presentan como niños. Entrar en el encanto es como ingresar a un sueño, y cuando la persona despierta ya está en otro lugar, el encanto es un lugar de fiesta, de música y abundancia. Los objetos del encanto constituyen abundancia para quien los encontró. Ver a la gran serpiente y no espantarse es una oportunidad para pedir *yoalaguiltía*, buena suerte, dones como tener mucho ganado, dinero o maíz, pero “hay que ir con buen corazón”. En él pueden encontrarse seres benéficos o malignos; existe una estrecha relación entre el ser humano y los lugares especiales que tienen dueños suprahumanos, tienen la creencia de que aquel ha entrado en estos lugares deja una parte de sí en ellos, deja su espíritu.

Los lugareños consideran que la apertura de los encantos es cíclica, quien entra en ellos podrá salir hasta el año siguiente. El tiempo del encanto es diferente al tiempo normal, lo que en el encanto puede parecer unos minutos, en la vida normal puede ser un año o más tiempo. En la cueva de Coatepec se abre el encanto antes del mediodía. Dentro de la cueva hay un lago, ahí está el conocimiento sobre el temporal, es ahí donde se reparte a la tierra, el viento, el granizo y el agua. También el encanto se presenta como una explicación del acceso restringido a la riqueza, destinada sólo para algunas personas, como un suceso anormal, como una riqueza no heredable, pues cuando ellos mueren todo se acaba, así que se considera la condición de pobreza como algo normal.

La ceremonia de Coatepec tiene antecedentes prehispánicos. El nombre de Coatepec se refiere a “la cueva de la serpiente”. Varias leyendas sobre la festividad de la Ascensión hacen referencia a un personaje sagrado, una enorme serpiente que se aparece dentro de la cueva en ocasiones especiales, y que otorga poderes o enfermedades a quienes llegan a verla, lo cual depende de si la persona tiene o no “buen corazón”, es decir, si está preparada para verla y conocer sus poderes sobrenaturales.

Como ya vimos, en esta ceremonia el elemento vital es el agua, gracias a ella la tierra “se alegra”, cobra vida y puede dar los frutos que alimentan a la humanidad. A través del tiempo algunos nombres de elementos ceremoniales han cambiado, no permanecen ocultos ni ausentes, más bien permanecen en el silencio de las palabras, pero no en el de las prácticas rituales. Decimos esto porque en un primer acercamiento a este “mundo” no hemos escuchado el nombre de Tláloc (en idioma español que es el que

conocemos), y sin embargo esta ceremonia gira en torno a él, ya que la presentación de ofrendas en la cueva y en las cruces determinadas es para los “aires de la lluvia” que, afirman, propician el buen temporal y por ello a través de la ofrenda se les pide y se les agradece que viertan la lluvia necesaria para las buenas cosechas. Consultan en el pozo de la cueva cómo vendrá el temporal para el año que empieza, o para agradecer previamente sus beneficios y para pedir que se mejoren las condiciones del tiempo si es que la predicción en el pozo no es muy alentadora.

Documentos sobre la cultura náhuatl (investigaciones históricas y desciframientos de códices) señalan que Tláloc es el dios de las lluvias, los rayos, los truenos y los relámpagos; gracias a él es regada la tierra y la humanidad puede vivir de sus frutos. “La efigie del dios Tláloc surge de la combinación de varias figuras míticas como pueden ser la serpiente, el jaguar, un ave o una mariposa”. De acuerdo con Fray Diego Durán, *Tláloc* se traduce como “el camino debajo de la tierra o cueva larga”. Etimológicamente *Tlal - o - c* se deriva de: *talli*, tierra; *otli*, camino; *c*, dentro de. Es decir, dentro del camino de la tierra, cueva larga, “tal vez el vocablo se refiere a la serpiente que se oculta en la tierra, o al jaguar en una cueva”. Por otra parte, los antiguos mexicanos hacían una fiesta el día tóxcatl (de sequedad), el 20 de mayo, en la que pedían agua al cielo, “invocaban a las nubes cuando se detenía el agua por mayo” (Macazaga, 1980: 45-48). Estas coincidencias entre la antigua concepción nahua y la realización de las festividades agrícolas de hoy en día son muestra de un conocimiento de estos pueblos, que se ha transmitido de generación en generación desde hace mucho tiempo.

En esta celebración se realizan actos de comunicación verbal y no verbal mediante acciones expresivas que funcionan como señales, signos y símbolos (Leach, 1982:18). Además de los opuestos subyacentes en esta celebración, para su análisis, es pertinente el concepto de campo semántico, “considerado como supuestas estructuras y modelos de dichas estructuras establecidas por el semiólogo”, en el que los significantes materiales (entidades étic físicamente verificables) (Eco, 1991:51) se presentan como procesiones, presentación de la ofrenda en Coatepec, *xochimamastles* (ramilletes florales), o promesas de danzas tradicionales. Mientras que los significantes lingüísticos se expresan verbalmente en las narraciones, oraciones y cantos. En estos campos, las actividades que se repiten cada año informan, reafirman y transmiten información no sólo al grupo que participa sino también al grupo “opuesto” que permanece como simple observador.

El ritual, uno de los aspectos del proceso social, conforma formas de expresión a partir de significantes lingüísticos y de significantes materiales en términos de Eco (1991:51), cuestión que Leach (1982:65)

denomina como formas de comunicación verbal y comunicación no-verbal; por otra parte, Jáuregui (1997:79), desde un espectro específico hace un análisis en el ámbito de lo sagrado y propone una distinción entre la plegaria verbal y la plegaria no verbal. En el caso del ritual agrícola, como hemos referido en otro momento, estamos ante un amplio espectro de significaciones en el que el ámbito de lo sagrado es sólo uno de sus componentes.

En los relatos que escuchamos en los pueblos del sur de Morelos encontramos elementos que constituyen símbolos sagrados como la cueva, la serpiente, los lugares y objetos. Todos ellos inmersos en una connotación de sacralidad que hace referencia a la vida, la muerte, el sacrificio, el ayuno, la iniciación de brujos o curanderos, el nahualismo, la enfermedad y/o la metamorfosis sexual como castigo por mal comportamiento con lo sagrado, la ofrenda como agradecimiento por un favor recibido o como petición de perdón por haber incurrido en una falta.

Los principios asociativos y organizativos están en estrecha relación con las concepciones cósmicas de una sociedad (Mauss, 1902). Se construye de esta manera un fuerte vínculo entre lo sagrado y lo social. Ambos se perciben como partes de un orden de la naturaleza y la sociedad que los incluye y del que forman parte. “La experiencia organizada de lo sagrado representa entonces el principio de las religiones”. Los códigos simbólicos contribuyen a organizar las relaciones sociales entre los miembros de las sociedades. Lo sagrado además de otorgar significaciones al universo y al destino humano, tiende a regular la vida colectiva. “Así el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido” (Bartolomé, 1997:99-100).

Existen símbolos que trascienden un contexto específico, que tienen un carácter de universalidad, constituyen en cada contexto social “símbolos dominantes” que además de estar implicados en los procesos sociales “se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos” (Turner, 1980: 22) que se expresan en los rituales, los relatos, los objetos ceremoniales y que permean el sentir y la vida de cada sociedad. Algunos símbolos sagrados que identificamos en el sur de Morelos, si bien tienen un carácter de universalidad, también constituyen una explicación particular acerca de la realidad, considerados en ésta el aspecto ideal y material de los pueblos de esta zona.

De acuerdo con Eco (1991), los campos semánticos son útiles para explicar determinadas oposiciones con el fin de estudiar determinados conjuntos de mensajes. En nuestro caso encontramos diversos niveles de oposición. Por ejemplo, las funciones opuestas entre los dos regidores responsables de la Ascensión. Uno de ellos se encarga del nivel público y material, colecta la cooperación para la compra de flores, cohetes,

alimentos y la preparación de la ofrenda. El otro regidor se encarga del aspecto espiritual, ideal; sus funciones consisten en hacer ayunos para estar en condiciones de comunicarse con seres sobrenaturales y hacerse responsable de la gente que entra al área de Coatepec, el día de la fiesta, saber a qué van y si son del pueblo o no. Se trata de observar cuáles son los significados subyacentes de la función que cada uno de ellos tiene.

Ambos regidores están dentro de un grupo, mismo que entra en relación con otro grupo de la comunidad que también participa en la celebración, aunque de manera diferente. Veamos algunas relaciones binarias acerca de la Ascensión:

Participación en el ritual

Mujeres:

- preparación de alimentos,
- presentación de la ofrenda en la iglesia (actuación “dentro”, en la casa, comunidad, en un espacio abierto).

Mujeres ancianas:

- curanderas que ofrecen la ofrenda en lugares sagrados y abiertos,
- mujeres viudas que preparan los alimentos para la ofrenda y para la fiesta de Ascensión.

Mujeres jóvenes:

- llevar ofrendas de flores a la iglesia.

Hombres:

- presentación de la ofrenda en la cueva, “fuera” de la comunidad, en un espacio cerrado.

Hombres ancianos:

- curanderos, rezanderos, campesinos,
- ancianos que elaboran los xochimamastles.

Hombres jóvenes:

- presentación de la ofrenda en la cueva,
- participación en la danza de las ramas.

Y a partir de otros significantes materiales y significantes lingüísticos (los elementos de la naturaleza, objetos, acciones y creencias), es posible identificar diversas oposiciones binarias:

Alcohol	Caliente	Bebida ritual	Salud	Protección	Fuerza
	Frío	Bebida embriagante	Enfermedad	Vulnerabilidad	Debilidad

Agua	Pura	Bendita	“agua diosa”	Fertilidad	Posesión	Abundancia	Paz
	Impura	Sucia	Agua de tamarindo	Infertilidad	Carencia	Escasez	Conflicto

Muchas cosmogonías tienen la visión fundamental de que el mundo surgió de la noche primordial y de las aguas originarias. El agua “es símbolo de lo que carece de forma, de lo precósmico; es la materia primordial sin la que no hay vida alguna”. El agua es el instrumento sagrado que purifica, multiplica las energías salvadoras y benéficas, expulsa las fuerzas malignas, la desgracia. “El sentido del lavatorio cúllico, además de la purificación de la suciedad corporal, persigue la liberación de la impureza del alma (Lurker, 1992: 284).

Entre los aztecas el sacerdote se dirigía a la diosa de las aguas corrientes, de nombre Chalchihuitlicue, con la súplica de que liberase al recién nacido de su impureza, “Pues que está sujeto a tu poder, haz que el agua limpie de mancha y suciedad, a fin de que viva en este mundo con paz y sabiduría; por ello se pone a este niño pequeño en tus manos, pues sólo tú eres digna de poseerlo y de darlo y de lavarle del mal, que trae consigo desde el comienzo primero del mundo”(Lurker, 1992: 285).

A los aires del temporal se ofrecen diversos rituales para obtener el agua dadora de vida y de alimento. El agua bendita es un preciado elemento. Con ella se cura a los enfermos, se limpia la casa, el campo y los pozos de agua. En el transcurso del día acuden a la iglesia muchas personas, generalmente niños, para llevar el preciado líquido a sus casas.

Aire	Húmedo	Bien	Salud	Sagrado	Humo de incienso	Silencio	Puro	Ofrecer	Atraer
	Seco	Mal	Enfermedad	Profano	Humo de cigarro	Ruido	Contaminado	Recibir	Repeler

A los aires les atribuyen sentimientos o emociones humanas. “Los aires se sienten como uno”, por ello al igual que una persona deben ser tratados respetuosamente o tomarán represalias en contra del agresor. Al respecto es importante considerar que en el sur de Morelos, en los pueblos de origen nahua, el sistema de creencias que se comparte considera diversos tipos de enfermedades, sus causas, sus consecuencias y la forma de curarlos, lo cual no ocurre con los extraños. “Hay aires buenos y malos, los malos pueden ocasionar la muerte, la gente de fuera no cree pero si se enferma, provocan susto y espanto, mucha gente se ha muerto por eso”.

Los aires pertenecen al encanto: “Donde está el molino está como una laguna así cuando llovía, yo creo que me perseguían los aires, se me apareció así una jicarita de las que venden pintado, pero dice si la agarrara yo echara yo sombra, pero yo como mi abuelita, digo aunque esté bonita yo no lo agarro. Ahí hay encanto”.

“... ora aquí en el cerro cuando ellas estaban chiquitas fuimos a traer pipizas y oímos que estaban rezando y que me bajo luego, luego y ya no corté. Ora ahí mi señor oyó una música pero tan bonita tan linda y mejor que se baja y ya no leñó, se bajó a lo que platica, pues hay que hacerlo porque si oye eso más lo busca pues no, así es que mejor retirarse”.

Los aires influyen en el comportamiento de las personas, se manifiestan a través de ellas y son los especialistas quienes determinan qué es lo que quieren, cuando se torna peligrosa la conducta de la persona, por ejemplo en el caso de los niños o de los adultos que se enferman lo mejor es ahuyentarlos.

“... yo sí creo en los aires porque mi hija estaría más chiquita como de dos años y teníamos aquí un pozo grande y se cayó. Yo estaba haciendo tortillas y cuando la oí que estaba haciendo así (golpeando en el agua) se estaba ahogando y sabe que hacía, tenía como seis años, y empezaba a romper el pabellón, revolvía los frijoles con café y bajaba sus juguetitos y los formaba en una mesa. Yo decía hay Dios mío, porqué hará así y si no a las horas de la noche se levantaba y barría, anda barre y pone lumbre. Su papá y yo la estamos cuidando, un día la alcanzamos aquí ya se iba, dice voy a cerrar la puerta porque se nos va a salir esta muchacha, dice si tocaba y tocaba pero ya no se salía. Y luego una señora que voy y que le digo yo quiero que le rece a mi niña, que le echen la sombra y me dice esta niña lo tienen los aires, no ves que hace algo, le digo sí, me dice le mandan los airecitos a hacer trabajos. ¿ahora? y dice pues si quieres le levanto su sombra, le digo sí, que conseguimos un bulito así y dos señores con varas para que

acompañaran a su papá. Le dice cuando vea que le doy el bule usted lo agarra y corre rápido y se lo da rápido a la niña y ya, de veras los otros van vareando atrás, dice que sintió que lo agarraban de los pies y ya llegó y que se lo toma y ya la niña parece que la venían correteando, a César como que lo venían correteando dice, qué bueno que llegó la sombra y después ya no hizo eso por eso digo sí creo en los airecitos.

Los airecitos están en cualquier parte, por ejemplo aquí junto al tanque. Por eso yo cuando hago mole o algo así sí se me cae yo ya no lo levanto, ahí que se quede. A veces se cae un tamal o algo ya no se levanta, es como para ellos, mi niña nomás salía a lavarse las manos al tanque y luego luego le agarraba aire. Es como un granito que le empezó a salir, luego luego dice que sentía como que le escocía y luego luego agarraba un cigarro porque aquí la costumbre es que cuando tiene uno aire agarran un cigarro y se tallan y ese mismo lo tiran a la basura.

O que está uno trabajando y se calienta, fue en tiempo después de la fiesta, me venían a ver para hacerles el mole entonces fuimos, salí a lavar las tripas del puerco y se me fue la boca de lado, sentía un dolor, fui con un señor y me limpió dice fue aire pero sólo te hicieron una caricia, no la tocaron, sólo fue un cariño. Me limpió, me alivió” (Narración de Martina Araniéguez, septiembre de 1999).

Barrer el templo era y es una tarea de los topiles. Actualmente la gente que permanece en las iglesias cuando hacen este trabajo muestran una actitud de silencio, tal vez de oración, “su título y cargo pueden haber tenido mucho prestigio en vista de que, en la tradición prehispánica, barrer los templos era un deber sacro y una prerrogativa ritual importante” (Lockhart, 1999: 313). Nos parece pertinente esta cita en lo referente a la acción de barrer, de limpiar, de purificar el templo porque en la tradición oral encontramos referencia a ella pero a cargo de curanderas(os) especialistas o personas sensibles que podrían serlo, pero los riesgos que implica esa actividad los detienen. Esta acción de barrer se aplica luego entonces al cuerpo humano que en sí es un templo sagrado, de ahí la importancia y el prestigio que los especialistas tradicionales tienen. Una de las fases del ritual terapéutico que ellos realizan es “limpiar”, acción que consiste en limpiar el cuerpo del paciente con copal, huevo, amoniaco o alcohol y hiervas aromáticas como pirú o albahaca.

“De tu tío Chucho ese fue aire de muerto, ese nada más me daba vueltas y vueltas y ya que me voy a limpiar con una señora que vivía aquí. Dijo a ti te agarró aire de muerto y así estaba la casa y yo me dormí, a lo mejor dijo vienes a verme o vienes a dormirte, a lo mejor se enojaría, que me hago dos escobitas, que me sacudo bien bien, merito a las siete que me limpio y digo órale vete a barrer a Jerusalén, y ya se me quitó. Ahorita esta niña, ya ves doña Julia la agarró, no la dejaba dormir mi vecina, dice mamá ya nomás estoy revelando a doña Julia, le digo déjala va a ver, hago las escobillas y que la limpio, escoba de esa que traen de Cuentepec, la limpio y digo órale ahí te van tus escobas tienes que acabar de barrer. Es para que ellos se espanten y se vayan, la dejó”.

“La señora que ahí aprende uno las cosas, esa era mi madrastra y a ver qué tanto estaba así el muertito allá su caja y su hija estaba al lado y usted cree que se desprendió el rosario de la cruz y le cayó en el pecho. Todo mundo estaba bien espantado, luego luego la muchacha empezó a hacer como pollo,

brincaba, ahí estaba otra señora que sabía curar, dijo ahorita vas a ver si es tu hija porqué le haces así, ahorita vas a ver lo que te voy a hacer; que amarra unas escobitas así y que sacude a la muchacha, la limpió y le dice ahí van tus escobas ya vete a barrer a Jerusalén, se compuso la señora, vive todavía”.

