

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LAS CELEBRACIONES PATRONALES EN EL AJUSCO A
TRAVÉS DEL CICLO AGRÍCOLA: UN ESTUDIO DE
RELIGIOSIDAD POPULAR**

TESIS

para optar por el grado de

Maestra en Estudios Mesoamericanos

presenta

Laura Amalia Aréchiga Jurado

Director de tesis: Dr. Druzo Maldonado Jiménez

MÉXICO D.F. 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi madre, a mi padre Ignacio

A Pepe, Ale y Alejandro

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I	
1. LA RELIGIOSIDAD POPULAR.....	16
1.1 La religión como sistema ideológico.....	16
1.2 La religiosidad popular ante la hegemonía de la religión oficial.....	17
1.3 La religiosidad popular y el sincretismo.....	21
1.4 La religiosidad popular y la tradición.....	23
1.5 El ritual y la religiosidad popular.....	26
CAPÍTULO II	
2. EL MEDIO AMBIENTE Y LA UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL AJUSCO.....	32
2.1 Los servicios públicos de Tlalpan	32
2.2 El traslado hacia el Ajusco.....	36
2.3 Los habitantes del Ajusco.....	38
2.4 La orografía de la región del Ajusco.....	39
2.5 Hidrografía.....	42
2.6 VEGETACIÓN Y FAUNA.....	45
2.6.1 La vegetación.....	45
2.6.2 La fauna en el Ajusco.....	46
2.7 Los vientos y el clima.....	47
CAPÍTULO III	
3. EL AJUSCO PREHISPÁNICO.....	50
3.1 Antecedentes de origen mesoamericano en el Ajusco.....	50
3.2 Evidencias arqueológicas en el Ajusco.....	52
3.3 La troje, el símbolo de la fertilidad.....	53
3.4 La pirámide de Tequiapa y el sitio de Las Calaveras.....	61
3.4.1 El sitio de Las Calaveras.....	63
3.5 La pirámide de Tequiapa y el vínculo con los cerros.....	63

CAPÍTULO IV

4. ANTECEDENTES COLONIALES.....	67
4.1 Los títulos primordiales del Ajusco.....	67
4.2 El lienzo del Ajusco.....	71
4.3 La demarcación territorial durante la Colonia.....	74
4.4 La institución religiosa en la Colonia.....	77
4.5 La continuidad de los cultos agrícolas.....	80
4.6 Las imágenes cristianas en la evangelización.....	85
4.7 La Revolución en el Ajusco.....	89

CAPÍTULO V

5. LA FIESTA A LA SANTA CRUZ, ANTECEDENTE DEL CULTO AGRÍCOLA..	92
5.1 El tres de mayo, la celebración agrícola.....	92
5.2 El tres de mayo en el Ajusco.....	96
5.3 El “Ojo de agua” de Santo Tomás Ajusco.....	96
5.4 Los “Calvarios” de San Miguel Xicalco.....	100
5.5 El Arenal de Magdalena Petlascalco.....	104
5.6 La “Cueva del aire”	105
5.7 La ceremonia a los Fieles Difuntos o la fiesta de la cosecha	111

CAPÍTULO VI

6. EL CICLO FESTIVO DEL AJUSCO.....	114
6.1 Las fiestas patronales en el Ajusco y su ordenamiento.....	114
6.2 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria.....	118
6.2.1 La fiesta de la Virgen de la Candelaria en el Ajusco.....	118
6.2.2 El 2 de febrero y el vínculo agrícola.....	121
6.3 3 de Mayo: la Santa Cruz.....	122
6.4 8 de mayo: San Miguel Arcángel.....	123
6.4.1 La fiesta de San Miguel en el Ajusco.....	124
6.4.2 29 de septiembre San Miguel Arcángel y la planta del <i>yauhtli</i> o pericón.....	127
6.5 21 de diciembre: Santo Tomás Apóstol.....	130
6.5.1 La fiesta del apóstol Santo Tomás y el vínculo agrícola.....	131
6.6 1º de enero: María Magdalena.....	133

6.6.1 La fiesta de Magdalena en el Ajusco.....	134
6.6.2 La troje, vestigio del culto agrícola.....	137
6.7 Las procesiones.....	138
6.8 Las promesas y el vínculo entre comunidades.....	141
6.9 Las ofrendas y el vínculo de reciprocidad.....	145
6.10 Los santos patronos en el Ajusco.....	149
6.11 La organización social, sustento de la religiosidad popular.....	152
CONCLUSIONES.....	156
BIBLIOGRAFÍA.....	164
ÍNDICE DE IMÁGENES.....	172
ÍNDICE DE MAPAS.....	173

INTRODUCCIÓN

El Ajusco, región que se ubica al suroeste del Distrito Federal en la delegación de Tlalpan, se constituye por varias colonias y ocho pueblos.¹ De estos últimos, cuatro son los que corresponden a nuestra investigación: Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco, Magdalena Petlacalco y San Miguel Xicalco, todos ellos localizados en distintas altitudes en un entorno donde sobresalen grandes elevaciones y un paisaje natural que los distingue de la mayoría de las colonias que forman parte de la gran urbe metropolitana.

Nuestra investigación se enmarca en las celebraciones patronales que se efectúan en fechas que corresponden con la aparición del santo patrón en cada uno de los pueblos de nuestra investigación; de igual manera nos interesa incursionar en las manifestaciones religiosas vinculadas con la Santa Cruz que se realizan en espacios conformados por el entorno natural de estas poblaciones, porque son ceremonias que han provocado cierta diferencia entre el clero y la propia comunidad. Esta tensión no necesariamente deriva en un acto de conflicto, pues, el párroco asume una actitud tolerante en el ánimo de catequizar de forma pacífica, aunque confrontando en sus homilías las acciones y el punto de vista de los comuneros.

¿Qué pensar de las fiestas patronales que se festejan de acuerdo a la tradición del pueblo, y que se vinculan con las principales actividades del ciclo agrícola de temporal? ¿Cómo entender en el caso de la celebración a la Santa Cruz, la preferencia de los espacios al aire libre que el recinto sagrado? ¿El manantial y “los calvarios” de la región, son lugares que hacen referencias al paisaje ritual de las poblaciones mesoamericanas? ¿Existe un nexo entre el ciclo de fiestas, los

¹ He retomado la definición de pueblo como lo plantea Portal (1997: 44-45):

Ser pueblo tiene una connotación profunda determinada por dos factores fundamentales, a partir de los cuales se comprenden y adquieren sentido las prácticas sociales: el primero es que, aun cuando los habitantes ya no son en su mayoría campesinos, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra; es decir, se mantiene una relación directa con ella, ya no como fuente principal de subsistencia pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad. [...]

El cultivar la tierra –dado que ya no es redituable en términos de ganancia- es un ‘lujo’ que se permiten los que cuentan con un salario. Conservar la milpa se relaciona más con una concepción profunda vinculada a la relación del hombre con la naturaleza y lo sagrado que a un problema exclusivamente económico. Conservarla significa la posibilidad de mantener el vínculo con lo divino [...]

El segundo aspecto [...] es que en el pueblo se reproducen y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco.

fenómenos climatológicos y la actividad agrícola, como lo fue en la cultura mesoamericana? Evidenciar las reminiscencias de un pasado mesoamericano es nuestro objetivo. Por ello, desde una perspectiva histórica, antropológica y etnológica analizaremos las diversas expresiones de la religiosidad popular que se manifiestan en el catolicismo oficial y las vincularemos con aquellos elementos simbólicos que se sustentan en el ciclo agrícola de temporal.

La región del Ajusco, que comprende un área geográficamente delimitada por una historia común que corresponde a cierta “dinámica y estructura social” similar con algunas variaciones, ha sido abordada desde distintas perspectivas por diversos investigadores entre los que se encuentran: Bruggemann (1974), Blanca Paredes (2005) y Jesús Samuel Hernández (2006) en relación con la arqueología; Nicole Percheron (1983) en la cuestión agraria; Baltasar Brito (2006) en un estudio histórico y paleográfico analiza los *Títulos Primordiales de Santo Tomás Ajusco*; asimismo Alejandro Robles (1995), María Ana Portal (1998, 1997, 1994) y Hernán Correa, incursionan en el aspecto ceremonial considerando las distintas manifestaciones culturales y religiosas de algunas poblaciones. Robles dedica su investigación entre otras comunidades a Santo Tomás Ajusco y San Miguel Topilejo, mientras que Portal destina su estudio a San Andrés Totoltepec; asimismo Correa (2003) incursiona en Santo Tomás Ajusco a través del estudio de las fiestas religiosas. Los tres autores contribuyen de manera significativa a las investigaciones de los ocho pueblos que conforman esta región. Por su parte, Alfonso Reyes (1981) realiza un trabajo histórico de la región y Tomás Herrera (2006) en el campo jurídico, analiza los agravios que se han presentado en Magdalena Petlacalco en relación con los linchamientos ocurridos hace algunos años en esta población. No obstante lo anterior, es importante mencionar que poco se ha desarrollado en relación con el vínculo que establecen las principales manifestaciones religiosas (tales como la fiestas patronales y la ceremonia a la Santa Cruz), con el simbolismo de origen mesoamericano que se manifiesta a través del ciclo agrícola de temporal, es decir, las fiestas patronales del Ajusco (vistas en su conjunto), posiblemente se articulan a un ciclo que corresponde con las principales actividades agrícolas de estas poblaciones; por ello, destacamos y

analizamos a través del ritual, aquellos elementos que se vinculan, de manera simbólica, con la agricultura.

La investigación de las prácticas religiosas en cuatro pueblos del Ajusco nos permitirá comprender las formas de reproducción cultural así como el contenido simbólico que lo integra. Si bien, no pretendemos realizar un estudio exhaustivo donde queden vacíos en la interpretación, por esto, la investigación será un estudio de los cuatro pueblos del Ajusco, en una región donde las condiciones materiales de existencia fueron similares para cada comunidad, una región donde la productividad agrícola fue la base de subsistencia de la población.

Actualmente, la actividad agrícola en el Ajusco se ha desvalorizado debido, por un lado, al vertiginoso crecimiento urbano que ha ocasionado cambios considerables en las condiciones de vida, ya que el trabajo laboral se ha encaminado a la industrialización y, por otro, a las vicisitudes climáticas provocadas por el calentamiento global de la tierra haciéndola improductiva y, sobre todo, por el desarrollo del capitalismo mundial que sujeta a los campesinos a condiciones desleales de competencia. En estas circunstancias, es de observar una continuidad de ciertos elementos de origen mesoamericano que relacionados con el ciclo agrícola, que aún sigue vigente en pequeña proporción, se manifiesta a través del velo del catolicismo transformándose con el paso del tiempo y reinterpretándose de acuerdo al contexto de la religión católica oficial. No obstante, muchos de estos elementos de carácter agrícola se llegan a expresar, unas veces de manera abierta y visible (en cada una de sus ceremonias religiosas), y otras oculta y disimulada, no perceptible al sentido común y solo se manifiesta al ojo especializado del antropólogo. Es decir, los elementos derivados de una visión integral ligada al ciclo agrícola de temporal están indudablemente presentes, por ello es posible afirmar, como lo señala Ana María Salazar, que en los pueblos campesinos coexiste “la modernidad y la tradición” (2004).

En este sentido, el interés de este trabajo, nace de la inquietud por comprender aquellos elementos que aún siendo católicos presentan cierta distancia con la religión oficial, como es el caso de las fiestas patronales (en cada uno de los cuatro pueblos de nuestra zona de estudio) que no corresponden con el

santoral católico asignado, es decir, a pesar de que en el Ajusco los santos patronos son festejados de acuerdo con el calendario católico establecido por la institución religiosa, también son celebrados el día de su aparición: Santo Tomás, el 21 de diciembre; Magdalena, el 1º de enero; y el Arcángel San Miguel, el 8 de mayo. Por otro lado, tenemos la ceremonia a la Santa Cruz que integra diversas particularidades que se alejan en cierta medida de la religión católica, ya que la consagración sacramental se lleva a cabo en espacios que forman parte del entorno natural de la región.

Por ello, partimos de la religiosidad popular, vista como una dinámica social propia, que se manifiesta a través del vínculo entre el individuo y lo sagrado distinto a como lo comprende la religión oficial, para así de esta manera entender este tipo de manifestaciones que en cierta medida se alejan de la religión católica. La religiosidad popular implica un conjunto de prácticas y creencias reelaboradas, producto de un sincretismo de creencias que se ha venido desarrollando desde la Colonia hasta la actualidad y que se manifiestan a través del ritual con ciertas tensiones con la iglesia católica (Báez-Jorge:2000: 64), esto es, los cultos devocionales consolidados en el seno de la comunidad a cargo de un cuerpo organizativo, adquieren cierto grado de autonomía con respecto a la institución oficial religiosa, siempre y cuando este tipo de creencias no sean compartidas necesariamente entre el cuerpo comunitario y el sacerdotal (*Ibid.*: 57-58).

La iglesia católica, por ejemplo, se apega en sus formas canónicas (Sáenz, 2006: 10) a la presencia de un sacerdote o diácono en sus celebraciones y tiene la finalidad de proporcionar el testimonio del “verdadero Dios y del único Señor” (Puebla, 2004: 145). Proclama a través de su liturgia la celebración a Cristo, pretendiendo de esta manera la universalidad del género humano. La misión de la iglesia es predicar el Evangelio para que se acepte como doctrina y norma práctica de vida (*Ibid.*: 41). Por su parte, la religiosidad popular reconoce los símbolos de la religión dominante, sin embargo, los santos patronos, por ejemplo, (los que encuentran más cercanos a las necesidades cotidianas de la población) son considerados como dioses locales o como “agentes sagrados” que protegen y custodian al individuo, el hogar o la siembra; no obstante, bajo una concepción

dual, también pueden causar daño a la población o al terreno de cultivo, a no ser que (como advertimos en la investigación) la relación de reciprocidad entre el individuo y la imagen adquiriera un carácter contractual de mutua protección y ayuda.

Ante esta perspectiva (diferente de acuerdo a los cánones católicos utilizados por la iglesia católica en el Ajusco), nuestra investigación centra su atención en aquellos cultos populares a los que la iglesia trata de controlar y manipular (por medio de su discurso evangelizador), para que se disuelvan o desaparezcan, esto es, la jerarquía católica tolera los cultos, pero a su vez intenta controlarlos, y a través de su liturgia promueve el abandono de ciertas prácticas (las que se refieren a las fiestas de acuerdo al día en que el santo apareció), que se contraponen con el catolicismo oficial, y con diversas estrategias impulsa evangelizar a toda la población. Sin embargo, cualquier cambio arbitrario impuesto por el sacerdote puede alterar los elementos tradicionales de la población y provocar tensiones, a tal grado, que en algunos momentos ha puesto en entredicho la propia estancia del párroco en la región; esto muestra un cierto grado de intervención de la comunidad en relación con la defensa de sus tradiciones.

En este contexto, proponemos como hipótesis, que las fiestas patronales así como la ceremonia del 3 de mayo (vistas en su conjunto), son celebraciones que se vinculan con las principales etapas del ciclo agrícola de temporal, las cuales a su vez se enmarcan en los dos periodos climáticos de secas y de lluvias, producto de una tradición de origen mesoamericano que mantiene su continuidad hasta nuestros días.

Hemos de referirnos al ciclo del maíz como uno de los elementos culturales que compartían todas las poblaciones que conformaron Mesoamérica, una región en donde confluían diversas comunidades heterogéneas en lo lingüístico, en lo étnico y en el “grado de complejidad social, económica y política” (López-Austin, 1996: 55), que empleó al maíz no sólo como base material de existencia (Broda, 2004b), sino que también (el desarrollo de la planta que comúnmente compartían dichas poblaciones) se manifestó a través de la organización del tiempo bajo la

estructura de un calendario (para el caso de los mexicas) que incluyó varios ritos agrarios en espacios que formaron parte del paisaje natural, tal es el caso de las montañas, las cuevas y los manantiales donde se consagraba a los dioses de la lluvia y del maíz (*Ibid.*). Por lo que se refiere a los factores climáticos de secas y de lluvias, fueron trascendentales en la interrelación con el ciclo agrícola de temporal, ya que propiciaron el desarrollo de la planta del maíz. Con la llegada de los españoles el culto a los santos reemplazó al culto público de las culturas mesoamericanas (*Id*, 2001b: 169), sin embargo, los ritos agrarios continuaron (de manera oculta o en secreto) debido a la dependencia agrícola y a la alternancia natural de la estación de secas y de lluvias en aquellos espacios naturales vinculados con el agua y la fertilidad que rodeaban el paisaje de las comunidades indígenas. En este contexto los elementos sincréticos que han subsistido en la actualidad y que forman parte de la antigua cosmovisión prehispánica se encuentran relacionados con el culto campesino que se vincula con los ciclos agrícolas, estacionales y con el paisaje natural que rodea a dichas comunidades.

En el contexto del sincretismo con la religión católica es sobre el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas el que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia de hace siglos para el campesino indígena (Broda, 2001b: 169).

La investigación se sustenta en el estudio histórico que nos obligó a revisar algunas fuentes como las de Sahagún (Libro II, VII, VIII; 2002) y Durán (Libro II, 2002); de igual manera los datos arqueológicos favorecieron el trabajo. En relación con los principales ritos agrícolas de los mexicas así como las fiestas ligadas con los ciclos climáticos de secas y de lluvias se consideró a Johanna Broda (1971, 1991, 1997a, 1997b 2001a, 2001c, 2004a, 2004b) y en cuanto a la religión mesoamericana a López-Austin (1995, 1996a, 1996b, 1998, 2001). Por su parte, las

disciplinas antropológica y etnográfica sustentaron los datos históricos no en el sentido de ensamblar los hechos ordenados cronológicamente, sino de documentar “los procesos culturales a lo largo del tiempo para establecer continuidades y transformaciones en diferentes coyunturas específicas” (Good, 2004: 447). En el plano teórico Báez-Jorge (1998, 2000, 2003) fue quien fundamentalmente guió nuestra investigación, sin embargo, se consideró también a Portal Ariosa (1997), Velasco Toro (2000), Johanna Broda (2004a) y Serge Gruzinski (1995a, 1995b), entre otros.

De igual manera, la observación y el trabajo de campo fueron fundamentales; una serie de entrevistas dirigidas a la población y al clero de la iglesia orientaron la investigación; sin embargo, el ingreso a los pueblos del Ajusco fue un trabajo difícil debido a la susceptibilidad con la que nos enfrentamos (con la mayoría de los pobladores de esta región), cuando arribamos por primera vez como personas extrañas y ajenas a su comunidad. Esta desconfianza probablemente tiene su origen en los conflictos entre Santo Tomás Ajusco y Xalatlaco, en el estado de México, por 500 hectáreas en disputa; de igual manera en Magdalena Petlacalco, los linchamientos ocurridos en los últimos años, debido a los robos acrecentados en el poblado provocó también el temor por la presencia habitual de nuestra persona. No obstante obtuvimos la confianza de algunos pobladores a los que debemos toda la información obtenida. Por otro lado, he de mencionar que el trabajo de campo durante los años de 2005, 2006 y parte del 2007 fue intenso, principalmente en las fiestas que coincidían con la misma fecha, tal fue el caso de la ceremonia a San Miguel Arcángel en Ajusco y en Xicalco, y a la Santa Cruz en los cuatro pueblos de nuestro estudio; sin embargo los tres años que duró la investigación nos dio la oportunidad de registrar cada una de las celebraciones religiosas anteriormente referidas, y que en un principio fueron desconcertantes debido a la divergencia que había entre la fecha del santoral católico y la que corresponde a la tradición del pueblo. Al asistir a las celebraciones patronales de cada uno de los pueblos nos percatamos del enojo que manifestaba el párroco ante dichas festividades, las cuales en más de una ocasión consideró como “paganas”, no obstante se pudo advertir la participación del sacerdote con todo y los regaños dirigidos a la

población. Asimismo concurrimos a la fiesta de la Santa Cruz en espacios que forman parte del entorno natural del Ajusco lo que nos hizo suponer que cada una de estas ceremonias que se enmarcan en los dos periodos fundamentales (lluvias y secas) para el crecimiento de la planta del maíz, corresponden posiblemente a un ordenamiento vinculado con las etapas principales del ciclo agrícola.

En el primer capítulo, se plantea el enfoque teórico desde el cual nos sujetamos para definir la religiosidad popular, un concepto que será abordado desde la perspectiva de Báez-Jorge por ser quien se apega a las características propias de nuestro estudio. Asimismo, el concepto de tradición es fundamental, ya que nos ayudará a comprender los elementos que nos permiten incursionar a un pasado de origen mesoamericano. El concepto de hegemonía será abordado desde el punto de vista de Antonio Gramsci para entender el papel que establece la iglesia ante las manifestaciones religiosas que en cierta medida toman distancia de esta institución.

En el ritual es que podemos encontrar varias de las manifestaciones que forman parte de la religiosidad popular, por eso abordaremos este concepto desde el punto de vista de Portal y Aguado para definir las prácticas sociales que se manifiestan individual y colectivamente a través de expresiones verbales y no verbales dirigidas a lo sagrado, con el propósito de obtener un resultado eficaz.

En el segundo capítulo presentaremos la ubicación geográfica de la región, el lugar donde se localizan cada uno los cuatro pueblos que integran nuestra investigación, así como el medio físico que envuelve el entorno natural: señalaremos los principales macizos montañosos, los manantiales, así como una de las oquedades que se formó a causa del enfriamiento de lava ocasionada por el volcán Xitle; de esta manera situaremos al lector en los espacios naturales que envuelven a la región y que tienen gran significado para los pobladores.

En el capítulo tres, nos referiremos a la información arqueológica e histórica referente a nuestra área de estudio, lo que demuestra la existencia de asentamientos humanos conformados en la región del Ajusco durante la época prehispánica. Asimismo presentaremos la importancia que tenía, el vínculo de

algunos materiales arqueológicos, la observación del paisaje natural y los fenómenos climatológicos de secas y de lluvias, en relación con la agricultura.

En el capítulo cuatro, presentaremos los datos históricos y culturales que se originaron después de la colonia así como la conversión religiosa que se llevó a cabo a través de la evangelización; nos referiremos al proceso de sincretismo que presentaron algunos elementos vinculados con la actividad agrícola. De igual manera nos referiremos al movimiento de la Revolución de 1910-1920, como uno de los períodos de mayor importancia para los pobladores del Ajusco, ya que muchos de ellos formaron parte de este levantamiento armado.

El trabajo propiamente antropológico (aunque sustentado con la descripción etnográfica) será presentado en los capítulos cinco y seis. En el cinco se presentará la celebración a la Santa Cruz que se lleva a cabo en algunos lugares que conforman el entorno natural de la región: el “Ojo de agua” de Santo Tomás, los dos “Calvarios” de San Miguel Xicalco y la pequeña colina que se localiza al pie del cerro “el Arenal” en Magdalena Petlascalco. De igual manera, mencionaremos la “Cueva del aire” de San Miguel Xicalco, lugar donde se realizó, últimamente, una ceremonia vinculada con el temporal.

En el capítulo seis se analizarán las fiestas patronales de los cuatro pueblos del Ajusco en correspondencia con las principales actividades del ciclo agrícola de temporal, así también señalaremos los elementos religiosos que a su vez toman cierta distancia con el catolicismo oficial.

Algunas imágenes y mapas (referentes a la región) ilustran el trabajo con el propósito de ubicar al lector tanto en el tiempo como en el espacio.

Sólo me queda agradecer a cada una de las personas de los cuatro pueblos del Ajusco que me ayudaron en la información obtenida durante el trabajo de campo; a los fiscales, a los mayordomos, al Comisariado Ejidal de Santo Tomás Ajusco, al párroco Pierre. Quiero reconocer los acertados comentarios de Ana María Salazar Peralta, Martha Ilia Nájera Coronado, Roberto Romero Sandoval y del arqueólogo Francisco Rivas Castro.

Alejandro García Rueda, también antropólogo, me brindó un importante apoyo en los esfuerzos y flaquezas por las que atravesé; de igual manera mis

imprescindibles acompañantes: Alejandro y Pepe, fueron fundamentales en el recorrido de este trayecto, por eso reconozco su comprensión.

Agradezco especialmente al Dr. Druzo Maldonado por haberme orientado y dirigido pacientemente este trabajo, el cual presenté en su seminario de tesis del Posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH: "Procesos de cambio, historia y antropología del centro de México", con algunos comentarios que fueron aprovechados para esta investigación; asimismo finalmente reconozco el respaldo que me ofreció la Universidad Nacional Autónoma de México y en particular la coordinación del posgrado en Estudios Mesoamericanos para finalizar este trabajo, el cual contribuye al conocimiento de nuestras comunidades.

CAPÍTULO I

1. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En este capítulo trataremos, algunos conceptos que forman parte de la religiosidad popular para comprender, posteriormente, las manifestaciones religiosas que se realizan en el marco del catolicismo oficial.

Dentro de los elementos que comprenden la religiosidad popular destaca el sincretismo, una de las partes que se encuentra inmersa en una tradición cultural (en nuestro caso de origen mesoamericano) y que se refiere a ciertos elementos religiosos que han sido reelaborados y reinterpretados de acuerdo al contexto histórico en que se desarrolla dicho grupo social y que se manifiestan a través del ritual (Báez-Jorge, 1994). Ahora bien, el referente sagrado que implica la religiosidad popular conlleva a una organización social que se encarga de sustentar las prácticas devocionales.

1.1 La religión como sistema ideológico

Antes que nada señalaremos que la religión vista en el ámbito de lo social forma parte de una ideología, la cual es entendida como una concepción del mundo que se expresa a través de un sistema estructurado de ideas. Estas a su vez, se encuentran determinadas por una estructura socioeconómica que responde específicamente al desarrollo histórico de esa sociedad (Portelli, 1995; Broda, 2001: 17). La ideología se encuentra "...en todas las actividades de la vida intelectual y colectiva." (Portelli. 1995: 12).

La religión como sistema ideológico se desarrolla a través del vínculo de dependencia que establece el individuo con lo sagrado; un orden de existencia personalizada y a su vez proclamada fuerza impersonal e indeterminada que, como entidad, no sólo gobiernan la vida de ese grupo social determinado sino que también guía y orienta a los individuos de acuerdo a su entorno social y natural en el que se

sitúan. A través de este vínculo se crea una relación² de dependencia, derivando en el individuo diversas actitudes que se manifiestan a través del ritual, lo que imprime un carácter específico a sus relaciones sociales.