“Hay de distintos aires. Unos de muerto, pero no tan buenos, unos amarran a la gente con cadena porque hacen feo, los amarran. El Güero de doña Efigenia dicen que hizo dos muñecas bonitas, hay de distintos que les nombran duendes. No los vemos, son invisibles, por eso les digo aquí a mis nietos no tiren piedras en el agua, si ahí está la reina los descalabra. Siempre que iba yo a lavar me compraba una manzana digo con esta me detengo el hambre, iba yo a lavar pero nunca les ponía, hay esto es para ustedes no, yo me las comía, un pan con frijol y después vi a una señora amarrada y me dice ándale ya dame unas manzanas, pero grandes no chiquitas y después que pienso ahí me agarró aire y que sólita me limpio con las manzanas, haber *pizintlis* cómancelos *pizintlis* (airecitos), así me dijo mi abuelita que se llamaban”(Narración de Martina Araniéguez, septiembre de 1999).

Fuego	Calor	Luz	Ruido	Dinamismo
	Frío	Oscuridad	Silencio	Inmovilidad

Orar	Sagrado	Trabajo	Salud	Amor	Ayuno	Crecimiento espiritual
Maldecir	Profano	Pereza	Enfermedad	Odio	Gula	Involución

Danza	Movilidad	Sagrado	Ofrendar
	Inmovilidad	Profano	Divertirse

Las danzas de los tecuanes, moros y cristianos, apaches, vaqueros, inditas y pastoras tienen que completar el año, es decir, bailar dos veces (en dos años) para cerrar la promesa. Este tipo de danzas constituyen una forma de oración, Jáuregui (1995: 79) las clasifica como plegarias dancísticas.

Promesa	Ofrenda	Salud	Abundancia	Reciprocidad	Fe	Trabajo	Comunidad
	Agravio	Enfermedad	Carencia	Egoísmo	Incredulidad	Pereza	Individualidad

Para el ceremonial religioso los cargueros tradicionales, fiscal, mayordomo o topiles reciben las promesas en la entrada de la iglesia. Llevan dos ciriales y la cruz en astas, también incienso. Este recibimiento es más frecuente en Xoxocotla donde aún prevalecen estos cargos, no ocurre así en Alpuyecá donde sólo hay un sacristán; cuando él no está reciben las promesas el padre u otras personas que estén en la iglesia en

ese momento, reciben las cosas y las ofrecen a la virgen, en la entrega de la promesa de la Banda Rosario regalan a la iglesia sillas, flores y maceteros. En Atlacholoaya aún son menos frecuentes las promesas, que consisten generalmente en ramos de flores que llevan las personas “para que no le falten al santo” de su devoción.

Una Promesa es la entrega de una ofrenda en la iglesia, consistente en el regalo de flores, ceras, danzas o algunas cosas que se necesiten, “por la fe da gracias a Dios, por una cosa que anhele aprender ‘se da’ en la iglesia, para que Dios le ayude en su trabajo, puede ser una promesa de agradecimiento”. Las promesas se ofrecen a partir de una procesión, ésta es una forma de invitar a la gente que no tiene fe a integrarse a esta creencia”.

Yaolaguixtía	Bendición	Suerte	Salud	Destreza	Serpiente benigna
	Maldición	Infortunio	Enfermedad	Torpeza	Serpiente maligna

Serpiente	Bien	Sagrado	Suerte	Salud	Riqueza	Destreza	“encanto”
	Mal	Profano	Infortunio	Enfermedad	Pobreza	Torpeza	“realidad”

Lo sagrado inspira gran respeto y temor. En el sur de Morelos algunas serpientes, las del encanto, son sagradas pero las “de verdad” son nefastas y temibles. Las serpientes llamadas tilcuatas son muy peligrosas y causan horror de sólo nombrarlas, esto se debe a que las serpientes hembras se acercan a los hombres y los machos suelen acercarse a las mujeres, abusan de ellas cuando están durmiendo, o si las mujeres están amamantando también les quitan la leche. Cuando sorprendían a una mujer dormida amamantando a una serpiente iban 2 o 3 hombres y echaban agua bendita, ella se desenrollaba del brazo de la mujer y a la salida de la habitación la esperaban para matarla.

Las creencias acerca del poder de las serpientes suceden a las prácticas terapéuticas, recomiendan que los niños tengan un amuleto como protección, algún objeto que tenga un pedacito de serpiente, pero sólo es para que lo porten de día, en la noche al dormir deben quitárselo y cuando llueve también porque les dan ganas de correr. La gente que tiene largo el cabello puede ponerse aceite de víbora para que se conserve saludable, el problema es que cuando llueve tienen que amarrar su cabello pues sienten que se mueve mucho, que las jalan del cabello.

Las serpientes de encanto son temibles pero también son buscadas. En el ámbito esotérico la serpiente es considerada un ser sagrado que otorga dones y beneficios. Algunas personas que han entrado a Coatepec el día de la Ascensión, cierran los ojos y rezan. Algunos al abrir los ojos ven una enorme culebra que tiene unos ojos muy grandes, esa visión provoca un gran espanto aunque quieran salir corriendo por el susto no pueden porque los demás están hincados rezando. Para algunos es motivo de temor la idea de entrar a la cueva, más aún cuando no es día de la Ascensión. Hay temor a salir incompleto, es decir que por algún susto causado ahí adentro la persona regrese enferma, incompleta.

Las cualidades atribuidas a estas serpientes nos remiten a *Dangbé*, la serpiente buena, el famoso pitón de Dahomey que simboliza y otorga sabiduría, ciencia, don de conocimiento, fecundidad humana, fertilidad, reencarnación, riqueza, paz y felicidad. Diversas fuentes refieren que *dagbé* significa “el que abre los ojos de los humanos”. De acuerdo con una tradición africana muy antigua se plantea que los antepasados, la pareja inicial, hombre y mujer nacieron con los ojos cerrados y que fue Dagbé quien separó sus párpados para que pudieran ver y “conocer todas las cosas y en especial el modo de procrear”. De un carácter sapiencial a quien se le solicitan ayudas y consejos en todas las necesidades; rica en secretos terribles y benéficos. Se trata de un mito autóctono, su origen se remonta a un periodo anterior a la tradición cristiana (Merlo, 1966: 59-72).

En la cueva de Coatepec se encuentran muchas serpientes. Quienes las ven tienen el reto de montarla si quieren que les conceda deseos, otros que tienen temor no pueden entrar. Entra quien va a pedir algo, quien tiene *yaolaguishtía*. Aquellos que se van a “empautar”, a comprometerse, ahí tienen que pasar sobre un víbora, esos quedan empautados, es una culebra grande “y si no te espantó ya la hiciste”, quien se quiere “empautar” pide lo que le gustaría ser o tener, un buen montador, curandero o brujo.

Creen que los brujos presentan almas como ofrendas en Coatepec. Cuando los brujos se mueren van a parar a la cueva, están encadenados del cuello, no van a la gloria, se quedan ahí. Había ahí una bruja que en vida era tan fuerte que donde pisaba se quemaba el pasto, y un berraco que había dado 70 almas, cuando se murieron fueron a parar ahí. Tienen pacto con el catrín, al morirse se va con el malo.

Hay una prohibición de entrar ahí. Ya sea por miedo o por respeto no cualquier persona lo hace y se dice que el que entra es para enseñarse a ser brujo, “el que quiere aprender va ahí para ser bruja o brujo, con la advertencia de que dejará ahí su alma, cuando le llegue el plazo hasta el tiempo en que va a terminar su trabajo, él va a ir a quedar ahí, no va al cielo, a la gloria, sino al infierno. Hay mucho misterio en esa cueva”. A Coatepec se van a empautar algunos brujos, ahí según dicen, hay encantos muy grandes, dicen

que se ve una serpiente muy grande. Algunos dicen que es un lugar de brujos. Otros no. Se le llama también la Cueva Santa, se reconoce así porque la gente le va a dejar ofrenda el día de la Ascensión.

Tampoco es recomendable sacar los objetos que se encuentran dentro de la cueva, como son las vasijas en las que se coloca la ofrenda de años anteriores, la persona que los saca no anda tranquilo, no descansa en el sueño, hay casos de personas que tienen que regresar a dejar lo que sacaron de la cueva para sentirse bien. Es de reconocerse la consideración que la gente de estos pueblos muestra para los amigos de fuera que sienten curiosidad, ellos con el respeto y el temor que sienten por ese lugar les recomiendan no entrar por ningún motivo. Se dice que esa cueva es santa porque ahí se sabe cómo vendrá el tiempo, en la poza se ven las condiciones del temporal.

Contigua a la cueva de Coatepec está otra cueva que no tiene ningún resguardo, está abierta, de ella se dice que ahí se aparece “el mero jefe, el malo”, que algunos le van a dejar ahí ofrenda.

Caballo blanco	Suerte	“encanto”	Abundancia	Destreza
	Infortunio	“realidad”	Carencia	Torpeza

Bien	Curandero	Salud	Día	Luz	Blanco	Amor
Mal	Brujo	Enfermedad	Noche	Oscuridad	Negro	Odio

En los pueblos de nuestro estudio tienen la plena convicción de que las fuerzas del bien y el mal se encuentran a cada paso. La persona tiene que cuidar su salud, sus pensamientos, sus acciones y, sobre todo, sus dones, su relación de reciprocidad con los de su grupo doméstico, con “la gente de uno”, que representan en sí al pueblo, con los muertos, también con la naturaleza y con los “aires”. La salud es muestra del bien, es bienestar, es estar en armonía con la gente y con los aires, con los santos, con Dios. La enfermedad es signo del mal, de la sanción por faltas que se han cometido al dejar de intercambiar dones, fuerza, amor, con los demás por eso les causan daño, o por ataques de los brujos que tienen envidia a las personas.

La búsqueda de la salud es una tarea muy cotidiana. Se trata de atender tanto la materia que es el cuerpo, como lo ideal, el espíritu, la sombra y el alma. Todo lo que cura el doctor es dentro del cuerpo, los curanderos limpian encima, sahúman, rezan, no perjudica ni el doctor ni el curandero. Lo opuesto al bien

suele expresarse a través de la enfermedad y los brujos se encargan de propiciarla, ellos buscan acrecentar su poder mismo que logran en perjuicio de algunas personas.

Los brujos reciben como condición para tener más conocimientos, la entrega de ofrendas humanas, de su familia, “su gente” o de otras personas. Los más expuestos son los niños que son muy alegres, éstos atraen la atención de los brujos que sólo con la mirada pueden causarles una fuerte enfermedad, como vómitos y ronchas en el cuerpo. Un curandero recoge la sombra desde diferentes lugares, el monte, el panteón, la cruz, o los campos. Si no se hace a tiempo el ritual, el enfermo puede morir, lo que significa un éxito para el brujo que ha entregado una ofrenda para tener más poder. Hace muchos años frecuentemente se hablaba del peligro que corrían los niños pequeños por causa de la brujería, los brujos jugaban con ellos en las noches, frente a las cruces, muchos niños morían. Debían protegerlos, cuidar que no lloraran en las noches. En los relatos encontramos la certeza existente acerca del mal, la enfermedad y los brujos.

Narración:

“Guaxtenangio es un cerro, tiene peña según como, como empautado, lo veían el malo, dicen lo vieron pues de a caballo, entra un señor, hartos decían no hay que andar de noche porque da miedo o te espantan pues. Un señor dice ¿qué quieres pues que halla por allá?, Diablo pues y lo ven pues hay puerta, pero es peña pues y ahí se mete, llega y nomás le toca como cuando hay puerta y abre, se va pa’ dentro y harta gente lo vio. La gente decía ahí ese cerro no es bueno y hay Diablo y como sabes, pues mi papá lo vio pero de qué tiempo ya venía yo por acá, nunca lo vi ese se mete así pero hartos que son como plática así contaban. Hay brujos aquí en este pueblo pues donde va a agarrar esos milagros en Guaxtenangio, ahí van con el diablo y quien sabe qué les hace” (Narración de Celerino Leal, Xoxocotla, diciembre de 1999).

En Alpuyecá y Xoxocotla a los brujos les dicen nahuales. Tienen la creencia de que los brujos sacan a los niños recién nacidos, se los llevan a la medianoche para jugar con ellos, se los avientan como si fueran una pelota, frente a las cruces. Al día siguiente amanecen bien morados, con el cuerpecito marcado. Los brujos están al tanto de las mujeres que van a dar a luz, por eso sus parientes las cuidaban día y noche, no dormían durante los primeros ocho días, después ya pasaba el peligro. Una forma de protegerse es dormir con la ropa al revés. Se afirma que aquella persona que ha visto esto sabe que no se trata sólo de creencias sino que es algo que ocurre realmente.

Los pentecosteses de Atlacholoaya, que en su infancia fueron católicos, a pesar de haber roto varios vínculos con sus familiares que no cambiaron su religión, afirman que las cuestiones de hechicería y delincuencia disminuyeron con la llegada de otras religiones al pueblo. Los católicos por su parte recuerdan

con cierta añoranza que formaban un pueblo unido, que participaba en los trabajos comunitarios y en la organización religiosa, en los cargos, y en la preparación de las festividades religiosas. Los pentecosteses reniegan de las creencias de los católicos, pero se refieren a ellas cotidianamente para criticarlas. Un pastor nos relata,

La creencia católica dice que Santiago Jacobo fue discípulo de Jesucristo, pero Santiago mulato la mitad fue del diablo y la mitad fue de Dios y eso es pura mentira. El que es de Dios es de Dios y el que es del Diablo es del Diablo, pero así dicen de Santiago mulato que era de los dos. Los hechiceros adoran a San Cipriano, según su historia él no sabía que había un ser poderoso, él creyó en el Diablo que le hacía muchos milagros y le daba muchos poderes pero después dicen que él quería enamorarse a una muchacha y nunca la pudo enamorar. Nunca la pudo convencer ni se la pudo ganar, él le reclamó a su Diablo y le dice bueno por qué a fulana yo no puedo con ella, yo ya lo intenté y no puedo con tu poder y le dice pero cómo vas a convencerla si tiene un ser más poderoso que yo, ¿entonces hay un ser más poderoso que tu? Pues yo sirvo aquí, y ese poderoso sirve allá en el cielo y yo no puedo entrar allá, ¿entonces hay otro ser mas poderoso que tu? Entonces renuncio en contra de ti. Según la historia de San Cipriano dejó al Diablo y se fue con Dios a servirlo, a servirle a Jehová y cómo van a poder contra él, no pudieron, entonces por eso San Cipriano renunció y se fue con Dios.

Ahora a Santa Martha yo era católico, la adoraban para enamorarse a las mujeres más bonitas y que cosa tiene Santa Martha tiene un dragón de protección. En las aguas están los peces, es lo satánico dicen que el Diablo más grande está en el abismo del mar, dice la Biblia, o sea la serpiente antigua (Narración de ...Atlacholoaya,1999).

Entre los puecos de presencia nahua en Morelos son generalizadas las creencias acerca de los brujos, las almas que ofrecen y los ritos de hechicería que practican con los esqueletos, por eso hay cierto resguardo de los panteones.

Cristo	Bien	Luz	Salud	Curandero	Sacrificio	Ayuno	Amor
	Mal	Oscuridad	Enfermedad	Brujo	Traición	Gula	Odio

En el sur de Morelos es fundamental el símbolo de Cristo, a quien se ofrecen promesas y ayunos. Es la figura venerada que se ve en sueños y que conmina a visitar los santuarios de la región.

Si bien el cristianismo se desarrolla en estrecho contacto con los misterios antiguos de salvación y presenta con ellos semejanzas incuestionables (muerte y resurrección de la divinidad, bautismo, banquete cultural, idea de una unión mística del hombre con Dios), se impone la referencia a una diferencia esencial: sólo el cristianismo conoce el misterio salvífico de la muerte expiatoria del Señor por la humanidad, pues en ninguna otra religión mística de la muerte de la deidad tiene como meta la redención de los hombres. A través del

bautismo y de la cena sagrada el misterio se condensa en la cruz y se revela en Cristo. Pero el gran misterio es el propio Reino de Dios (Lucas 8,10) (Lurker, 1992: 63).

El respeto por la vida puede mostrarse mediante el sacrificio. De acuerdo a la tradición cristiana la muerte de sí mismo como una forma de salvación para los demás y es la conclusión a la que he llegado acerca de la respuesta individual y colectiva del período de crisis social de 1993 que hubo en Xoxocotla. En este caso un padre “sacrificó” a su propio hijo para contrarrestar en el pueblo la creciente ola de violencia. La organización del pueblo para formar cuadrillas consistió en armarse y vigilar durante la noche para evitar más atracos, el padre de un joven que era una de los delincuentes a perseguir, asumió la decisión colectiva de ejecutar a su hijo que había cometido delitos graves, se trataba de dar un escarmiento a los demás agresores, antes de que la policía se lo llevara. No había algún líder sino que todos coincidieron en esa decisión de resguardar el bien colectivo frente a la actitud individual delictiva.

Ayuno	Salud	Bien	Curandero	Bendición	Destreza
Gula	Enfermedad	Mal	Brujo	Maldición	Torpeza

Las sagradas escrituras dicen que Jesús al ser tentado tuvo que ayunar cuarenta días. Si una persona está sola y siente algún temor, el ayuno le da la fortaleza para dejar de sentir cualquier temor. Es un esfuerzo, es como entrar a una enseñanza, un trabajo espiritual, “si no sabes del ayuno no sabes nada”. Suelen hacer ayunos de mediodía o de un día completo.

Los ayunos se realizan para prevenir temores, enfermedades o ataques de los enemigos, conocidos o no. Un trabajo como rezandero requiere realizar ayunos, pero estar en ese estado es peligroso ya que están muy sensibles y por lo tanto expuestos a ataques de otras personas. Un curandero o un brujo debe de estar preparado para hacer su trabajo. El ayuno es una forma de preparación. Cuando una persona se siente enferma y sospecha que es debido a que le han hecho un “daño” acuden a alguna curandera, generalmente les recomiendan hacer 20 ayunos. “Hay que tener mucha fe para eso”, algunas personas pueden ver en sueños a la persona que les hizo el daño. El ayuno es considerado como una forma de librar una batalla con el mal y salir vencedor, asocian esta creencia con la de San Miguel, según la cual el santo “libraba una pelea con el malo y le ganó”. Si una persona tiene la capacidad de ver en sueños a sus agresores puede ser conminada por la curandera(o) a realizar 40 ayunos para que se haga curandera (o).