Tal como lo señala Otto Maduro (1978: 168):

Uno de los aspectos fundamentales de toda religión es el proporcionar una determinada visión del mundo. El interés –común a todos los seres humanos, grupos sociales y comunidades- por disponer de una visión del mundo que les permita situarse, orientarse y actuar de la manera más satisfactoria posible en su medio ambiente socio-natural, devine –para algunas sociedades y grupos sociales- interés propiamente religioso: es decir, interés por disponer de una visión del mundo como la descrita, pero claramente referida a las fuerzas sobrenaturales –y metasociales de las que esos grupos y sociedades se sienten dependientes y ante las que se consideran obligados a una cierta conducta en comunidad. En tales sociedades y grupos sociales –portadores del interés religioso-, la religión funciona como terreno de *mediación* de la acción de los seres humanos sobre sí mismos y sobre su entorno socio-natural. En tales sociedades y grupos sociales, los seres humanos –a sabiendas o no- producen, reproducen y transforman sus relaciones sociales con acciones que son posibilitadas, limitadas y orientadas por su visión religiosa del mundo, por su religión (*Ibid.*).

1.2 La religiosidad popular ante la hegemonía de la religión oficial

Para el estudio de las prácticas y creencias de las comunidades indígenas, se han propuesto distintos conceptos analíticos a lo largo de las últimas décadas: el concepto de “religión mixta” fue utilizado por Manuel Gamio (1979) en un estudio sobre la población del Valle de Teotihuacan; asimismo Pedro Carrasco (1976) en una investigación entre los tarasco utilizó el de “catolicismo popular”; sin embargo en nuestra investigación nos apegamos al concepto de “religiosidad popular”, tal y como lo señala Báez-Jorge, ya que en la estructura conceptual que lo define se encuentra

² Portelli, 1974, cita a Gramsci en Mach: 292.

prioritariamente el sincretismo, la tradición y la hegemonía, los que serán abordados en esta investigación para poder responder a las diversas interrogantes que dieron pauta al origen del presente estudio.

La religiosidad popular, señala Báez-Jorge³ se concibe como la forma específica en que un grupo social determinado interpreta y asume lo sagrado, diferenciándose de la perspectiva, en nuestro estudio, de la religión católica sin llegar a divorciarse de ella. Lo sagrado⁴ es aquello digno de venerarse por su carácter divino o porque está relacionado con la divinidad, es decir, es objeto de culto porque se vincula con las fuerzas sobrenaturales que son significativas para el individuo; además de que lo sagrado, como lo señala Eliade (1998), rompe con la homogeneidad del espacio.

La religiosidad popular también se halla expuesta en buena medida al dominio de la hegemonía religiosa oficial, pero presentando diferentes grados de autonomía; los símbolos cristianos, por ejemplo, son uno de los aspectos más sensibles en la interpretación de la religión popular y de la religión oficial porque en ellos recae el culto y la expresión abierta de alteración. El catolicismo, por ejemplo, es una religión que se apega en sus formas canónicas (Sáenz, 2006: 10), a la presencia de un sacerdote o diácono en sus celebraciones religiosas para dar testimonio de que “[...] en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres” (Puebla, 2004: 135). En cambio la religiosidad popular se constituye por fenómenos sincréticos que se exteriorizan reelaborados y reinterpretados simbólicamente y a través del ritual, en las creencias de los pueblos, tal como entienden y practican la religión oficial (Báez-Jorge, 1994; 1998), por consiguiente, el vínculo que se crea (podría decirse) entre ambas religiones, es de tensión a tal grado que puede surgir una confrontación ideológica entre la comunidad y el clero oficial, a menos que esta relación se medie por una estructura de poder que repruebe y a su vez oriente hacia la unidad oficial (Portelli, 1995: 14), a través del papel hegemónico que ejerza sobre la religiosidad popular. Es decir, la iglesia dirige y orienta

³ En seminario sobre *Religión popular y hegemonía. Procesos y contextos en Mesoamérica* que impartió Báez-Jorge en la ENAH, en abril del 2006.

⁴ Con base en el Diccionario de la Real Academia Española (2001: 1363).

ideológicamente a un grupo social determinado a través de actividades prácticas y teóricas que justifican y mantienen el dominio de dicho organismo e institución (en este caso) religiosa (Gramsci, 1975: 17). Como ha señalado Otto Maduro (1978), la iglesia, mantiene una posición dominante para mantener el orden simbólico, por eso, en su función conservadora, somete ideológicamente a los creyentes a través de un cuerpo jerárquico de autoridad, de acuerdo a los intereses y a la visión del mundo de la propia iglesia.

En el ejercicio de su hegemonía, la iglesia católica (con respecto a la religiosidad popular) utiliza diversas estrategias para que un grupo social determinado acepte tal dominación ideológica y respete la estructura de autoridad. En el caso de nuestra zona de estudio hemos advertido algunos métodos que utiliza la institución religiosa para mantener esa hegemonía ideológica, y los hemos clasificado de la siguiente manera:

1. A través de la difusión del discurso evangelizador, el párroco condena ciertas prácticas religiosas; las que aparecen como contradictorias para el catolicismo oficial, como las fiestas patronales que se sobreponen con el santoral católico, y la celebración a la Santa Cruz que se efectúa en espacios que conforman el entorno natural de la región; en ambas celebraciones se crea una relación de contrato mágico entre imagen y comunidad, es decir se obliga al santo a conceder favores a cambio de la devoción y la ofrenda; en este sentido la iglesia trata de fomentar “una ideología verdaderamente cristiana”; tal como lo refiere el evangelio: pretendiendo la universalidad del género humano a través de proclamar a Cristo como el celebrado por la Iglesia.

2. Catequizando a la población. El objetivo de la catequesis es alcanzar la homogeneidad ideológica acorde a los intereses de la Iglesia. En esta práctica se encuentran, en el Ajusco, diversos grupos pastorales entre los que destacan: ministros de eucaristía, agentes pastorales, franciscanos y adoradores nocturnos (Párroco Pierre, comunicación personal).

3. A través de alianzas entre Iglesia católica y los sectores organizativos de la comunidad: mayordomos, fiscales y ejidatarios.⁵ Estas organizaciones se encargan del sustento de cada una de las prácticas festivas. Sin embargo la intermediación con el párroco se efectúa por medio de comisiones.

4. Por último tenemos: la incorporación de las prácticas ajenas al ritual católico que son manipuladas por la ideología hegemónica; es decir, la Iglesia asume una posición de aparente respeto ante las prácticas religiosas que toman distancia con el catolicismo oficial,⁶ se acerca a ellas, las identifica y después con cierta cautela ejerce la unificación interna a través de su discurso evangelizador. Por ejemplo, los sacerdotes del Ajusco asisten a los espacios naturales para officiar la misa de consagración, sin embargo, en su homilía aprovechan el momento para desacreditar dichas prácticas; asimismo en lo que se refiere a las fiestas patronales, el párroco Pierre advierte un “derroche irracional” de dinero, el cual podría ser utilizado para otros fines que beneficien a la propia comunidad, como la construcción de una capilla (en San Miguel Xicalco) con capacidad para más personas (Párroco Jean Pierre, comunicación personal).

Frente a esta situación, la comunidad asume diversos mecanismos de autodefensa: no confronta abiertamente a los sacerdotes, por el contrario sobrelleva la estrategia evangelizadora dando continuidad a sus propias interpretaciones religiosas, considerando adecuada la relación contractual que establece con las imágenes; asimismo la conversación entre los pobladores es fundamental ya que de ellos depende los posibles cambios que propone el sacerdote.

⁵ Las organizaciones sociales en términos gramscianos serían los “grupos auxiliares” que permiten reforzar el dominio para el control ideológico, factor determinante de la solidez hegemónica, en Portelli, (1985: 87).

⁶ En sus recomendaciones la iglesia requiere de “...una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y en sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos.” (Cf. DC 687. Se pueden ver también: 59, 92, 246, 317, 552, 638, 902, 1025, en Sánchez, 1979: 50).

1.3 La religiosidad popular y el sincretismo

Uno de los elementos fundamentales que definen a la religiosidad popular es el sincretismo, concepto que refiere en su connotación histórica, a la continuidad de aspectos culturales y religiosos de un pasado (en nuestro caso de origen mesoamericano) que, no obstante de haber sido disipado por los colonizadores, se presenta en la actualidad con ciertos elementos religiosos comprendidos en las prácticas rituales que han sido modificados y transformados a través de un proceso lento y gradual de acuerdo a los “contextos regionales” en que se integra.

Varias han sido las posturas que han entrado en debate para definir a el sincretismo; por una parte, se encuentran los estudios que mencionan al concepto como producto de un proceso en el que se fusionaron o se mezclaron en partes iguales los elementos españoles y los indígenas, lo que originó una religión híbrida (Spicer, 1954; Thompson, 1954; Nutini, 1988); por la otra, se hallan los que señalan al sincretismo como una mezcla o síntesis (Maurer, 1983) de estas dos religiones de manera “organizada y armónica” resultado de la “*interpretación y reinterpretación* de ‘los elementos precolombinos e hispánicos en estado puro’ (Báez-Jorge 1998:31, cita a Maurer, 1983). En distinta línea, Bricker (1981), Farris (1984) y Watanabe (1989) han señalado que en este proceso se recombinaron selectivamente formas y significados simbólicos lo que dio como resultado nuevas formas simbólicas. Por otro lado, María Ana Portal,⁷ ha señalado que el adoctrinamiento católico de los misioneros en las comunidades indígenas no logró íntegramente el significado de sus enseñanzas, por lo contrario, se generó un “complejo proceso de hibridación”, una mezcla que originó en la cosmovisión cristiana una reinterpretación simbólica a partir del contexto indígena presente. Para Portal, el sincretismo implica una suma de rasgos culturales que no dan cuenta de la compleja amalgama que desencadenó la Conquista, sin embargo, es en la práctica religiosa popular, la que se desarrolla en espacios relativamente autónomos donde se desencadena una carga de “significados sincréticos”, los que fueron creando

⁷ El trabajo de la doctora. María Ana Portal en San Andrés Totoltepec es un gran aporte a la investigación de la identidad, la cual ha sido abordada a través de la religiosidad popular (1997).

una “festividad dual”; los significado además “acentuaron el perfil propio de la práctica ritual de los pueblos [...]” (Portal, 1997: 129, 189).

Para Báez-Jorge, a quien hemos seguido teóricamente en nuestro estudio, el sincretismo religioso es “entendido como proceso dialéctico en tanto integra y transforma forma de conciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica” (2000:386). Este proceso implica una reinterpretación simbólica de elementos que en nuestro caso, comprueban la permanencia de antiguos elementos de raíz mesoamericana que se hallan vinculados con las creencias de carácter agrícola y que fueron acogidos por la iglesia católica; los símbolos religiosos se encuentran en un proceso de desarrollo desde la Colonia hasta la actualidad “a través de una dinámica de transformación”, son significantes que se modifican y se van transformando con el transcurrir de la historia (*Ibid.*: 64).

Nos encontramos ante un acontecimiento que se inscribe en lo que Braudel denomina hecho histórico de larga duración; ya que el sistema religioso actual (en algunos casos) se halla estructurado por un conjunto de elementos que han sido transformado lentamente, y cuyo significado son similares a los de la antigua religión mesoamericana.

Báez-Jorge señala que entre los diversos elementos que determinan los factores retentivos del sincretismo se encuentran los siguientes:

- 1) El desarrollo de las fuerzas productivas propias ligadas a la naturaleza, característico de las comunidades indígenas-campesinas.
- 2) Los procesos de integración de un núcleo ideológico a través del cual se expresa la identidad y la organización social como una forma de sustento de la religiosidad popular.
- 3) La condición social subalterna ante la formación económica-social.
- 4) Las manifestaciones religiosas que incorporan valores.

En este contexto, en relación con la religión católica, Broda ha señalado:

[...] es sobre el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas el que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia desde hace siglos para el campesino indígena (Broda, 2001b: 169).

Posterior a la Conquista el culto a los santos reemplazó al culto público de las culturas mesoamericanas; sin embargo, los ritos agrarios continuaron realizándose debido a la alternancia natural de la estación de secas y de lluvias en aquellos espacios naturales, que vinculados con el agua y la fertilidad, siguieron siendo de mayor importancia para el campesinado indígena (*Ibid.*). Los santos patronos y la Santa Cruz adquirieron atributos ambivalentes de las deidades prehispánicas y el culto se vinculó principalmente con la agricultura, sin destacar los ritos relacionados al sol y a la fertilidad.

Broda continúa señalando que: “El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas de culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza.” (*Id.*; 2004a: 65).

En efecto, tal como lo ha señalado López-Austin, la evangelización en tiempos de la Conquista desmoronó la religión mesoamericana, más no necesariamente “los cultos populares ligados con la agricultura” (López-Austin, 1973).

1.4 La religiosidad popular y la tradición

En la religiosidad popular varias de sus expresiones religiosas se encuentran insertas en una tradición, un pasado que se refuncionaliza a través de una transformación lenta y gradual que se genera de acuerdo a los “contextos regionales” en el que se

desenvuelve dicha comunidad (Báez-Jorge, 2000). “...en el nivel profundo de su dinámica [la religiosidad popular] ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales.” (Broda, 2004: 64). Así pues, hemos de referirnos al concepto de tradición de acuerdo a Balandier (1994), con la finalidad de comprender esos elementos que, insertos en un pasado (en nuestro caso de origen mesoamericano) se encuentran adscritos en el presente reinterpretados y conectados a través de la prolongación y la sujeción entre ambos tiempos.

La tradición no puede mantenerse en su forma pura e inmóvil, por el contrario, llega a nutrirse de lo imprevisto y la novedad (*Ibid*); este proceso en el que se desenvuelve es el que permite la refuncionalización de sus elementos simbólicos, de sus ritos y representaciones (Báez-Jorge, 2000).

Para Balandier la tradición se expresa bajo dos aspectos:

- 1) La tradición pasiva, la cual se expresa bajo la función de conservación, “de puesta en memoria”; en ella se encuentra depositado el conocimiento que se transmite de generación en generación.
- 2) La tradición activa es la que “permite hacer lo que ya ha existido”, es decir, es la que hace que se efectúe una relativa continuidad.

En el Valle de México, las comunidades campesinas que se localizan hacia el sur de la gran ciudad, son poblaciones que compaginan “la modernidad y la tradición” (Salazar, 2004: 100), es decir, estas localidades se hayan sometidas a las grandes transformaciones de la vida urbana y de la modernidad, pero poseen elementos significativos que sustentan una identidad colectiva que rompe con lo inesperado de la novedad; estos elementos se encuentran insertos en un pasado que ha sido transmitido de generación en generación por vía oral a través de ciertas conductas y creencias que, aunque van adquiriendo un significado distinto al original, conservan algunos rasgos culturales básicos. La religión, por ejemplo, se encuentra sometida a los grandes cambios sociales, políticos y culturales de una sociedad; sin embargo sus elementos se transforman a ritmos diferentes; algunos parecieran inalterables con el paso del tiempo, como los rituales y las creencias religiosas vinculadas con la agricultura, las que se encuentran sometidas a las grandes transformaciones de la

historia y desarrollan diversos grados de transformación y resistencia (López-Austin, 1998).

Actualmente se halla en debate la persistencia misma de las creencias y prácticas religiosas mesoamericanas; algunos investigadores han señalado la utilidad de realizar comparaciones entre el pensamiento antiguo y el actual, en cambio otros han apuntado que el impacto del cristianismo después de la conquista se desarrolló de manera tal, que impide ingresar al estudio de las antiguas religiones con los datos etnográficos de la actualidad y no se puede apreciar las actuales creencias y prácticas a partir del estudio de las prácticas y creencias prehispánicas; mas como señala López-Austin:

[...] no se resuelve el problema al afirmar que la religión antigua tuvo tanta fuerza que sus creencias persisten hasta nuestros días, o, por el contrario, que la introducción del cristianismo hace impropio cualquier comparación entre las antiguas concepciones religiosas y las actuales. Las religiones indígenas actuales, no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana (López-Austin, 1994: 11).

Por lo anterior, destacamos lo señalado por Balandier (1994), la tradición en su posición pasiva se enfrenta a las circunstancias históricas que dieron origen al motivo (en este caso) de cierta celebración, la cual permanece en la memoria de los adultos mayores, ya que son ellos los que mantienen en el recuerdo, el motivo de dicha festividad. Para Balandier, la tradición se desarrolla entre lo secreto y lo oculto; lo secreto “ocupa todos los lugares del espacio social”, aquellos que se encuentran en la vida privada de la comunidad, así como los lugares donde se interrelacionan diferentes intereses de distinto orden (1994: 88). En este plano no solo se protege el saber y la técnica sino que también se permite la difusión de sistemas simbólicos y rituales que son compartidos por los miembros de la comunidad. Lo secreto implica en la mayoría de los casos lo oculto; la forma esotérica de la tradición muchas veces lleva implantada en su práctica un atenuado encubrimiento; en cambio lo oculto implica lo que está por

venir y se convierte en objeto de temor y de miedo, por ser lo inesperado, lo imprevisible, el futuro inmediato (*Ibíd.*: 68).

La tradición esotérica

[...] es la suma de los saberes acumulados, a partir de los acontecimientos y principios fundadores, por la colectividad que procede de ella. Expresa una visión del mundo y una forma específica de presencia en el mundo. Por estas dos razones, remite a una realidad primera y a un orden que la manifiesta a ir lográndola en el correr del tiempo. Lleva en ella un núcleo de verdades fundamentales cuyos guardianes e intérpretes son los especialistas; es, en este sentido, un conocimiento 'del adentro' que no es accesible a todos y, por esto mismo, necesariamente reservado (*Ibíd.*: 89).

La tradición exotérica, por su parte, se manifiesta públicamente entre la población, es accesible para la comunidad y el conocimiento se difunde entre ellos mismos; ejemplo de ello son las celebraciones religiosas que se llevan a cabo en el Ajusco en relación con los santos patronos y con la Santa Cruz en las que participan y colaboran la mayor parte de los individuos (en cada una de estas comunidades). Es en estas dos posturas anteriormente planteadas por Balandier que se mantienen los rituales como elementos simbólicos de la tradición.

1.5 El ritual y la religiosidad popular

Para definir el concepto del ritual nos hemos referido a Portal y Aguado, quienes han señalado que el ritual puede plantearse como una práctica social preescrita y relacionada con lo numinoso. Esta conducta formal es:

[...] un tipo particular de acción y no cualquier acción o conductas. Su carácter formal está dado por un ordenamiento cultural de la acción. Esto nos señala que el ritual conserva una serie de normas explícitas e implícitas tanto para su ejecución como para conformar su proceso de desarrollo interno.

El ordenamiento de la acción dentro de un ritual se da a partir de un tiempo y un espacio cultural particular, delimitado socialmente. Este ordenamiento marca un principio y un fin de la acción y es un acto teleológico y propositivo (1992:77).

En el ritual se reproducen los significados del pasado y también los del presente; son actos prescritos socialmente que incorporan prácticas colectivas e individuales que transmiten significados ordenados en códigos que son aplicados en forma consciente e inconscientemente por los individuos y que se vinculan, en nuestro caso, hacia lo sagrado. El vínculo que se crea es de reciprocidad, ya que se pretende la eficacia material, física o sentimental de los entes divinos ante las adversidades que se presentan en la vida diaria de las personas, por tal motivo se veneran y se festejan, por ejemplo a los santos patronos, con diversos rituales que a su vez se convierten en prácticas propiciatorias. Báez-Jorge advierte que “la relación con los santos se establece a partir del principio de reciprocidad. Se les ofrenda a cambio de su auxilio o protección” (Báez-Jorge, 1998: 157).

En la tradición oral recopilada, se cree que las imágenes en el Ajusco son iconos de protección cargados de esperanza y reclamos para quienes las veneran, son eficaces en propiciar la seguridad y protección común a cambio de ciertos rituales devocionales que se vuelven propiciatorios; también pueden causar daño alguno si las personas se llegan a olvidar de ellos.

Tal como lo señala Van Gennep (1986), los rituales implican un cambio en la persona, en el significado del símbolo mismo; son ritos de transición que están presentes en todas las prácticas religiosas y como tales se presentan continuamente en el transcurrir de un tiempo profano al sagrado. Los ritos de paso, señala Turner (1999: 103) “...indican y establecen transiciones entre estados distintos, y con ‘estado [quiere decir] situación relativamente estable y fija’, incluyendo en ellos constantes sociales como pueden ser el status legal, la profesión...”. Hay que tener en cuenta que en esta transición liminal se lleva a cabo la reubicación del ritual, es decir, el significado de las propiedades que aparecen en la práctica social vinculada con lo sagrado se transforma, adquiriendo diversas particularidades; no es sino hasta que se traspasa la

frontera de uno y otro tiempo cuando se crean diversas significaciones. Es el caso de la Santa Cruz en el Ajusco; el símbolo de la cruz logra obtener propiedades sagradas al instante en que es rociada con el agua bendita que vierte el párroco; posteriormente la cruz será colocada en el terreno de cultivo o en la parte exterior del hogar con la intención de proteger ante cualquier adversidad que se presente. Situación similar se presenta cuando los estandartes, emblemas que representan a un pueblo o a una organización cívico-religiosa, visitan al santo patrón en su día: el ritual liminal, que se realiza a las puertas del atrio, propicia una carga sagrada que es depositada en el estandarte. Éste ingresa en el recinto sagrado transformado y con un significado distinto que se manifiesta no sólo en la comunión de las imágenes, sino también entre los pueblos.

Con respecto a los espacios naturales donde se lleva a cabo la práctica ritual a la Santa Cruz, cada uno de estos lugares se encuentra delimitado y adquiere una “connotación diferente”.

En algunos casos, los lugares se construyen históricamente como el “Ojo de agua” de Santo Tomás; en otros, se eligen de manera colectiva, tal fue el caso de uno de los dos “Calvarios” de San Miguel Xicalco; sin embargo, en ambas circunstancias los espacios se modifican con la práctica ritual, con la consagración sacramental que se lleva a cabo en ésta parte de la región. Algunos lugares que en la cotidianeidad son públicos, se convierten en sagrados al momento en que se incorpora el tiempo que interrumpe con lo homogéneo del espacio y que conduce a la protección y a la comunicación con lo celeste (Eliade, 1973: 28-63). En la cotidianidad la combinación de uno y otro tiempo hace imperceptible la frontera entre ambos, por lo que se crean distintos grados de sacralización en el tiempo profano (*Ibid*). Lo que rompe los parámetros de la religión católica es el lugar, esos espacios que se construyeron de acuerdo al contexto histórico en que se desarrollaron.

Con respecto a las procesiones, las calles del pueblo (por unos instantes) se vuelven sagradas cuando el santo patrón sale a recorrer, con ayuda de los pobladores, los principales caminos del pueblo.

El individuo es quien proporciona el significado numinoso a esos espacios donde se realiza la reproducción de las creencias y la devoción, es quien les da un sentido específico construyendo tiempos y espacios sociales diferentes a los ciclos naturales, aunque éstos los puedan haber utilizado como punto de partida (Portal y Aguado, 1992: 72).

Ahora bien el ritual puede presentarse en su forma individual o colectiva; sin embargo, en ambas partes, la práctica social conduce a los participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias. Portal y Aguado señalan que el ritual “asigna roles y moldea conductas, organizando y jerárquicamente la estructura social, es decir, instituye y legitima la diferencia” (Ibid.: 88). Los individuos se incorporan socialmente creando referentes comunes similares que trascienden el ámbito individual y familiar y que se manifiestan en las distintas organizaciones formadas en la mayoría de las comunidades indígenas por mayordomías, fiscales y grupos familiares.

El andamiaje organizativo, sin ahondar en el análisis histórico que implica la complejidad del tema,⁸ no sólo da sustento a las prácticas rituales sino que funciona como referente identitario al interior y al exterior de la comunidad. El sistema de cargos tal como lo señala Medina, se encuentra inscrito en la matriz agraria de la comunidad, no solo por el trasfondo histórico que implicó el desmoronamiento de una estructura política prehispánica, sino por los principios organizativos que sustentaron el trabajo agrícola a través de una organización política a nivel de la comunidad, la cual se amparó bajo los rituales agrarios que se adaptaron a los rituales religiosos del cristianismo (Medina, 1995: 19).

⁸ Para más información consultar John K. y William Taylor. *Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana*, Antropología No. 14, 1987. Diversas son las posturas las que se han retomado en el trabajo de Chance y Taylor, algunos de las investigaciones señaladas por el autor ubican el origen del sistema de cargos a principio de la época colonial, no obstante Carrasco señala que el desarrollo de la jerarquía cívico religiosa del siglo XVI debió realizarse en base a los rasgos de la institución política prehispánica ya existentes, lo que contribuyó a su vez, al desarrollo de la jerarquía cívico religiosa colonial (Carrasco, 1961, en Taylor, 1987:4, Medina, 1995: 17). Otros autores vinculan el sistema de cargos con el papel nivelador de la riqueza como un mecanismo de defensa y protección ante la explotación del exterior (Nash, 1958, en Taylor, 1987:2); sin embargo, Harris (1964) en desacuerdo con estas dos posiciones señala que los sacerdotes católicos fueron los que implantaron esta institución para poder beneficiarse de los recursos de las comunidades indígenas a través de los rituales, los que funcionan como extractor de la riqueza. Distinta a estas dos posturas se encuentran los que argumentan que la organización cívico-religiosa tiende a equiparar la riqueza entre la población dando como resultado la estratificación económica en la comunidad. (Cancian, 1965, en Taylor, 1987; Wolf, 1959). Chance y Taylor, por su parte ubican el origen del sistema de cargos a finales del s. XIX posterior a la Independencia.

Para Portal, la organización cívico religiosa de las comunidades de la gran ciudad se encuentra inscrita en un marco en el que se articula lo moderno y lo tradicional, en el que se incorpora un “mosaico muy variado de prácticas” que genera en la religiosidad popular un papel importante para la construcción de formas particulares de “identidad social”, mismas que son sustentadas por una organización que los caracteriza del resto de la gran ciudad⁹ (1997: 46).

No sólo en las prácticas rituales se entreteje la identidad, también en la vida diaria, en el momento en el que los grupos sociales se apropian del mundo para:

[...] ordenarlo, transformarlo y consumirlo; se reproducen a sí mismos como colectivos, diferenciados, garantizando así su permanencia como grupo (elementos que hacen referencia a los aspectos ideológicos de una sociedad). El proceso de identificación personal o de grupo, implica un reconocimiento que se lleva a cabo a través de un movimiento de significación de adentro hacia fuera, distinguiéndose ante los demás y de fuera hacia adentro, en la medida en que éste grupo se identifica con una determinada cualidad (Aguado y Portal, 1992; 1994).