No siempre aceptan, a veces les da temor, consideran que para eso hay que tener mucha fuerza y mucho valor porque ya es estar o entrar en contacto con el daño.

Una narración ilustra la explicación de la gente de Xoxocotla respecto a la práctica y la consideración del ayuno. La consideran una forma de imitar a Cristo, a quien se demuestra el amor y la fe cuando rechazan el mandato del “maligno” de maltratarlo. Es decir, tienen la conciencia de que a pesar de entrar en contacto con el mal, piden a Dios no separarse de él:

“De Guaxtenangio dicen que ven muchos carros cargados de caña, muchos están entrando a ese zaguán, esos son malos, son gente del Diablo que tiene hacienda, adentro es como un ingenio. Hay como un camino bien marcado hacia ese cerro, de frente, hora dentro de ese cerro ahí está un Cristo. El que de por sí ya está metido allá tiene valor o no sé, pues un señor dice que de veras hay Diablo. Si pues yo lo vi, carros se metieron ahí, en ese cerro está viendo, está figurado como zaguán, dice. Vete y tócale y te abre, dice. Yo no lo creo. Pero llegó, dice. Voy a ver ora, dijo llegando y encontró piedras pues son peñas, dice. Me va a doler, toca y suena, suena, le pegó como tres o cuatro veces, cuando la oyó se abre, hasta medio se espantó. Donde ya me quedé yo.

Para adentro ya hay calles y que viene un señor como portero de ahí, ¿Qué buscas? dice. Quiero ver al que me puede ayudar, quiero ser el curandero y hay otro amigo quiere ser nomás para defenderse, para ser brujo, dice. ¡Ah bueno!, vete con ese mero, vas pa’ dentro, está hasta dentro, ves que está un crucifijo llegas, dale en su cara así en su mejilla bien duro para que te regreses si no, ya no te vas a regresar, dice. Hay Dios, hay patroncito, hay Dios por qué aquí te vinieron a dejar en este cerro, caramba, me dijeron te voy a dar pero bueno, lado a lado pero ayúdame, yo no te voy a dar, voy a ver ése a ver cómo me dice pero ayúdame, como entré así me voy a salir.

El se hincó y cruzando sus manos se puso de rodillas, ahí está rezando cuando lo vio el que va quedando como de guardia que viene y dice: Te paras o te paras, se enoja porque está haciendo así, dice pero cómo le voy a pegar a éste pobre dice. No mejor salte pues, dice. Pero yo vengo buscando el mero Diablo pues, dice. Pero no lo haces como te dijeron, dice. No le hace, pero yo quiero ver siquiera voy a conocer adónde está. Apoco no crees adonde estás, ándale pues córrele pero no tardes, bueno recorrió muchas calles, pues así se fue hasta donde tiene su escritorio, ahí está un señor pues charro de por sí hombre, dice: Hay mi hijito qué te pasa, dice. Ahorita no me pasa nada, gracias a Dios. Hay no digas eso, ¿Por qué no me nombras a mí?, ¿Cómo te llamas?. Soy Diablo, dice ¿Tú eres Diablo?, te vengo a ver, ayúdame este soy pobre, quiero dinero, ayúdame, yo quiero salir de curandero, dice. Humm no trabajas ten, dice ¿Cómo lo voy a colocar esto?. Pero lo firmas, dice. Hah, siendo así te traigo entonces el otro, pa’ los dos, ¿Hay otro?. Sí hay, Entonces, dice. Sí hay otro ya sabes aquí estoy pues, cuando quieran vengan, y que sale, dice.

Ya va a salir, ¿Que te dijo? Pues no me dijo nada. Andale pues, salte, llegó donde está el portero le dice. Rápido cabrón, salte si no te quedas aquí, salió pero este cuando lo vio ya le hace señas pues dice. Hay hijos pues qué puerta va a ver si se ve pura piedra, bueno pues ora sí voy a ver otra vuelta, dice bueno y que le platica su amigo dice. Y llegué tiene bueno, ¿Y qué te dijo?, dice me va a ayudar para ser curandero, dice. Yo quiero torear, dice. A tu quieres torear, le quieres pedir, para puro divertir pueblo, ser chingón. Pues que no me agarren pues pinches toros habrá plazas, buenos toros y yo mira paso para acá y paso para allá, para mí nada, dice.

Cuándo piensas ir, dice. Me dijo Cristo nomás 40 medios días que nos ayunamos, ahí está Cristo, dice. Cómo. Y él habló me dijo, 40 días si quieres ven para que no te vallas con ese, ayúnate 40 días medio día

no comas de mañana nada nada, a medio día ya puedes comer tu tortilla y acabando ese vas a la iglesia con tu cera como promesa vas a dejar y vas a empezar este a ayunar ya de todo el día, todo el día hasta que se meta el sol. Hasta que sale todo el día no vas a comer, dice el otro. Así no voy a poder, me puedo morir así, quieres comer voy a tener hambre, dice. Vamos a ver al otro. Órale pues, el otro sí cumplió, cuando cumplieron cuarenta días de medio día fueron a dejar y el otro dice. Estoy aquí pues nomás con el ayuno puedo, Dios me va a ayudar. Bueno síguelo tú como quieras yo voy a dejar ahí a las imágenes, y dijo. Dios mío te vengo a dejar a ver cómo me va, a mí me gusta pues y si empezó otros cuarenta ayunos para cumplir ochenta, cuarenta de medio día y cuarenta de todo el día. Ya le dijo ¿Tú ya cumpliste?. Ya ¿Y tú?. También, fueron.

Órale pues vamos, fueron dice. Aquí es tócale, abren otra vez, dice. Dame tu mano pues yo no lo veo donde estamos. Como yo con la voluntad de Dios ya me está ayudando, yo lo estoy viendo ¿Y tú?. Te digo no veo bien, yo primero ya me espantó hice que no lo veía pues me espantó ahí. Ora ya vamos para acá, llegaron donde está el crucifijo yo de por sí no le voy a pegar ya ves ya nos dijo el portero pégale aunque pos sí, hasta que lo tumbes. Yo no le pego pobrecito que está sufriendo. Y le dijo el otro como estaba, pásale dice.

Órale pasen, dice de una vez, pero le firman pues ya me dijo el mero patrón. Llegaron, se sentaron, les dijeron. Vienen decididos si yo sí. Pues y qué quieres pues. Te digo el dinero, dinero pues para que no voy a trabajar. Dice efectivo no, te voy a dar como curandero. Dice, hum, ya estoy arrepentido pero ahora ya quiero dinero vas a dejar en mi casa te doy mi carro de volteo. Bueno espéralo mientras dinero. ¿Y tú? yo quiero ser torero, pero para capote. Fírmale aquí. Sí le firmó. Órale tú firma. No hasta que me de mi dinero pues. Pero pues sí fírmalo de una vez para que tenga seguro pues aquel ahora sí claro fírmale para yo en lo que le junto dinero, luego luego lo mando para allá.

No hasta que lo veo, llegó a mi casa el dinero, me das el dinero ya tu sabes bien mi casa bien pobrecita, me llevas dinero, tengo casa buena, no, que llegue el dinero lo hago mi casa luego luego, órale. Dice bueno, dice ora van como te digo pues. Cuando te habló después yo ya venía hasta donde el crucifijo, ya ves que te regresó. Dice pos me dijo luego luego pa' de aquí a ocho días debo torear toro. Dónde. Por aquí vámonos. Que vengo yo a la puerta de este. Yo vengo aunque solito vengo a torear, ya sé Diablo de por sí y sí ya no le toques, nomás grítame llegando dice que, Diablo ya llegué. Yo ya quiero torear tres veces cuando se abre. Y se vió un así como este un lugar ya limpio.

Cuídate porque ahí viene el toro. Sí el capote ya lo tiene, de estos cuernos, no lo veo. Lo espantó de cuernos, pero lo espantó no le capoteaba, le capoteaba, después ya no puede, carajo, se brincó pinche toro pasó encima, ya no se quitó ahí quedó. Después dijo como medio se privó se levantó y le grita, y ya lo vide está re feo como está. Estuve viendo bonito así y no lo toreo bien bonito. Llega a su casa como a las dos de la mañana ya con calentura, en tres días ya se fue. El otro dice, este cabrón se murió, ora lo voy a ver si de veras lo lleva el diablo, ora voy a visitarlo. Cuando llegó dice ya anda allá, aquí muerto y lo fue a encontrar vivo. Dice cabrón tú te rajaste yo ando aquí, está bien pues pa' toda tu vida aquí pues yo de tonto vengo. Así fue eso.

Y eso contó mi amigo por tonto no cumplió en ayunos quedó allá en ese cerro, ahí está ya fue a verlo. Toqué la puerta y veo yo juntando mi dinero dice tonto, dice no le junta dinero por eso él dijo pobre Diablo no tiene dinero y nunca va a tener, mejor mi Dios. Empezó a ayunar a ayunar y no faltó como ganaba dinero, levantaba su cosecha los días pasaban y mejor mi Dios y aquel dice no ahí quedó. Aquí lo fueron a dejar al panteón pues están viendo que ya se murió. Pero él dice voy a ver dicen que cuando de muertos nos aparecemos allá hora voy a ver si de veras para que lo veo. Se fue a ver al Diablo dice por fin mi dinero.

Dice el Diablo ahorita no te apures, ahorita apenas estoy juntando, ora ahí va espéralo pero me lo firmas sí fírmalo de una vez. No, quiere ver su dinero dice. Y dice ira tu amigo está en la gloria aquí ya está ganando

su dinero bueno, está bien, que le chifla, ven ya vino tu paisano. Llega aquí hubo pues ya estoy aquí si algún día quieres aquí estoy. Pero por tonto, tú me contabas querías ser toreador, tú me contabas que te gustaba ser mujeriego, tú me contabas que te gustaba entrar en los bancos, agarrar dinero, sacar dinero y que nadie te vea y cuál le hiciste, cual. Dice pero ora pues estoy pasando mi vida bien, me dan caballos buenos, voy alrededor del mundo, voy en 20 minutos ya estoy aquí. Dice a bueno ahí nos vemos yo ya me voy y así fue se murió el señor. Ese su amigo no cumplió con los ayunos, se murió pobre ora sí le contaba a los demás, y hartos como de por sí le creen lo ven pues ya más de las 11 de la noche lo vas a ver como ahí viene y se mete” (Narración de Celerino Leal, Xoxocotla, 21-XII-99)

Cruz	Orientación	Bien	Protección	Sacrificio
	Confusión	Mal	Peligro	Traición

En el sur de Morelos se realizan diversas ceremonias al símbolo de la cruz. El 3 de mayo las cruces que conforman el víacrucis son adornadas y llevadas a la iglesia para su bendición. Después se colocan en su ermita correspondiente y pueden ser visitadas por las danzas de las pastoras, los tecuanes o los vaqueros. Las cruces que se encuentran en la iglesia son bajadas de su sitio, adornadas y llevadas en procesión por el pueblo. Ese día se festeja también a las cruces de las casas en construcción.

La cruz se encuentra en diversos tiempos y espacios. El día de San Miguel se colocan cruces de pericón en los campos, las casas, el cementerio, y todos los objetos posibles. El día de la Ascensión, en Xoxocotla recibe ofrenda una cruz que está en el sur, en la periferia, es una “cruz de encanto”, un lugar donde ese día o en la víspera se abren los encantos. En la cueva de Coatepec, frente a la entrada, a unos diez metros de distancia colocan una pequeña cruz de varas secas adornada con un collar de flor de cempoalxóchitl. También se tiene una consideración especial por las “cruz-calles”, cuando pasa una comitiva ceremonial, una procesión, un funeral o una boda tradicional suelen detenerse en cada cruz calle y prender cohetes, tocar música especial de banda o bailar, según sea la ocasión. El símbolo de la cruz evoca diversos significados: los puntos cardinales, el sacrificio, la protección contra el mal, entre otros.

Aire	aroma
Fuego	Calor

Xochimamastle	Sagrado	Belleza	Trabajo	Luz	Aroma agradable	Ofrenda
	Profano	Fealdad	Pereza	Oscuridad	Olor fétido	Agravio

Los xochimamastles o estrellas (ramilletes de flores), elaborados con flor de cempasúchil, con flores de plástico o de papel son bellos arreglos florales circulares u ovalados muy elaborados que muestran la especialización de los hombres ancianos que realizan este trabajo desde hace mucho tiempo. Ellos conocen el número de varas y flores que se requieren para hacerlos, así como su preciso ordenamiento para formar dentro de las rodela diferentes figuras.

Es muy interesante ver la similitud que hay entre estos arreglos florales y los elementos constitutivos del antiquísimo “altépetl”. Estas representaciones florales tienen una estrecha cercanía con la representación de los antiguos nahuas en ideogramas del “sol, día” *tonatiuh* (Plasmados en Sahagún, 1905-1907, vol. 6, cuaderno 2, “Primeros Memoriales”; o en el Códice Mendocino; Matrícula de tributos; *Historia Tolteca-Chichimeca*).

La escritura en el centro de México a la llegada de los españoles empleaba tres técnicas potencialmente distintas: primero, la representación directa, como en las pinturas de dioses o sacerdotes, que muestran todo detalle diagnóstico de sus vestimentas, en los mapas de conquistas; segundo, ideogramas o logogramas, como en los signos convencionales (que originalmente también eran imágenes) que significaban agua, oro, sol y otras voces similares, y tercero, la transcripción fonética, en la que se usaban imágenes (por lo común convencionales, de tipo similar a un ideograma) para representar las diferentes raíces de una palabra por el sonido, independientemente de que la idea asociada con el signo-palabra fuera pertinente. En realidad, la mayoría de los casos de este último tipo estaban todavía muy cerca del ideograma y eran representaciones de nombres propios (de individuos, altépetl o elementos constitutivos del altépetl) que consisten de palabras transparentes del léxico náhuatl (Lockhart, 1999:471).

El grupo de floreros considera su trabajo como una promesa. Trabajan principalmente en la antevíspera y la víspera de las fiestas tradicionales. Los de Alpuyecá están organizados en un grupo de unas 35 personas, de diferentes edades. En el pueblo hacen una réplica de la fiesta patronal ocho días después a la que le llaman chavario, consiste en una misa y una entrega de una promesa de “estrellas”. En Xoxocotla y Atlacholaya conforman un grupo de especialistas que se reúnen y se invitan mutuamente para colaborar en la elaboración de estos arreglos. En Alpuyecá y en Atlacholaya realizan este trabajo en la ayudantía, y

lo entregan como promesa en la iglesia. En Xoxocotla hacen estos arreglos en la iglesia. Cuando se trata de fiestas de menor envergadura como festejos de los santos de las capillas o para la fiesta de la Ascensión trabajan en casas particulares. También hacen las flores de cucharilla y la portada de la iglesia. Ellos trabajan durante el ciclo festivo del pueblo.

El comité de fiesta de Alpuyecá tiene un presidente, un secretario, un tesorero y seis vocales que son los encargados de ir a traer el gusanillo o canutillo, hacen esta recolección 15 ó 20 días antes de la fiesta. El presidente convoca a hombres jóvenes para que vayan por la cucharilla. El gusanillo se da en los apantles, donde hay agua, es largo como zacate guineo, como popotes de escoba que colocan en la punta de las varas, es blanco, como zacate lo van a traer ocho o quince días antes de la fiesta. Traen la planta completa de la cucharilla, con la raíz, parece una sábila, su raíz parece una cebolla. Van a recolectarla al monte, traen 4,5 o 6 cabezas, son pesadas. Se van a Ahuatenco, de Malinalco, San Martín, se van de Alpuyecá a Miacatlán en carro, por Palo Grande, Jalpan. Tardan tres días en ir a traer la cucharilla, dos días para trasladarse y uno para cortar la planta. Se trata de un servicio voluntario para la iglesia, un trabajo que se hace con fe.

Maíz	Alimento	Abundancia	Bien	Riqueza	Vida	Felicidad	Ofrenda
	Hambre	Carencia	Mal	Pobreza	Muerte	Infortunio	Agravio

Entre los aztecas gozaba de gran veneración la diosa del maíz, Chicomecóatl; de la que se dice: “Ella es el compendio de la alimentación humana, que es como decir nuestra carne, nuestro sustento, del que vivimos y con el que nos desarrollamos (Lurker, 1992: 292). Al maíz se le ofrecen diversos rituales, que dan pauta al inicio de la preparación de la tierra, su cultivo y su cosecha. Es el principal alimento, a él se le cuida porque es sagrado, se le recibe con cariño cuando llega a la casa, se le platica y si queda poco en el granero es preferible comprarlo fuera que terminarlo completamente, en ese caso se sentiría, se enojaría y no habría una buena cosecha.

Campana	Sonido	Música	Atraer	Llamar
	Silencio	Ruido	Repeler	Ignorar

En Atlacholoaya la campana señala hora de la oración. Por eso hay topiles, ellos antes de oscurecer repican la campana, cuando se ofrece hay toros, toda la gente a la primera campanada se quita el sombrero, si hay corridas de toros, si viene llegando donde esté se quita el sombrero. De por sí era costumbre “dar oración”, a la primera campanada se quitan el sombrero hasta que dejan de repicar se ponen el sombrero. La mujeres suspendían sus actividades, si estaban moliendo, y ya era el momento de la oración iban a traer zahomerio, brazas, copal, iban a las esquinas de las casas, en la tranca para que no entre el enemigo, los malos espíritus.

Suenan las campanas en Xoxocotla por el evangelio, cada último viernes de cada mes exponen el santísimo. Es día de oración. Están encendidos muchos cirios.