De acuerdo con nuestro planteamiento, es posible que los mecanismos culturales particulares que refuerzan la identidad en los pueblos del Ajusco, se hayan formado por un vínculo original agrícola, que no obstante de haber sido la principal actividad productiva, actualmente se manifiesta no solo en el culto a sus imágenes (a sus santos patronos), sino también a través de una memoria colectiva y un territorio delimitado que actúan a su vez como referente identitario.

Los diversos conceptos que definen a la religiosidad popular nos ayudarán a comprender, a lo largo de este trabajo, las diversas manifestaciones religiosas que si bien se desarrollan en el marco del catolicismo, presentan cierta distancia con esta institución, debido a su constitución sincrética que lo integra, producto de una visión del mundo vinculada, pero desfasada, con sus condiciones materiales de existencia.

⁹ Dentro de la misma ciudad se encuentran delegaciones con espacios originalmente agrícolas, los que ofrecieron a sus habitantes una forma específica de organización, como por ejemplo Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Contreras, Cuajimalpa y Tlalpan.

Estas incompatibilidades que se presentan son reguladas –en cierta medida- (en el ámbito religioso) por el poder con el fin de mantener la unidad hegemónica de acuerdo a la visión del mundo, en nuestro caso, de la religión católica.

CAPÍTULO II

2. EL MEDIO AMBIENTE Y LA UBICACIÓN

GEOGRÁFICA DEL AJUSCO

En este apartado presentaremos el paisaje natural que rodea los cuatro pueblos del Ajusco, sus principales elevaciones, así como sus primordiales afluentes (que se localizan en el contorno); de esta manera trataremos de situar al lector en el espacio, con la finalidad de que obtenga una visión geográfica del lugar. Es de señalar, que algunos espacios que conforman el paisaje natural del Ajusco se les ha otorgado un significado sagrado, por lo que son utilizados para la realización de la ceremonia católica que se ofrece a la Santa Cruz.

2.1 Los servicios públicos de Tlalpan

Al sur de la ciudad de México se localiza Tlalpan, delegación a la que pertenecen ocho “pueblos originarios”¹⁰ del Ajusco¹¹, 93 colonias, 46 fraccionamientos y 16 unidades habitacionales (Reza, 1998);¹² de los “pueblos originarios”, cuatro son los que conforman nuestra investigación: Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco (los cuales forman una sola comunidad de índole agraria), San Miguel Xicalco y Magdalena Petlalcalco; todos ellos se ubican al suroeste del Valle de México en diferentes altitudes (entre los 2500

¹⁰ “[...] los antiguos pueblos indios cercados por el crecimiento de la ciudad de México comienzan a configurar su identidad política y a definir sus reivindicaciones en tanto parte de la misma entidad; en este proceso adoptan el término de ‘originario’ plasmado en el Convenio 169 de la OIT, que si bien se refiere a los pueblos indígenas, genéricamente, es tomado por los pueblos con el fin de elidir la carga estigmatizante y racista que tiene el término ‘indio’. No es claro el momento en que se da esta toma de posición, pero los pueblos más activos políticamente han sido los del sur del Distrito Federal y es posible que entre ellos se haya llegado a proponer esta identidad, la de ‘pueblos originarios’; lo cierto es que bajo este concepto se organiza el Primer Congreso de los Pueblos Originarios del Anáhuac, realizado en Cuajimalpa en el año 2000 y en donde se sintetizan sus reivindicaciones frente al impacto de la urbanización y bajo el amparo de convenios internacionales, como el 169 de la OIT. Es decir, si bien el término originario alude a los pueblos indios de América, aquellos de la ciudad de México lo asumen como un nombre que identifica su especificidad cultural y política en el marco de la ciudad de México” (Medina, 2007: 18).

¹¹ San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, San Miguel Xicalco, Magdalena Petlalcalco, San Miguel Ajusco, Santo Tomás, Ajusco, San Miguel Topilejo y Parres el Guarda.

¹² *Plano delegacional Tlalpan 1992*. Oficina de Proyectos en Reza, 1998.

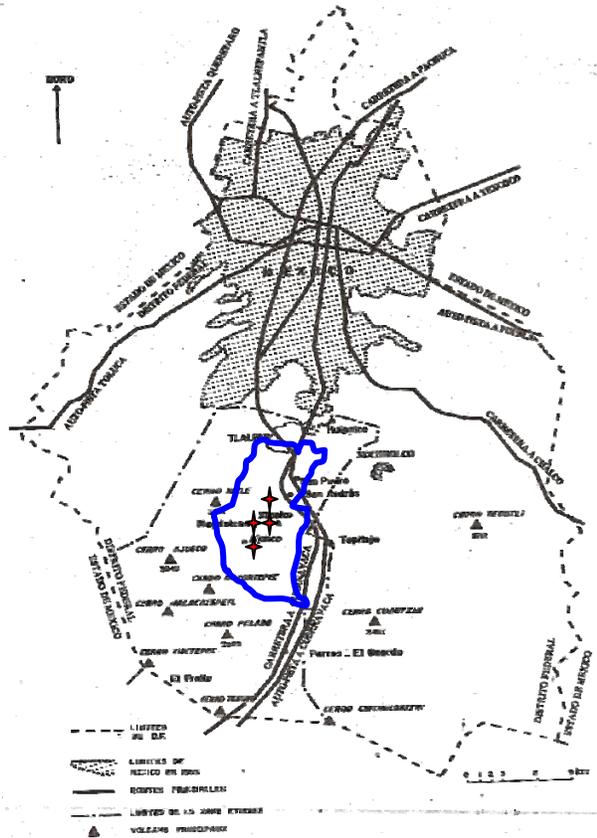
msnm a los 2920 msnm) en una área que fue designada por la organización vecinal de la delegación, como “zona de Protección Ecológica del Distrito Federal” (*Ibid.*: 1998).

San Agustín de las Cuevas (nombrado así durante la Colonia de acuerdo a su santo patrón asignado y a las numerosas cuevas que rodean a la población), hoy en la actualidad Tlalpan, ocupa 30,449 hectáreas, de las cuales 20% representan la superficie total del Distrito Federal y 680 hectáreas corresponde al Suelo de Conservación (Rodríguez, 1994, 1997; *Gaceta Oficial*); éste ultimo se localiza en los cuatro pueblos de nuestra zona de estudio, en “baldíos con aptitud para el doblamiento restringido” (Mapa 1 y 2).

Esta delegación forma parte del Sector Metropolitano Sur, junto con las delegaciones de Coyoacán, La Magdalena Contreras, Xochimilco y Milpa Alta. Se ha caracterizado por ser una delegación con tendencia al equilibrio en cuanto a su dinámica de crecimiento y además forma parte de las delegaciones ubicadas al sur del Distrito Federal que cuentan con Suelo de Conservación, importante por el desarrollo ecológico y la autorregulación de sus ecosistemas locales (*Gaceta Oficial del D.F.*, 1997: 213).



Mapa 1
Delegación de Tlalpan.
Fuente: *Tlalpan, D.F. Cuaderno Estadístico Delegacional*, INEGI, 1995



Mapa 2

En el mapa podemos localizar los cuatro pueblos de nuestra zona de estudio: Santo Tomás y San Miguel Ajusco, así como San Miguel Xicalco y Magdalena Petlacalco.

Fuente: Percheron, Nicole, *Problemas agrarios de L'Ajusco*. 1983: 12.

La delegación de Tlalpan se ha distinguido entre las demás delegaciones, por su auge económico que presentó entre 1817 y 1920, el cual dio inicio a través de las fábricas de papel, Loreto y Peña Pobre. Es en 1831 cuando nace la industria en San Agustín con la fundación de la fábrica “La Fama” (Rodríguez, 1994).

Según Portal:

El proceso de desarrollo de Tlalpan se consolidó a fines del siglo XIX y a lo largo del XX, cuando sirvió de escenario para la fundación de empresas productivas, principalmente textiles [...].

[...] El entonces municipio de Tlalpan reunía todas estas condiciones: agua en abundancia, cercanía a la ciudad, medios de comunicación y mano de obra campesina. Por eso desde mediados del siglo XIX se constituyó en una de las zonas más importantes de México en cuanto al desarrollo industrial, con preponderancia de la industria textil, la papelera y, en menor proporción, empresas fabricantes de puros y cigarros (1997: 102).

Por lo que refiere a la educación, la demarcación de Tlalpan comprende varias instituciones educativas y recreativas entre las que destaca El Colegio Militar, La Universidad del Valle de México, Plantel Tlalpan; la Universidad Intercontinental, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Tlalpan, El Colegio de México, la Universidad Pedagógica Nacional, La Universidad Pontificia de México, así como diversos conventos y seminarios (Gaceta Oficial, 1997). De la misma manera se hallan en esta delegación varios institutos, hospitales y centros de salud que dan servicio a gran parte de la población de México.

Con respecto a los pueblos del Ajusco cada uno de ellos cuenta con servicio médico, educación, luz eléctrica, drenaje y agua potable. En cuanto al drenaje se refiere, éste se conduce a través de un sistema combinado en el que de manera conjunta se trasladan las aguas residuales y pluviales a través de una serie de ramales que se conectan con el “colector Miramontes”, el cual dirige las aguas negras hacia río Churubusco y las integra al Sistema General de Desagüe. Las aguas negras de la región se arrastran a través de corrientes que desembocan en el Río San Buenaventura, mismo que descarga sus aguas en el Canal Nacional (*Ibid.*: 246).

El agua potable en la región del Ajusco se obtiene:

principalmente de los manantiales ubicados en el cerro del Ajusco y de los pozos profundos ubicados al norte de su territorio, en el centro y cabecera de Tlalpan. De estos, la mayoría

alimentan directamente a la red de distribución cuya calidad para su consumo se considera aceptable (*Ibid.*: 245).

Sin embargo, la cobertura total del agua potable corresponde al 80 % ya que el resto se efectúa a través de rebombes escalonados y a través de camiones que surten el agua en cada uno de los pueblos de la región; es de señalar que la comercialización de este líquido vital ha ocasionado el fortalecimiento de algunas redes de poder político principalmente en Magdalena Petlacalco, lugar a donde se les conoce (a las personas que abastecen el agua) como los piperos. De acuerdo con los datos obtenidos por Berenice Morales (2004), aproximadamente, 140 pipas pertenecen a varias asociaciones: 120 camiones corresponde a diversos grupos familiares de Magdalena Petlacalco y los otros veinte se encuentran distribuidos en los pueblos de Totoltepec, Topilejo y San Pedro Mártir.

Hoy en día el problema del agua se ha agudizado debido a la sobreexplotación de los mantos acuíferos y a la distribución desigual entre las necesidades locales y los requerimientos de la ciudad, por lo que varios ranchos y residencias que se localizan en la periferia de Santo Tomás Ajusco han tenido que recurrir a las tomas clandestinas, con el fin de obtener el agua para su beneficio; esta situación ha ocasionado en más de una ocasión, la inconformidad y el enfado del pueblo en general, por lo que el Comisariado Ejidal ha tendido que tomar algunas medidas de vigilancia para resolver estas inconformidades que surgen entre la población.

2.2 El traslado hacia el Ajusco

Los cuatro pueblos del Ajusco, que conforman nuestra investigación, limitan hacia el norte con la delegación de Coyoacán y con el pueblo de San Andrés Totoltepec; al sur con Huitzilac, municipio del estado de Morelos, Santiago Tianguistengo, Xalatlaco (del Estado de México) y San Miguel Topilejo (de Tlalpan); hacia el oeste con Xochimilco y Milpa Alta; y hacia al este con la delegación Magdalena Contreras.

El traslado hacia el Ajusco puede llevarse a cabo en transporte urbano o en automóvil, los primeros son concesionarios de la ruta 70 y autobuses del Gobierno del D.F. cuya base se encuentra en el metro Universidad y en el paradero de Huipulco. El viaje en carro es relativamente corto, no obstante el tráfico habitual en la ciudad de México hace que se prolongue (desde el centro del D.F.) hasta más de una hora. Dos son las vías de acceso que nos llevan hacia el lugar del Ajusco: una, por la carretera Federal 75 México-Cuernavaca y la otra por el tradicional camino Picacho-Ajusco. La primer vía se enlaza por Viaducto Tlalpan, camino que se halla en constante ascenso y atraviesa por pueblos como San Pedro Mártir y San Andrés Totoltepec; en esta vía de acceso podemos observar la proliferación de diversas casas habitación y amplios negocios que han sido adquiridos a través de la venta ilegal de tierras ejidales y comunales en los últimos treinta años.¹³ En el Km. 25 de la carretera libre a Cuernavaca (girando hacia la derecha) se encuentra el camino antiguo al Ajusco; esta desviación nos llevará por la Av. México a los pueblos de San Miguel Xicalco, Magdalena Petlascalco, San Miguel Xicalco y finalmente a Santo Tomás Ajusco, el pueblo que se localiza a mayor altura.

La segunda vía de acceso entronca por el anillo periférico,¹⁴ camino que pasa por varias colonias entre las que se encuentra Padierna, Miguel Hidalgo, Balverde, Jardines del Ajusco, entre otras; asimismo, algunas instituciones educativas sobresalen en el recorrido como el Colegio de México y la Universidad Pedagógica Nacional; conforme el camino va en ascenso, nos adentramos a una panorámica en la que sobresale la abundante vegetación que forma parte de los paseos dominicales que muchos excursionistas o visitantes realizan cada fin de semana al Parque Nacional Cumbres del Ajusco. Siguiendo por la carretera Picacho Ajusco pasaremos por las grandes propiedades residenciales de famosos funcionarios del ambiente artístico y político así como por los márgenes del volcán Xitle hasta llegar a Santo Tomás Ajusco. La calle

¹³ No es sino hasta 1949, cuando la zona de los pueblos de Tlalpan “es sometida a una serie de expropiaciones que responden a las nuevas necesidades del desarrollo y expansión de la urbe, y que se realizan a costa de los espacios rurales, particularmente de las áreas de cultivo de los pueblos” (Portal, 1997: 107).

¹⁴ La ampliación del anillo periférico comienza en la década de los cincuentas.

Aureliano Rivera es la que entronca con la Av. México, vía principal que atraviesa los cuatro pueblos de esta región.

La topografía de cada uno de los pueblos del Ajusco presenta una traza regular que gira en torno a la iglesia, alguna de sus calles (con poca planeación urbana) son angostas y de doble sentido, con pendientes estrechas y empinadas, lo que impide (en ocasiones) el acceso vehicular; mas la Av. México es amplia (en comparación con las calles internas de los pueblos) y de doble sentido con circulación constante, salvo en ocasiones, cuando algún camión de carga obstaculiza el paso principal

2.3 Los habitantes del Ajusco

De acuerdo con el XII Censo de Población y Vivienda del INEGI (2000, 2005) los habitantes del Ajusco representan el 5.34% de la población total de Tlalpan, y se encuentran distribuidos de la siguiente manera: 3 000 habitantes en San Miguel Xicalco, 2 443 en Magdalena Petlascalco y 25 649 habitantes en San Miguel y Santo Tomás Ajusco. La mayoría de las personas de la región prestan sus servicios al interior y al exterior de las comunidades, alguno de ellos son empleados, profesionistas o propietarios de algún pequeño comercio; asimismo se hallan los que de manera conjunta con su trabajo, conservan algunas extensiones de terreno donde siembran pequeñas cantidades de maíz, haba, chícharo y avena; los tres primeros productos son utilizados para el consumo familiar, mientras que el último lo emplean como alimento para el ganado.

Con respecto a la producción de la tierra, Portal señala:

[...] el hecho de [...] continuar sosteniendo –aunque sea cada vez en menor escala- la producción en sus milpas, se debe en parte a que no dependen económicamente de ésta, pues no es una producción redituable y los productos del campo sólo sirven de complemento al salario industrial y de servicios (1997: 103).

Sobre los habitantes del Ajusco se puede decir que son personas sensatas y también prevenidas ante cualquier persona extraña que llega a su comunidad, esta última característica la observamos principalmente en el pueblo de Magdalena Petlacalco, lugar a donde se han presentado constantes actos de violencia, en los últimos diez años. Los linchamientos ocurridos en 1990, 1996 y 2001, fueron provocados por el intento de robo a la comunidad, lo que ocasionó la gran desconfianza (por parte de los pobladores de Petlacalco) con todas las personas que llegan ajenas al pueblo, incluso los avecindados que provienen del estado de Guerrero y Michoacán (Herrera Castro, 2006).

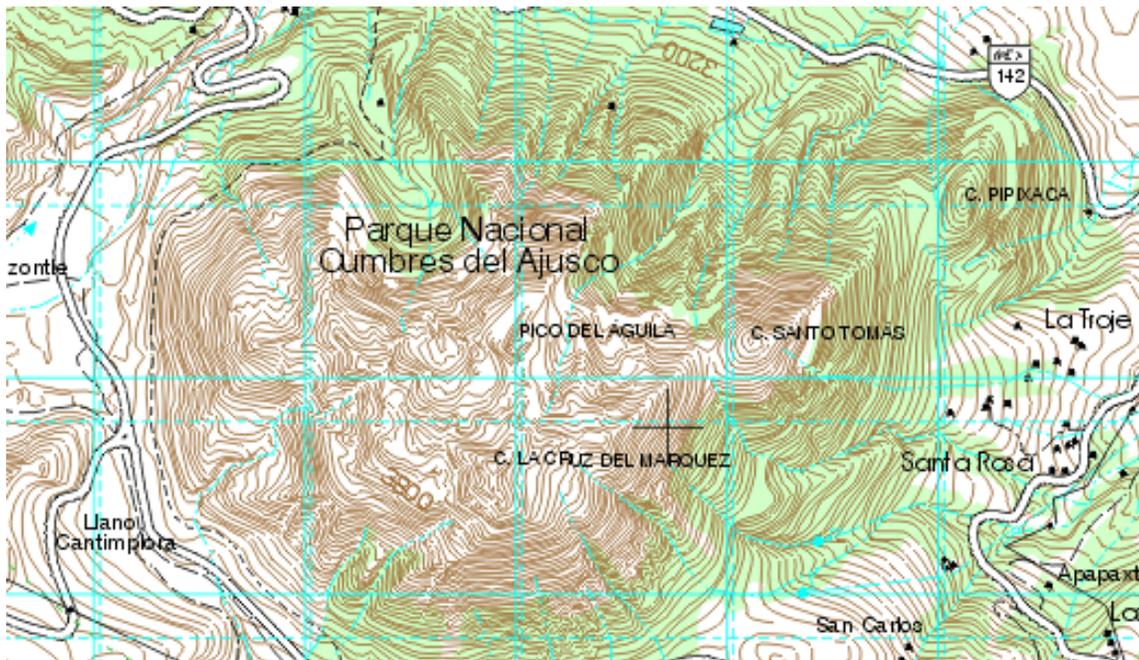
2.4 La orografía de la región del Ajusco

La región de Ajusco forma parte de un entorno natural donde varios macizos montañosos destacan a su alrededor; entre las montañas más altas que sobresalen al sur de la ciudad de México, se encuentran: el volcán Ajusco, la Sierra de las Cruces y la Sierra de Chichinautzin. Por lo que se refiere al Ajusco, éste se conforma por tres cimas: Cruz del Marqués con una altura de 3,930 msnm (Reyes, 1981), el Pico del Águila con 3880 msnm y el cerro de Santo Tomás con una altura de 3,610 msnm (Mapa 3); la superficie de la primer cumbre (la más antigua del volcán) es suave (al igual que el cerro Santo Tomás); sin embargo la composición del Pico del Águila¹⁵ que comprende la parte más joven del Ajusco “presenta superficies irregulares en la cima donde se encuentra el límite del macizo rocoso.” (Terán Romero, 1998: 22).

Asimismo se halla en el contorno varios cerros de menor altura entre los que se encuentra el Pipixaca con 3370 msnm (*Ibid.*: 21), el volcán Xitle con una altura de 3150 msnm, el Oyameyo con 3300 msnm, el Mezontepec con 3450 msnm (Reyes, 1981; *Serie Arqueológica*, 1990: 23; *Gaceta Oficial*, 1997: 214; *XII Censo de Población y vivienda*,

¹⁵ El Ajusco es visitado cada fin de semana por emprendedores excursionistas que suben las prominentes cumbres que lo conforman.

2000), el Pelado con 3600, el Olican y el cerro Magdalena¹⁶ (Mapa 4); es en este último donde se localiza el Arenal (un montículo de arena que sirve de recreación para chicos y grandes).

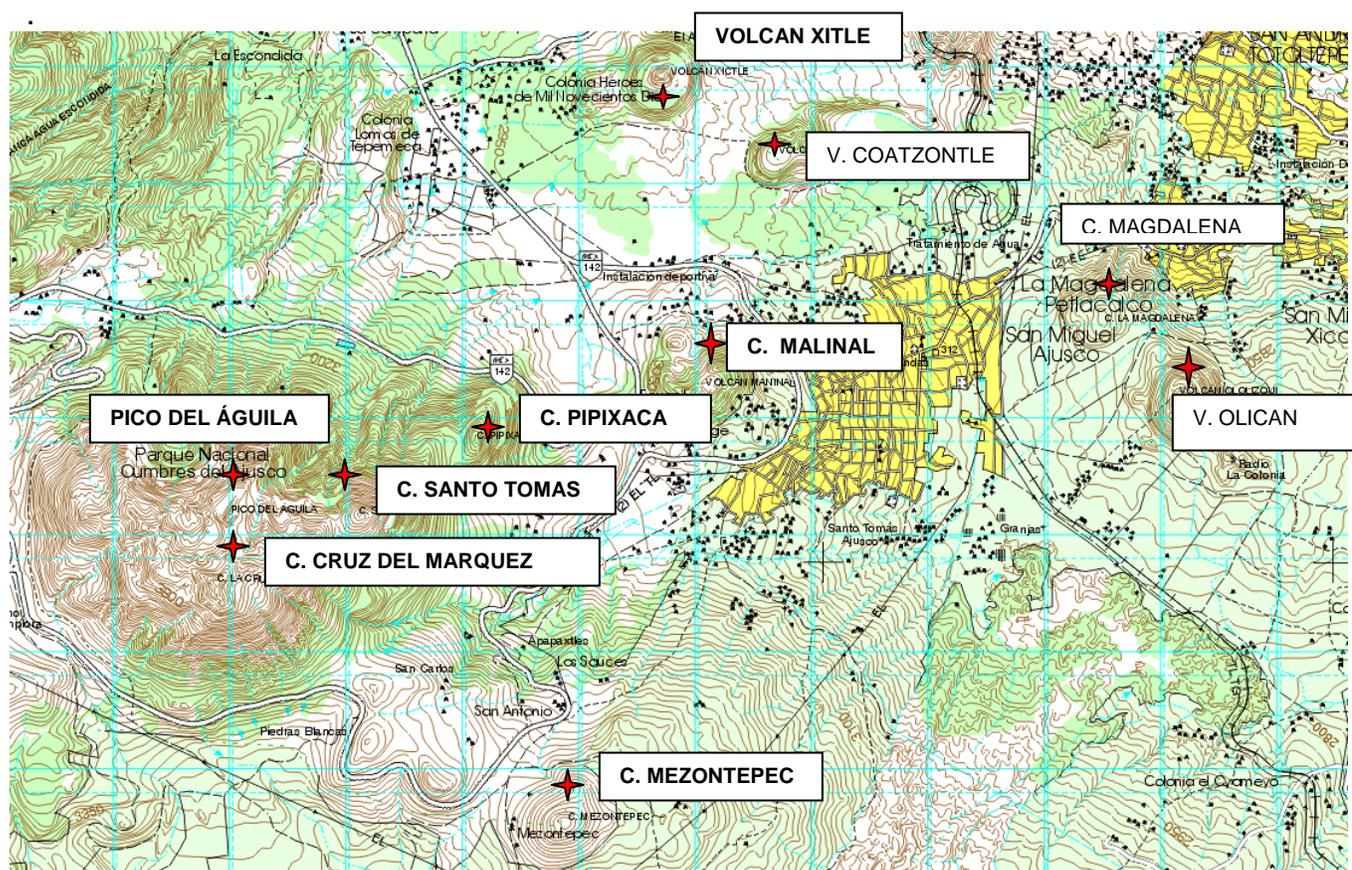


Mapa 3 Los tres cerros que forman el Ajusco
Fuente: INEGI, *Carta Topográfica, Milpa Alta E14A49*.

La composición volcánica que constituye gran parte de la región Ajusco se debe a las erupciones que provocó el volcán Xitle; las burbujas de gas, los agrietamientos y la constitución de “hoyas” provocó la formación de varias cuevas y grietas en las inmediaciones de Santo Tomás y de San Miguel Xicalco, las cuales fueron famosas en el siglo pasado y aún son conocidas como la cueva “Del Diablo”, “La Monja”, “Tzocuicuilco y Jazmín (Rodríguez; 1994); no obstante, hoy en día sobresale la “Cueva del aire” que se localiza al oriente del C. Olican en San Miguel Xicalco, y a la que se le conoce por los fuertes corrientes de aire que se presentan en su interior. A este respecto advierte Robles:

¹⁶ Detrás de este cerro se encuentran las tierras ejidales del pueblo Magdalena Petlacalco, las que presentan en comparación con los demás pueblos, una extensa área de parcelas de cultivo.

El viento debe su movimiento a las diferencias de temperatura y presión entre dos masas de aire, originándose el desplazamiento de éste con el fin de compensar el faltante entre una masa de mayor presión (con más aire y más frío) hacia otro lugar donde exista una masa de aire con menor presión (con menos aire, peso y mayor temperatura). En este caso tiene que ver con las temperaturas dentro de la cueva y afuera de la misma, esto también depende de las propias características de la cueva, su profundidad, su morfología, su anchura, sus ramales, accesos, etc. De esta manera se pueden formar corrientes de aire que recorran su interior o presentarse en sus salidas (1995: 208-209):



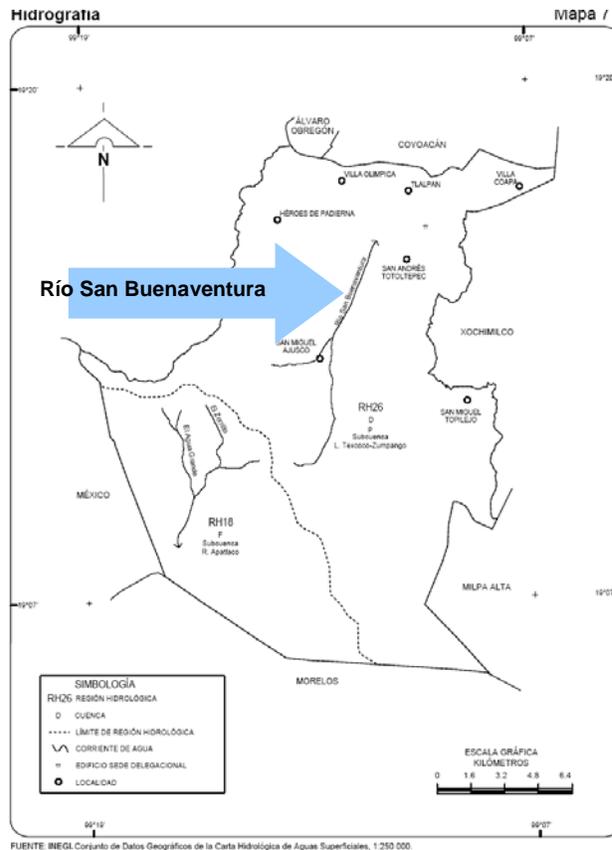
Mapa 4. Principales cerros que envuelven la región del Ajusco.
Fuente: INEGI, *Carta Topográfica, Milpa Alta E14A49*.