Aire	Ave	Bien	Luz	Tiempo divino	“encanto”
Tierra	Serpiente	Mal	Oscuridad	Tiempo profano	“realidad”

Tierra	Lugar sagrado	Bien	Fértil	“encanto”	Ofrenda	Bendición	Salud	Curandero	Posesión	Riqueza	Abundancia	Paz
	Lugar profano	Mal	Infértil	“realidad”	Agravio	Maldición	Enfermedad	Brujo	Carencia	Pobreza	Escasez	Conflicto

Mediante la organización para celebrar la Ascensión, mantienen la existencia de un código en el que se acepta la interacción como natural, sin someterse a una revisión crítica. En ésta pueden ubicarse, por ejemplo, dos campos semánticos complementarios en los que un grupo A y un grupo B participan en un mismo ritual que expresa diversos mensajes: “El estudio de los signos en una cultura determinada permite definir el valor de los interpretantes en términos de posición y de oposición dentro de sistemas semánticos”, los campos semánticos son útiles para explicar determinadas oposiciones con el fin de estudiar determinados conjuntos de mensajes (Eco, 1991:135).

El análisis de los elementos que conforman un sistema mediante este triángulo se dirige a la determinación de algunas *unidades culturales* de nuestros pueblos de estudio.

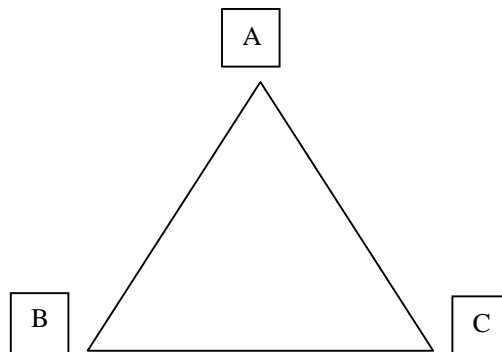
[...] Los códigos, por el hecho de estar aceptados por una sociedad, constituyen un mundo cultural que no es ni actual ni posible (por lo menos en los términos de la ontología tradicional): su existencia es de orden cultural y constituye el modo como piensa y habla una sociedad y, mientras habla, determina el sentido de sus

pensamientos a través de otros pensamientos y éstos a través de otras palabras. Como pensando y hablando es como una sociedad se desarrolla, se expande o entra en crisis, hasta cuando se enfrenta con mundos imposibles (como ocurre con los textos estéticos o con las aseveraciones ideológicas), una teoría de los códigos se preocupa bastante por la naturaleza 'cultural' de dichos mundos y se pregunta cómo hacer para 'tocar' los contenidos.

[...] El objeto semiótico de una semántica es ante todo el CONTENIDO, no el referente, y el contenido hay que definirlo como unidad CULTURAL (o como un conjunto o incluso una nebulosa de unidades culturales interconexas). El hecho de que para muchas personas /transubstanciación/ corresponda a un acontecimiento o a una cosa real, puede aprehenderse semióticamente suponiendo que dicho acontecimiento o cosa se pueda explicar en función de unidades culturales (Eco, 1991:103-104).

En el ritual y en la creencia, manifiesta en la tradición oral o en determinadas acciones, encontramos una serie de unidades culturales. Lupo Alessandro señala que los nahuas incluyen el alcohol en el rango de las sustancias a través de las cuales se instaura “un místico contacto con lo sobrenatural, junto con las flores, el incienso y las velas, en los que el *tonal* se manifiesta en el color, el perfume y la caliente luminosidad que le son propios”. Con el alcohol alcanzan un estado de alteración mental y sensorial que propicia la comunicación con lo sobrenatural, además de que no se siente el cansancio (Lupo, 1991:223). Una ocasión para comunicarse con los “encantos”, con “otra dimensión” es el caso de la víspera de la Ascensión, entre tragos de alcohol y el aroma de cempoalxóchitl, los ancianos amarran las flores cuyo olor, dicen ellos, les gusta a los aires.

De acuerdo con López Austin (1994), en la mitología mesoamericana los elementos fundamentales eran el agua y la tierra, los cuales tenían sus deidades con sus respectivos atributos. Propone un modelo para el conocimiento de los antiguos nahuas: “los dominios de los seres húmedos y fríos” y “el ciclo temporal”. Las fuentes históricas señalan los atributos de los dioses de la tierra y el agua de los antiguos nahuas; con el modelo triangular de Peirce acerca del signo podríamos identificar unidades culturales de los pueblos de nuestro estudio. Puesto que los símbolos tienen un carácter polisémico, a partir del *esquema triangular*, propuesto por Peirce (Eco, 1991:102), podemos identificar relaciones triádicas:



Donde:

A = símbolo, significante

B = significado, interpretante

C = objeto, referente

La separación entre el ámbito de lo sagrado y lo profano no es mecánica ni definitiva, por ejemplo en la tradición oral encontramos nociones que contienen elementos de ambas caracterizaciones. El trabajo de rezandero implica una adquisición de fuerza y de prestigio que no aseguran inmunidad moral al practicante. La participación en la danza para algunos participantes no sólo es una experiencia mística, también lo es de distracción y esparcimiento. La dicotomía entre lo sagrado y lo profano es dinámica en el tiempo, pasa de lo sagrado a lo profano continuamente.

Las relaciones binarias que hemos mencionado anteriormente forman parte de sistemas semióticos en los que los símbolos, interpretantes y referentes en las diversas combinaciones que establecen entre sí conforman códigos particulares, es decir, unidades culturales (Eco, 1991) o bien símbolos dominantes (Turner, 1980), identificamos algunos de ellos.

LA PROMESA	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral cantada, escrita.</p> <p>INTERMEDIO Tiempo / espacio del “encanto”</p> <p>PROFANO Tradicón oral Petición de apoyo económico local y extralocal Difusión en medios audiovisuales e impresos</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN NO VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA)</p> <p>Música: Para danzas tradicionales Para danza de las ramas Teponaztle y música norteña en la Promesa de los elotes Matracas en Semana Santa</p> <p>Danza: Danza de las ramas Danzas tradicionales, Tecuanes, Moros y cristianos, Apaches, Vaqueros.</p> <p>Teatro: Presentación del carnaval previo a Semana Santa Trayecto carnavalesco en la promesa de los elotes</p> <p>Procesión: Referente al ciclo ritual religioso, agrícola y a ritos de paso como bodas, XV años, funerales.</p> <p>Ofrenda: A Cristo, los Santos y los Aires Don, acciones de intercambio y reciprocidad entre la naturaleza, Dios, los santos, los aires y las personas, entre las personas.</p> <p>Arreglos florales: Trabajo de especialistas para las ofrendas y para “adornar” las procesiones</p> <p>Territorio: Lugares de encanto, campos agrícolas, manantiales, ríos, cerros, barrancas</p> <p>PROFANO Celebraciones rituales consideradas como negocio Enriquecimiento ilícito Búsqueda de prestigio personal Territorio</p>

<p>RITUAL AGRÍCOLA FIESTA DE ASCENSIÓN (Exponemos aquí el caso de Xoxocotla, de estos elementos significativos algunos se presentan también en Atlacholoaya y Alpuyecá.</p>	<p>SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)</p>	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral cantada, escrita.</p> <p>INTERMEDIO Tiempo / espacio del “encanto”</p> <p>PROFANO Tradicón oral Creencias sobre el deber, la necesidad y/o los beneficios de cumplir con el ritual Petición de apoyo económico local y extralocal Difusión en medios impresos y audiovisuales</p>
	<p>SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN NO VERBAL)</p>	<p>SAGRADO (PLEGARIA)</p> <p>Música: P/ Danzas tradicionales P/ Danza de las ramas</p> <p>Danza: Danza de las ramas Danzas tradicionales: Pastoras, Tecuanes, Moros y cristianos.</p> <p>Procesión: Los trayectos para la entrega de ofrendas.- , de la casa del regidor a la iglesia, de la casa del regidor a la salida del pueblo, de la salida del pueblo a la cueva, de la casa del regidor a la Santa Cruz, de la Santa Cruz a la iglesia.</p> <p>Ofrendas: En el altar doméstico, en la iglesia, en la cueva, en la Santa Cruz y otros sitios del pueblo.</p> <p>Don: Acciones de intercambio y reciprocidad entre Dios, santos, aires y personas, y entre personas.</p> <p>Arreglos florales: Trabajo de especialistas para presentarlos como ofrendas Hacen xochimastles de tres tamaños distintos, el más grande para la iglesia, medianos para la Santa Cruz y pequeños para la cueva.</p> <p>Territorio: Lugares de “encanto”, el altar doméstico, la cueva, la iglesia, la Santa Cruz, el Cerro de la Tortuga, de la Culebra, Teakalco. Lugares malditos</p> <p>PROFANO Celebraciones rituales consideradas como negocio Enriquecimiento ilícito Búsqueda de prestigio personal Territorio: los campos agrícolas y el resto del pueblo</p>

RITUAL AGRÍCOLA CELEBRACIÓN DE SAN MIGUEL, PROMESA DE LOS ELOTES	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral cantada, escrita.</p> <p>INTERMEDIO Tiempo / espacio del “encanto”</p> <p>PROFANO Tradición oral Creencias sobre el deber, necesidad o beneficios de hacer el ritual a San Miguel.</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN NO VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA)</p> <p>Música: Teponaztle Conjunto norteroño</p> <p>Teatral: Trayecto carnavalesco de La Manuela y los otros personajes</p> <p>Procesión: Trayecto por el “cuadro chico” en el que va la Manuela y sus agresores, el ladrón y ofrendantes de elotes</p> <p>Ofrendas: A San Miguel y los aires</p> <p>Don: Entre San Miguel, los aires y las personas, entre las personas. Los agricultores regalan cañas y elotes para la procesión y la entrega de elotes en la iglesia, mismos que después serán ofrecidos a los feligreses.</p> <p>Arreglos florales: Las cruces de caña que irán en procesión hasta la iglesia Las cruces de pericón que se colocan en las puertas de las casas, en todos los objetos posibles de las casas, en los automóviles, en los campos agrícolas.</p> <p>Territorio: La iglesia, el altar doméstico, el fogón, los campos agrícolas.</p> <p>PROFANO: Búsqueda de prestigio personal Presenciar la procesión, incluso participar en el “desorden” permitido que representa el grupo de La Manuela y no asistir a la totalidad del ritual como es entrar a la iglesia y participar del intercambio de elotes.</p>

EL AGUA	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral.</p> <p>PROFANO Tradicón oral Creencias sobre sus cualidades y poderes</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN VERBAL) NO	<p>SAGRADO (PLEGARIA)</p> <p>Música: Para la danza de las ramas</p> <p>Danza: Danza de las ramas</p> <p>Procesión: Para las peticiones de agua, llevan los santos a los campos agrícolas para que llueva.</p> <p>Ofrendas: En la iglesia, cuevas, manantiales, cerros, cruces para que llueva. En ríos y manantiales para recuperar la sombra y por ende la salud.</p> <p>Don: Intercambio y reciprocidad, de lluvia por alimentos o salud, entre Dios, santos, aires y personas.</p> <p>Arreglos florales: Para el ritual de la Ascensión que es una petición de lluvia</p> <p>Territorio: Cuevas, manantiales, ríos.</p> <p>PROFANO</p> <p>Promoción de asociaciones civiles y escolares para el cuidado y racionamiento del agua Conflictos por la posesión y control de manantiales para abastecimiento de agua o para inversión de carácter turístico Construcción de cisternas para el almacenamiento de agua. Protección de manantiales Desperdicio de agua Contaminación de ríos y manantiales</p>

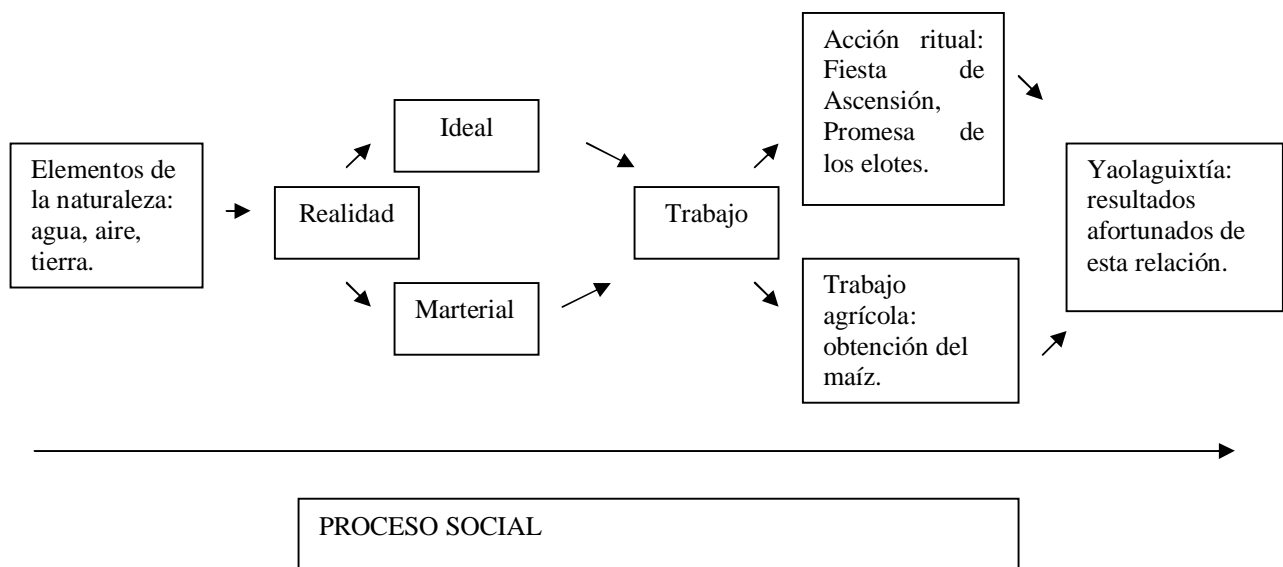
LA TIERRA	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral.</p> <p>PROFANO Tradición oral Creencias sobre su origen, posesión, riqueza o pobreza.</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN VERBAL) NO	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Música: P/ danza de las pastoras P/ danza de los apaches</p> <p>Danza: Danza de las pastoras Danza de los apaches (azteca)</p> <p>Ofrendas: Para las buenas cosechas Colocar en los campos "Agua Diosa" para que no les falte humedad.</p> <p>Arreglos florales: Enflorar las tumbas de los muertos</p> <p>Territorio: Lugares de "encanto" como cerros, barrancas, campos, cruceros.</p> <p>PROFANO Campañas de recolección de basura Pugnas políticas por el control de terrenos ejidales Acaparamiento de la tierra Explotación y sobreexplotación del suelo agrícola Erosión del suelo</p>

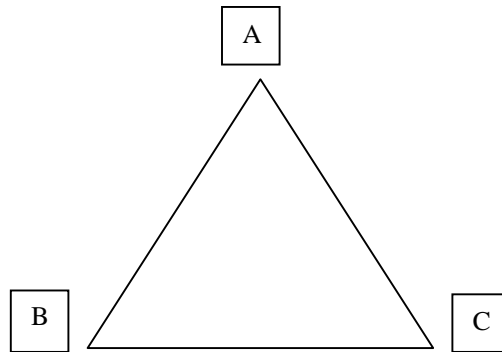
EL MAIZ	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, Oral.</p> <p>PROFANO Tradición oral: aspectos míticos del origen del maíz relacionado con el origen del ser humano Creencias sobre su cuidado y su uso</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN NO VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Música: Teponaztle en la promesa de los elotes</p> <p>Danza: De las ramas, para pedir buen temporal para la agricultura Danzas tradicionales que se presentan el día de la Ascensión</p> <p>Teatral: Trayecto carnavalesco en la promesa de los elotes</p> <p>Procesión: Para rituales agrícolas: La Ascensión, Promesa de los Elotes Hacia los campos para pedir buen temporal para la agricultura</p> <p>Ofrendas: Promesa de los elotes A las primeras cosechas de maíz En los campos agrícolas</p> <p>Arreglos florales: Trabajo de especialistas para las ofrendas en los rituales agrícolas: La Ascensión, cruces de pericón en la milpa.</p> <p>Territorio: El campo agrícola El lugar donde se guarda el maíz: en el cuexcomate o en una habitación exclusiva</p> <p>PROFANO Alimento principal Trabajo agrícola Comercialización a nivel local y regional Preservación de semillas nativas</p>

YAOLAGUITÍA DON	SIGNIFICANTES LINGÜÍSTICOS (COMUNICACIÓN VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Mental, oral.</p> <p>PROFANO Tradición oral: aparición de la gran serpiente Creencias sobre la fortuna y el infortunio Explicación de la “buena suerte” de algunas personas</p>
	SIGNIFICANTES MATERIALES (COMUNICACIÓN NO VERBAL)	<p>SAGRADO (PLEGARIA) Destreza: En la ejecución de alguna actividad como músico, montador de toros, curandero, jinete, o danzante.</p> <p>Ofrenda: Disposición para realizarla como práctica cotidiana para tener buena suerte, dirigida ésta a Dios, los santos o los aires. Participación en actividades relacionadas con el ritual religioso, agrícola y terapéutico.</p> <p>Territorio: Puede presentarse en cualquier lugar pero sobre todo en sitios especiales como cuevas, manantiales, cerros, cruces.</p> <p>PROFANO Justificación de la riqueza material de algunas personas y de la extrema pobreza de otras Capacidad y actitud emprendedora para desarrollar alguna actividad</p>

En el proceso social se lleva a cabo la interrelación de las unidades culturales. Estamos ante la naturaleza como parte de una realidad conformada de los aspectos ideal y material (Godelier, 1989) en las que el trabajo y la acción que se ejerce sobre ésta consiste tanto en las creencias, la práctica ritual como en el trabajo agrícola, proceso en el que los resultados afortunados pueden explicarse como *Yaolaguixtía*, como un regalo, como un don que fuerzas suprahumanas le entregan a la persona, como una interrelación exitosa entre el ser humano en sociedad y su entorno ambiental.

En esta serie de interrelaciones los signos intervienen en los procesos comunicativos. Como hemos visto al inicio de este apartado, el signo tiene una relación triádica conformada por un significante, un interpretante y un referente, Leach llama a esta relación, relación simbólica.





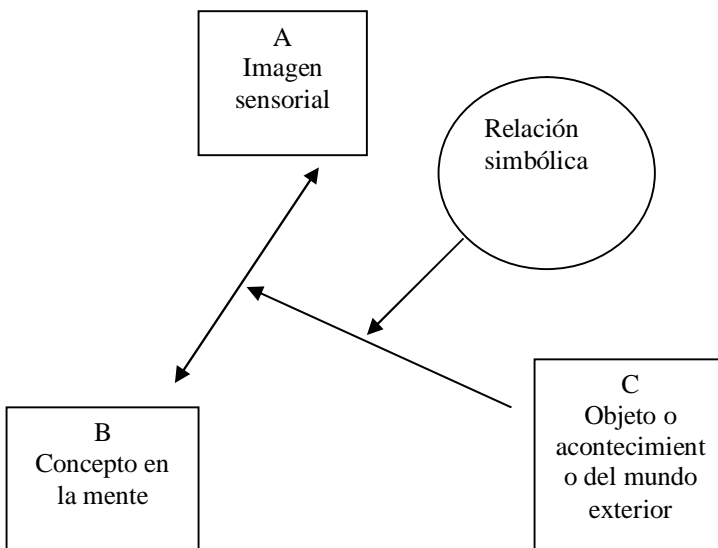
Donde:

A = símbolo, significante

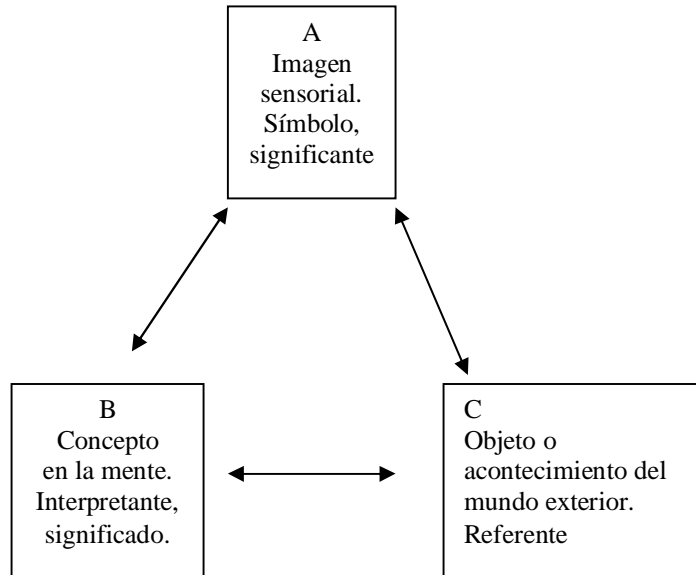
B = significado, interpretante

C = objeto, referente

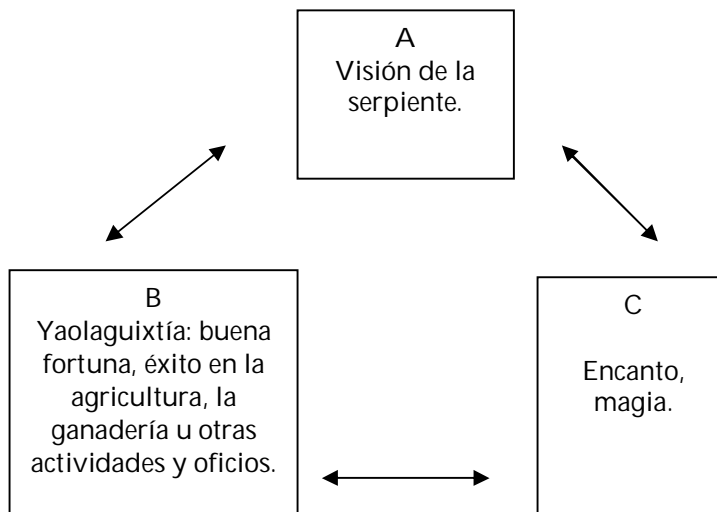
Leach (1982:26) propone un esquema que ilustra la relación existente entre el campo de la mente, la imagen sensorial y el objeto o acontecimiento del mundo exterior (es decir, la relación simbólica).



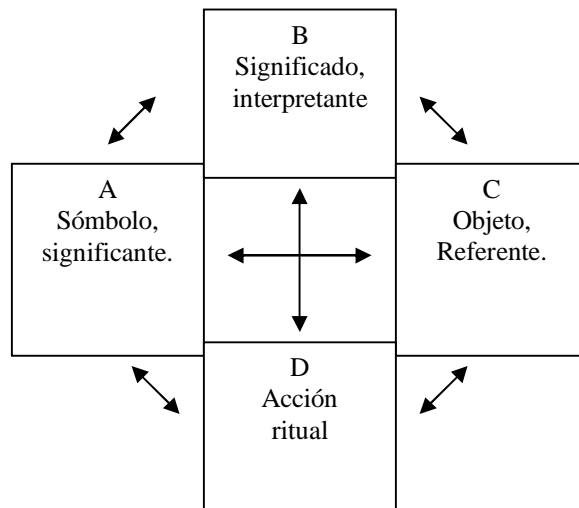
Podemos ilustrar algunos campos semánticos en los que la relación triádica, en términos de Pierce, constituye la relación existente entre significante, significado y objeto. Los símbolos identificados en el ciclo ritual de los pueblos de nuestro estudio pueden representarse en un esquema como el siguiente:



Por ejemplo:



También podemos observar estas relaciones triádicas (A significante, B interpretante, C referente) desde otro ángulo, una cuarta relación en la que interviene la acción ritual, de manera que se esclarece el *nivel de sentido posicional* propuesto por Turner (1980: 327), en el que los símbolos se relacionan entre sí. Así en los procesos (social, comunicativo, ritual) están en juego los siguientes elementos:



Todos guardan relación entre sí, y esta interrelación conforma un contexto cultural específico, en el siguiente cuadro desglosamos las interrelaciones existentes entre el significante, el interpretante, el referente y la acción ritual.

Veamos el siguiente cuadro:

A Símbolo, Significante	B Significado, Interpretante	C Objeto, Referente	D Acción Ritual
Elementos líquidos: Alcohol	Bebida embriagante, bebida especial que permite el tránsito de una dimensión a otra, paso de la vida a la muerte, (de acuerdo con la mitología náhuatl un paso obligado para llegar al más allá era un río). Naturaleza caliente.	Elemento Vital: Agua	Tomar alcohol para tener fuerza y poder comunicarse con los aires
Agua de tamarindo	Bebida de color café y sabor ácido, combinación de tierra y agua. Naturaleza fría...	Fertilidad	Invitación de bebida a quienes acuden a la Santa Cruz el día de Ascensión. En las bodas tradicionales también se ofrece con alcohol.
Agua bendita	Purificación, limpieza, separación de lo puro y lo impuro para establecer el equilibrio, especial, sacraliza lo que toca...	Elemento Vital: Agua	Bendición de la gente, bautizo, bendición de las semillas, de los animales, de los objetos de curación, de las cosas, etc.
Bule con "agua diosa" Del año anterior	Naturaleza superior al hombre, divinidad localizada en pozos, agua que humedece la tierra, fertilidad, regresar a la naturaleza lo que le pertenece, devolver el agua al pozo de donde se sacó. Completar un ciclo: Lluvia, fertilidad, retribución, volverla a su lugar de origen, frío, oscuridad, agua contenida en un recipiente semicerrado: bule, cueva, vientre materno...	Combinación De elementos vitales: tierra y agua. Fertilidad	Colocación del recipiente con "agua diosa" en el centro de los campos de cultivo si hay una sequía extrema, "para que de humedad a la milpa".

A	B	C	D
Elementos gaseosos: Cigarros, incienso.	Color de las nubes (humo) asociado con el agua en estado gaseoso, las nubes que contienen el agua (relación metonímica de continuidad), protección, atracción, repulsión, encuentro, espacio... Calor, guía	Elemento Vital: aire	Las personas fuman para protegerse de los malos aires. Ofrecen cigarros e incienso en diversos rituales.

A	B	C	D
Elementos calóricos y luminosos: Ceras, velas, veladoras, Cerillos.	Sol, fuego, luz, ruido, rayo, relámpago, movimiento, calor...	Elemento vital: fuego	Encienden veladoras en el altar, utilizan velas o ceras para los rituales terapéuticos, propiciatorios y religiosos.
Cohetes	Espacio geográfico y temporal en el que se da la comunicación con los seres sobrenaturales, comunicación que transcurre en el tiempo delimitado, división de los tiempos sagrados y cotidiano; comunicación a través del sonido. Avisos: inicio de fiesta, entrega de una promesa, salida y llegada de procesión, promesa, boda, funeral. Convocatoria a asamblea, emergencia, incendio. Señalamiento de las diferentes fases del ritual.	Don, reciprocidad, intercambio entre seres humanos y seres sobrenaturales.	Encienden cohetes en las diferentes celebraciones como fiestas patronales, procesiones, fiestas familiares, etc.

A	B	C	D
Elementos tangibles: Oración	Agradecimiento y petición de: buen temporal, lluvia y sequía oportunas, buenas cosechas, abundante ganado, trabajo, salud, amor.	Don, Reciprocidad intercambio entre seres humanos y seres sobrenaturales.	La oración se lleva a cabo en el grupo doméstico al amanecer y al anochecer (por algún miembro mayor de la familia) y en rituales terapéuticos, propiciatorios y religiosos.
Danza	Bailar a vírgenes, santos, aires. Concentración y ejecución espontánea para el santo. Ignorar al público, se trata de quedar bien con el santo. Convivencia con familiares y amigos: día de fiesta, bebida y alimentos especiales. División del tiempo sagrado y profano.	Don, Reciprocidad intercambio entre seres humanos y seres sobrenaturales.	Presentan las danzas en el ciclo festivo; principalmente en las fiestas patronales y en las procesiones.
Promesa	Entrega de ofrendas en lugares sagrados: flores, ceras, objetos para la iglesia. Ejecución de oraciones, penitencias y danzas. Muestra de fe y de agradecimiento a una petición de salud, trabajo o ayuda en alguna necesidad al Señor en la iglesia, "por la fe da gracias a Dios, por una cosa que anhele aprender 'se da' en la iglesia, para que Dios que le ayude en su trabajo, la promesa es por agradecimiento.	Don, Reciprocidad	Entregan promesas en la iglesia y en lugares como cuevas, cerros, manantiales y campos.
<i>Yaolagixtía</i>	A quien tiene buen corazón. Buena suerte, no estar solo, cumplimiento de deseos como riquezas, buen ganado, mucho dinero, abundantes cosechas, habilidades (ser buen montador de toros, curandero o brujo, buen artista: músico, pintor, escultor). Ver y sentir más allá de lo físico.	Encanto, magia	Las personas buscan <i>Yaolagixtía</i> mediante el ayuno, la oración y el buen comportamiento.
Serpiente	Yoalagixtía: buen corazón, fortaleza, encanto, buena suerte, cumplimiento de deseos. Enfermedad: Espanto, debilidad, castigo. Naturaleza fría, terrestre, acuática, femenina. Cualidad de género: masculina o femenina que interactúa con personas del sexo opuesto.	Encanto	La serpiente del encanto causa curiosidad, respeto, temor, deseo de verla, se espera en los lugares de encanto y en los sueños.
Caballo blanco	Buena suerte, transformación, liberación del pueblo.	Encanto	Las personas están a la expectativa de encontrar animales del encanto que pueden encontrar en cualquier momento.
Daño	Afectación de la salud o de la buena suerte, por envidia o castigo, por trasgresión de normas morales.	Enfermedad	Debido a la certeza de que el daño está al acecho, las personas ayunan, consultan a los curanderos y realizan diversos rituales como forma de prevenirlo o destruirlo.
Ayuno	Abstinencia de alimentos en determinados horarios.	Crecimiento espiritual	Realizan el ayuno para mantener o recuperar la salud,

			para lograr algún objetivo determinado o para resolver ciertos problemas. En ocasiones es prescrito por un médico tradicional. Su inicio y terminación va acompañado de oraciones frente al altar doméstico donde hay una cera encendida, o frente al altar de la iglesia.
Flores: Cempoalxóchitl y pericón	Aroma, color del fuego y la luz	Elementos vitales: aire y fuego	Son utilizadas como adorno y elementos de ofrenda en diversos rituales.
Rosas.	Aroma, color rojo, blanco y rosa. Ofrenda a los difuntos.	Aire	Suelen llevar rosas al cementerio los días lunes.
Xochimamastle.	Luz, calor, centro del universo y del corazón.	Aire, fuego, luz, resplandor	Un grupo de ancianos y adultos especialistas en la elaboración de estos ramilletes, junto con jóvenes aprendices, forman diversas figuras.
Maíz	Alimento, riqueza, abundancia, felicidad.	Existencia	Es uno de los alimentos básicos, a él se dedican rituales que tienen que ver con la siembra, la cosecha, el almacenamiento y el consumo de los primeros frutos.
Pollos que se capturaron en Coatepec	Buena suerte, reproducción de la fauna doméstica.	Abundancia	Estos pollos han sido llevados a Coatepec como parte de la ofrenda el día de Ascensión; los niños los capturan y los lleva a sus casas.

A	B	C	D
Perro	Amigo, buen trato para que ayude en el tránsito de la vida a la muerte donde hay que cruzar un río. De color negro no temerá meterse al agua, el blanco no querrá ensuciarse.	Reciprocidad, cariño, fidelidad	Los perros son apreciados en el grupo doméstico y castigados severamente cuando hacen destrozos, sus defensores dicen a quien los maltrata ¡Cuando te mueras no te ayudarán a pasar el río!
Árbol	Estrecha relación con su propietario, abundancia bajo sus cuidados. Muerte al morir su dueño. Símbolo de abundancia, por ello nunca se le quita la totalidad de sus frutos, si le quedan pocos y hacen falta para el consumo mejor los compran.	Elemento vital: Tierra	En el grupo doméstico alguien en especial es el dueño de los árboles, cuando no quieren dar frutos sufren malos tratos como si fueran personas, golpes el día de san Juan, o la humillación de que cuelguen sobre ellos alguna prenda interior, se dice que eso les dará vergüenza y así darán frutos.
Lugares sagrados: Coatepec, Santa Cruz, Pozo de Alpuyeca, Manantiales de Palo Bolero, cerros: Metzontzin, Jumiltepec, Mazatepetl, La Tortuga, Iglesia.	Lugar de petición y agradecimiento de favores: salud, riquezas, habilidades. Lugar de iniciación de curanderos. Lugar de iniciación de brujos. Lugar de castigo, "purgatorio" de los brujos.	Elemento vital: Tierra, Cueva encantada	En estos sitios realizan rituales propiciatorios y terapéuticos. En Coatepec consultan el oráculo.
Campanas	Aviso a los aires, a los espíritus, a los hombres.	Elemento vital: tierra, aire.	Se dice que las mujeres no deben subir a los campanarios, algunas personas lo prohíben.

Mediante la fragmentación o la descodificación es factible identificar los símbolos dominantes e instrumentales propuestos por Turner (1980), así como los códigos y unidades culturales (Eco, 1991) que en una continua interrelación, recreación y transformación conforman una totalidad en contextos específicos.



Cuando llegan los muertos.
Atcholoaya, Morelos.



Dicen que a los muertos les gusta el cempoalxóchitl.
Alpuyecá, Morelos.

CONCLUSIONES

La finalidad de este trabajo ha sido analizar algunos factores sociales y simbólicos que tienen que ver con el ritual agrícola de la Ascensión, una petición de lluvias y una consulta oracular acerca de las condiciones del temporal del año en curso. Este ritual ha sido el eje temático de nuestro estudio, su análisis nos permitió observar que los pueblos que lo llevan a cabo comparten creencias, disposiciones, sentimientos y una visión del mundo particular. Constituye una evidencia de la conjunción entre dos tradiciones religiosas de origen americano y europeo. Está relacionada con la petición y predicción del temporal y con la Pasión de Cristo. Los pueblos que se reúnen en la cueva se organizan de manera específica para realizar este ritual, cada uno de ellos, por separado, suele llevar ofrenda ese día a otros lugares.

Analizar este ritual como uno de los elementos de la cultura de los tres pueblos que participan en su realización y el planteamiento de que éste contiene aspectos tanto materiales como ideales, nos llevó a considerar varias cuestiones: - Los antecedentes históricos de estos pueblos. -El espacio agrícola, la situación de los recursos naturales como la tierra y el agua, aspectos sobre su propiedad, su uso y la organización en torno a éstos. – La incidencia de la tradición cultural, la educación formal e informal, la organización política y la organización tradicional como factores que han configurado representaciones de la identidad de estos pueblos. – La expresión religiosa, como resultado la fusión de dos tradiciones, la de origen prehispánico y la católica, que ha configurado una consideración de lo sagrado y una visión del mundo particular. Y, - El aspecto sagrado del tiempo y el espacio que se expresan a través de la tradición oral y las prácticas rituales.

De acuerdo con la identificación de los aspectos del ritual de Ascensión, consideramos que se responde a las hipótesis planteadas para este trabajo acerca de que: la celebración del Ritual de la Ascensión constituye un marco en el que se reafirma el carácter del espacio como propio, frente al ámbito público o externo, en cuya definición las creencias juegan un papel de regulación y recreación de lo que es la propia cultura. Además, la perspectiva semiótica posibilita el esclarecimiento de los significados que se atribuyen al ritual y a las creencias, de acuerdo al tiempo y al espacio en que se presentan, de manera que son identificables códigos y unidades culturales del contexto estudiado.

Hemos visto que la relación tiempo / espacio constituye una distinción conceptual entre relaciones posicionales inseparables entre sí mientras que el espacio alude a relaciones posicionales entre

acontecimientos móviles, el tiempo alude a relaciones posicionales dentro de un continuo devenir. Las relaciones posicionales en tiempo y espacio son relaciones entre sucesos observables. Ambos tienen que ver con la construcción de la interacción social, forman parte de las relaciones sociales y representan la naturaleza del ser de los objetos.