De acuerdo a la tradición oral recopilada en el Ajusco, la “Cueva del aire” sobresale por ser uno de los principales lugares de culto al que acudían, cada tres de mayo, varias personas que provenían del pueblo de Topilejo para implorar por el temporal.

2.5 Hidrografía

Los mantos de lava en el Ajusco han servido como filtros que han permitido la inserción del agua de la lluvia sobre las fracturas o fisuras de la corteza terrestre. Actualmente solo se hallan los cauces de los ríos: San Buenaventura y San Juan de Dios. El primero de estas afluentes fluye de SO a NE con una superficie de 62.5 km² mientras que el segundo se dirige de Sur a Norte hacia la ciudad de México (*Gaceta Oficial*, 1976) (Mapa 5).

El primero de dichos ríos se junta con el lago de Xochimilco, en cambio el río de San Juan de Dios se dirige hacia el canal que sale del lago de Xochimilco, por Tomatlán y enfilado a la ciudad de México con el nombre de canal de la Viga. Al río San Juan de Dios, se le une un río afluente que desciende del Pedregal del Xictle (*Ibid.*: 214).

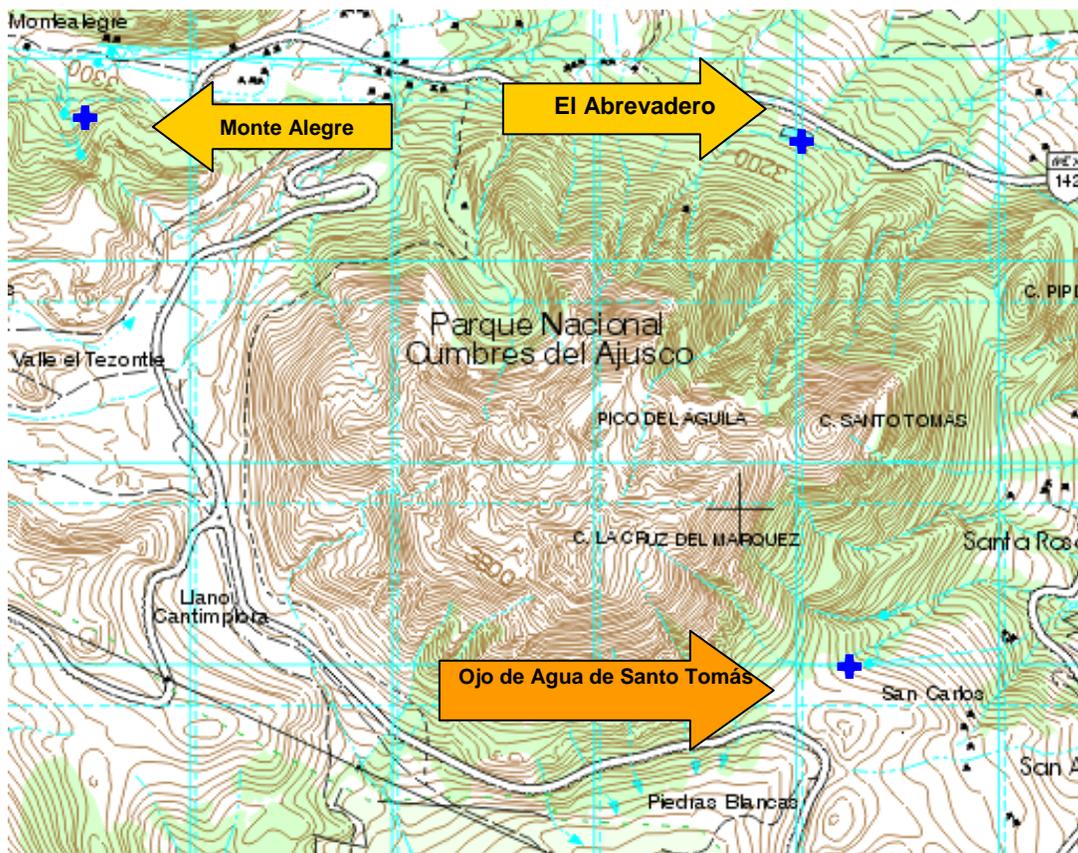


Mapa 5 El río San Buenaventura del Ajusco.
 Fuente: Talpan, D.F. Cuaderno Estadístico Delegacional, INEGI, 1995: 12.

De acuerdo a Reza (1998), los arroyos que se forman “tiene su origen en las faldas de la Sierra de Chichinautzin y su régimen es torrencial, alimentados por lluvias estacionales”, cuyas corrientes se desplazan sobre y debajo del relieve montañoso, recorriendo varios kilómetros y formando diversas vertientes de agua que brotan como manantiales en lugares cercanos a la región, es el caso del “El Abrevadero”, “Monte Alegre” y “El Ojo de agua” de Santo Tomás Ajusco que se localizan en los márgenes del volcán Ajusco, entre los ocho y cinco kilómetros de distancia del pueblo de Santo Tomás (Mapa No. 6). Cabe señalar que anteriormente “Monte Alegre” y las más de cincuenta barrancas, entre las que se encuentra Xictecomatl, San Cristóbal, Achichipilco y Pipixaca, fueron de las más grandes captaciones de agua de este lugar; pero hoy en día el “Ojo de agua” de Santo Tomás es considerado como el principal abastecedor de agua de estas

poblaciones, no obstante se halla también los pozos profundos que se ubican al norte de la región, al centro y en la cabecera de Tlalpan.

Actualmente el “Ojo de agua” es escenario de la ceremonia que se realiza el 3 de mayo, en honor a la Santa Cruz; al lugar acude un número considerable de habitantes de Santo Tomás con sus cruces adornadas para escuchar la misa que oficia el párroco en este lugar. Uno de los motivos principales de esta ceremonia es para que “el manantial nunca se seque” (Véase capítulo V).



Mapa 6 Los manantiales que se forman en las faldas del cerro Ajusco
Fuente: INEGI, Carta Topográfica Milpa Alta 14A49.

2.6 VEGETACIÓN Y FAUNA

Debido a su propia espesura, el Ajusco que significa en náhuatl “En el lugar del agua y la flor”¹⁷ o, de acuerdo a Baltasar Brito (2006): “En las flores del agua”, es una zona que ha pasado a ser de gran importancia ecológica por contribuir considerablemente al equilibrio climático. Para fines políticos, el Ajusco ha sido denominado como “Zona Sujeta a Conservación Ecológica [que abarca] una superficie de 727 hectáreas en el Ajusco Medio [...] El área cubre funciones básicas de intercepción eólica y pluvial, ayuda a la regeneración de las cargas acuíferas del suelo y subsuelo.”(*Gaceta Oficial*, 1997: 296). Asimismo se halla una extensa área de “suelo de conservación” importante para el desarrollo ecológico y la autorregulación de los ecosistemas locales (*Ibid.*: 213).

2.6.1 La vegetación

La composición arbórea del Ajusco se constituye por un bosque de pinos y encinos que se localizan principalmente en la parte alta del volcán, entre los 2500 a 3500 msnm; en la parte baja de las montañas se hallan diversos tipos de hierbas, musgos y hongos que cubren el suelo de las laderas; asimismo se encuentra una gran variedad de hierbas y arbustos entre los que sobresalen los zacatonales (utilizados como forraje para el ganado) y distintas especies de cactáceas y musgo que se llegan a cubrir de nieve durante el invierno. Sobresalen también distintos tipos de flores como la primavera y el geranio silvestre, tomate amarillo y la solanácea (White, *et al*, 1990: 29). También podemos encontrar plantas medicinales como el saúco, cedro blanco, tepozán, tejocote, capulín, flor de mayo, pegarropa y diversas flores amarillas que crecen en los alrededores de la región.

¹⁷ De acuerdo a su etimología Axochco (en nahuatl) significa “En el lugar del agua y la flor” ya que atl-agua, xochitl-flor y co-locativo; sin embargo se han encontrado algunas variantes en lo que se refiere a su definición. Para Cecilio Robelo esta etimología corresponde a “Lugar de ranillas, Floresta en el agua, o Lugar del manantial” (citado por Brito 2006). De acuerdo a Brito (2006:17), la palabra Axochco se encuentra representada en el glifo toponímico del *Mapa de México-Tenochtitlan, y sus contornos hacia 1550*.

Sin embargo, se halla, principalmente en la zona donde colinda con el suelo urbano, un alto grado de deterioro ambiental debido al incremento de la tala inmoderada de árboles; asimismo diversos factores como el viento y la lluvia (que dañan amplias áreas desprovistas de vegetación), así como el gran avance de la mancha urbana en terrenos destinados para uso agrícola o forestal, han alterado la erosión del suelo, a pesar de las normas y programas que ha implementado la delegación para reforestar el área y conservar las zonas de reserva ecológica.

2.6.2 La fauna en el Ajusco

La región del Ajusco presenta una gran variedad de animales que se localizan en la parte alta de la montaña y en las zonas donde prevalece la vegetación y el cultivo; en lugares donde crecen los zacatonales, oyameles y pinos se encuentra la musaraña (animal parecido al ratón), el armadillo, las ardillas, los conejos (conocidos como teporingos), topos, tuzas, aisladamente comadrejas y zorras; todos estos animales son considerados nocivos para el cultivo (Aranda Sánchez, *et al*; Reyes, 1981: 23). En la región también se encuentran coyotes, que suelen presentarse en la madrugada o al atardecer en algunos lugares cercanos a la población de Santo Tomás para atacar a pequeños animales y comer vegetales, granos y frutas; el coyote habita normalmente en lugares donde crece el pino-zacatón, los zacatonales puros y en las orillas del bosque, no obstante lo han llegado a confundir con algún animal doméstico.

Finalmente cabe señalar la gran variedad de aves que se encuentran en el Ajusco como el gorrión, la alondra y el pájaro carpintero; asimismo en las cañadas se pueden localizar tortugas de agua pantanosa, coralillos y víboras de cascabel (*Gaceta Oficial*, 1997: 215).

2.7 Los vientos y el clima

Las corrientes de aire que provienen del norte y noroeste del Valle de México y que se forman en el Ajusco, presentan altos índices de contaminación. Son humos tóxicos industriales y vehiculares que junto con los generados por la existencia de establos y granjas forman parte del entorno natural de la región.

Los vientos que predominan en las secas (noviembre-abril), provienen del oeste y son los que originan nubes de polvo tanto en la cuenca como en las laderas de las montañas del sur. El resto del año, predominan los vientos alisios húmedos que conducen las lluvias a la cuenca de norte a sur, ocasionando que las nubes descarguen frecuentemente en el sur y en el oeste (Jáuregui; 2000: 52). Cuando la circulación atmosférica del invierno comienza a cambiar, los vientos del oeste se debilitan y por consiguiente la influencia del flujo anticiclónico de invierno comienza a disminuir y crece el predominio de la corriente húmeda de los alisios. En plena estación de lluvias, los vientos invernales del oeste se han retirado completamente y en su lugar prevalece la corriente húmeda subtropical de los alisios, la cual se profundiza entonces hasta llegar a la troposfera alta (131 Km.).

es entonces cuando prevalecen en la cuenca (y en gran parte del país) los movimientos ascendentes y convergentes hasta la troposfera media, compensados por flujos divergentes en los altos niveles de la misma zona. Esta situación atmosférica propicia la formación de nubes convectivas que originan los aguaceros de verano, principalmente en la parte sur y poniente de la ciudad. Durante la época de secas la circulación del aire se produce del oeste, noroeste o sudoeste, intensificándose en la medida en que ascendemos; los vientos fuertes se presentan en las alturas, mientras que en los niveles cercanos al suelo llegan vientos que proceden de las regiones polares de Norteamérica y del Pacífico del norte (Jáuregui, 1990).

Por lo que se refiere a las bajas temperaturas, éstas se encuentran vinculadas con el paso de tormentas invernales asociadas a las masas de aire que originan el descenso de temperatura hasta 3°C bajo cero durante los meses de diciembre y enero

principalmente en el Ajusco; es cuando podemos observar en las partes altas de las montañas algunas nevadas que cubren gran parte del cerro Cruz del Marques y Pico del Águila; asimismo en las partes bajas donde se encuentra la población de Santo Tomás, el aguanieve tapiza el paisaje y anuncia para alguno de los habitante (los que aún siembran) “la buena cosecha” para el siguiente ciclo agrícola. De manera natural la nieve se encarga de abonar la tierra ante la cercanía de la siembra (Sr. Jesús Romero, comunicación personal).

En este contexto vale la pena señalar la importancia que le atribuyen, los pobladores del Ajusco, a los cambios climáticos en relación con la actividad agrícola, esto es, cuentan los habitantes de Santo Tomás Ajusco que en febrero, mes en el que aparecen las grandes tolveneras que arrancaban los techos de tejamanil y madera (con los que cubrían los techos de algunas viviendas), anunciaban el momento preciso para irrigar el chícharo y el haba; asimismo los vientos anticipaban la siembra del maíz para los primeros días del mes de marzo (Sr. Julio Romero Camacho); esta actividad solía prolongarse hasta abril, sobre todo en la parte central del Ajusco.¹⁸ En el mes de mayo la llegada de las lluvias favorecía el crecimiento de la planta del maíz, y en las secas durante el mes de noviembre, después de festejar a los Fieles Difuntos, acontecía la cosecha. En esta época fría del invierno se colocaban las mazorcas (cosechadas) al interior del cincolote (un deposito hecho en forma cúbica con varas de carrizo o maderos, que entrecruzados en cada una de sus esquinas formaban una torre alta), después, con un plástico se tapaba la cosecha con el fin de protegerla de la humedad del frío (Sra. Ofelia Cedillo Núñez, comunicación personal).

Actualmente la actividad agrícola en el Ajusco ha disminuido considerablemente debido a la quiebra que produjo la falta de rentabilidad de los productos agrícolas así como el incremento de la población al trabajo laboral de la ciudad de México, hoy en día el abandono de los campos de cultivo está latente y solo los que trabajan la agricultura (el 4.4% de la población total de los cuatro pueblos en el Ajusco) combinan esta actividad (teniendo en consideración los periodos climáticos de secas y de lluvias) como complemento con el trabajo laboral para el sustento familiar.

¹⁸ Sr. Regino Sánchez Mancera, en *Estudio Socioeconómico de Magdalena Petlacalco, Tlallipan*, No. 36. Año III.

A este respecto Portal ha señalado:

Con el proceso de urbanización iniciado en la década de los cuarenta y consolidado en los ochenta –el aumento del valor de la tierra y su consecuente venta a fraccionadores, así como la creciente contaminación ambiental y la transformación en los sistemas climáticos y ecológicos del valle de México (lluvia ácida, tala de bosques, contaminación de agua y aire, etcétera)- se ha modificado notablemente el paisaje circundante y con ello las condiciones productivas y reproductivas de la comunidad (Portal, 1997: 91).

Es importante entender la ubicación geográfica de los pueblos del Ajusco, en los márgenes de la mancha urbana, para comprender el sentido de pertenencia que poseen los habitantes de la región. Varios de los elementos significativos se encuentran conformados por el medio ambiente de esta región, los que constituyen un referente de su identidad. El entorno natural se conforma por un paisaje donde los cerros, manantiales, la vegetación, el clima y otros factores más, han conformado y siguen integrando, entre otros, un pensamiento particular que los identifica y los diferencia del resto de los pobladores que habitamos el centro del Distrito Federal, por ello, valdría la pena destacar lo que refiere Gilberto Giménez cuando menciona que la relación del hombre con su medio ambiente:

[...] trasciende las condiciones sociales y los niveles de desarrollo. Y ello es probablemente así porque el entrono territorial ha representado siempre para el hombre –cualquiera sea su condición social y su nivel de cultura- lo familiar y conocido, lo bello y lo saludable, un ámbito de seguridad y abrigo, una extensión del propio hogar y, en fin, un medio para construir su identidad y mantenerse en comunión con su pasado (1996: 24).

En el siguiente capítulo veremos cómo este paisaje natural se vinculó (en la época prehispánica) con diversas estructuras arqueológicas y con una serie de rituales ligados con la actividad agrícola, lo que conformó un pensamiento religioso que rigió la vida de sus pobladores.

CAPÍTULO III

3. EL AJUSCO PREHISPÁNICO

Este apartado se centra principalmente sobre la información arqueológica e histórica referente a nuestra área de estudio que, de manera general, muestra por una parte la existencia de asentamientos humanos conformados en la región del Ajusco durante la época prehispánica, y por la otra la relación simbólica que existía entre los diversos materiales arqueológicos, algunos elementos que conformaron parte de la naturaleza, así como diversos rituales que constituían íntegramente un pensamiento que giraba en torno a la agricultura, base de la alimentación de las poblaciones mesoamericanas.

3.1 Antecedentes de origen mesoamericano en el Ajusco

Los antecedentes históricos más remotos del Ajusco (sobre todo en la parte baja) nos remontan al centro ceremonial de Cuicuilco, el cual tuvo su mayor esplendor alrededor del año 500 a. C. (Aguayo, 2001). De acuerdo con Schávelzon (1993), Cuicuilco logró controlar y dominar “por lo menos cinco centros de menor rango”, no obstante, las erupciones del volcán Xitle provocaron su decadencia por lo que las poblaciones que se asentaban a su alrededor tuvieron que desplazarse hacia Teotihuacan y a las laderas del Zacatépetl; de acuerdo a Palerm y Wolf (1972), en éste último sitio se encontraron restos de “barreras protectoras” para evitar que avanzara la lava; el período cronológico puede corresponder, según Rodríguez (1982: 7), “a los asentamientos de las zonas de los actuales pueblos de Ajusco y Topilejo”.

La capa de lava que cubrió parcialmente la zona modificó tanto la estructura regional como la posibilidad de sustento de los pobladores, produciendo una baja de habitantes y quizá una pérdida de poder político regional (Schávelzon; 1993: 25).

Las zonas altas del Ajusco y Topilejo fueron pobladas hacia el año 1100 después de Cristo.

Posiblemente el poblamiento de Topilejo se derive del desprendimiento de pequeños grupos, pertenecientes a la corriente migratoria de xochimilcas, provenientes del actual estado de Morelos. [...] (Rodríguez cita a Gibson 1967: 17-8).

Por su parte, la zona de Ajusco, así como la parte noroccidental de lo que ahora es la delegación de Tlalpan, probablemente fue poblada por grupos otomianos, principalmente tepanecas provenientes de Coyoacán (*et al.*, 1982: 7).

De acuerdo con Ana Portal:

En el período posclásico el área fue rehabilitada por pequeños grupos pertenecientes quizá a la corriente migratoria de xochimilcas y tepanecas provenientes del actual estado de Morelos, según los indicios de restos materiales encontrados en Ajusco y Topilejo que datan del año 1100 d.C. Estos grupos se asentaron en las márgenes del río Buenaventura, que constituía el límite natural entre Xochimilco y Coyoacán (1997: 92).

Para Carrasco (1979*b*), las poblaciones que habitaron el sur del Pedregal (Tecpan) y que vivieron cerca de San Ángel fueron de origen otomí debido a su cercanía con ellos hacia el norte, por lo que varios de los elementos culturales de los otomíes se sincretizaron con los tepanecas, grupo este último que logró dominar grandes extensiones del Valle de México localizadas al noroeste de Morelos y Xochimilco. Carrasco señala que los otomíes ocuparon la región boscosa de las sierras que separan los valles de México y Toluca, así como las montañas cercanas a Xochimilco, por lo que fueron designados como “serranos” (1979*b*: 12-14; 31-33). No obstante los tepanecas que fueron sojuzgados por los mexicas se dispersaron hacia el occidente, al sur y al oeste del Valle de México (Barlow, 1990). Con Moctezuma Ilhuicamina al frente (de 1440 a 1468) y con el poderío de la Triple Alianza, grandes extensiones del sur fueron ocupadas por los mexicas quienes lograron extender su fuerza vía Chalco y Xochimilco;

posteriormente incluyeron a los tlahuicas de Morelos hasta llegar al centro del Valle de México. En el siglo XV, Xochimilco fue sometido, por lo que su territorio disminuyó considerablemente desde las "...orillas del lago entre el Pedregal y el extremo de Cuitlahuac hasta las comunidades adyacentes de tierras altas del sur" (Gibson, 1981: 18). Por su parte, el "Ajusco y toda el área de Tlalpan siguieron sujetos a los tepanecas de Coyoacán, aún en el tiempo de la dominación mexicana (Rodríguez y Rodríguez Lazcano cita a Gibson, 1982: 8).

3.2 Evidencias arqueológicas en el Ajusco

Entre las evidencias arqueológicas que han sido localizadas en el Ajusco sobresalen, principalmente en el actual pueblo de Santo Tomás, algunas estructuras prehispánicas como la Troje, la pirámide de Tequiapa y el sitio habitacional de Las Calaveras.

De igual manera en Topilejo se encuentran:

43 sitios arqueológicos, de los cuales 23 se encontraban dentro de los límites de la actual delegación de Tlalpan, aunque en el pasado indudablemente todos los sitios permanecieron a una misma unidad geográfica y cultural y se encontraban más relacionados política y económicamente con Xochimilco (*Ibid.*: 8).

En este contexto Rodríguez y Rodríguez Lazcano señalan:

No todos estos sitios arqueológicos fueron contemporáneos, pues mientras unos permanecieron desde su fundación en 1,100 d.C. hasta los inicios de la Colonia, otros surgieron después de ese año y uno desapareció antes del momento de la Conquista (1982: 44).

De acuerdo con Montero (2004) al suroeste del Ajusco se han localizado (sobre todo en la región alta) diversos materiales arqueológicos que corresponden al período Posclásico Tardío; de éstos sobresale un Tlaloc, el cual fue hallado por Altamira en la cima Cruz del Marqués (Ehecacalco) en el año de 1970, "a 130 m. por debajo de la cumbre mayor"; asimismo se encontró en este mismo cerro y en

el de Santo Tomás (Collado de Ehécatl), material colonial y contemporáneo así como diversos restos de figurillas: “fragmentos al pastillaje, sahumadores, ollas y cajetes”. Arturo Montero advierte que probablemente la localización de estos materiales son producto del acarreo, y no necesariamente corresponda (su localización) a un espacio ceremonial.

3.3 La troje, el símbolo de la fertilidad

Hoy en día se encuentra al extremo oriente del atrio de la iglesia de Santo Tomás Ajusco, “La Troje”, un monolito cuadrado con cuatro elotes de maíz grabados en cada uno de sus costados, los cuales representan (para los pobladores) uno de los vestigios arqueológico de su antigua cultura tepaneca¹⁹ (Imagen 1).



Imagen 1
La troje que se localiza en el atrio de la iglesia de Santo Tomás Ajusco. Foto: Laura Aréchiga J.

¹⁹ Así lo refieren los pobladores de Santo Tomás Ajusco.

Es importante señalar la existencia de dos monolitos semejantes a “La Troje” del Ajusco que se localizan actualmente: en el Museo Nacional de Antropología e Historia (Imagen 2) y en el Museo de Völkerkunde, Berlín (Imagen 3). Las dos esculturas tienen labradas en cada uno de sus costados, cuatro jilotes, los que representan el culto a la fertilidad. La caja que se encuentra en la sala mexicana, donde se localiza la diosa Chicomecoatl, presenta en su interior una sección angosta y de mayor profundidad, no se sabe realmente cual es su cara frontal, sin embargo Gutiérrez destaca en cada uno de sus costados la dirección de los cabellos de la mazorca (1983); en las caras laterales se curvan en la misma dirección, en la cara posterior se tuercen hacia las esquinas de las cajas y en su parte frontal se dirigen hacia el centro de la misma. Asimismo, la caja del museo de Berlín presenta en cada uno de sus costados, cuatro mazorcas, y en su base se halla una serpiente labrada “cuyo cuerpo ondulante termina en una mazorca” (*Ibíd.*, 65-66). Es muy probable que las mazorcas que se representan en la caja del Ajusco estén vinculadas con el culto a la fertilidad, ya que la posición en la que se encontraba la “Troje” mantenía el vínculo con la tierra, el lugar que era fecundado por la semilla del maíz.

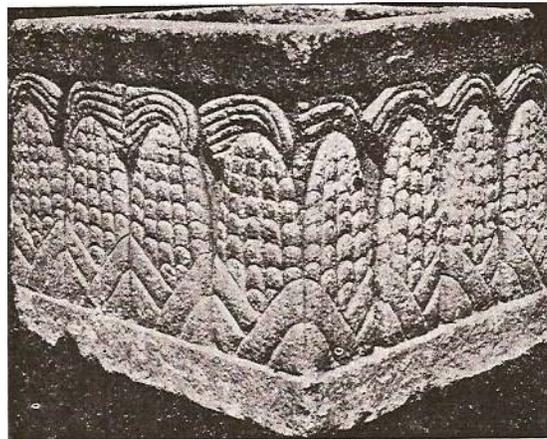


Imagen 2
Caja del Museo Nacional de Antropología e Historia.
Gutiérrez Solana, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, UNAM, México, 1983.



Imagen 3
Caja del Museo de Völkerkunde, Berlín.
Gutiérrez Solana, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, UNAM, México, 1983.

Yolotl González (2001: 134) señala, que los mexicas utilizaron la troje como depósito para enterrar a los niños pequeños, “posiblemente para atraer más fertilidad”; posteriormente se usó para almacenar el maíz, el cual representó el corazón de la troje que serviría para volver a sembrar (Sahagún, Lib. I, Cap.XXIV, p.190).

López-Austin ha señalado:

La troje era, [...] una réplica del cerro. El ‘corazón’ del maíz reposaba en su encierro de granos. De allí saldría nuevamente al reiniciarse el ciclo.

El sentido de la troje como réplica de la gran bodega de la que iba a resurgir la vida se afirma cuando sabemos que los niños muertos de tierna edad, sin mácula, iban al Tonacacauhtitlan (“Lugar del árbol de nuestro sustento”), sitio en el que, bajo un árbol de tetas que destilaba leche, esperaban volver a nacer en el seno de sus madres. Estos niños eran enterrados junto a las trojes (Sahagún, *Historia general*, Lib. II, cap. XXIII, I, 114.155. En López-Austin, 1995).

En este contexto, es importante señalar que los tallados en roca mostraban un “paisaje visual lleno de significado” (Broda y Alejandro Robles: 2004). Este tipo de lenguaje señala Broda (1997), se representó a través de diversas formas entre las que se encuentran relieves, petroglifos, maquetas y templos tallados en roca,

los cuales pudieron haber correspondido a temas calendáricos, astronómicos e históricos sin que se pueda clasificar cada uno por separado ya que formaban parte de una unidad. Los petrograbados así como las edificaciones piramidales, fueron parte fundamental en los rituales de las ceremonias mexicas, ya que constituían señalamientos en los principales cerros que rodeaban el Valle de México.²⁰ Los tallados en roca representaban, principalmente, relieves que expresan la división de los cuatro puntos cardinales y el centro: el quincunce, uno de los elementos más importantes de las poblaciones mesoamericanas, cuya segmentación del universo se simbolizaba en forma de cruz (López-Austin, 1995). Por ejemplo, Broda (1977), señala que en la veintena de *Ochpaniztli* del calendario solar mexica, *Tlaloc*, aparece en su forma cuádruple; la fragmentación de este dios corresponde al "...poder [que tenía] sobre cuatro diferentes tipos de lluvia al igual que *Ehecatl* sobre cuatro tipos de viento; dos de los cuales, el del este *Tlayacayotl* –la cosa de Tlaloc- y el oeste, *Ciuatlampa Ehecatl*, eran benéficos para la agricultura (1971: 255, cita a Montero, 2002: 47). Las pirámides por su parte se "...equipararon con los cerros por sus formas cónicas similares, por eso los cerros y los monumentos en las montañas formaron en conjunto un "paisaje ritual" (*Ibíd.*).

Recordemos que, de acuerdo a la tradición oral de los habitantes del Ajusco, la Troje se hallaba anteriormente cerca de una de las cimas del Ajusco, por lo que es posible pensar que el culto a la Troje se vinculó con la creencia de que la montaña "contenía al maíz en su interior. Por lo tanto, representaría la idea de la fertilidad, relacionada con la abundancia de agua en su interior, y el poder sobre las lluvias y las buenas cosechas" (Robles, 1995: 290-291). De acuerdo a la información recabada por Robles, se tenía la creencia de que el cerro del Ajusco tenía una puerta, la cual se abría para entrar a una cueva que contenía animales y

²⁰ En este contexto, cabe señalar las dos cajas que Alfonso Caso encontró en el Pedregal de San Ángel; el interior de una de ellas se representa en "las cuatro caras interiores [...] una planta de maíz y un árbol [...]"; la caja más pequeña tiene una decoración similar a la anterior ya que en ella se representa "[...] un chalchihuite, del que salen diametralmente opuestos dos árboles y dos plantas de maíz. Entre estas representaciones aparecen cuatro figuras del dios Tlaloc, el numen de la lluvia, pero tal como están en la caja parece como si sostuvieran, con las manos levantadas en alto el chachihuite del que salen los árboles y las plantas de maíz, significando probablemente la lluvia que fecunda la tierra" (en Robles, 1995:175).

vegetación, sin embargo actualmente éste tipo de relatos ya no se escuchan en la región.²¹

En la cosmovisión mesoamericana, las montañas tuvieron un papel fundamental en los ritos vinculados con la agricultura, ya que se creían como portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia²² que garantizaba el desarrollo de la productividad agrícola. Broda advierte que este razonamiento resulta lógico debido a que:

[...] En las cumbres de las montañas que dominan la altiplanicie se acumulan en la época húmeda las nubes que traen la lluvia. Por otra parte, la lluvia está muy a menudo asociada con la tormenta. Así, pues, los fenómenos naturales explican por que en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes y la tempestad, y se ha concebido un dios, que era el dueño o la personificación de estos fenómenos (Broda, 1971: 252).

El culto a las montañas²³ en honor a Tlaloc, dios de la lluvia, se relacionó con los dos periodos estacionales que conformaron el calendario solar, el de secas *tonalco* y de lluvias *xopan* (Carrasco, 1979a); los diversos rituales que se efectuaban en lo alto de los cerros tenían como objetivo el crecimiento de la planta del maíz, por ello, los rituales iniciaban a principio del año mexica y cesaban cuando comenzaba a llover.²⁴

Los cerros además de retener el agua en su interior, para soltarla de nuevo en tiempo de lluvias también tenían una relación más profunda con el maíz, ya que

²¹ Para más información consultar el capítulo 7 de Alejandro Robles, *Geografía cultural del suroeste de la cuenca de México: Estudios Históricos sobre el Pedregal, Ajusco y Magdalena Contreras*, Tesis de maestría en historia y etnohistoria, México, ENAH, 1995.

²² Las montañas también "...contenían el fuego en su interior- Huehuetotl, el dios más antiguo de Mesoamérica-, así como las piedras que eran consideradas una materia con vida que provenían del corazón mismo de la tierra". (Broda, 2004: 275).

²³ El culto a la montaña surge "...como una cosmovisión estructurada a fines del Preclásico, correspondiente a las primeras culturas importantes de la Cuenca, como Cuicuilco, Xico, Tlapacoya y, naturalmente, Chalcatizngo" (Broda (2003: 71).

²⁴ "La agricultura basada en el maíz nació, sin duda, en algún lugar entre el Golfo de México y el Petén; avanzó del Sur y del Este hacia el centro y con ella toda la ideología agraria que se había formado a su alrededor." (Soustelle, 2004: 90).

este era guardado en su interior y los *tlaloque* eran los dueños originales del maíz, el cual tenía que ser adquirido por los hombres mediante un contrato con los dioses de la lluvia [...] Para obtener de los dioses los alimentos necesarios para la vida, los hombres tenían no solo que ofrendar flores, comida, mazorcas de maíz fresco, bailes, cantos²⁵ sino también sacrificios. Los hombres temían que si no rendían suficiente culto a Tlaloc, este podía montar en cólera y retener las lluvias o destruir las sementeras (Broda, 1971: 275).

La lluvia y las corrientes terrestres que se encontraban bajo el resguardo de los auxiliares de Tlaloc, surgían de las cuevas (López-Austin, 1995); éste mundo subterráneo se encontraba sumergido en el agua, la cual brotaba desde las profundidades de la tierra a través de sus “brazos de mar” formando manantiales (que regarían los campos de cultivo), lagos y el propio mar (Broda, 1979: 459; Heyden cita a Broda, 2001). En cierto modo el Tlalocan, que comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar, era un depósito donde se encontraba gran cantidad de mazorcas y muchas clases de vegetales (Broda, 1971: 251), las cuales, se hallaban bajo el resguardo de los *tlaloques*, los guardianes del maíz y los asistentes de Tlaloc, el dios de la lluvia que proporcionaba también las tempestades a través de los rayos y relámpagos.²⁶

Los antiguos nahuas creían que los poderes de la Tierra y el Agua se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Los hombres y los animales nacían, crecían, se reproducían y morían a causa de dicha sustancia (López-Austin, 1994:171).

Recordemos que para Mesoamérica, región que abarcó diversas poblaciones heterogéneas en lo lingüístico, en lo étnico y en el “grado de complejidad social, económica y política (López-Austin, 1996: 55), la agricultura

²⁵ Sahagún, Tomo I, Libro Segundo, Cap. XXI.

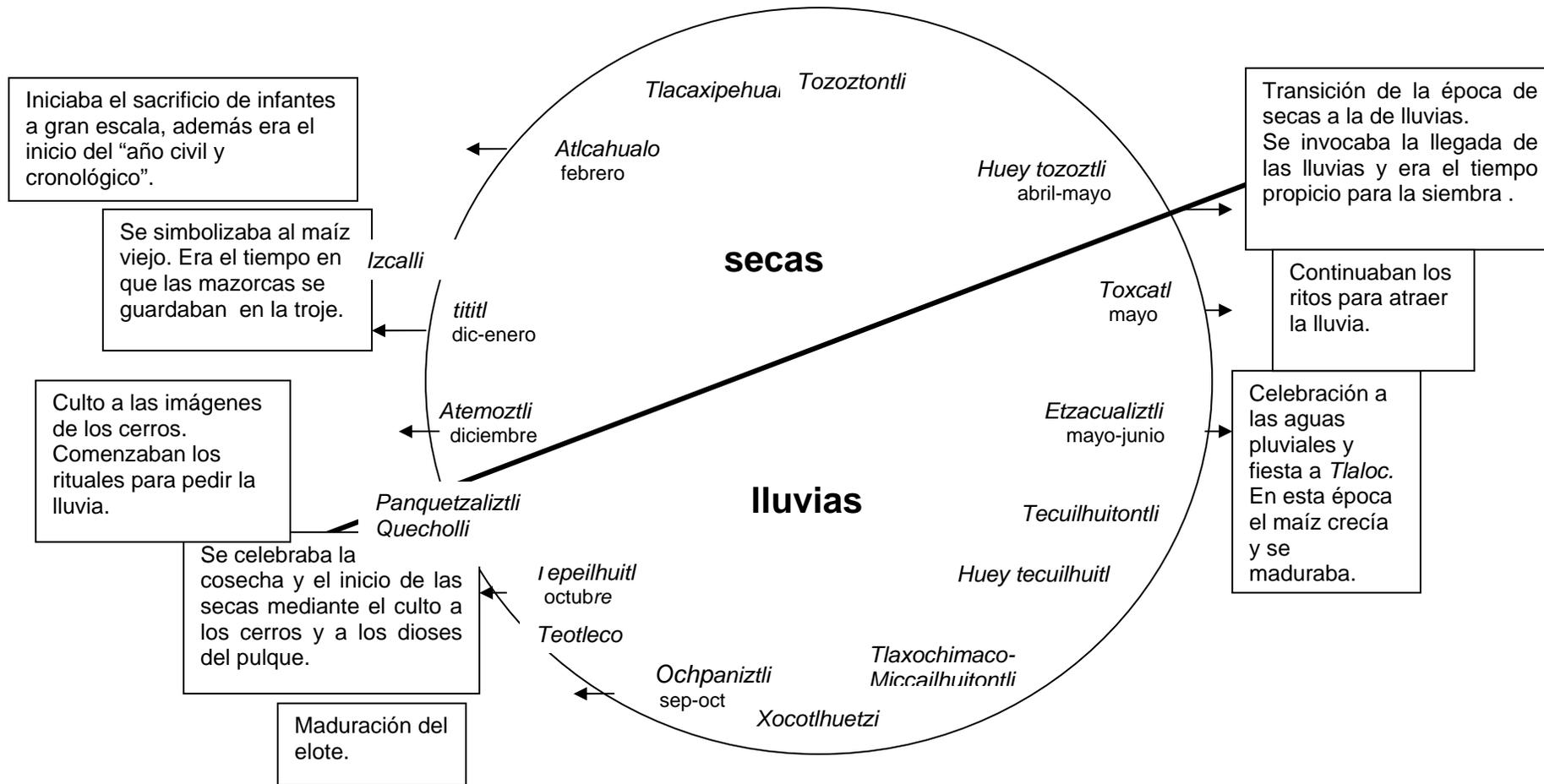
²⁶ Durán, 1980: 135-136.

fue parte de una tradición cultural común entre estas poblaciones. El cultivo del maíz (conjuntamente con el frijol, calabaza, chile y amaranto), proporcionó no sólo la base material de existencia de las comunidades mesoamericanas, sino también fue el eje ordenador del tiempo que se manifestó a través de un calendario solar (para el caso de los mexicas) cuyas estructuras, se asentaron en una serie de elementos vinculados con los diferentes movimientos del cosmos y diversas ceremonias religiosas (que insertas en dos períodos climáticos) se desarrollaron en espacios del entorno natural como los cerros, las cuevas y los manantiales, lugares donde se consagraba a los dioses de la lluvia, del maíz y la fertilidad (Broda, 2004a: 35-60). En este contexto Broda refiere: “La estructura del calendario festivo derivaba de los ciclos estacionales y agrícolas [...] Las ceremonias de los dioses a la lluvia y de las deidades del maíz y de la tierra constituían el ciclo calendárico básico” (*Ibíd.*: 38).²⁷

²⁷ El sistema de temporal se vinculó profundamente con los fenómenos climatológicos y astronómicos necesarios para su reproducción, no obstante, tuvo un desigual desarrollo entre estas poblaciones, debido a las diversas condiciones geográficas y ambientales que envolvían el entorno natural de cada región.

Imagen 4

De acuerdo con las investigaciones realizadas por la Dra. Johanna Broda, hemos realizado este esquema con las veintenas del culto mexica; en alguna de ellas se puede observar los principales referentes agrícolas.



3.4 La pirámide de Tequiapa y el sitio de Las Calaveras

La pirámide de Tequiapa o Tecpan²⁸ que se localiza al sureste de Santo Tomás al pie del cerro Mezontepec (Rodríguez y Rodríguez Lazcano, 1982) a los “19° 12’ 24” latitud norte y 99° 11’ 49” longitud oeste y una altitud de 2600 msnm” (Hernández, 2006: 65), ha sido estudiada por Blanca Paredes (2005) y Hernández (2006). De acuerdo a la arqueóloga, la pirámide comprende varios montículos; en la parte central de la gran plataforma se halla una escalinata que mira hacia el este por donde sale el sol; en una de las bases de la estructura (hacia el sector este de la pirámide) se localizó al parecer, una ofrenda prehispánica, y en uno de los montículos se hallaron dos pozos de saqueo que posiblemente fueron hechos por los estragos del hombre contemporáneo, debido a un supuesto tesoro que ocultaron los antepasados del pueblo de Santo Tomás²⁹ (Imagen 5). Alfonso Reyes, en su libro titulado *Ajusco. Mirador de México* (1981), advierte que “varias personas vieron a sus antepasados bailando, orando y cuidando del dicho tesoro que nunca se encontró.

Según Rodríguez y Rodríguez Lazcano (1982:8), “El basamento llamado Tequiapa [...] corresponde al último periodo de la etapa prehispánica y es posible que a la llegada de los españoles se encontrara funcionando.” Aunque en el Preclásico, señala Heyden, Cuicuilco creció considerablemente por lo que:

[...] surgieron nuevos edificios, hoy en terrenos de la Villa Olímpica, entre ellos varias habitaciones y una estructura rectangular piramidal. Todos ellos están orientados

²⁸ “El diccionario de Molina, figura el sustantivo ‘tecpan’ como casa o palacio real, y el verbo ‘tecpana’ como ordenar... en las fuentes ...aparece desde el esplendor tolteca con el nombre de ‘Tecpancaltzin’, uno de los reyes de Tula; más tarde en 1015 aparece ‘Tecpa’ como uno de los seis capitanes del rey chichimeca Xolotl; un ‘Tecpatzin’ fue uno de los sacerdotes guías de los mexicas en su larga y mítica peregrinación; y se menciona a tecpan como calpulli dentro de los señoríos de Tenochtitlán, Xochimilco y Cuitláhuac” (Hernández (2006) cita a Correa 2003:38).

²⁹ Agradecemos la autorización brindada por Blanca Paredes para revisar el informe que realizó en el pueblo de Santo Tomás Ajusco, en relación con la pirámide del Tecpan.

astronómicamente de este a oeste y de norte a sur. Tienen paredes en talud, escaleras con alfardas y a veces una combinación de rampa y escalera (1975: 278).

Hoy en día, el sitio arqueológico se encuentra cercado con una malla de alambre que impide la entrada al lugar; la pirámide se halla totalmente cubierta de hierba, lo que ha ocasionado graves problemas de conservación en la estructura. Esta situación, en la que se encuentran algunos de los vestigios arqueológicos, “implica la destrucción de contextos y la consecuente pérdida de información, vital para el entendimiento de los pueblos que produjeron los objetos saqueados.” (Nalda, 1960: 50). Sin embargo la propuesta de un plan de protección participativa entre las instituciones gubernamentales y las propias comunidades, como sugiere Jesús Hernández (2006), ayudará a frenar este tipo de deterioro cultural.

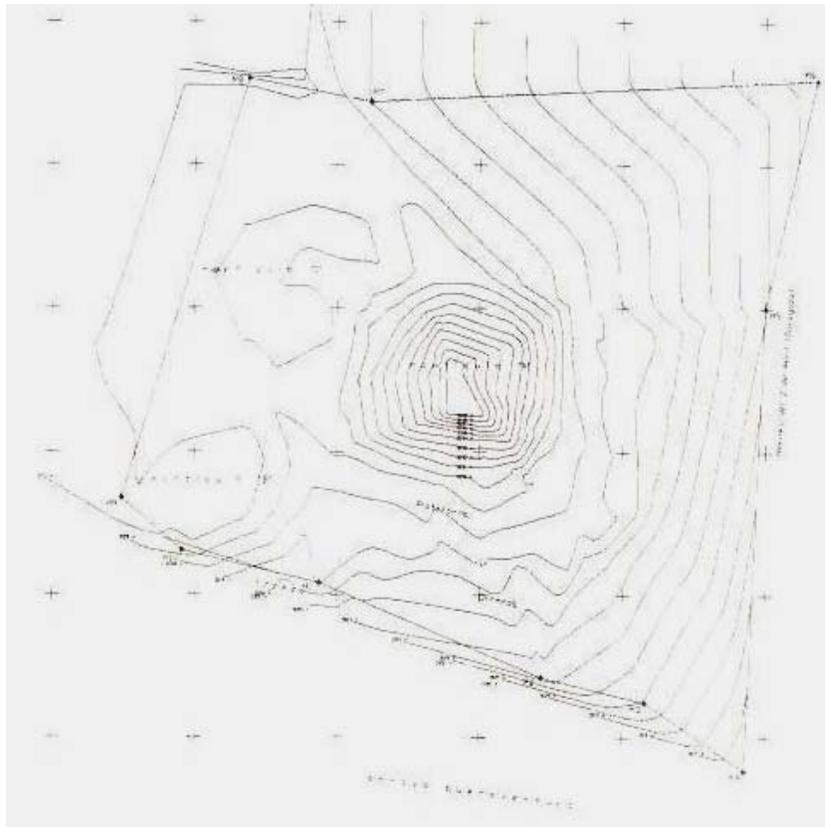


Imagen 5

Plano del sitio arqueológico de la pirámide de Tequiapa-Tecpan de Santo Tomás.
Informe de las actividades realizadas en la zona arqueológica de Tequiapa-Tecpan, en San Miguel y Santo Tomás Ajusco, México, Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas/INAH, Noviembre, 2005.

En relación a esta pirámide, Reyes refiere:

Cuenta la leyenda que allí [en la pirámide del Tecpan] se realizaba cada año una fiesta en honor a la Diosa del maíz, fecha que coincidía con el tres de mayo de nuestro actual calendario. Todos los habitantes del lugar se reunían alrededor de la pirámide, luciendo sus mejores vestidos y llevando ofrendas a su Diosa, presidiendo la ceremonia el Sacerdote Cacique en la cual se imploraba, abundantes cosechas. Este día no se trabajaba, pues era dedicado exclusivamente a la ceremonia religiosa. Danzaban medio día (1981: 132).

3.4.1 El sitio de Las Calaveras

Por lo que se refiere al sitio de “Las Calaveras”, Büggemann (1974) señala que fue un área habitacional ocupada por una sociedad agrícola que disponía del centro ceremonial de Tequiapa. Según el autor, el sitio está asociado a un panteón debido a los fragmentos de cerámica que se encontraron en forma de ofrenda, entre los que sobresalen platos, comales, cajetes, molcajetes y restos de osamenta; éstos materiales fueron identificados como coloniales. Büggemann menciona que probablemente “Las Calaveras” funcionó temporalmente en la última fase del Posclásico.

Actualmente el sitio se encuentra en condiciones desfavorables a causa de la intervención del hombre y de “...los agentes físicos de la erosión.” (*Ibíd.*).

Según Rodríguez y Rodríguez Lazcano (1982), es posible que este sitio prehispánico haya sido ocupado en una fecha bastante posterior a Cuicuilco (en el siglo XII de nuestra era) y por una población menos numerosa que se dedicó a la agricultura.

3.5 La pirámide de Tequiapa y el vínculo con los cerros

Estudios recientes, como la arqueoastronomía, han señalado la importancia de algunos puntos relevantes del paisaje en correspondencia con ciertas estructuras piramidales, cuya construcción fue determinada por diversos factores culturales entre los que se encontraba el clima (el movimiento direccional de los vientos dominantes) y el político-social, es decir "... la posición de estructuras defensivas o el establecimiento de rutas comerciantes, sirvieron con frecuencia para determinar el modo de proyectar una construcción" (Tichy, 2005: 298 y 299).

Ya Broda (1997) ha hecho una importante investigación sobre la ubicación de algunos monolitos y pirámides que se localizaban en lo altos de las montañas, las que podían corresponder a algún santuario; estas estructuras señala, se orientaron de acuerdo a diferentes líneas visuales que se proyectaron (viendo hacia el horizonte y al amanecer) en determinadas fechas del año, hacia las prominentes³⁰ elevaciones que cercaban el Valle de México: el cerro Tlaloc, el Iztaccíhuatl, el Popocatepetl, el Papayo y Teapon.

En el paisaje históricamente determinado de la Cuenca de México había antiguos lugares de culto que los mexica heredaron de los pueblos que los antecedieron. Los principales cerros de la Cuenca jugaron un papel importante en la cosmovisión y el ritual mexica. Entre ellos podemos mencionar a los grandes volcanes –el Iztaccihuatl y el Popocatepetl-, así como a otros numerosos cerros prominentes tales como el C. Tlaloc, Teuhtli, Ajusco (Axochco), C. San Miguel, la Sierra de Guadalupe (Quauhtepec), etc. Una peculiar importancia ritual tenían también varios cerritos de poca elevación (unos 100m. a 200m. de elevación sobre el antiguo nivel del lago) que, sin embargo, eran conspicuos y ofrecían una vista panorámica del Valle, tales como el Cerro de la Estrella, Tepetzintli, Zacatepetl, Mazatepetl, Cocotitlan, etc. [...]

³⁰ En estudios recientes la arqueoastronomía ha contribuido de manera importante a investigar la orientación de las estructuras ceremoniales hacia la salida del sol sobre el horizonte, reconstruyendo así "calendarios de horizonte" locales (Aveni 1980; Tichy 1991, en Broda, 1997).

Estos santuarios de los cerros de la Cuenca están marcados en el paisaje por vestigios tales como pequeñas plataformas o patios rodeados de muros, toscas construcciones y amontonamientos de piedras naturales (Broda, 2003: 60).

Ciertas estructuras piramidales fueron edificadas de acuerdo a la orientación astronómica, es decir, las líneas visuales que se proyectaron hacia las montañas y hacia las laderas, tuvieron como puntos característicos los equinoccios, los solsticios y los pasos del sol por el cenit (Broda 1997, cita a Aveni, 1980; Tichy 1991); en este contexto, es probable que la edificación de la pirámide del Tecpan en el Ajusco, haya tenido correspondencia con diversas líneas visuales que se proyectaron principalmente hacia el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl vistos hacia el horizonte en determinadas fechas significativas, asimismo sobresalen también en la región del Ajusco, el C. Magdalena, el Olican, el Oyameyo y el Malinal; las investigaciones de la arqueoastronomía podrán confirmar éste planteamiento. De igual manera es factible afirmar que la edificación de la pirámide de Tequiapa haya correspondido con el entorno natural formado por cerros, cuevas y manantiales, los que fueron fundamentales en los rituales del culto agrícola, (por ejemplo) de los mexicas. En este contexto sobresale hacia el este del C. Olican la “Cueva del aire” y hacia el noroeste el manantial conocido como el “Ojo de agua” de Santo Tomás, lugar éste último donde actualmente se lleva a cabo la ceremonia en honor a la Santa Cruz (Ver capítulo cinco).

Por medio de mediciones de campo la arqueoastronomía establece la existencia de orientaciones y alineamientos entre estructuras (pirámides, etc.), asentamientos y puntos relevantes del paisaje. Estas orientaciones corresponden predominantemente a fechas calendáricas del ciclo solar, lo cual permite reconstruir la relación que existía entre la observación astronómica, la arquitectura, el calendario y el ritual (Broda, 2004a: 38).

Los breves antecedentes prehispánicos que hemos presentado en relación con el Ajusco destacan la procedencia tepaneca en tales sitios, no obstante, la importante influencia (posiblemente) otomí y xochimilca sobre la región. Ahora bien, los vestigios arqueológicos que aún permanecen en la región en las partes altas del Ajusco nos

hablan de un pensamiento integral que vinculaba la actividad agrícola, la observación de la naturaleza y los fenómenos climáticos de secas y de lluvias para regir la vida de las antiguas poblaciones mesoamericanas. Ya Broda ha analizado con detalle el culto mexica que giraba alrededor de la lluvia y de la fertilidad.

Ahora bien, la llegada de los españoles suplantó el culto prehispánico por las ceremonias católicas, no obstante las condiciones climáticas así como el entorno natural que rodeaban las poblaciones indígenas continuaron interviniendo en las condiciones materiales de existencia de estas comunidades ligadas con el campo, lo que originó que algunos elementos significativos vinculados con la actividad agrícola permanecieran reinterpretados a través de un proceso de sincretismo que se manifestó en el ritual de las ceremonias del santoral católico; por ello en el siguiente capítulo explicaremos esta transformación simbólica que se originó a partir de la colonización española.

CAPÍTULO IV

4. ANTECEDENTES COLONIALES

En este apartado presentamos un recuento histórico de los antecedentes pasados una vez consumida la Conquista española; de igual manera nos referimos por un lado, al territorio como un espacio donde históricamente se ha construido la identidad de los pueblos del Ajusco; por otro, al proceso de sincretismo que presentaron algunos elementos vinculados con la actividad agrícola y que se manifestaron en la religión católica a través del ritual.

A la muerte y al saqueo, continuó el dominio religioso para destruir toda la grandeza del pasado: se impusieron santos y dioses, se construyeron templos, se practicó una nueva religión. Pero, he aquí la prueba histórica de la reinterpretación simbólica y ritual, principalmente en los cultos vinculados con la agricultura.