A pesar de las tendencias de la globalización, las prácticas rituales constituyen un elemento fundamental de la utilización del tiempo. Los territorios además de ser actores políticos y económicos, son los soportes de la actividad simbólica. El ritual de la Ascensión constituye para sus seguidores un espacio de identificación con “su pueblo”. Quienes han cambiado de religión ya no participan en su organización ni en las creencias que lo sustentan, así que ellos han modificado la significación acerca del espacio y el tiempo. Es posible sustraerse a esta lógica globalizante, en los rituales se representan nociones de diferentes tiempos que más bien corresponden a diferentes lógicas de existencia. El ritual agrícola nos coloca por tanto en “tres” dimensiones del tiempo, aquél que está regulado por horarios establecidos en ámbitos laborales y educativos; el tiempo que tiene que ver con el trabajo en el campo y corresponde al ciclo agrícola relacionado íntimamente con los cambios climáticos de acuerdo a las estaciones del año, y el tiempo del “encanto” que se refiere al ámbito de lo ideal en los pueblos de nuestro estudio donde se cree que es posible comunicarse con espacios donde existe la riqueza, la abundancia, la salud, la alegría o la destreza en algún oficio. Todo esto forma parte de la realidad que posee los aspectos ideal y material.

La posesión de la tierra ha sido uno de los factores que favorecieron la configuración de estos pueblos. Una de las consecuencias de la dominación española fue el crecimiento acelerado de la gran propiedad en la que tuvo sustento el poderío español. En el siglo XVII se acentuó la privatización de la tierra y la conformación de las haciendas. En el periodo de Independencia fue drástico el proceso de fragmentación y desaparición de los pueblos indígenas, sólo se mantuvieron como tales aquellos que lograron retener sus tierras comunales a pesar de las políticas de desamortización. Fue un periodo en el que se acentuaron los conflictos con las haciendas por la definición de los límites de tierras.

La recuperación y restitución de tierras a estos pueblos por parte de las haciendas, que en su mayoría fueron desmanteladas, fue uno de los logros de la Revolución. El movimiento jaramillista se propuso modificar la relación de subordinación de los ejidatarios respecto al ingenio de Zacatepec, que tenía el control absoluto sobre la producción de caña, sin embargo, el movimiento se disolvió con el asesinato de su iniciador. Para algunos agricultores el cultivo de la caña ha dejado de ser rentable y han optado por retornar al cultivo del maíz en sus terrenos. Las ganancias del cultivo de la caña eran mínimas y no tenían

el control de las formas en que el ingenio administraba su pago, además de que éste ejercía presión aduciendo suspensión del agua o de las prestaciones como el seguro social. El ejido ha generado la organización interna para su defensa, pero también su posesión ha sido motivo de conflicto entre los ejidatarios de estos pueblos, ante la pretensión de imponer intereses particulares a los intereses de la comunidad de ejidatarios.

Para un número significativo de grupos domésticos del sur de Morelos la actividad agrícola ha dejado de ser la principal actividad económica, misma que ha sido desplazada por el comercio y los servicios. No se trata de un desplazamiento total pues el trabajo agrícola recibe el apoyo económico proveniente de trabajos diferentes a la agricultura. El vínculo con la tierra además del trabajo se recrea a través de los rituales propiciatorios en la parcela, aunados a la convivencia y el intercambio de trabajo entre los grupos domésticos. Este trabajo no implica una relación contractual de tipo capitalista, ya que se efectúa entre parcelarios minifundistas que realizan estas tareas en un ámbito de reciprocidad. El trabajo agrícola se realiza en dos periodos del año, el cultivo de riego que va de enero a mayo y el de temporal que es de mayo a noviembre. En esta zona las condiciones del suelo y el clima son muy favorables para la agricultura.

Los problemas por los que atraviesa la agricultura requieren de una visión integral para su solución. La reforma al artículo 27 constitucional es muestra de las tendencias de la globalización manifiestas en parte por las políticas gubernamentales que se imponen a las necesidades de cada localidad. También demuestra la inexistencia de conjunción, formación y defensa de organizaciones campesinas. La cuestión de la tierra para uso agrícola tiene un carácter integral, por ello requiere respuestas que consideren todos los aspectos que conforman esta integralidad.

La manera específica de manifestarse ha conformado una identidad cultural particular de estos pueblos. Las políticas educativas formales, hegemónicas, han influido en la definición de la propia identidad cultural. Las posibilidades de acceso a la educación han aumentado considerablemente; situación que favorece los procesos de reflexión acerca de la existencia y la importancia de la identidad cultural, asimismo los factores económicos y políticos inciden en las orientaciones de autodefinition y adscripción cultural. La identidad étnica constituye un proceso dinámico que se refuerza al paso del tiempo y que cobra sentido y significación en “dramas sociales” que aluden al interés colectivo, a la “defensa” del pueblo, visto como un grupo diferente a los demás que puede llegar a la confrontación con instancias externas como el Estado y los intereses económicos particulares. En Xoxocotla el proceso social, principalmente el de carácter

político, relacionado con la organización para la defensa de la tierra o del agua, el mejoramiento de las condiciones laborales y la libre elección de sus autoridades locales, ha influido en la conformación de una identidad que hace alusión a lo étnico.

En la configuración del “pueblo” los cargos tradicionales, civiles y religiosos, ocupaban un lugar relevante. Algunos de estos han desaparecido debido a los cambios en el ámbito religioso, político y laboral, como son la presencia de grupos religiosos distintos al católico, las pugnas gestadas por la presencia de los partidos políticos, la necesidad de desempeñar actividades distintas al trabajo agrícola, el acelerado crecimiento demográfico, el aumento en el grado de escolaridad, así como la disminución de poder en la toma de decisiones sobre la elección y las acciones de las autoridades locales, al presentarse una mayor injerencia en las localidades de las autoridades municipales y estatales.

El elevado costo de las fiestas como la de Ascensión pone de manifiesto diversas situaciones que intervienen en esta festividad. El celo del pueblo que expresa su posesión de esta “costumbre del pueblo” que representa sus creencias en torno a la interacción del ser humano con la naturaleza. Se trata de una celebración que algunas personas quisieran mantener en su aspecto esotérico, privado y que, sin embargo, ha dado pie para la solicitud del apoyo económico de instituciones gubernamentales. Es una ceremonia ampliamente referida por su carácter tradicional que sin embargo evidencia las diferencias en torno a su ejecución. No todos cooperan para su realización y el saber que recibe apoyos externos hace suponer que constituye un medio de beneficio personal para sus organizadores, supuesto que crea un ambiente de desconfianza que debilita la red de reciprocidad al interior de la comunidad, bajo el entendido de que comparten la misma cultura.

La celebración de las festividades tradicionales en su gran mayoría va acorde al ciclo religioso católico que en ocasiones coincide con los diferentes periodos del ciclo agrícola. La organización comunitaria en torno a estas celebraciones conjuga una serie de creencias en torno a los santos, sus milagros y sus poderes, acompañados en una atmósfera en la que los aires ejercen su influencia sobre las personas. En muy pocos casos la autoridad religiosa católica comparte dichas creencias. Estas diferencias culturales suelen estar relacionadas con intereses económicos y políticos que aportan un marco específico para la realización de tales celebraciones que, sin embargo, mantienen su carácter cíclico. Si bien existe una disposición de los religiosos católicos por reconocer la tradición cultural, suelen pasarse por alto las creencias acerca del espacio y el tiempo propicios para determinados rituales, tal intento es en algunos casos un marco para una sutil imposición.

El ritual de Ascensión constituye un elemento del sincretismo entre la tradición religiosa de origen prehispánica y la católica, como una operación de semantización en la que son reinterpretados el significado y los contenidos, imágenes y ritos sagrados referidos a la Ascensión de Cristo como un viento. Este ritual es una celebración cíclica que manifiesta la recurrencia a distintos tiempos. El tiempo histórico que alude al inicio de la era cristiana cuando el sepulcro de Cristo fue colocado en una cueva. El tiempo cíclico del proceso agrícola. Y el tiempo de “apertura del encanto”, que marca la presencia de los aires de la lluvia en una cueva que recibe el sacrificio, la promesa y las ofrendas para dar vida al maíz.

La participación colectiva en las celebraciones rituales de carácter religioso también implica acceso a lo sagrado de manera individual manifiesto en una preparación personal. Lo sagrado evoca diversos y fuertes sentimientos que aluden a la naturaleza traducida en pensamiento y gestos. Las creencias se sustentan en la disposición del sujeto, determinada por un objeto o situación objetiva, sus acciones son congruentes con su disposición. Tienen una condición de racionalidad, se refieren al factor cognoscitivo. La práctica del ritual sustentada por las creencias es un elemento cultural de los pueblos de nuestro estudio. A lo largo de su historia éstos han consolidado una tradición manifiesta en una serie de rituales y creencias que los identifica y los diferencia de los pueblos circunvecinos sin que su carácter tradicional se haya constituido en un factor de aislamiento pues mantienen una estrecha relación con ámbitos de carácter municipal, estatal y nacional. Solicitar apoyos externos para la realización de este ritual implica también un proceso de apropiación en el que se refuerza el sentimiento de pertenencia y se da lugar a la intercomunicación con sectores externos a ella. Tal sentido de pertenencia se interrelaciona con una visión del mundo particular, entendida como el resultado de un proceso en el que adquieren una significación específica las personas, situaciones o cosas, que tiene que ver con la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo. Se trata de un proceso de significación y adquisición de sentido.

En la práctica ritual el aspecto simbólico forma parte del carácter y el sentir de una determinada cultura. El ritual de Ascensión, referido y sustentado por la creencia, congrega a jornaleros, organizadores, promotores culturales originarios de los propios pueblos y externos, autoridades locales, eclesiásticas y civiles que representan diversos intereses y sentimientos. En estos rituales entra en juego la noción del Don, de la red de reciprocidad entre el ser humano y la deidad (Dios, aires), y entre la gente que participa, no sólo a través de la asistencia, sino también a través de las creencias.

Observamos el ritual desde un espectro amplio que va más allá de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Para ello recurrimos a la semiótica definida como la doctrina formal de los signos, mismos que

están compuestos por una relación triádica en la que sus tres elementos, (el objeto, el representamen y el interpretante) son interdependientes. El ejercicio de identificar los significados y significantes de los objetos nos permite esquematizar una amplia serie de interrelaciones entre los objetos, las creencias y los rituales, es decir, los componentes que intervienen en la configuración de códigos y unidades culturales. La relación entre lo sagrado y lo profano si bien recrea la expresión de las creencias, los relatos y los rituales no es el único componente del proceso social. En los relatos se alude a la sacralización del espacio y de los objetos, la personificación de los cerros como monstruos devoradores aniquilados por los héroes, la presencia en esos lugares de entidades mágicas y malignas, la salud y la enfermedad, o la iniciación como brujos o curanderos. En esta serie de interrelaciones se identifican los componentes de códigos culturales como la cruz, el agua, el maíz, la serpiente, el bien y el mal, Cristo, el ayuno, el arreglo floral, la promesa, la danza, la ofrenda, la oración, el árbol, entre otros. El ritual agrícola forma parte de un proceso social en el que interactúan todos sus componentes, éstos se debilitan, resurgen, se recrean y se transforman continuamente.

En el análisis del ritual agrícola, hemos visto que en la relación del ser humano con la naturaleza interviene tanto una visión particular del mundo como una serie de prácticas laborales y rituales. Los elementos de la naturaleza, el agua, la tierra y el viento forman parte de una serie de interrelaciones en las que la creencia, el trabajo y la práctica recurrente del ritual forman un conjunto de símbolos, signos, objetos y acciones rituales, que en una recreación continua conforman una tradición cultural que utiliza diversos recursos culturales para entablar comunicación con ámbitos externos sin perder su propia identidad. De acuerdo a los capítulos propuestos, el tiempo y el espacio refieren un contexto particular que se ha conformado a partir de procesos sociales en los que el ritual constituye una vía de conocimiento sobre una forma particular de identificarse respecto a los otros. Esa particularidad cobra una significación específica en la expresión religiosa que configura la vida cotidiana en la que los tiempos y espacios van más allá de lo tangible y a través de las creencias develan tiempos y espacios del encanto que nos acercan a su realidad.

APÉNDICES

APÉNDICE I

“El que defendió a este pueblo aquí fue Francisco Antioco, haga de cuenta que por ese hombre tenemos pueblo, fue como antes del año 1910. Como en el año 1905 ya andaban en eso de la Revolución. El gobierno se los llevaba, a las tres de la tarde allí tocaron el cuerno, los que se quisieron ir a morir a la Revolución así se levantó la Revolución, van a llevar los indios machetes viejos, pistolas viejas, era la alarma del pueblo, se escondían en el monte, destrababan las vías, se volteaban ahí los trenes, ahí dejaban el tren. Tomaban las armas de los soldados de ahí se fue haciendo grande el ejército del pueblo, algunos de ellos mismos se volvieron en contra del gobierno. Ese señor Antioco defendió aquí. Cuando se hizo la Revolución le preguntaron fue Xoxocotla, Atlacholoaya, Coatetelco, cuando fue la Revolución allá dijeron Xoxocotla cuantas yuntas le quitaste a San José se quedaron “de a seis”. Dicen ahora vamos a Alpuyecá, aquí era uno nomás; cuántas yuntas le quitaste a San José, 60 yuntas; Miacatlán cuánto, 60 yuntas; Pueblo y Cuentepec cuánto otro tanto. En Alpuyecá nomás era uno, por eso nomás le quitaron su burrito, ahí está en el panteón. De eso en la Revolución se pusieron de acuerdo, eso es lo que se puede decir que se habían repartido todos los planos, cada cual defendía su pueblo y ahí repartían, ha pasado así, a ese señor se le agradece que fue el que daba la cara por todo el pueblo, 60 yuntas le decían tareas, una yunta eran 60 cuartillos, un terreno de 60 cuartillos es grande y es que ahí está, respondió el señor, estaban repartiendo tierras, estaban preguntando cuántas tierras les quitaban, una parte era de San José y otra de Miacatlán todos ahí mandaban, le cobraron 60. Estaban preguntando cuánto le quitaban a las haciendas, pues lo que sembraban nomás era para ellos. Eran tres haciendas, Miacatlán, San José, del otro lado para allá Real del Puente, si usted quería sembrar ahí le cobraban 60 parejas, y si le cobran renta, 10 cargas de maíz. Así es que lo que sembraban nomás para ellos, y si no en el cerro Tlacololitos lo que pudieran hacer con la pala, todas las tierras eran de los hacendados, tenían que pagar renta y si está viviendo y si no paga también. Tiene que llegar uno y ahí está esperando la comisión a que se lo lleve allá. Ganaban como tres centavos, eran tlacos, tres tlacos, la señora ya anda empeñando su rebozo, su metate para que vaya a sacar a su marido, está en el bote por no pagar, no ajusta el dinero, ya ve que los billetes están en la gobernación, que los inditos no vale para ellos, antes estaban como en la esclavitud, total que podían ganar cincuenta centavos, por un peso un ciento, era triste en aquel tiempo ahora decimos que estamos ricos” (Entrevista con Othón Aguilar, Alpuyecá, 1997).

“Puede considerarse como a un líder de Atlacholoaya a Bernabé Bravo. Se le reconoce por la situación de que todos los generales, supuestamente todos dicen que fue oriundo de aquí porque él vivió por la calle Cuauhtémoc y se lanzó a la lucha armada del general Zapata y que él comandaba toda esta zona, a él se le reconoce, él muere en la pobreza, en su casita de adobe, ha habido más luchadores, algunos jaramillistas, algunos también que estuvieron con Zapata pero que casi eran los héroes desconocidos, un señor que se llamaba Concepción García. Él de alguna forma fue uno de los asesores del general Zapata y si vemos la historia a esta persona jamás se le menciona, ahí él conocía de cabo a rabo todo lo que se hizo y lo que pasó” (Entrevista con Marcelino Piña, Atlacholoaya, 1997).

APÉNDICE II

“Yo no vi lo de la Revolución, nomás me lo contaron mis padres porque mi padre, su papá y su mamá les quitaron todo el maíz que tenían para los revolucionarios. Había tres partidos, los carrancistas, los del gobierno y los zapatistas, entonces pos si llegaba el gobierno le decían que eran gobiernistas y a la orden de ellos llegaban los otros y lo mismo, y así estaban a dos caras, preguntaban por quien, no pues si vienen unos pues, sí es la misma situación, dice mi papá que se fue a la Revolución, luego cuando ya vino mi abuelita ya había muerto pero le robaron todo el maíz, quemaron todo, tiraban el maíz y lo quemaban, ya ni los caballos se lo comían, nomás por tirarlo. Cuando dicen que quemaron la primera vez [...] quemaron algunos trenes todavía de maíz para que se murieran los zapatistas, que no tuvieran qué comer y se rindieran, animales todo les robaban, pollos, gallinas. Y después ya no dejó en paz el gobierno, no acababan de quemar y ya venían otra vez, ayudó la Purísima Concepción, entonces ya venían dicen como a tres kilómetros, vieron que había harto gobierno. Dicen que estaba muy lleno de tropa del gobierno, dicen que cuando vieron eso soltaron un bombazo y hasta tembló la tierra, y habían otros aquí pero eran pocos, ya eligieron qué imagen hay, decían que era la Purísima Concepción, huía la gente pero no era pólvora, era la imagen según pues, repicaron las campanas, echaron cuetones que por la Purísima Concepción, había caballos adentro de la iglesia y se murieron en la Revolución. Yo tenía cinco años. Se llevaban a todos los hombres por allá a la leva, hasta los chiquitos, como tiempos de que criaba animales, se vendían” (Entrevista con Silvano Silva, Alpuyeca, 1997).

“La Revolución se hizo porque el hacendado acaparaba las tierras donde había agua, en 1910 pasaron Madero que venía de Veracruz y Ambrosio Figueroa de Acapulco pero no hubo tiroteo. En la zona no hubo movimiento hasta que se dieron cuenta que Madero no repartía las tierras, había luchado sólo por un puesto. Es Zapata quien pregunta ¿Para qué se hizo la Revolución? Y a pesar de que se enfrenta con Madero no se obtiene ningún resultado. Las leyes no se modifican, empieza nuevamente la revolución, a Zapata no le gustaba ir a comelitonas pues decía que estaban organizadas por hacendados. Cuando Huerta toma el poder, quema todo el estado de Morelos y empieza a haber leva y traían hasta yaquis³⁶ para enfrentarlos a los de Morelos, y no les importaba morir pues les decían que quien moría en Morelos resucitaba en Sonora. (Los oficiales del gobierno) en este momento se incorporaron a las filas de Zapata, preferían irse con él a sumarse a la leva. Se organizan grupos aquí de 4 o 5 gentes encabezadas por un ‘jefecito’, como fueron Felipe Coronel y Tío Antonio, posteriormente Goyo Alonso, Crispino Medina, Bernabé Bravo, Pablo Herminio, Soriano, Lupe Contreras y Pedro Celis, formaron grupos más grandes. Llegan a reunirse como 500 hombres de Xoxocotla. Los generales los nombraba Zapata escogiendo de entre los de más ‘arranque’ (valor demostrado), que no por amiguismo o porque supieran leer.