4.1 Los títulos primordiales del Ajusco

La llegada de los españoles al Valle de México en el siglo XVI se desarrolló en un contexto de dominio y expansión, lo que implicó el desmoronamiento de la institución religiosa mesoamericana.

Al destruirse el estamento sacerdotal, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus expresiones canónicas, los cultos populares operaron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien funcionaron como mediadores simbólicos que en algunos contextos se sincretizaron con las epifanías del catolicismo. En la primera circunstancia constituyeron referentes de la resistencia étnica; en la segunda, se convirtieron en componentes de una nueva religiosidad popular, superestructura vertebrada a partir de la religión precolombina y del cristianismo colonial, pero diferente de ambas matrices ideacionales (Báez-Jorge, 2003: 221).

La conversión religiosa de la población mesoamericana, a través de la violenta imposición del catolicismo, logró socavar las instituciones indígenas y el sacerdocio. En la Cuenca de México, por ejemplo, los templos y los dioses mexicas

fueron demolidos quedando sólo escombros; las casas de los pobladores, “...destruidas para obtener material de relleno yacían en el fondo de los canales; sus habitantes diezmados por las armas, el hambre y la peste” (Séjourné, 2003: 9), murieron con el afán de huir en el intento, otros en cambio se rindieron ante la imposición incontrolada del dominio español.

El párrafo anterior nos introduce a uno de tantos escenarios históricos que quedaron plasmados, como antecedentes, en *Los Títulos Primordiales* de las comunidades indígenas, y que se refiere en específico a la comunidad de Santo Tomás Ajusco; el contenido de este manuscrito registra, por un lado, la ocupación poblacional en este lugar antes de la llegada de los españoles, y por otro refleja el predominio de los peninsulares en la transformación religiosa de las comunidades de origen mesoamericano. *Los Títulos Primordiales de Santo Tomás Ajusco*, escritos originalmente en nahuatl, fueron traducidos al español por Díaz de Salas y Reyes García (1970), quienes publicaron este documento en la revista *Tlalocan*; no obstante en el Archivo General de la Nación se halla el manuscrito transcrito al español.³¹

Mis amados hijos: Ahora cuenta cuatro el mes segundo: febrero, en mil quinientos treinta y un años del único y verdadero Dios; [...] sabido es lo que hicieron y aún todavía lo están haciendo los blancos, gente de Castilla. Sabido es cómo son castigados los superiores gobernantes, patrones de los pueblos, que empuñan cetro para el mando. Sabido es de cómo castigan, porque les piden sus riquezas y también porque no dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios, los castigan. Sabido es de cómo les quitan sus mujeres hermosas y también sus mujeres doncellas. Nunca se contentan: sólo con excremento divino y relumbrosos vidrios. Se burlan de las mujeres y de los que mandan. Su corazón se apacigua hasta que los queman como quemaron al Gran Superior de Michoacán [...] ¡Cuánta sangre se derramó! ¡Sangre de nuestros padres! Y ¿Por qué? ¿Por qué sobre ellos así se hizo? Sépanlo: Porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y ajena riqueza [...] se habla que este señor Marqués vendrá a quitarnos tierras; y también nos señalará tierras que formarán nuevos pueblos. Ahora, a

³¹ Los títulos primordiales del Ajusco también se encuentran publicados en López Caballero, Paula (2003); Rodríguez y Rodríguez Lazcano (1982) y Brito (2006).

nosotros, ¿en dónde nos arrojarán? ¿En dónde nos pondrán? demasiado a nosotros se arrima la tristeza. ¿Qué hemos de hacer hijos míos?

Pero a pesar de todo mi corazón se anima, y acuerdo formar aquí un pueblo; al pie de este cerro de Axochco Xalticpac [...] Desde allá abajo, la tierra es nuestra, nos la pasaron a dejar nuestros abuelos. Fueron suyas desde allá abajo desde los tiempos antiguos. Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos...

Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla a ver si así no nos matan. Conviene que aquí nada más quedemos; que ya en nada nos metamos para que así no nos maten [...] Y para que ya no nos maten conviene que ya no conozcamos todas nuestras tierras. Conviene que acortemos nuestros linderos, y lo que quede, conviene que lo defiendan nuestros padres que mandan en Tlalpan, Topilco, Totoltepec, Azicpac, Tepeticpac y los de Xalatlaco [...] que todos nosotros nos bauticemos y hagamos un templo donde colocaremos al nuevo Dios; [...] Yo señor Tecpanecatli que empuña el cetro de mando, así lo haré (Díaz de Salas y Reyes, 1970: 193-212).

De acuerdo con Gruzinski (1995a) y Florescano (2002), *Los Títulos Primordiales del Ajusco*, reflejan en su contenido, una especie de contrato entre indios y españoles: a cambio de conservar las tierras que fueron heredadas por sus antepasados, los indios están dispuestos aceptar un sistema de valores y un culto diferente que implicaría la adoración de un nuevo dios. Evidentemente el documento expresa una situación desgarradora que compromete a los habitantes del Ajusco, entregarse a una religión desconocida totalmente para ellos, por lo que están dispuestos adorar a un nuevo dios a cambio de salvar sus vidas y su territorio. Hemos de agregar, que en los documentos también quedó asentado la dispersión poblacional hacia lo alto del Ajusco y por consiguiente la posibilidad de nuevos asentamientos en las distintas altitudes que conforman esta región, así quedó escrito en uno de los pasajes de este documento:

Pero a pesar de todo mi corazón se anima, y acuerdo formar aquí un pueblo; al pie de este cerro de Axochco Xalticpac [...] Desde allá abajo, la tierra es nuestra, nos la pasaron a dejar nuestros abuelos. Fueron suyas desde allá abajo desde los tiempos

antiguos. Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos [...] (Díaz de Salas y Reyes,1970: 193-212).

Según Gruzinski (1995a), los hechos históricos que comprenden, en general, los *Títulos Primordiales* son “inexactos”, ya que los verdaderos se destruyeron, se desaparecieron o simplemente (el contenido) se alteró después de tres o cuatro generaciones. De igual manera, Florescano (2002: 188) señala que en los manuscritos se halla una dudosa autenticidad, ya que muchos de ellos fueron falsificados por personas que lucraron con esta actividad y con la venta de mapas antiguos también, por lo que la elaboración de los documentos posiblemente corresponda a mediados del siglo XVI o principios del XVII.

Sin embargo, López Caballero (2003) menciona la posible veracidad (en general) de los *Títulos Primordiales*, ya que la finalidad de los documento fue únicamente la de avalar la propiedad territorial ante los frecuentes conflictos que se acrecentaron en relación con la tierra, sobre todo después de la conquista: “...el recuento histórico que son los *Títulos* tiene un objetivo claro y concreto: funcionar para la defensa de aquello que contribuye a la recreación de una identidad (la tierra, la autonomía, la posibilidad de reproducción social)”. Por lo que se refiere a los documentos de Santo Tomás Ajusco, éstos representan la realidad de un contexto histórico particular y la continuidad de ese grupo social que ha permanecido por generaciones.

Pese a las diversas opiniones en cuanto a la elaboración de los *Títulos Primordiales*, ya sea durante el siglo XVI, XVII o XVIII,³² no podemos desacreditar totalmente los acontecimientos y verlos con un total escepticismo, ya que en ellos se advierten rasgos de una memoria histórica que conforma a las comunidades que aún preexisten.

Por lo que se refiere a la fundación del pueblo de San Miguel Xicalco, éste quedó registrado en 1604, así lo refiere Rodríguez y Rodríguez Lazcano (1982), de acuerdo a un autor Anónimo (1975):

³² Lockart revela su escepticismo ante la veracidad de los documentos, ya que menciona que fueron elaborados durante los siglos XVII y XVIII.

En la ciudad de Xochimilco de esta Nueva España, a los 7 días del mes de marzo de 1604 años, ante mi, don Juan José de Esparza, escribano Real y Público parecieron presentes Francisco, Miguel, Juan de los Santos, corregidores del pueblo de Xicalco y de esta provincia Real, dichos indios a quienes conozco y doy fe mediante José Pérez intérprete de juzgado dijeron que ellos tienen necesidad de un bando autorizado en forma, de los títulos, merced y fundación de su pueblo, respecto de estar muy rotos y maltratados los originales que tiene(n) ello(s) el dicho escribano, visto lo susodicho, recibí los demás originales que en cuanto lo demás obra así la fe que hubiere lugar en decreto y es en la forma siguiente:

Fundación.- Yo, don Antonio Mendoza Visorey, gobernador, capitán [...] en esta ciudad de México de la Nueva España, [...] doy licencia a los indios común y naturales de la antigua congregación del pueblo de Xicalco, para que pueda de repartir los solares que dad en los dichos ...[ilegible] pueblo le mando y le doy licencia para todo lo susodicho, que lo hagan con grande amor, sagacidad, con moderación, enseñándoles la doctrina cristiana de los que haya [en] su pueblo, con todas las montañas y serranías que les pareciere, y por bien tuviere y que hagan fundación de pueblo y pongan edificios e iglesias, el número que se puedan y hallando fidelidad- hubiere congregados y en población que hoy hubiere, me darán cuenta para determinar cerca de las tierras que hubiere menester.

Hecho en México en 10 días del mes de abril año del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de 1544 don Antonio de Mendoza, por mandado de su Señoría Ilustrísima, Francisco de Mendoza [...].

Por su parte, el pueblo de Magdalena Petlacalco carece de documentos; es posible suponer que la fundación de este poblado corresponde a una fecha mucho más reciente que las anteriormente ya señaladas de Santo Tomás Ajusco y San Miguel Xicalco.

4.2 El lienzo del Ajusco

Como hemos visto, los Títulos Primordiales del Ajusco, reflejan en su contenido un contexto histórico de sometimiento al que estuvieron expuestos los habitantes de la cuenca de México a la llegada de los colonizadores; sin embargo preexisten

mapas y lienzos que legitiman el territorio de estas poblaciones, tal es el caso del lienzo del Ajusco que se encuentra actualmente, bajo el resguardo de la propia comunidad.

En la tradición indígena mesoamericana, los lienzos o mapas fueron usualmente elaborados en formatos de grandes dimensiones, para dejar constancia de la geografía de los pueblos, particularmente de los límites o linderos de sus tierras. Pero además, es común que también se representen aspectos históricos, genealógicos y escenas de carácter político, pues muchos de ellos tuvieron como finalidad la de ser exhibidos como prueba testimonial ante las autoridades españolas e incluso ante las actuales, en juicios o pleitos por tierras (Brito, 2006: 25).

De acuerdo al estudio paleográfico hecho por Brito, el *Lienzo del Ajusco* corresponde al año de 1609 e incluye una serie de elementos prehispánicos y coloniales; en él se representa la delimitación territorial del pueblo de Santo Tomás Ajusco por medio de mojoneras. Los personajes ahí simbolizados son de origen prehispánico (debido al trazo de algunas imágenes que son hechas de perfil) con rasgos europeos que se reflejan en la barba, los zapatos, la capa y el sombrero. De igual manera, las casas y la iglesia corresponden “a la usanza española” (Imagen 6). Según Brito, “fue entre los años de 1531 y 1537, cuando se establece la religión católica y se construye una ermita, en Santo Tomás Ajusco, ya que en el mapa de San Agustín de las Cuevas realizado en 1537, [...] aparece representada una iglesia y por esos años se bautizaron los principales y recibieron su nombre cristiano tal y como el Tecpanécatl decidió e informó a todo el pueblo” (*Ibíd.*: 51). Brito señala que posiblemente el lienzo del Ajusco fue elaborado poco después de la fundación del pueblo.

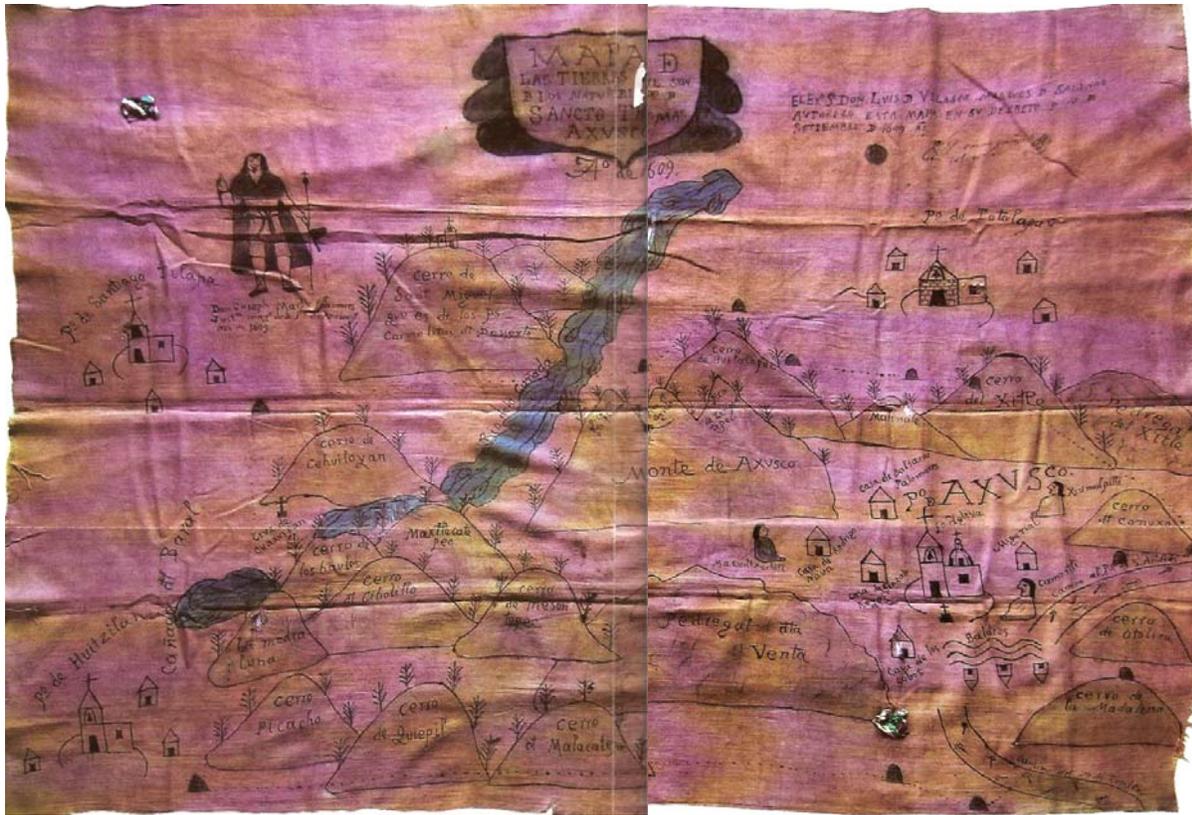


Imagen 6

El Lienzo de Ajusco

Brito Guadarrama, Baltazar, *Títulos Primordiales*, México, 2006.

Florescano (2002) señala que generalmente en los poblados, la demarcación territorial se efectuaba de manera similar con:

[...] la construcción de la iglesia, el bautizo de los notables, la imposición de un nombre cristiano al altépetl y la designación del santo patrono. Territorio, templo, nombre cristiano y santo patrono son los atributos que le otorgan individualidad al pueblo y le confiere identidad.

Por su parte, el mapa de San Agustín de las Cuevas, Tlalpan (fechado en 1532 y 1537), muestra a los antiguos moradores del Ajusco (antes y después de la conquista) como personas que:

[...] gozaron y reconocieron por suyas así como los demás pueblos sus comarcas no solamente las [f.1v] tierras del centro del lugar llamado Axochco, sino que también las que había baldías, eriales por todos los cuatro vientos de lugar, sin el requisito de señales y linderos fijos a virtud de que los indios poseedores de dichos terrenos, eran sujetos al mando del antiguo Tlalpan hasta que sabido por ellos que en México se sabía de cosa cierta que el español Cortés allá en Castilla había sido autorizado con el nombre de Marqués del Valle y que por tal mérito merced y privilegio venía a quitar y a señalar las tierras [...] (Brito, 2006: 36 y 37).

4.3 La demarcación territorial durante la Colonia

La organización político española se ajustó a las instituciones de las poblaciones indígenas sin tomar en cuenta la subdivisión local del grupo, tal fue el caso de la encomienda que se sobrepuso al *altepetl* indígena, el cual se subdividió en unidades menores llamadas *calpulli* o *tlaxilacalli*; estas subunidades funcionaron como una unidad social básica con una misma lengua, no obstante podían diferir en su identidad étnica, la cual se expresaba en el dios patrono y en el culto político religioso (Medina, 1995: 16). Gibson señala que el rasgo esencial de la encomienda³³ fue "...la consignación oficial de grupos de indígenas a colonizadores españoles privilegiados. Aquellos a quienes se otorgaban, llamados *encomenderos*, tenían derecho a recibir tributo y trabajo de los indígenas que les eran delegados" (1981: 63). Esta institución administrativa, junto con la doctrina parroquial se encargaron de controlar el proceso de evangelización, el cual estuvo a cargo principalmente de las órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos; posteriormente el clero secular continuó con la evangelización de la Nueva España.

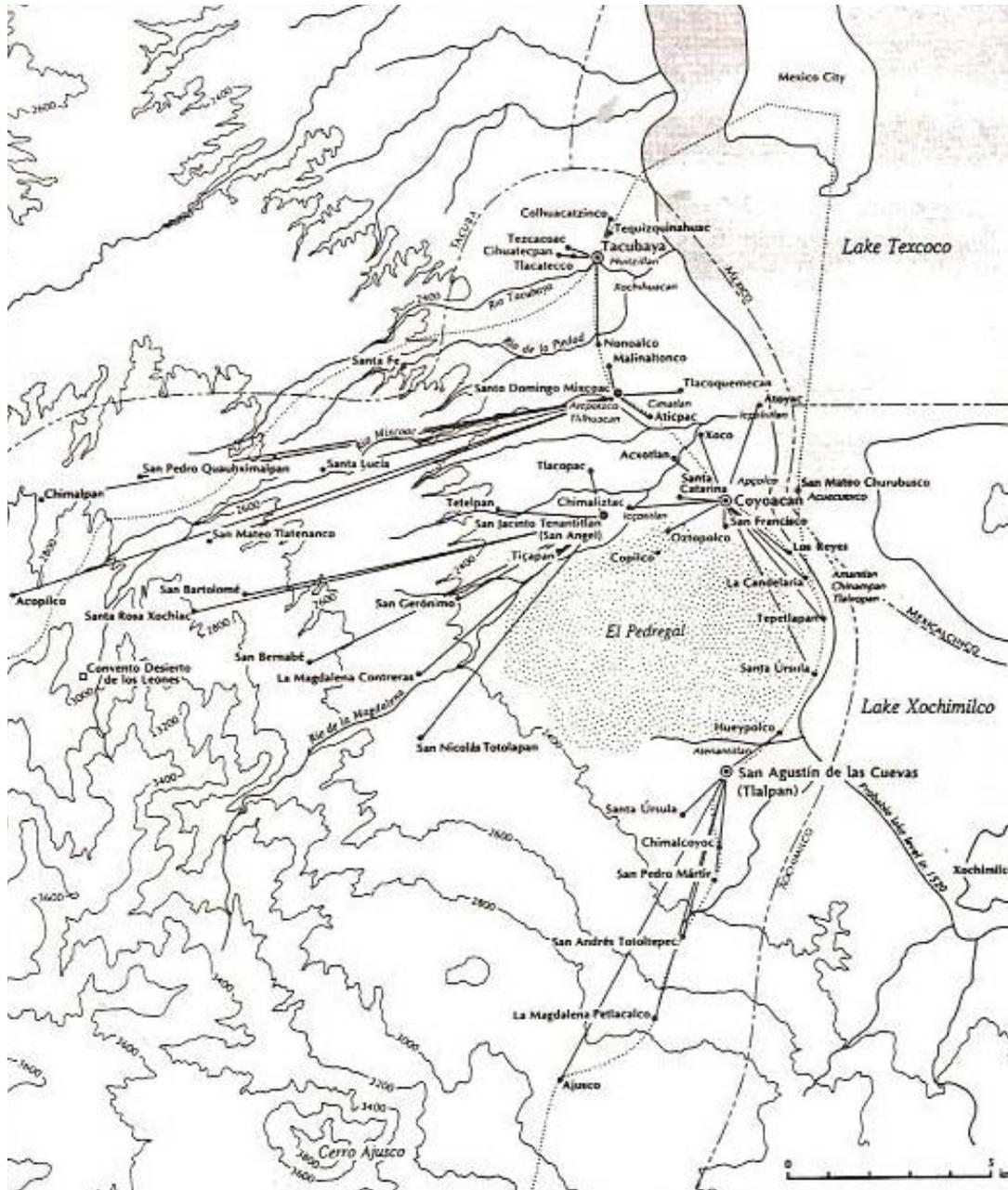
Posteriormente a la conquista, los españoles designaron a la subunidad residencial del dirigente dinástico o *tlatoani* (*tlatoque* en plural), como la 'cabecera', mientras que los asentamientos subordinados a él se conocieron como 'sujetos'. El patrón que prevaleció implicó la transformación de un *altepetl*, encabezado por un *tlatoani*, en una encomienda y una doctrina (parroquial) [...]. El corregimiento venía a ser

³³ Institución ya establecida en 1523 (Gibson, 1981: 64).

una unidad jurídica mayor, conformada en general por varias encomiendas y, en consecuencia, por diferentes *altepetl* con sus pueblos cabeceras y sujetos (Horn, 1992: 31).

En algunos casos, la complejidad de la organización prehispánica originó la formación de *altepetl* complejos, con una organización dual en la estructura económica y en la política religiosa; fue el caso de Coyoacán y sus sujetos de cabecera: San Agustín de las Cuevas (Tlalpan), Santo Domingo Mixcoac, San Jacinto Tenantitlán (San Angel) y San Pedro Quauhximalpan, cuya constitución se integró por diversos grupos tepanecas de filiación étnica diferente (*Ibíd.*: 38). Medina (1995) advierte que los *tlaxilacalli* de Coyoacán continuaron representando una estructura prehispánica constituida por el centro, la cabecera y sus cuatro rumbos cosmogónicos.

Es de señalar que durante el siglo XVI, los conflictos más comunes entre las comunidades fueron los límites territoriales; en el caso de Coyoacán (del cual fue sujeto Santo Tomás Ajusco durante la Colonia), adquirió tres estancias que determinaron su extensión y su diversidad de grupos minoritarios mexicas y otomíes (Gibson, 1981: 30). Desde 1520, Coyoacán inició una prolongada lucha fronteriza con Xochimilco. “La estancia de San Agustín Tlalpan fue tomada a Xochimilco en los años de 1520, devuelta por orden de los tribunales y adquirida por Coyoacán en la década de 1540” (*Ibíd.*: 77). Sin embargo, después de un vertiginoso periodo, San Agustín de las Cuevas fue designado como estatus de cabecera (mapa 7); esto se debió posiblemente a las diferencias étnicas e históricas que presentó (al igual que la mayor parte de los sujetos) con Coyoacán. Probablemente también, las “consideraciones geográficas incidieron en la temprana concesión del status de cabecera”, ya que el área donde se encontraban insertos los sujetos formó parte de una zona importante de “rutas de comercio y transportación” (Horn, 1992: 43).



Mapa 7

Corregimiento de Coyoacán. Jurisdicciones parroquiales. Siglo XVII.

Horn, Rebecca, "Coyoacán: sociopolítica y economía indígena (1550-1650)", *Historias*, no. 29, p. 31-55, 1992: 54.

Es de señalar que tanto Coyoacán como Tacubaya fueron dos grandes encomiendas que abarcaron numerosos sujetos ricos en productos agropecuarios;

por consiguiente, en 1529 grandes extensiones territoriales de la cuenca de México formaron parte del Marquesado de Hernán Cortés³⁴ (Von, 2002).

Durante el siglo XVII hasta finales del siglo XIX, la expropiación de tierras estuvo a cargo de las haciendas que se ubicaron en esta región; asimismo el control del agua fue otro de los problemas a los que se enfrentaron los habitantes del Ajusco por varias décadas; es el caso de la lucha por el vital líquido de diversos manantiales que se sitúan en las faldas del Ajusco y que fueron disputados en la época colonial por españoles e indios, y posteriormente por ranchos y haciendas circunvecinos a la región (Correa, 2007).

Un nuevo periodo inicia con las leyes de Reforma, por lo que las tierras comunales fueron transformadas en pequeñas propiedades privadas; en el pueblo del Ajusco 2,500 hectáreas de las 7,500 que conservaban, fueron distribuidas en pequeños lotes de propiedad privada. No obstante, el período de la Revolución nos ofrece otro contexto en relación con la tierra, ya que diversas leyes modificaron el curso de la reforma agraria. Las primeras tierras que se otorgaron a los pueblos del Ajusco “fueron acordadas por el procedimiento de petición de dotación de ejido: tal fue el caso de San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, Magdalena Petlacalco y San Miguel Xicalco” (Correa; 2004: 50). Mas adelante durante el gobierno de Cárdenas hubo una restitución de tierras a varios de los pueblos del Ajusco.

4.4 La institución religiosa en la Colonia

Con la llegada de los españoles la religión católica se impuso y la evangelización comenzó a partir de las propias estructuras culturales mesoamericanas; la finalidad de las órdenes mendicantes, y posteriormente del clero secular, fue terminar definitivamente con el viejo culto y el pasado modo de vida religioso de los grupos indígenas, sometiéndolos al régimen español (Ricard, 2004: 265).

³⁴ De acuerdo con Rodríguez Lazcano y Rodríguez (1982), Tlalpan fue uno de los principales sujetos que pagó tributo al corregimiento de Coyoacán. El barrio de San Andrés Totoltepec (uno de los más grandes) contó con 145 personas tributarias; en cambio en Santo Tomás, 120 personas suministraban cada año: 58 pesos y 7 tomines de tepuzque, 8,160 cacao, 203 gallinas, 55 hanegas, media cuartilla de maíz y 48 mantas de algodón (Carrasco 1976: 83).

La conversión religiosa de los peninsulares tuvo como eje fundamental transmitir a los indígenas la muerte y la resurrección de Jesús en unión con la fe a María, figura inseparable de Cristo. Los diversos dioses e imágenes que los indígenas adoraban fueron clasificadas por los evangelizadores, como seres monstruosos (Báez Cubero, 1998: 66), imágenes falsas (Gruzinski, 1995b: 55) y diablos también (Soustelle, 2004: 9); tal concepción indígena tenía que ser modificada a través de la confesión ante los jueces eclesiásticos, de no ser así ésta idea se convertiría en pecado.

Muchas de las prácticas católicas encontraron sustento sólo en la medida en que en el mundo indígena existían códigos culturales similares que permitían a los indios apropiarse del nuevo mensaje europeo, así como refuncionalizarlo a partir de su propia experiencia y conocimiento. Tal fue el caso del santo patrón católico –entre otros elementos-, pues las concepciones previas que sustentaban la organización del calpulli facilitaron su adopción (Portal, 1997: 118).

La doctrina parroquial suplantó a las unidades integrales de cabecera-sujeto y la construcción de las iglesias y conventos edificados en las partes altas de los pueblos, se llevó a cabo tomando en consideración la salida y puesta del sol vinculado con ciertos puntos característicos sobre el horizonte, sustituyendo así el lugar de los *teocallis* que se encontraban en lo alto de las pirámides, lugares sagrados donde se hallaba el punto del “...espacio terrestre más cercano a la divinidad” (Portal cita a Carmagnani; 1997: 81). Generalmente la construcción de las iglesias tuvieron lugar “...sobre el basamento de alguno de los teocallis del centro ceremonial [...]; y en otros pueblos los templos se levantaron junto con las pirámides o dentro del recinto ceremonial” (González Aparicio, 1973: 81 y 82).

Coyoacán, una de las primeras locaciones franciscanas (Gibson, 1981), pasó a los frailes dominicos en 1528 convirtiéndose en “cabecera de doctrina” desde donde administraría eclesiásticamente a los sujetos o “visitas de doctrina” (Horn, 1993). A partir de 1569, las misas se efectuaban cada domingo en la cabecera de doctrina y dos veces al año en las comunidades que se encontraban más alejadas de esta área (Gibson, 1981: 117); los días restantes (por medio de

visitas) se administraba la eucaristía, y de manera multitudinaria, los matrimonios, bautizos, confesiones y entierros.

Ahora bien, para el siglo XVIII Tlalpan se convirtió en cabecera de doctrina con varias vicarías ubicadas en los barrios de su alrededor, las cuales fueron atendidas periódicamente por un sacerdote dominico. Rodríguez Lazcano y Rodríguez refieren que:

Esta situación perduró hasta el fin de la colonia, pues todavía en 1775 los naturales del pueblo de Santo Tomás Ajusco solicitaron permiso para establecer una vicaría de 'pie fijo' en el pueblo. El arzobispo de México Alonso Núñez de Haro y Peralta y el secretario Manuel de Flores negaron el permiso por no considerarlo necesario, advirtiéndoles a los naturales que en lo futuro se abstuvieran de interponer ocurso 'impertinentes' (APT 1841-3).

En la cabecera de la doctrina se encontraba la iglesia de San Agustín fundada en 1637 [...] fue construida como iglesia pública en el lugar que ocupaba el hospicio de los religiosos dominicos (1982: 31).

Inicialmente el poder eclesiástico de San Agustín de las Cuevas, Tlalpan, quedó a cargo de la orden de Santo Domingo; asimismo se hallaba un hospicio de padres misioneros de San Diego (rama que fue reformada por los franciscanos) pero fue concedido a los dominicos, quienes llevaron una línea distinta a la de los franciscanos y agustinos. En 1532 la misión de los dominicos, cuya ortodoxia se sustentó por la cátedra de Santo Tomás de Aquino, "...quedó constituida en provincia independiente, bajo el patronato de Santiago Apóstol." Ésta orden religiosa, instaló varias de sus residencias a lo largo de una línea imaginaria que se dirigió al sureste del Valle de México, en las dos villas del Marquesado: Tacubaya y Coyoacán, en el estado de Puebla y Antequera-Oaxaca (Ricard, 2004).

[...] la orden de los dominicos, cuyas concepciones teológicas, con influencia de la filosofía escolástica, difieren sobre todo de las de los franciscanos, caracterizados por una actitud más abierta hacia los novedosos conceptos renacentistas que definieron el tipo de vínculo entre pueblos e iglesia.

Los dominicos- fuera de dos grandes excepciones: fray Bartolomé de las Casas y fray Diego Durán- en general no tuvieron un acercamiento profundo con las

comunidades indígenas. Se abocaron en lo esencial a construir misiones sustentadas en la observancia de los preceptos más ortodoxos y en las que la piedad claustral era uno de los objetivos fundamentales (Portal, 1997: 127).

La construcción de las iglesias en los pueblos independientes de la parroquia de San Agustín de las Cuevas se llevó a cabo después de 1695; y no fue sino a mediados del siglo XVII que se levantaron las parroquias eclesiásticas de San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, San Miguel Topilejo y Santo Tomás Ajusco; ésta última comprendería los pueblos de San Miguel Xicalco, Magdalena Petlascalco y San Miguel Ajusco.

Según Brito, inicialmente la iglesia de Santo Tomás funcionó como ermita de 1531 a 1537³⁵ y no fue sino hasta 1540 que se convirtió en parroquia, sin embargo Rodríguez Lazcano y Rodríguez (1982) han señalado que ésta última fecha corresponde a la edificación de una capilla, a la cual acudía un sacerdote dominico para officiar la misa a los habitantes del lugar. Por su parte, Bravo Rubio (2004) señala que a finales del siglo XVII Santo Tomás Ajusco funcionaba como vicaría de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir; sin embargo, el incremento de la población obligó a consultar al arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, para decretar la erección en parroquia el 3 de octubre de 1669. “La nueva parroquia atendió en sus inicios a cerca de 12,000 habitantes distribuidos en los pueblos de Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco, la Felicidad, la Magdalena Petlascalco y San Miguel Xicalco” (Bravo, 2004, cita a Battcock). Por su parte, la edificación de la capilla de San Miguel Ajusco, corresponde al año de 1707.

4.5 La continuidad de los cultos agrícolas

La llegada de los españoles provocó el desmoronamiento de la religión mesoamericana, y como consecuencia el final, en forma visible, del culto a los dioses mesoamericanos. Por lo que se refiere a las fiestas indígenas, éstas se celebraban, aún en el siglo XVI, en fechas cercanas a la anterior festividad

³⁵ De acuerdo a Brito posiblemente en estos años se halla constituido la religión católica.

prehispánica. Los indios seguían celebrando, bailando y cantando con mucha alegría fingiendo ser éste el regocijo para el dios cristiano (Durán, 1980, Libro II, Capítulo II).

Siguiendo a Gruzinski:

Algunas comunidades se las ingeniaron para elegir, como patronos, a figuras cristianas cuyos atributos evocaban los precedentes prehispánicos, o a celebrar a los santos cuya fiesta correspondía a un momento privilegiado del calendario ritual autóctono (Gruzinski 1995: 184, cita a Durán Tomo I, 1967: 236).

[...] la habilidad con la que los indios adelantaban o atrasaban las fiestas de los nuevos santos patronos, para hacerlas coincidir con las fiestas prohibidas, la observación de calendarios agrícolas fijados en secreto por los ancianos...” corroboraron, durante las últimas décadas del siglo XVI, la subsistencia de una transmisión oral y pictográfica condenada por la Iglesia (*Ibíd.*; 2000).

Las ceremonias religiosas de los indígenas formaron parte fundamental en la incorporación a la vida cristiana (Pompa, 1969: 10), sin embargo el significado de los símbolos cristianos se modificó, se renovó y se transformó de acuerdo a su concepción indígena, dando como resultado una religiosidad popular.

Las danzas y los cantos fueron encaminados a Dios y a los santos; los bailes que se llevaban a cabo en el recinto de los templos y en el atrio de las iglesias se ligaron con el culto divino; no obstante el Concilio de 1555 prohibió las fiestas y las danzas al interior de los templos, sobre todo aquellas que se ejecutaban antes de la puesta del sol y de la misa de función, ya que se creía que estos bailes remitían a la supervivencia de las manifestaciones que fueron catalogadas como paganas (Ricardo, 2004: 295).

De acuerdo con Sahagún (2002) los indios no abandonaban “las antiguas costumbres, las viejas tradiciones y el culto a sus divinidades”, por lo que algunas prácticas continuaron efectuándose en secreto para guardar las apariencias de la versión oficial. El consumo de algunas plantas como el *peyote*, el *ololiuhqui* y los hongos ofrecían al curandero o al indígena el vínculo con las imágenes cristianas,

y la posibilidad de controlar las fuerzas sobrenaturales que regían el cosmos. Cabe recordar que en la época prehispánica el consumo de ciertos alucinógenos abría la comunicación con el mundo de los dioses (Gruzinski, 1995b). La planta del *yauhtli* a través del humo y de su fuerte olor, continuó utilizándose para la cura de algunos padecimientos relacionados con fiebre (Sierra, 2000:130).

Por lo que se refiere a los rituales indígenas, persistieron aquellos relacionados con la producción agrícola de las poblaciones indígenas-campesinas, es decir, la actividad agrícola todavía se hallaba vinculada con esas fuerzas sobrenaturales capaces de favorecer o dañar la superficie terrestre, por ello todavía en el siglo XVII los conjuradores de nubes que tenían el poder sobre las montañas (para hacer llover o alejar el granizo) continuaron ofreciendo sus servicios a los campesinos.

Pronto la religión cristiana se vinculó con las prácticas agrícolas que sustentarían junto con una serie de ritos agrícolas, la productividad de las poblaciones de origen mesoamericano.

“El ciclo de crecimiento de la planta del maíz había sido un elemento decisivo en el ceremonial indígena de antes de la conquista y siguió rigiendo la vida diaria de los indios en lo sucesivo” (Gibson, 1981: 313). Todavía en 1537 se efectuaban algunas prácticas indígenas en cuevas, cerros y manantiales, los que conformaban el paisaje natural de las comunidades indígenas; ante esta situación, los obispos solicitaron al Rey les autorizara llevar a cabo medidas rigurosas³⁶ ante una situación que no había sido totalmente vencida.

[...] Mientras que en la época prehispánica los ritos agrícolas formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron su integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en expresión de cultos campesinos locales.

La religión oficial del Estado prehispánico fue remplazada por la de la Iglesia Católica, y a los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto Católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas

³⁶ Ricard, 2004: 393.

ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas y las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos, o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes Católicos (Broda, 2001b: 169).

Los fenómenos naturales como la lluvia, el granizo o la nevada, representaban para el campesinado indígena, manifestaciones naturales que pronosticaban el buen desenlace o la nocividad del ciclo agrícola, por eso era necesario en correspondencia con las imágenes cristianas garantizar el temporal durante los meses de abril, mayo y junio para que se efectuara la producción agrícola (Gibson, 1981: 321). El campesino, en coordinación con los santos, por ejemplo, tenía la posibilidad de controlar las manifestaciones de la naturaleza, es decir, se creía que las imágenes cristianas podían regir sobre los fenómenos naturales a través del ritual, por lo que la población indígena le ofrendaba una gran fiesta en honor a su santo patrón. Los rituales siguieron siendo parte fundamental de una red comunitaria en la que participaban familias, ancianos, curanderos, fiscales y compañías de voladores, todos ellos vinculados con los cultos dedicados a los iconos cristianos para exigirles variadas necesidades individuales o colectivas. El altar doméstico pronto albergó a las diversas imágenes católicas que proliferaron después del siglo XVII, pero esta adopción conservó algunos referentes de origen mesoamericano, es decir, los cuatro rumbos del cosmos prehispánico continuaron representados en las cuatro esquinas del altar familiar, del granero y del propio terreno de cultivo.

En el siglo XVIII y XIX las creencias de origen prehispánico se hallaban visiblemente arraigadas en algunos sectores de la población indígena, tal fue el caso en la cuenca de México, del ritual del Palo Volador que practicaba la doctrina de Xochimilco en los años de 1733 y 1735 en el cerro del Teutli y en la cueva de alguno de los cerros del Ajusco. Martha Iliá Nájera refiere que el ritual del Palo Volador de origen prehispánico se practicaba en distintas partes de Mesoamérica, pero fue motivo de prohibiciones, no obstante, en ocasiones se consideraba como una costumbre que no se oponía a la fe católica, es el caso del decreto expedido por el Virrey para que los indios de Xochimilco continuaran ejecutando esta danza.

La autora refiere que hubo ocasiones en las que se prohibió esta práctica porque se creía que al adorar un árbol se pactaba con el diablo; Fray Antonio de la Rosa Figueroa, Notario Apostólico del Santo Oficio así lo informó:

[...] desde 1733 abogaba en Xochimilco porque los párrocos cesaran de sufrir abusos de los naturales, quienes seguían practicando ‘supersticiones, idolatrías y demás que contenía el uso del maldito Palo Volador’, y pide ‘así para las muy secretas inquisiciones de estos malignos hechiceros y pactistas de los demonios como para el exterminio en todo el reino de estos Palos del Volador y fincas del infierno, por las almas que a sus senos se precipitan ... para dar culto a los demonios.’ No obstante, acusa, los indígenas continuaban con esa diabólica costumbre por la noche o bien dentro de una cueva del Ajusco. Además denuncia que el bailarín, al que llamaban capitán, ejecutaba desde lo alto cuatro reverencias a los cerros como cosas divinas. [...] (Nájera, 2008: 61 y 62).

De acuerdo a Jáuregui y Magriña (2003: 38-47) los habitantes del Ajusco realizaban el ritual del Palo Volador en Tlaltenango, Cuernavaca; por esta razón, Fernández del Castillo (1987), señala, “en base a un manuscrito de 1746 del Presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero”, que los del Ajusco eran los “maestros de los maestros de la brujería” ya que son “los principales cultivadores del juego del volador”; asimismo se menciona que en el Pedregal también había brujos (*Ibíd*).

De acuerdo con Robles:

El hecho de encontrar referencias a esta ceremonia en el Ajusco, quizás se deba a la presencia otomiana o tepaneca en esta área desde tiempos atrás. La practica del Palo volador es una antigua costumbre otomiana que se conserva hasta hoy en día en Papantla, Veracruz, y en la Sierra de Puebla. En la época prehispánica, los tepanecas realizaban ceremonias alrededor del tronco de un árbol llamado Xocotl. Si bien no fue usado como Palo Volador, sino que se hacía una competencia ritual en la que los jóvenes tenían que treparse al tronco liso para ganar unos trofeos o insignias del dios patrón. Esta ceremonia también fue incorporada al ciclo anual de fiesta mexicas, como la fiesta del décimo mes Xocotl Huetzi dedicada a Otontecutli, ‘el señor de los otomíes’ (Robles, 1995: 256).

Divergiendo un poco con Robles, es probable que la danza del Palo Volador no halla tenido ninguna relación con la fiesta mexicana Xocotl Huetzi; más bien nos apegamos a pensar que el ritual³⁷, debido a su sentido polisémico que representa, se halla vinculado en esta parte del Ajusco con el deseo de obtener la lluvia para que se consumara el ciclo agrícola de temporal. Los voladores que descienden desde lo alto del tronco en la danza, simbolizan el descenso de las aguas, de ahí que se implora a la lluvia ante una situación de sequía (Jáuregui y Magriña, 2003). Aquí cabría recordar que el ritual que se ejecutaba en el Ajusco era al interior de una cueva, y de acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, las cuevas y las montañas tuvieron un papel fundamental en los ritos vinculados con la agricultura.

4.6 Las imágenes cristianas en la evangelización

Las imágenes cristianas, impuestas por los evangelizadores, sustituyeron simbólicamente y físicamente a las divinidades indígenas. Las comunidades indias percibieron a los santos patronos como “un panteón de deidades antropomorfas” (Gibson, 1981: 103:106), es decir, la representación de la imagen cristiana no fue concebida como una escultura en bulto a la que se le rendiría culto, sino como imágenes con particularidades propias semejantes a las del individuo: los santos lograban comunicarse con las personas, podían recibir donativos y proporcionar beneficios a través del ritual.

Gruzinski señala que la elección de la imagen patronal, no se dejó sólo a la iniciativa de los conquistadores, ya que “Algunas comunidades se las ingenieron para elegir, como patronos, a figuras cristianas cuyos atributos evocaban los precedentes prehispánicos, o a celebrar a los santos cuya fiesta correspondía a un momento privilegiado del calendario ritual autóctono (Gruzinski, 1995a:184 cita a Durán, 1967: 236).

³⁷ Para más información sobre este ritual que se practicaba en gran parte de Mesoamérica, consultar a Martha Ilija Nájera Coronado en “El rito del ‘palo volador’: encuentro de significados”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73, 2008.

El universo de los indígenas pronto se llenó de iconos cristianos hasta sobrepasar las expectativas del clero secular, de modo que en el III Concilio Mexicano realizado en el año de 1585, se solicitó la prohibición de algunos animales y demonios que eran representados junto a las imágenes cristianas, ya que los indios habían recurrido a su adoración (*Ibid.*). Esta confusión que surge con los indígenas, tiene su origen a partir del antiguo nahualismo, el cual permitía

[...] un nexo particular entre el animal y el hombre en forma de metamorfosis o de transfiguración: una de las fuerzas que animaban al ser humano podía abandonarlo en ciertas circunstancias para adoptar una apariencia animal (*Ibid.* cita a López-Austin, 1980: 429).

Con el 2º arzobispo de México al frente, un nuevo período surge en la Nueva España, es decir, Montúfar emprende la tolerancia de los rituales tradicionales y el respeto de “ciertas formas de la devoción popular ibérica” (*id.*, 1995b: 102); esta estrategia (en cierto modo) pudo ser compatible con la tradición prehispánica debido a que se corría el riesgo de que los indígenas volvieran al viejo culto pagano, sin embargo la intención de Montúfar era la de encaminar a la población indígena al cristianismo y a la sujeción del clero secular.

A finales del siglo XVI (Rubial:2001) surge la expresión milagrosa de las imágenes cristianas, es decir, en colaboración con la Iglesia Tridentina, se extiende por toda la Nueva España la aparición de vírgenes y santos a algunos pobladores indios, asimismo prolifera el milagro de cristos, vírgenes y cruces prodigiosas por lo que se convierten en producto de la devoción local y regional de las comunidades indígenas. Con el Concilio de Trento se acepta el empleo legítimo de las imágenes sin tomar en cuenta las modalidades de su empleo, es decir los santos se vuelven milagrosos por el solo hecho de su manifestación sobrenatural. Gruzinki refiere que las “apariciones” de las imágenes surgieron principalmente en aquellos lugares que continuaban siendo para los indígenas (aún en el siglo XVII) “receptáculos de fuerzas irresistibles, hostiles o bienhechoras” que se localizaban en los cerros, montañas, desfiladeros o parajes (los que se encontraban más aislados) de las comunidades indígenas (1995b). Tal fue el caso de la Virgen de Guadalupe que

sustituyó el viejo culto prehispánico de Tonatzin y que se apareció a Juan Diego en el cerro del Tepeyac, hecho que posiblemente -de acuerdo a Gruzinski- estuvo a cargo del mismísimo arzobispo Montúfar; asimismo sobresale la creencia de la aparición del sr. del Sacromonte en Amecameca; el Cristo Crucificado de Chalma (Vázquez, 1950: 9); la Virgen de Ocotlán en las cercanías de Tlaxcala (Loyzaga en Gruzinski, 1995: 137); el Cristo Negro en Otitlán (Velasco, 2000), así como San Miguel Arcángel en varias comunidades de la República mexicana. Por lo que se refiere a nuestra área de estudio, son igualmente significativas las distintas apariciones de las imágenes cristianas que tuvieron lugar en la región. No cabe duda que estas hierofanías se vincularon con el paisaje natural, con diversas características geográficas y topográficas del Ajusco que fueron fundamentales para que se originara dicho acontecimiento sobrenatural; es decir los cerros, las cuevas y manantiales, así como la misma pirámide de Tequiapa y la “Troje” conformaron un espacio mágico-religioso en donde se conjuntaron factores simbólicos del pasado con el presente, los cuales dieron lugar a las manifestaciones sobrenaturales del Arcángel San Miguel en tres pueblos que conforman el Ajusco: Topilejo, Xicalco y Ajusco; asimismo la virgen de Guadalupe, en su advocación de Magdalena hace su aparición en una cueva cercana a esta comunidad (posiblemente se trate de la “Cueva del aire); y la aparición de Santo Tomás en un paraje cercano al cerro Cruz del Marqués.³⁸

Por lo que se refiere a éste último santo, es importante señalar que autores, como Sigüenza y Góngora, identifican al Apóstol Santo Tomás con Quetzalcoatl (Rubial, 2001: 63), posiblemente porque alguna de sus características, lo definen como dios de la vegetación, específicamente del maíz (Heyden, 1998).

Sucedió que entre las diversas divinidades indígenas identificadas con santo Tomás, una de las más representativas de la espiritualidad indígena en sus formas más evolucionadas fue el héroe-dios mexicano, Ce Ácatl Quetzalcóatl-Topiltzin, llamado también Ehecatl, e identificado con la estrella matutina, Tlahuizcalpantecuhtli. Quetzalcóatl-santo Tomás, era, pues, el ejemplo más privilegiado del sincretismo

³⁸ Información obtenida a través de entrevistas a varios pobladores originarios de Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco, San Miguel Xicalco y Magdalena Petlascalco. La aparición de la Santa en una cueva data aproximadamente entre 1725-1785 (Sr. Ceferino Sánchez, en *Tlalipan*, No. 36, 1975).

entre los mitos cosmológicos de la antigua América y el cristianismo, el punto extremo en el que dos mundos avanzaron uno hacia el otro (Lafaye, 1999: 272).

Ahora bien, a principios del siglo XVII

[...] la Iglesia barroca está dispuesta a convalidar las devociones, los cultos y los milagros que circulan en las poblaciones indígena, mestiza y española de la Nueva España. A condición de codificarlos y de canalizarlos en celebraciones en que las pompas barrocas desempeñan un papel decisivo (Gruzinski, 1995:195).

Asociado a estas circunstancias, en la que proliferan los fenómenos sobrenaturales, la Compañía de Jesús se desempeña como “propulsora de una espiritualidad más flexible y sincrética” (Rubial, 2001); promueve en la población indígena una especie de entusiasmo que se manifiesta principalmente en actitudes incontroladas de depresión, alegría e incluso temor; estos comportamientos son disipados a través de las técnicas rituales del pecado y la penitencia.³⁹ Junto al ascenso de la imagen barroca, se desarrolla la fiesta religiosa que va invadiendo el campo visual de las poblaciones indígenas y mestizas; se incorpora en las fiestas ofrecidas al santo patrón, un modelo barroco que permitió fusionar en las comunidades indígenas, una serie de actividades que contribuyeron a fomentar las celebraciones patronales; tal es el caso de las procesiones en las que no solo manifestaban el sentimiento y la devoción de los indígenas, sino que también, fomentaban el incremento de las cofradías entre los miembros, el culto y el patrocinio de la Santa Eucaristía y de la solemnidad litúrgica. Las procesiones incorporaba a un gran número de personas que participaban con música y cantos; portaban también estandartes en alto a la “usanza de la vida española” y hierbas olorosas de los indígenas (Ricard, 2004: 287).

Regresando a la aparición de las imágenes cristianas, es posible que éste hecho se vincule con el ancestro mítico en relación con la fundación del pueblo, sin embargo, es probable que después de un largo período en el que los pueblos quedaron abandonados por el movimiento revolucionario de 1810, se haya

³⁹ En esta época el clero secular, los jesuitas y los canónigos de las nuevas catedrales, han comenzado a desplazar a los órdenes mendicantes.

reconstituido la comunidad y por consiguiente las prácticas religiosas se sometieron a una transformación que se apegó a la tradición.

4.7 La Revolución en el Ajusco

El movimiento de la Revolución Mexicana (1910-1920) en Tlalpan, fue un acontecimiento en el que participó gran parte de la población del Ajusco. Los habitantes aún conservan con orgullo en su memoria, la colaboración de sus antecesores en las largas jornadas de lucha que respaldaron los enfrentamientos dirigidos por el General Emiliano Zapata, quien estableció en algún periodo de este altercado, su cuartel en la zona del Ajusco, para poder desde ahí dirigirse hacia la capital de la República (Rodríguez y Rodríguez Lazcano, 1982: 171).

Durante este periodo las comunidades del Ajusco quedaron solas y despobladas, permanecieron solo algunas personas en Santo Tomás, Xalatlaco y Monte de la Puerta para abastecer de provisiones a los revolucionarios, quienes utilizaron la Cueva del Muerto y otros lugares recónditos de la montaña, como lugares estratégicos para esconderse de la ofensiva militar y para ocultar sus armas. Cuenta la tradición oral de San Miguel Ajusco, que cierto día fue incendiado el pueblo bajo las órdenes de Victoriano Huerta por haber sido un punto estratégico de reunión entre los zapatistas; por tal motivo los carrancistas se instalaron en la iglesia de este poblado, desde donde podían dirigir sus contiendas. Por lo que se refiere al santito (San Miguel Arcángel), “se lo llevaron a ocultar para protegerlo de los enfrentamientos”.⁴⁰

Después de la muerte de Zapata, varios de sus seguidores continuaron luchando con valor, defendiendo los ideales de la población; entre estas personalidades sobresale en Santo Tomás Ajusco: Valentín Reyes y los hermanos Juan Manuel y Gabino Reyes. El primer personaje tuvo el grado de general de división, operó en las montañas del Ajusco con su propia guerrilla, la que formó desde el principio de la Revolución; asimismo, participó en los enfrentamientos armados con las fuerzas federales que se dirigían hacia el estado de Morelos. Por

⁴⁰ Mancilla, 2004:17, cita al Sr. Roberto Martínez Figueroa.

su parte, Valentín Reyes, a quien se le recuerda como el "... amigo generoso del pueblo, el protector de los humildes, el compañero cordial..." (Reyes, 1981: 63) fue fusilado en 1923 en Tlaltizapán (López, 1980:206-208).⁴¹

Hernán Correa refiere:

Los hermanos Valentín y Manuel Reyes Nava fueron algunos de estos campesinos que participaron en las reuniones de los hermanos Flores Magón y que tomaron las armas a favor de las tropas de Zapata. Ellos mismos alcanzaron el rango de generales en el ejército zapatista y encabezaron una tropa de campesinos de Ajusco. La violencia llegó en 1913 cuando las tropas de Huerta asolaron la región, quemando los principales edificios y dispersando totalmente la población del lugar. Las haciendas fueron destruidas, las iglesias transformadas en arsenales militares y los santos y las vírgenes fusilados: dos tercios de la población desaparecieron. La batallas entre zapatistas y constitucionalistas estuvieron a la orden durante 1916 a 1918. Sólo a partir de la década de los veinte empezó a reconstituirse la población en este territorio arrasado (2003: 50).