La forma en que se abastecían de víveres era yendo a su casa, o si no en los pueblos por los que pasaban, entraban disfrazados de leñeros, aun en los pueblos tomados por el gobierno y se dirigían a la autoridad. En realidad la Revolución la costeaban los hacendados, el gobierno sólo los apoyaba. Los peones que trabajaban en la hacienda se incorporaron a la lucha. Sólo los realeños se dividieron, unos se quedaban en la hacienda y otros se unían a Zapata.

Las haciendas que había en la región se dedicaban al cultivo de la caña. Las más cercanas y que ocupaban a los pobladores de Xoxocotla eran San José Vista Hermosa, Galeana, Zacatepec, Santa Rosa

³⁶ Ver Florescano, 1997, sobre la migración yaqui.

Treinta, San Miguel Treinta y Acamilpa. Las tierras que ocupaban eran del pueblo. Les interesaban sobre todo las tierras de riego, las lomas y los cerros se los dejaban a los pueblos. Por ejemplo, en Tetelpan tiraron todos los palos de mango a la orilla del río para sembrar caña.

El que quería un pedazo tenía que pagar renta. Al pueblo sólo le habían dejado la zona urbana. Vivían en el pueblo y por las mañanas se iban a trabajar a las haciendas. Los únicos que vivían en la hacienda eran los criados que trabajaban como obreros de la fábrica de la hacienda. Había trabajo todo el año en las haciendas, les pagaban 18 centavos (real y medio). Pero cuando entra Madero en la ciudad de México ya no pagan con dinero sino con vales para la tienda de la hacienda. Las haciendas ya no trabajaban. En la última etapa vencieron a los hacendados. Se repartió la tierra hasta que entra Alvaro Obregón. No se podía sembrar antes porque estaba dura la guerra. En los pueblos conseguían alimento, o lo llevaban de sus casas. Gabriel Zepeda fue general de división con Porfirio Díaz durante la Revolución. Después Lorenzo Vázquez”.³⁷

“Cuando empezó la revolución, como estaba pastoreando las borregas de mi abuelito pues por ahí me pegué con otros, cuando me vine me andaban buscando porque no llegaba, pelearon aquí en este campo, decía yo a lo mejor me toca por ahí algo, llegué, aquí en el pueblo había un montón de zapatistas, había unos que avanzaron y ya en la tarde ya estábamos ahí en la sombrita, ya estaban ahí alrededor de los zapatistas ahí los tenían todos los del gobierno, todos los jefes, los jefes iban nombrando y ya fulano de tal a ver que se presente, no aquí los mataron muchos aquí ya hasta hay una colonia ahí abajo pero había un montón de tiradero del gobierno, y ahí sabe que después, como los perros hay muchos. Pues a veces salían los perros ya traían los restos, años después les hicieron la sepultura y ya los enterraron, los quemaron y los enterraron, bueno de eso me acuerdo porque estaba yo grande pues de ahí después pasó la Revolución el hambre. No podían sembrar por la guerra. Después vino el hambre, aquí hay tierras pero no podían sembrar, todos los jefes los fueron a matar a Tlalizapan, allá todos los apartaron los jefes para allá y los soldados ahí los mataron” (Entrevista con el Sr. Majín +, Atlacholoaya, 1997.)

En el caso de la comunidad de Atlacholoaya, colindaba con las haciendas de Santa Rosa Treinta, de Chiconcuac y la de Real del Puente, mantenía una relación más cercana con la de Santa Rosa Treinta pues este pueblo poseía tanta extensión de tierra que rebasaba más allá de lo que era esta hacienda (sic). Como en 1930, parte de los terrenos que ahora tiene Santa Rosa Treinta fueron apropiados, vendidos o cedidos, por los representantes ejidales de aquel entonces. Ellos cedieron gran extensión de terrenos, la gente de aquí no tenía la pretensión de poseer grandes extensiones de tierra, o lo que poseían no lo ocupaban en su totalidad. Había terrenos y los pobladores de aquí podían tomar lo que desearan, así hizo mucha gente, fueron ocupando la extensión que necesitaban, elegían las más próximas al pueblo, así se fueron perdiendo grandes extensiones de terreno comunal. Originariamente estaba bien marcado el territorio, lo que era pequeña propiedad se marcaba por un cercado que había alrededor del pueblo, era como un ruedo, de esos linderos hacia el exterior eran terrenos comunales o de las haciendas, después de la lucha de Emiliano Zapata, entró en vigor parte de la repartición, pero también se dio el acaparamiento de tierras y la entrega de tierras en menor proporción a los campesinos, así como la pérdida de terrenos de cada comunidad. Hay unos linderos que están desde que se construyeron las iglesias, los momoxtiles, los hacendados se apropiaban poco a poco de los terrenos, los cultivaban pero en la Revolución fueron terrenos recuperables para cada comunidad. (Entrevista con Marcelino Piña, Atlacholoaya, 1997).

³⁷ Entrevista al señor Longino Rojas originario de Xoxocotla por Gisela Landázuri.

APÉNDICE III

Hubo un intento de expropiación de los terrenos ejidales de Tequesquitengo, proyecto que los campesinos de Xoxocotla rechazaron, consiguieron un amparo y se presentaron en la Suprema Corte de Justicia. En 1969 esta corte declaró nulos los títulos de propiedad, de las 507 hectáreas en cuestión, que estaban en poder de los ejidatarios. En ese entonces el valor aproximado del fraccionamiento era de mil millones de pesos. Los ejidatarios se opusieron a los intentos de expropiación, la compañía interesada en los terrenos siguió varias estrategias de defensa, cambió varias veces de nombre y finalmente se declaró en quiebra.

En 1973, en el mes de junio, apareció en los Diarios de Morelos la noticia de la expropiación de terrenos ejidales de Xoxocotla para la construcción de una escuela agropecuaria experimental. El gobierno había solicitado 60 has, y finalmente ocupó 80 has., ese fue uno de los motivos de inconformidad de los ejidatarios. Los 50 campesinos afectados no estaban de acuerdo a pesar de que en el pueblo se realizaba una labor de convencimiento para que firmaran un documento cediendo sus tierras llamadas "El Cascalote". En agosto del mismo año las autoridades tomaron posesión de sus tierras que ya se estaban utilizando para los cultivos. Los propietarios exigían el pago de la indemnización de sus tierras, acceso a la maquinaria agrícola y asesoría técnica por parte de la escuela además de la construcción de una escuela secundaria y la inscripción incondicional a los jóvenes de Xoxocotla.

Cuando tomaron la escuela el pueblo se solidarizó con ellos, los apoyaban con maíz, frijol y dinero recolectado por boteo. En septiembre, en una asamblea general con las autoridades, educativas estatales y locales, los afectados entregaron la escuela. A cambio las autoridades se comprometieron a pagar tres cosechas de cultivo y conservaron únicamente los terrenos para las aulas y los campos deportivos (López, s/f: 23-26).

En 1975 surgió el problema de los terrenos cercanos al lago de Tequesquitengo. En 1932 fue otorgada a Xoxocotla una ampliación de su ejido sobre las riberas del lago Tequesquitengo, los productores hicieron uso del terreno aunque no en toda su extensión para el cultivo de hortalizas: chile, jitomate y tomate. En 1942 el gobierno expropió 505 has de estas tierras para dar una concesión a una fraccionadora estadounidense, cuyo principal accionista era Albert Pullen. La fraccionadora se comprometió a pagar la renta de tres cosechas, construcción de escuelas, pavimentación de calles, carreteras y alcantarillados. La superficie correspondía a los pueblos de Xoxocotla, San José Vista Hermosa, Tehuixtla y Tequesquitengo.

En 1974 el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización expropió 300 hectáreas no vendidas aún por los Pullen, con el propósito de entregarlas a los ejidatarios; sin embargo no se llevó a cabo tal restitución. Terrenos y Turismo S. A. ofreció a los campesinos dotación de luz, agua, escuela, pago de cosechas no levantadas y el uno por ciento de todos los ingresos del centro turístico. Su ofrecimiento tampoco se llevó a cabo. Habían pasado 20 años y la retribución aún no se realizaba. Como la Fraccionadora no daba respuesta, el pueblo se organizó y nombraron una comisión que presionara para el cumplimiento de su oferta. En 1975 los afectados tomaron las tierras, los colonos se negaron a apoyarlos (López, s/f: 28,31).

El 14 de enero de 1975, los ejidatarios afectados de Xoxocotla invadieron y cercaron 35 hectáreas de las orillas del lago Tequesquitengo. Ahí ya había construcciones de casas, hoteles y un club de yates.

Hacían guardia día y noche, apostados en las entradas con sus machetes y sus documentos impedían la entrada al lugar. Algunos dueños de residencias intentaban entrar. Habían construido sus casas dentro del terreno cercado pero este terreno pertenecía a los ejidatarios, por ello finalmente se retiraron de manera pacífica. Llegaron a un convenio. El Fideicomiso brindó apoyo para la construcción de la Casa del Pueblo, la Ayudantía Municipal, la nueva red de agua potable, la remodelación del mercado y la reconstrucción de una escuela primaria (Ibid. : 32-33).

APÉNDICE IV

C. LIC. JOSE LOPEZ PORTILLO
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA
REPÚBLICA MEXICANA
PALACIO NACIONAL
MEXICO, D.F.

En los meses de marzo a mayo del presente año se realizaron, sin nuestro consentimiento, los estudios previos a la posible construcción de un aeropuerto en el Ejido la "Pintora" y el 1º de octubre apareció en el periódico "Uno más uno", la noticia de que se proyecta construir un aeropuerto en Xoxocotla, Morelos.

Al parecer, hasta la fecha no se ha decidido sobre dicho proyecto y nosotros como campesinos, que sobrevivimos de los productos agrícolas con que nos favorecen nuestras tierras fértiles, trabajadas por nosotros (aunque tierras de temporal), nos encontramos confundidos y temerosos al saber que nuevamente podemos ser despojados de nuestros terrenos.

Estos días hemos venido analizando este problema y por eso queremos manifestarle lo siguiente:

1. - Nosotros hemos sido despojados por diferentes motivos de una gran extensión de terreno, sin que hayamos obtenido beneficio, ni indemnización:

a).- Expropiación para la construcción de las carreteras Alpuyeca - Puente de Ixtla, Chiverías - Puente de Ixtla, Alpuyeca - Jojutla - Tequesquitengo.

b).- Despojo por parte de la Compañía Terrenos y Turismo en la laguna de Tequesquitengo (1942).

c).- Expropiación para la construcción de la autopista México - Acapulco (1953).

d).- Expropiación para la construcción del Instituto Técnico Agropecuario (1972).

e).- Expropiación para la construcción de la Escuela Técnico Agropecuaria (1975).

2. - Con la construcción del aeropuerto se va a incrementar la desocupación y por consiguiente la pobreza, ¿Pues qué trabajo tendrá para nosotros un aeropuerto, si somos gente sin estudios?

3. - La contaminación será un nuevo problema que se presente: el humo y el ruido traerá consigo nuevas enfermedades a nosotros que de por sí por nuestra pobreza sufrimos desnutrición y otras enfermedades.

4. - Beneficiará únicamente a los fraccionadores, hoteleros, restauranteros, industriales, propietarios de balnearios que ya vendrán organizados del extranjero. En fin, a todos los económicamente poderosos.

5. - No queremos dinero, queremos nuestras tierras porque son fértiles y además de servir para la producción agrícola es un campo propio para el pastoreo de nuestro ganado y para el de los pueblos circunvecinos.

6. - Ya estamos cansados de tanto que se nos ha prometido por parte del gobierno y nunca ha cumplido. Queremos que se tome en cuenta nuestra opinión como directamente afectados y que no se tomen decisiones unilaterales y arbitrarias.

Es claro que ya no podemos seguir permitiendo más despojos para beneficiar a unos cuantos poderosos y para perjudicar a la mayoría, que por indefensos siempre hemos sido oprimidos y explotados.

Mejor sería que nuestras tierras de temporal se conviertan en tierras de regadío y que se aumente el precio de nuestros productos.

Recordándole su compromiso de respetar los derechos de los campesinos, le agradecemos la atención prestada a nuestra protesta.

Los ejidatarios afectados.

Xoxocotla, Mor., a 19 de diciembre de 1978.

C.c.p. Arq. Pedro Ramírez Vázquez. Secretario de la S.A.H.O.P.

C.c.p. C. Antonio Toledo Corro. Secretario de la S.R.A.

C.c.p. Dr. Armando León Bejarano. Gobernador del Estado de Morelos.

C.c.p. Liga de Comunidades Agrarias.

C.c.p. Lic. Onésimo Espín. Presidente Municipal de Puente de Ixtla, Mor.

C.c.p. Periódico Uno más Uno.

C.c.p. Semanario Correo del Sur.³⁸

³⁸ *Correo del Sur*, Cuernavaca, Morelos, Domingo 31 de diciembre de 1978.

APÉNDICE V

“Llegó a la zona José Humberto Aréchiga Sandoval, llegó muy jodido y pidió que le prestaran 10 m construyó su casa, puso su changarro de comida. Preocupado por ganarse a las autoridades logró que le entregaran el sello de la escuela que le sirvió para acrecentar su fortuna. Puso una represa, puso bomba y regó sus tierras, 8 o 10 personas empezaron a oponerse a estas medidas. Le quitaron agua y rompieron tubería, echando a perder unas 70 tareas de jitomate”. En 1977 - 1978 la gente comenzó a organizarse para defenderse de él. El primer paso fue recuperar el agua que había entubado Aréchiga, y así perjudicar sus huertos. Esto lo enojó y a partir de ello se armó. Para hacerse de terrenos se valía de agentes judiciales para amedrentar a sus opositores, hasta que realmente los hizo presos en 1977, situación que provocó una reacción más radical por parte de la gente.

El jefe de la judicial trató de convencer a la gente de la comunidad que dejara de molestar a Aréchiga. Decían que estaban en la procuraduría y cuando llegaron ahí 60 personas se encontraron que estaban policías judiciales federales. El agente les dijo que tenían que pagar. Tenían en lista a todos los participantes. Primeramente los amenazó con los judiciales. La policía era de Puente de Ixtla y la Federal de Cuernavaca. Se quedaba con el agua donde abrevaban nuestros animales. Los acusaban de agitadores y enviados por alguien que les daba dinero. Sólo hubo un interrogatorio y después llegó la gente. Para su ganado tomó agostaderos de la comunidad, e hizo acaparamiento de tierras por medio del agio. Acaparó la parcela escolar durante 6 años más o menos. Hasta que se las despojó. A partir de 1978 sus relaciones con las autoridades se han deteriorado.

Con apoyo del CORETT en enero de 1978 la comunidad se organizó legalmente: El mecánico se presta para ir a Cuernavaca en lugar del compañero, y él se fue al pueblo. Al día siguiente los agarraron a todos los que estaban en guardia. Se los llevaron a Cuernavaca. El pueblo estaba muy enojado. Querían cobrarles lo que había perdido Aréchiga. El mozo platicó que Aréchiga iba diario con manojos de cecina para el del ministerio público.

Los amenazaban, les decían que los fondos que manejaban eran mal habidos. Llegó la gente del pueblo y los soltaron. En una reunión de conciliación, los funcionarios propusieron que les den una parte de agua, y ellos se niegan. Tapan y se fueron a la presita, quitaron las bombas y un muchacho dice “no las saques pues se van a chingar” y él contestó: qué me importa, a eso venimos, y arreglaron la bomba para usarla en otro lado.

Llegó el de SRH y se puso a investigar los aguajes que tenía acaparados. Le quitaron todas las aguas. Tenía cosecha de jitomate. Triunfaron. Hicieron guardias para cuidar la bomba. Cuando estaban celebrando llegaron tres carros a buscar a uno de los que quería, llevaban orden de aprehensión, ellos bien armados y nosotros con machete, no se lo llevaron, pero lo citaron a que se presentara ese mismo día. Cuando Aréchiga vio que la gente estaba enojándose, se salió de la asamblea sin decir adiós. Tenía un terreno para hacer balneario y desde ahí entubó agua para el restaurante y fueron a cortársela. Algunos estaban de acuerdo y otros no. Volvió a intentar conectarla.”³⁹

³⁹ Sr. Longino originario de Xoxocotla, entrevista de Gisela Landázuri.

BIBLIOGRAFIA

ACEVES LOZANO, Jorge (Compilador), *Historia Oral*, México, UNAM - Instituto Mora, 1993.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI-SEP, México, 1963.

BARABAS Alicia, BARTOLOMÉ Miguel, *Los protagonistas de las alternativas autonómicas*, 1999, en prensa.

BARTRA Armando, "La industria cañero - azucarera y la revolución de 1910", en Armando Bartra, Coord., *De haciendas, cañeros y paraestatales. Cien años de historia de la agroindustria cañero azucarera en México: 1880 - 1980*, México, UNAM, 1993, pp. 60- 81.

BARTRA, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Serie Popular, Era, IIS/ UNAM, 1974.

BLANC, CHRISTIAN et. al. "Manifiesto de Seillac", en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen) Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - INAH, México, 1996.

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" en Broda, Iwaniszewski, Maupomé (Editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.

CALVA, José Luis "La reforma neoliberal del régimen agrario mexicano. Implicaciones en el largo plazo" en OCHOA C. Enrique, LOREY E. David, Compiladores, *Estado y agricultura en México antecedentes e implicaciones de las reformas salinistas*, UAM Azcapotzalco, México, 1994.

CANABAL CRISTIANI, Beatriz, " Reformas al artículo 27 y campesinado en México" en OCHOA C. Enrique, LOREY E. David, Compiladores, *Estado y agricultura en México antecedentes e implicaciones de las reformas salinistas*, UAM Azcapotzalco, México, 1994.

CASO, Antonio, *El pueblo del sol*, México: FCE, 13ª reimpresión, 1994.

COCAGNAC, Maurice de, *Los símbolos bíblicos. Léxico Teológico*, Desclée de Brouwer, 2ª Ed., Bilbao, 1994.

CRUZ RODRIGUEZ, María Soledad, " La urbanización ejidal. El encuentro de dos procesos: El rural y el urbano" en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen) Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - INAH, México, 1996.

COHEN, Abner, "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en Llobera (Comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 55- 82.

COMAROFF, Jean and John, (Eds.), *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, University of Chicago Press, USA, 1993.

CHAMOUX, Marie- Noëlle, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, CIESAS, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1992.

CHEMIN, Dominique "Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí", en *Anales de Antropología*, t. II, vol. XVII, México, UNAM, 1980, págs. 67-97.

Da ROCHA LIMA, Valentina, "Las mujeres en el exilio: volverse feminista", en Aceves LOZANO, Jorge (Compilador), *Historia Oral*, México, UNAM - Instituto Mora, 1993.

DIAZ CRUZ, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Cinco teorías antropológicas del ritual*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM, 1995.

----- "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia" en *Alteridades*, núm. 13, año 7, UAM-I, México, 1997, pp.5-15.

----- "La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles", México, 2001, en prensa.

DIAZ POLANCO, Héctor, "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México", en González Casanova, Pablo y Marcos Raitman Roseman (Coord.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, La Jornada, Ediciones, CIICH - UNAM, México, 1996, pp. 139-175.

DUMÉZIL, Georges, *El destino del guerrero*, trad. De Juan Almela, México, Siglo XXI Editores, 1971.

DURAN, Diego (Fray), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, D.F. Editora Nacional, 1967.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal Editor, Madrid, 1982,(Trad. Ramón Ramos).

ECO, Umberto, *Tratado de semiótica general*, España, Lumen, 1991.

ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México: F.C.E., 1989.

ESPINOSA D., Gisela, “La Reforma Agraria y el nuevo modelo agroindustrial 1935 - 1947” en Armando Bartra, Coord., *De haciendas, cañeros y paraestatales. Cien años de historia de la agroindustria cañero azucarera en México: 1880 - 1980*, México, UNAM,1993, pp. 125 - 158.

ESTEVA, Gustavo, “Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad” en Bartolomé, Barabas (Coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, CONACULTA-INAH, México, 1998, pp. 307-332.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.

FABRE, Artemia, *Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político-religioso*, México, UAM-Iztapalapa, 1985, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

FACCHINI, Fiorenzo, “La emergencia del homo religiosus. Paleantropología y paleolítico” en Ries Julien (Coord) *Tratado de Antropología de lo sagrado 1. Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid, 1995 pp.151-182.

FALOMIR, Ricardo, “La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?, en *Alteridades*, Año 1, núm.2, UAM-I, México, 1991, pp. 7-12.

FERRER, León, “El contexto calendárico del Ciclo de Pascua” en *Alteridades*, núm. 13, año 7, UAM-I, México, 1997, pp.85-88.

FIGUEROA, FIGUEROA Cecilia, Cortés Popoca Rocío, *Análisis psicosocial de la cultura popular del estado de Morelos (El caso de San Sebastián Cuentepec)*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Psicología, Tesis de Licenciatura, Cuernavaca, Morelos, 1989.

GARCIA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, (<<Los Noventa>>), México, Grijalbo-Conaculta, 1990.

GARCÍA A., Alejandro, "Oralidad y conocimiento histórico en Cuba", en *Oralidad, Anuario para el rescate de la Tradición Oral en América Latina y el Caribe*, 3/ 1992.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1989.

GIMÉNEZ, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP-Universidad de Guadalajara – COMECSO, México.

----- "Territorio, cultura e identidades la región sociocultural", en Rosales Ortega, Rocío (Coordinadora), *Globalización y regiones en México*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM – Miguel Angel Porrúa, México, 2000.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MORELOS. COMISION ESTATAL DEL AGUA Y MEDIO AMBIENTE. Plan hidráulico estatal 2000-2006. Plan de acción ambiental estatal.

GODBOUT, Jacques T. *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.

GODELIER, Maurice. *El enigma del don*. Paidós, Barcelona, 1998.

-----, "La parte ideal de lo real" en *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías sociedades*, (<<Humanidades>>), Madrid, Taurus, 1989, págs. 153-205.

GOFFMAN, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

GOLOUBINOF, KATZ y LAMMEL (Eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Tomo 1, Col. Biblioteca Abya-yala No. 49, Ed. ABYA-YALA, Ecuador, 1997.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal*, UNAM-Plaza y Valdés, Editores, México, 1996.

GONZÁLEZ PHILLIPS, Graciela, "Historia de vida" en CONAFE, *Cultura y tradición en el noroeste de México, México*, CONAFE, 1992

GOOD ESHELMAN, Catharine, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en *Cuicuilco*, Nueva Epoca, vol. 1, núm. 2, 1994.

-----, "Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas", Universidad Iberoamericana, 1988.

GRIMES, Roland, *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, tr. Huerta, FCE, México.

GLUCKMAN, Max, "Les rites de Passage" en M. Gluckman (Ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester University Press, Manchester, 1962.

HIERNAUX NICOLAS, Daniel, "Globalización, integración y nuevas dimensiones territoriales: una aproximación conceptual" en *Diseño y sociedad*, no. 6/96, primavera, UAMX, 1996.

HOBBSAWM, Eric y T. Ranger, *The invention of tradicion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

INGHAM, John Mary, *Mary Michael and Lucifer. Folk Catholicism in Central México*, Austin, University of Texas Press, Austin, 1986.

JAUREGUI, Jesús, "El concepto de plegaria musical y dancística" en *Alteridades*, 1997, año 7, no. 13, págs. 69-82.

JIMÉNEZ BENÍTEZ, Sergio, *Aquel cristo mexicana*, Gobierno del Estado Morelos, 1986 (reedición).

-----*Indo leyendas*, México, 1950, 121 pp.

-----*La huella del tata*, Gobierno del Estado de Morelos, 1986, 2da. Edición, 121 pp.

KAPCHAN, Deborah A., "Performance" en *Journal of American Folklore*, Fall, Vol. 108, No. 430, 1995, pp.479 – 503.

KURODA, Etzucó, *Bajo el zempoaltepetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, México, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1993.

LAROUSSE, *Pequeño Larousse ilustrado*, México, 1984.

LASTRA Yolanda, HORCASITAS Fernando, "El náhuatl en el Estado de Morelos", en *Anales de Antropología*, Tomo II (págs.233-289), México, 1980.

LÁNDARURI BENITEZ, Gisela, VÁZQUEZ MANTECÓN Verónica, *Azúcar y Estado (1750 - 1880)*, México, FCE - SEMIP- UAM- Azúcar S. A., 1988.

LÁNDARURI BENITEZ, Gisela, VÁZQUEZ MANTECÓN, Verónica, *La participación del Estado en la industria azucarera en México, de las Reformas Borbónicas al Porfiriato*, UAM - SEMIP - AZUCAR, S.A., 1986, mecanoscrito.

LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI, ¿1982?.

LEVI - STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969.

-----, *Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

-----, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1992.

LIMÓN OLVERA, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen*, México, Conaculta, 1990.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1995, (tr. del inglés por Cinna Lomnitz).

-----, "Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Año LVIII/Num.2, abril-junio de 1996.

----- , *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

-----, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Juan Manuel, *Semiótica de la comunicación gráfica*, México, UAM - A y EDINBA, 1993.

LÓPEZ PALACIOS, Juan, *Xoxocotla y sus razones*, UAEM, Morelos, s/f, tesis de maestría en Desarrollo Rural.

LUPO, Alessandro, "Tatiochihualalatzin, valores simbólicos del alcohol en la sierra de Puebla" en UNAM. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, UNAM-IIH, México, 1991, p. 223.

LURKER, Manfred, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Ed. Herder, Barcelona, 1992.

MACAZAGA, O., César, *Templo mayor. Sagrario de la vida*, México, Innovación S.A., 1980.

MALDONADO, Druzo, *Cuahnahuac y Huaxtepec (Tlaluicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, México, CRIM- UNAM, 1990.

-----, *Cosmovisión y religión indígenas en Morelos (siglos XII – XVI)*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México, 1996.

MARTIN CHERLY, E., "Historia social de Morelos Colonial" en *Morelos. Cinco siglos de historia Regional*, México, CEHAM-UAEM, 1984.

MARZAL , Manuel; ROBLES, Ricardo; MAURER, Eugenio; ALBO, Xavier; MELIA, Bartolomé, *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, 1ª Ed., Abyayala, Ecuador, 1991.

MATÍAS, Alonso Marcos, (Comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglo VXI-XX)*, México, Casa Chata, 1994.

MAUSS, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, Barcelona, 1970.

MEDINA, Andrés, "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades*, 1995, año 5, no. 9, págs. 7-23.

MENDOZA ONTIVEROS, Martha Maribel, *Donar a los Hombres, donar a los dioses*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México, 1999.

MENENDEZ, Eduardo L., *La alcoholización, un proceso olvidado... patología, integración funcional o representación cultural*, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 150, México, 1987.

MENTZ, Brígida Von, "Los habitantes de los pueblos de Morelos. De la época prehispánica a los albores de la Revolución" en Moctezuma Navarro, David, Tapia Uribe, Medardo (Coords.), *Morelos el Estado*, Cuernavaca, Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, 1994.

MERLO, Christian, VIDAUD, Pierre, "La serpiente negra que abrió los ojos a los hombres", en *Diógenes*, Ed. Sudamericana, Año XIV, julio- septiembre, Argentina, 1966.

MORAYTA, Miguel, "Cosmovisión y rituales" en Moctezuma Navarro, David, Tapia Uribe, Medardo (Coords.), *Morelos el Estado*, Cuernavaca, Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, 1994.

MORENO TOSCANO, Alejandra, "El siglo de la conquista" en El Colegio de México, *Historia General de México*, México, COLMEX, 1976, p.289- 369.

MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1975, (trad. del inglés por Miker Aramburu Otazu).

NEVEUX, Marcel, "Oráculos, ordalías y apuestas" en *Diógenes*, Año XIV, Octubre-Diciembre, pp. 83-102, Ed. Sudamericana, Argentina, 1966.

NIETO IBÁÑEZ, Jesús María, "El mito de las edades: de Hesíodo a los oráculos sibilinos" en *Faventia*, 14/2, Departament de Clàssiques, Facultat de Letres, 1992, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

OCHOA C. Enrique, LOREY E. David, Compiladores, *Estado y agricultura en México antecedentes e implicaciones de las reformas salinistas*, UAM Azcapotzalco, México, 1994.

OLAVARRIA, María Eugenia, "Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui" en *Alteridades*, 1995, año 5, no. 9, págs. 71-76.

ONG, Walter, *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987.

ORNELAS RODRIGUEZ, Fidel, "Los recursos naturales de las regiones morelenses" en Moctezuma Navarro, David, Tapia Uribe, Medardo (Coords.), *Morelos el Estado*, Cuernavaca, Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, 1994.

PARÉ Luisa, SÁNCHEZ Martha Judith, (Coordinadoras), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, UNAM - Plaza y Valdés, México, 1996.

PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, FCE, 1993.

PAULO MAYA, Alfredo, "la Cosmovisión entre los graniceros de la región del volcán Popocatepetl" en Moctezuma Navarro, David, Tapia Uribe, Medardo (Coords.), *Morelos el Estado*, Cuernavaca, Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, 1994.

De la PEÑA, Guillermo, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1980.

PEÑA, Margarita, "Literatura colonial, oráculos y décimas censurados por la Inquisición" en Quezada Noemí, et. al., *Inquisición novohispana*, Vol. II, Eds. UNAM-IIA, UAM-A, México, 2000.

De la PEÑA, Sergio y MORALES, Marcel "las transformaciones capitalistas en la agricultura: el caso del maíz en Morelos" en OCHOA C. Enrique, LOREY E. David, Compiladores, *Estado y agricultura en México antecedentes e implicaciones de las reformas salinistas*, UAM Azcapotzalco, México, 1994.

PEREZ RUIZ, Maya Lorena, "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional" en Warman A., Argueta A., (Coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las étnias indígenas en México*, CIIH-UNAM- MIGUEL ANGEL PORRÚA, 1991.

PÉPIN LEHALLEUR, Marielle, "Entre ruralidad y urbanidad, la fuerza del lugar" en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen) Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - -INAH, México, 1996.

PETRICH, Perla, "Actualidad de la literatura oral latinoamericana", en *Oralidad, Anuario para el rescate de la tradición Oral en América latina y el Caribe*, 3/1992.

RAMIREZ VELAZQUEZ, Rebeca, "Los paradigmas contemporáneos en el análisis territorio - sociedad", en *Diseño y sociedad*, no. 6/96, primavera, UAMX, 1996.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración, configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995.

RIES, Julien, "El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico" en Ries Julien (Coord) *Tratado de Antropología de lo sagrado [1]. Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid, 1995 pp.25-53.

RODRIGUEZ SOMOLINOS, Juan, *Los oráculos de Claros y Didima. Edición y Comentario*, Ed. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.

ROSE H. J., *Mitología griega*, Ed. Labor, Trad. De Juan Godo Costa, Barcelona, 1970.

RUIZ DE VELASCO, Felipe, *Historia y evoluciones del cultivo de la caña y de la industria azucarera en México, Hasta el año de 1910*, Ed. Cultura, México, MCMXXXVII.

SAFA, Patricia, "La construcción teórica de la socialización como objeto de estudio", 1986, mce.

SAHAGUN, Fr. Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1989.

SALES Auxiliadora, GARCÍA Rafaela, *Programas de educación intercultural*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1997.

SALDAÑA FERNANDEZ, María Cristina, *Ciclo ritual en Xoxocotla Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, UAM-I, 1993.

-----, *Nahuas de Morelos*, INI, (Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Región Centro), México, 1995.

SIERRA CARRILLO, Dora, "Los nahuas de Morelos. Una ceremonia agrícola" en Suárez, Cristina, (Coord.), *Estudios nahuas*, (<Col. Divulgación>), México, INAH, 1988.

SOTELO INCLAN, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, México, 1979, 3a. ed., Comisión para la Conmemoración del Centenario del Natalicio del General Emiliano Zapata.

STEN, María, *Ponte a bailar, tú que reinas*, México, Joaquín Mortiz, 1990.

TAPIA URIBE, Medardo MOCTEZUMA NAVARRO, David, *Cultura política, el aprendizaje de un pueblo indígena*, Cuernavaca, Morelos, UNAM-CRIM, 1991.

TAPIA URIBE, Medardo, *Mujer campesina y apropiación cultural*, Cuernavaca Morelos, UNAM-CRIM, 1994.

De TERESA OCHOA, Ana Paula, *Crisis Agrícola y Economía Campesina. El caso de los productores de henequen en Yucatán*, UAM - Miguel Angel Porrúa, México, 1992.

De TERESA OCHOA Ana Paula, CORTÉS RUIZ, Carlos, "El agro en México: un futuro incierto después de las reformas" en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen)Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - -INAH, México, 1996, pp...

De TERESA OCHOA, Ana Paula "Una radiografía del minifundio: población y trabajo en los valles centrales de Oaxaca, 1930 - 1990" en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen)Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - -INAH, México, 1996, pp.

TORRES SALCIDO, Gerardo, LÓPEZ PANIAGUA, Rosalía, "La pobreza rural: hacia un enfoque multidimensional" en de Grammont Hubert, Tejera Gaona Héctor, Coordinadores Generales. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, de Teresa Ochoa Ana Paula, Cortez Ruiz, Carlos (Coordinadores del volumen)Vol. II *La nueva relación campo - ciudad y la pobreza rural*. Plaza y Valdez - UNAM - UAM - CNCA - -INAH, México, 1996.

TOUSSAINT, Alfonso, "Ubicación y descripción arquitectónica de las Haciendas. Relación y breve reseña de las haciendas en Morelos" en Silva Eulalia, Coord., *Haciendas de Morelos*, Instituto de Cultura de Morelos - CNCA - Grupo Editorial Porrúa, 1996.

TURNER, Víctor, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, 1972.

-----, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell, University Press, 1974.

-----, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, España, Siglo XXI, 1980, (Trad. del inglés por Y. Valdés).

-----, *From Ritual to Theatre*, Nueva York, PAJ, Publications, 1982.

-----, *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.

-----, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, PAJ, Publications, 1987.

-----, *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.

VARELA, Roberto, *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México, UAM-I, 1984.

-----, "Cultura, tecnología y dispositivos habituales", Coloquio Internacional de Tecnología y Procesos Culturales, México, D.F., 21-22 de febrero, 1994, mce.

-----, "Cultura y comportamiento" en *Alteridades*, 1997, año 7, no. 13, págs. 47-52.

Vences Julián, *Xoxocotla*, Ed. Equipo Pueblo. México, D.F. 1989, 64 pp.

VILLELA, Samuel, "Ritual agrícola en la montaña de Guerrero" en *Antropología*, 30, abril/junio, INAH-Nueva Epoca, 1990.

VILLORO, Luis, *En concepto de ideología*, Cuadernos de la Gaceta 14, México, F.C.E., 1985.

VOGT Z., Evon. *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE, 1979.

WARMAN, Arturo, ... *y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*, México, SEP- CIESAS, 1988.

WEITLANER, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, INI, serie Antropología Social, Col. INI no. 53, 1981.

WOBESER, Gisela Von, *La formación de la Hacienda en la Época Colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, UNAM, IIH, 1983.

ZAMORA GARCÍA, Rodolfo "Crisis agrícola y nuevos subsidios al campo" en OCHOA C. Enrique, LOREY E. David, Compiladores, *Estado y agricultura en México antecedentes e implicaciones de las reformas salinistas*, UAM Azcapotzalco, México, 1994.