De igual manera se encuentran otros personajes que forman parte de la historia del Ajusco como los señores: Leonardo Reyes Nava, León Eslava, Agustín Camacho, Marcial Romero, don Felipito Nava, Pedro Nava, Pedro Flores, Rosendo Camacho, Jerónimo García, Leonardo Chávez, Eusebio Rosales e Inocente Camacho, entre otros más (Mancilla, cita al Sr. Roberto Martínez Figueroa, 2004: 18). Cabe destacar la participación de las mujeres, que apoyaron este movimiento: doña Margarita Contreras Flores, Espiridona Flores, Virginia Solórzano, Francisca García Vda. De Ruiz, Ignacia Vda. De Fuentes, Concepción Pasalagua Huertas, Juana García de Vega, Juana Mota Hiniestra e innumerables mujeres que se encuentran inmersas en la memoria de la población del Ajusco (*Ibid*).

La información histórica recopilada en este apartado, nos muestra un legado particular de los pobladores del Ajusco. A través de los *Títulos Primordiales* y del *Lienzo de Santo Tomás Ajusco*, se observa una comunidad asentada en esta

⁴¹ www.biblioteca/zapata/zapatistas/reyesvalentin.html, 2007.

región justo antes de la llegada de los españoles, más allá de las diferentes opiniones que surgen en relación con la veracidad de éstos documentos. Por otro lado, el trabajo histórico, fue una herramienta fundamental para comprender las diversas estrategias que utilizaron los españoles para evangelizar a la población, tal fue el caso de las distintas manifestaciones sobrenaturales que propagó la jerarquía episcopal para intentar terminar con los cultos que denomina como “paganos” y que aún en pleno siglo XVIII, se efectuaban en algunos lugares recónditos de la región del Ajusco. Por otro lado, un breve pasaje de la Revolución complementa el proceso histórico de este apartado.

En los siguientes capítulos señalaremos a través del trabajo etnográfico, algunos elementos que si bien forman parte importante de la actividad agrícola, también forman constituyen el ciclo ceremonial católico; es decir, las fiestas católicas que desarrollan los pueblos del Ajusco en torno a las imágenes patronales comprenden elementos significativos que son el resultado de procesos históricos sincréticos que funden sus raíces en un pasado de origen mesoamericano.

CAPÍTULO V

5. LA FIESTA A LA SANTA CRUZ, ANTECEDENTE DEL CULTO AGRÍCOLA

Presentaremos a lo largo de este capítulo, una de las principales celebraciones católicas que forman parte del ciclo de fiestas religiosas en el Ajusco; hemos dejado esta ceremonia en un solo apartado, debido a los diversos elementos que presentan un cierto distanciamiento con la religión católica oficial.

5.1 El tres de mayo, la celebración agrícola

Dentro del ciclo de fiestas que advierten diversos elementos de la actividad agrícola, “en concordancia con los ciclos climáticos y estacionales”, se encuentra la fiesta de la Santa Cruz, una de las principales fiestas del catolicismo que ha sido ampliamente investigada por Broda; de acuerdo a la autora, la fiesta a la Santa Cruz comprende algunos elementos que coinciden con la antigua fiesta mexicana *Hueytozoztli*, la que anunciaba la llegada de las lluvias y la que “iniciaba ritualmente la siembra de temporal” (Broda, 2004a: 48). En esta veintena del calendario solar mexicana finalizaba el ritual de los sacrificios de niños, los que atraían la lluvia y garantizaban el crecimiento de la siembra (*Ibid*).

Hoy en día, ésta celebración ha desempeñado un papel importante en la vida ceremonial de los pueblos indígenas y es, junto con el “Día de Muertos, la fiesta católica que ha recogido más elementos de la tradición ritual prehispánica (*Ibid.*) ya que representa (para algunas comunidades), el inicio de la siembra. En plena época de secas se implora el advenimiento del temporal, por lo que se invoca al maíz, a la tierra y a las lluvias; muchos de los rituales se llevan a cabo en lugares que fueron de gran importancia en el culto prehispánico, entre ellos sobresalen los cerros, los pozos, las fuentes y los manantiales cercanos a estas poblaciones (como en el estado de Guerrero), con el fin de implorar a la fertilidad vegetal (*id.*, 1983: 2004). Por ello, la celebración a la Santa Cruz, mantiene algunos elementos de una antigua tradición milenaria que hace referencia a la estructura del antiguo calendario mesoamericano (*id.*, 1991, 2004a). Entre los elementos que constituyen

esta ceremonia, sobresalen los ritos agrícolas y el culto a la lluvia⁴² (*id.* 1971: 245-327). Por lo que se refiere a las cruces que se celebran el 3 de mayo, éstas adquirieron atributos de los antiguos dioses nahuas.

Broda advierte que esta celebración:

[...] trata precisamente de la fiesta de la bendición del maíz para la siembra que da inicio al ciclo agrícola de temporal, en la que se invoca, además de la deidad del maíz, a la tierra y a las lluvias. La diosa prehispánica de los mantenimientos, Chicomecoatl, se fusiona con la deidad de la tierra y ambas llegan a ser personificadas en el símbolo católico de la Santa Cruz (sin embargo, a veces se adoran cuatro cruces y su simbolismo dista mucho del católico). Los lugares de culto son fuentes y ríos y, sobre todo, las cumbres de determinados cerros, donde los ritos más importantes tienen lugar durante la noche o al amanecer (*id.*, 2004a: 49).

De igual manera, continua la autora:

Este culto agrícola mesoamericano, si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en las iglesias de los pueblos, alcanzan sus manifestaciones más características en ritos que se llevan a cabo en el paisaje que rodea a las comunidades. Se trata de rituales íntimamente vinculados a los fenómenos de la naturaleza: el cultivo del maíz como alimento básico; la lluvia necesaria para su crecimiento, y el paisaje mismo en el que los cerros, las cuevas, las rocas, los manantiales, etc. juegan un papel preponderante. En este ámbito percibimos múltiples continuidades con la cosmovisión y la ritualidad prehispánicas (Broda, 2004b: 61-62).

Así pues, la ceremonia a la Santa Cruz manifiesta la presencia de algunos ritos vinculados con la siembra, la lluvia y los cerros en donde se efectuaban los ritos prehispánicos (*Ibid:* 57); en ella se puede entrever un sincretismo de creencias, resultado de fenómenos que han sido reinterpretados con el paso de los años y que deben ser analizados:

⁴² Broda señala que anteriormente en el siglo VI se celebraba en todas partes de Europa, en el mes de mayo "la exaltación del verdor y retoñar de la naturaleza, de las flores, de la primavera y del amor; se trataba de una fiesta de orígenes paganos." (Broda, 2001b: 195).

[...] teniendo en cuenta que sus planos ideológicos remiten a las contradicciones sociales internas y externas (a determinantes de clase social) que dichos agregados enfrentan de acuerdo con su particular inserción en la formación económica social, condicionante que impide examinarlos como conjuntos homogéneos (Báez-Jorge, 2000: 386).

Por su parte, la ceremonia a los Fieles Difuntos (a principios del mes de noviembre), marca el final del temporal, advierte Broda, es cuando en algunas comunidades se inicia la cosecha o se termina la recolección (2004b). Este período se encuentra evidenciado por las ofrendas de productos vegetales y comida que son consagrados a los difuntos de cada comunidad; en este sentido señala la autora: “Hay una continuidad con los ritos prehispánicos del culto a los muertos, los cerros y de la cosecha que fueron elaborados y transformados de muchas maneras después de la Conquista”.

Ambas ceremonias (la del 3 de mayo y la de Todos Santos y Fieles Difuntos), encuentran su relación con los dos periodos climáticos de secas y de lluvias, los cuales, de acuerdo con López-Austin, conforman una división cronológica del año; es decir, la ceremonia a la Santa Cruz corresponde con la temporada de secas, el fin de este periodo; mientras que la fiesta de Muertos se relaciona con la culminación de la temporada de las lluvias.

[...] Esto independientemente de que en la fiesta de la Santa Cruz se pidan las lluvias del periodo siguiente, pues las dos fiestas sirven de enlace entre las temporadas. Ambas fiestas son la culminación, el gran final de sus respectivas temporadas. Hay que tener presente que en la tradición mesoamericana la conclusión de un período corresponde con su momento más importante (López-Austin, 1994: 108).

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, ambas fiestas son el “tránsito de un período a otro, es decir, como lo expresa Turner (1999) son ritos de pasaje [...] las dos ceremonias representan el pasaje cultural de un estado natural a otro; un

cambio en los niveles del cosmos donde las fuerzas frías suceden a las calientes o viceversa” (Aréchiga y García, 2001:131).

En la religión mesoamericana, las secas y las lluvias se manifestaron como dos fuerzas opuestas y complementarias a la vez, la dualidad⁴³ de sus elementos constituyeron una unidad que permitieron -con la intervención del hombre a través del culto a sus dioses- el movimiento del cosmos, la continuidad del ciclo anual (López-Austin, 1995) y la renovación de las reservas alimenticias (Attali, 2004: 17).

En el año se producía una guerra en la que sucesivamente dominaba una de las fuerzas sobre la otra. Al poder femenino pertenecían el sexo, el poder germinativo, el crecimiento, la ternura, la amargura, la embriaguez, la vitalidad. Al masculino, la maduración, la gloria, la dulzura, la dureza. Durante la época de su reposo –o sea en las secas- las fuerzas femeninas permanecían guardadas bajo la tierra, dentro de los montones, junto a los gérmenes o ‘corazones’ de los seres que habían de nacer. En el encierro se atesoraba toda la riqueza. Al anunciarse el dominio de las aguas, los agricultores estaban obligados a pedir la lluvia, los ‘corazones’ y las fuerzas de crecimiento para cultivar sus campos. Después cuando los productos maduraban, debía auxiliar al cierre del ciclo, restituyendo al encierro subterráneo, por la acción de sus ritos, lo que habían solicitado (López-Austin, 1996: 497).

Las secas correspondían a la parte masculina del cosmos; lo seco, lo luminoso, lo celeste; mientras que las lluvias, que coincidían con el paso del sol por el cenit,⁴⁴ pertenecían a la parte femenina, oscura y fría del inframundo; éste último período que representó el crecimiento y la reproducción del maíz, se vinculó con la noche, con la luna, con Venus y las estrellas (López-Austin, 1995, 1996). Las lluvias fueron necesarias para el crecimiento del maíz y para su maduración; asimismo en forma de nieve pronosticaba la buena cosecha así como un año

⁴³ Muchas de las particularidades del pensamiento dual de las sociedades agrícolas derivan de algunos elementos que formaron parte de antiguas tradiciones recolectoras-cazadoras; asimismo las vías del éxtasis que utilizaron para la comunicación directa con los dioses –como la ingestión de los psicotrópicos- provienen de este pensamiento anterior (López-Austin, 1998).

⁴⁴ Para Carrasco, el paso cenital del sol, en la latitud de la ciudad de México, se efectúa el 18 de mayo y el 25 de junio (1979a).

venidero fértil (Sahagún, Libro XVII, Cap. VI, 2000:704; Durán, Cap. III. Tomo II; 2002). No obstante la lluvia en forma de granizo arruinaba las siembras.

5.2 EL 3 DE MAYO EN EL AJUSCO

La ceremonia a la Santa Cruz en el Ajusco, entrelaza el vínculo existente entre individuos, naturaleza, tiempo y un espacio que contiene profundas raíces históricas, ya que esta celebración encuentra su ámbito en la naturaleza: en el “Ojo de agua” de Santo Tomás, en los dos “Calvarios” de San Miguel Xicalco (que se localizan al oriente y poniente del pueblo), al pie del cerro el Arenal en el pueblo de Magdalena Petlacalco y (aunque ya no se efectúa el ritual en relación con el temporal) en la “Cueva del aire” de San Miguel Xicalco.

El 3 de mayo que se celebra en el Ajusco es una ceremonia de carácter eminentemente católica porque se realiza en el marco del evangelio y porque es presidida por el ministro de la iglesia; sin embargo, es posible observar en el fondo de su significado, elementos tangibles (unos no lo son tanto) que toman distancia de la religión católica. Sobresale en primera instancia el espacio: fuera del templo construido ex profeso para estas celebraciones; al margen de todas las imágenes y su carga simbólica; sin los colores y olores que recrean la atmósfera sagrada de adoración. En su lugar aparece la naturaleza tal cual: bosque, tierra, cielo abierto, animales, pájaros cantando, etc. Desde luego, asumiendo la carga sagrada que le viene del hecho mismo de la celebración, pero la gran diferencia está allí, en el espacio mismo donde ocurren los hechos.

5.3 El “Ojo de agua” de Santo Tomás Ajusco

El “Ojo de agua” de Santo Tomás Ajusco se localiza por la carretera Panorámica del Ajusco, a 4.5 km. del pueblo; este manantial se encuentra inserto en un bosque de pinos y encinos en donde predomina regularmente un ambiente tranquilo y fresco. Actualmente el “Ojo de agua” se halla protegido por una malla ciclónica y

con una puerta de acceso que permanece cerrada tan pronto termina el festejo. El agua de este manantial se encuentra entubada en una sola toma de agua; uno de sus extremos está cubierto por tres depósitos hechos de cemento, los que poseen (en la parte superior) una cruz que fue trazada en la roca de la colina; en el lado opuesto, una pequeña capilla resguarda otro de los depósitos de éste líquido vital; no obstante en la parte baja se puede observar un estrecho arroyo por donde fluye el agua, la que recogen con sus manos (alguno de los pobladores que llegan a la celebración) para persignarse o beber (Imagen 7). Cuentan los señores de mayor edad, que antiguamente el agua brotaba por distintas partes del cerro y que en este lugar había gran cantidad de agua que abastecía a todos los pueblos del Ajusco; sin embargo, varios factores, entre los que se encuentra la deforestación y la erosión consecuente, han alterado el medio ambiente y la alimentación de los mantos acuíferos; debido a ello el fluvial del agua descendió por lo que tuvieron que entubarla. No obstante, la ceremonia se sigue realizando el 3 de mayo con la finalidad de que el manantial “nunca se seque”.

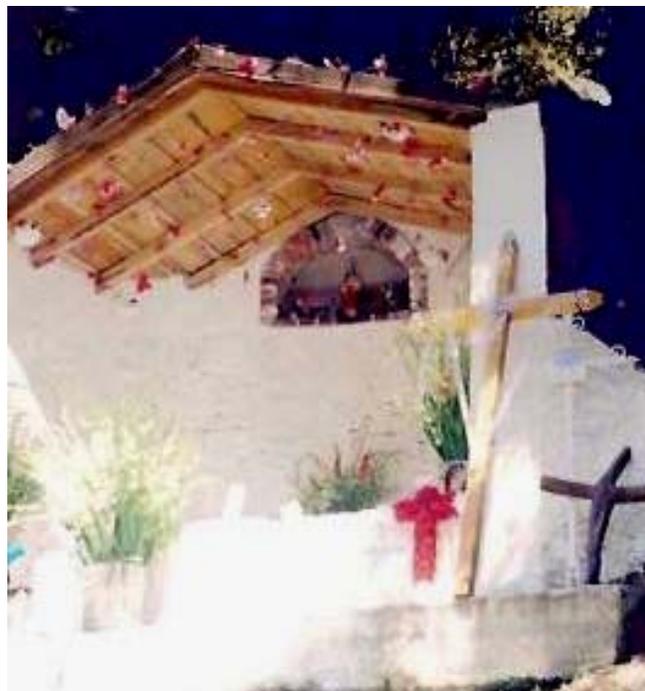


Imagen 7
La capilla que resguarda uno de los depósitos del manantial.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

Para los pobladores del Ajusco el agua representa la vida y en particular, la del manantial es la que mantiene a todos los poblados cercanos de la región: “Magdalena, Xicalco [...] San Salvador, Milpa Alta, etc.” (Sr. Julio Romero Camacho, comunicación personal).

De acuerdo a la información recabada por Reyes, la celebración al “Ojo de agua” tiene la finalidad de:

[...] dar gracias por recibir el agua de los manantiales y pedir que nunca se sequen, porque cada vez tienen menos agua. Dicen los pobladores que ‘de no hacerle su misa al ojo de agua, ésta se agusanaría’. Otro de los motivos es bendecir las cruces que se colocarán en los cincolotes, donde se guardan las mazorcas de maíz, y en las milpas (Reyes, 1981: 93).

Actualmente acuden al manantial entre cien y doscientas personas aproximadamente, las que suelen llegar en camiones de redilas y vehículos particulares o taxis; cada una de ellas lleva consigo sus cruces de madera de diferente tamaño. Las que son adornadas principalmente con papel de china y un pequeño ramo de flores; las cruces son colocadas (conforme van llegando) a los pies de un gran árbol, el que se encuentra junto a la capilla que resguarda uno de los depósitos del manantial (esta tiene una escotilla que es abierta durante el festejo). Al lugar asiste el párroco de la iglesia para officiar la misa de consagración; contrariamente a este hecho, el sacerdote manifiesta en su discurso la molestia por la celebración, la que debe relacionarse, señala, con los trabajadores de la construcción;⁴⁵ asimismo menciona que realmente el festejo a la Santa Cruz es el 14 de septiembre y no al 3 de mayo como acostumbran, y que la cruz debe considerarse como “[...] signo de la salvación de dios que se encarna en la humanidad” y no como un símbolo que obtiene poderes mágicos con el solo echo de recibir el agua bendita (Entrevista con el párroco Jean Pierre); sin embargo para los habitantes del Ajusco, la cruz bendecida es capaz de atraer la lluvia para

⁴⁵ “La leyenda dice que la obra del desentierro de la Cruz fue hecha por los albañiles y que por lo mismo ésta se volvió patrona de su gremio” (Drubravka: 2001; 67).

la siembra, protege el terreno de cultivo y también el hogar, por eso la colocan en la parte exterior del hogar o en medio del terreno de cultivo, sobre un árbol, una loma o “un lugar estratégico dentro del predio, para garantizar la buena cosecha” (Sr. Julio Romero Camacho, comunicación personal). Con todo y los regaños que dirige el párroco Pierre a los asistentes, la ceremonia finaliza con la bendición de las cruces y de cada uno de los depósitos que resguardan el agua de este manantial (Imagen 8).

La fiesta concluye con un gran refrigerio que ofrecen algunos familiares que conforman el Comisariado Ejidal de Santo Tomás y algunas personas que se unen al festejo. En ésta ocasión del 2005 se repartió a todos los asistentes, arroz, carnitas y pastel; no podía faltar la bebida que se constituye de refrescos, cerveza y tequila. Y para amenizar el festejo también llevan música para bailar. Algunas personas buscan donde sentarse, como las mismas cajas de cemento que cubren el agua del manantial, otros en cambio se acomodan bajo los árboles frondosos que rodean el lugar.



Imagen 8
El párroco Jean Pierre bendice las cruces adornadas en la ceremonia que se realiza, el 3 de mayo, en el “Ojo de agua” de Santo Tomás Ajusco.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

De acuerdo a la información recabada por Robles la celebración en el “Ojo de agua” tiene aproximadamente 51 años, ya que anteriormente “...se llevaba a cabo sobre una de las cimas del Ajusco, conocida como la Cruz del Marqués a 3930 msnm” (Sr. Mota, en Robles, 1995: 286). Parece ser, señala Robles, que paralelamente a esta ceremonia se efectuaba otra en la pirámide de Tequiapa, lugar a donde asistía un grupo de personas que posteriormente se dirigía a la Troje:

[...] Cuenta la leyenda que allí se realizaba cada año una fiesta en honor a la Diosa del maíz, fecha que coincidía con el tres de mayo de nuestro actual calendario. Todos los habitantes del lugar se reunían alrededor de la pirámide, luciendo sus mejores vestidos y llevando ofrendas a su Diosa, presidiendo la ceremonia el Sacerdote Cacique en la cual se imploraban abundantes cosechas. Este día no se trabajaba, pues era dedicado exclusivamente a la ceremonia religiosa. Danzaban medio día (Reyes, 1981: 132).

5.4 Los “Calvarios” de San Miguel Xicalco

La celebración a la Santa Cruz en San Miguel Xicalco se efectúa en los dos “Calvarios” que se localizan en la parte oriente y poniente del pueblo; ambos montículos se encuentran en las partes altas de la comunidad y circundan varias viviendas y terrenos de sembradío, los que forman en la cotidianidad un panorama homogéneo por el que circulan diariamente los habitantes del pueblo. Uno de los “Calvarios” (el que se encuentra al poniente del pueblo) se edificó a partir de una tromba que cayó a principios de los años setentas, lo que provocó graves daños a la población. En consecuencia don Mateos Contreras donó un terreno para poner tres cruces que se convirtieron en símbolo de amparo y defensa ante cualquier desastre natural. Con respecto al origen del “Calvario” que se localiza al poniente del pueblo (el más antiguo del lugar), se desconoce cuando se construyó (Sr. Víctor González, comunicación personal).

Ambos montículos poseen desde su altura tres cruces de aproximadamente cuatro metros de altura; cada una de ellas se encuentra orientada hacia la capilla del pueblo; son de color azul y están adornadas con listones y flores por los padrinos asignados; posiblemente su colocación, orientadas hacia el pueblo y levantadas en dirección hacia el firmamento, correspondió inicialmente a un vínculo tripartita entre Tierra-Agua-Luna⁴⁶; no obstante bajo la óptica del catolicismo, esta expresión se relaciona con las tres caídas de Jesús en su calvario.

De acuerdo al Sr. Balderas, originario de San Miguel Xicalco, el “número de las cruces se relaciona con las tres caídas de Jesús en su vía crucis, y el color azul es un simbolismo relacionado con el catolicismo”; es posible que originalmente el color se halla vinculado con el agua, ya que como lo refiere Broda, en la parte alta del estado de Guerrero las cruces de color azul: “Son ‘cruces de agua’ que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger a los cultivos de los peligros de esta estación.” (Broda cita a Olivera 1979: 144). Probable en el Ajusco, el color azul de las cruces se vinculó con el agua, sin embargo la difusión evangelizadora por parte de los sacerdotes ha ocasionado que se desarrolle en los pobladores, una reinterpretación simbólica que se apega al evangelio; hoy en día las tres cruces de cada uno de los Calvarios representan las tres caídas de Jesús en el Vía Crucis, no obstante el color azul permanece solo por tradición, sin poseer significado alguno.

Los padrinos son los encargados de realizar el festejo a las cruces de los Calvarios; tienen (cada año) que limpiarlas y adornarlas, también son los responsables de bajarlas al atrio de la iglesia para que escuchen la misa dominical que se ofrece al Arcángel San Miguel el día de su celebración; por ejemplo las cruces del “Calvario” al oriente del pueblo, deben estar en el atrio de la iglesia el 8 de mayo; mientras las que se encuentran al poniente, deben bajar el 28 de septiembre, día del santoral que corresponde a San Miguel (Sr. Víctor González, comunicación personal).

⁴⁶ Báez-Jorge señala que la Tierra, el Agua y la Luna son elementos que conforman “la trinidad de la fertilidad de los mantenimientos [...] quedando el Sol y al Viento el papel de fuerzas fecundantes que ponen en marcha el acto creativo”. (2000:397).

Es de señalar que el festejo a la Santa Cruz en los dos “Calvarios”, se efectúa con la participación de los sacerdotes de la región; a una hora determinada se realiza la primera ceremonia, y una hora después se efectúa la segunda celebración (Imagen 9 y 10). En cada una de estos sitios asiste un considerable número de personas, posiblemente las que viven cercanas a cada montículo; asimismo llevan consigo sus cruces previamente adornadas (con flores hechas de papel de china o plástico) que colocan en la parte baja de las tres grandes cruces del “Calvario”, sobresale también entre el cimientado de cruces, algunos recipientes de plástico con agua en su interior. Al lugar acude el padre de la iglesia para officiar la misa de consagración, en un altar que es instalado de manera improvisada, ya que en el otro sitio se construyó una base de cemento para dicha finalidad. Al término de la misa el sacerdote bendice las cruces y los recipientes que contienen el agua; cada cruz se coloca en el altar del hogar, en la puerta o en los terrenos de cultivo como protección ante cualquier fuerza extraña que invada el hogar o ante cualquier devastación natural que acontezca; en cambio el agua de los recipientes se guarda para luego esparcirla por la vivienda. Se tiene la creencia de que una vez bendita, el agua protegerá y amparará el ambiente familiar o el hogar. Cuenta la tradición oral que una señora tenía la sospecha de que su marido salía con otra mujer y para poder alejarlo de ella comenzó a lavar diariamente la ropa de su esposo con el agua bendita.⁴⁷

⁴⁷ Se ha omitido el nombre de nuestro informante porque así lo sugirió.



Imagen 9
Las cruces del "Calvario" que se localizan al oriente del pueblo de San Miguel Xicalco
Foto: Laura Aréchiga Jurado.



Imagen 10
El "Calvario" al poniente del pueblo de Xicalco.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

5.5 El Arenal de Magdalena Petlascalco

En Magdalena Petlascalco la celebración a la Santa Cruz se lleva a cabo principalmente en dos sitios: al oriente del cerro el Arenal donde se localiza (afuera del panteón) una cruz que se alinea en dirección a la capilla del pueblo; y al pie de este mismo cerro donde se sitúa otra cruz de aproximadamente tres metros de altura (imagen 11). Es de señalar que debido a la composición arenosa del cerro, este se utiliza como espacio de recreación para chicos y grandes durante los fines de semana.



Imagen 11
La cruz que se localiza al pie del cerro al Arenal en
Magdalena Petlascalco.
Foto: Alejandro García Rueda.

En ambos lugares se realiza una misa que es ofrecida por el sacerdote del lugar para conmemorar a la Santa Cruz; a cada uno de ellos acuden numerosas personas que también llevan consigo su cruz a bendecir; asimismo el festejo es similar al descrito con anterioridad en los otros sitios, con la ceremonia religiosa primero y después con la convivencia de familiares y amigos.

Cabe resaltar que la cruz que se localiza fuera del panteón, desde 1922, es bajada cada fin de año al atrio del recinto sagrado para ser velada durante toda la noche; al día siguiente “la cruz escuchará la misa del primer día del año” que es dedicada a la santa Magdalena; posteriormente la vuelven a colocar (los padrinos)⁴⁸ en su sitio en la tarde del primero de enero. Se tiene la creencia de que la cruz ya bendecida protege a la población de Petlascalco ya que es el símbolo que resguarda, desde lo alto, los cuatro rumbos cardinales del pueblo (Sr. Ignacio Pérez, comunicación personal). Es de señalar la importancia que proporcionan los habitantes de Petlascalco a ésta cruz en relación con la santa Magdalena, dos símbolos cristianos que permanecen separados territorialmente y que mantienen un vínculo sagrado por el solo hecho de estar presentes, ambos, en la misa que se ofrece a la imagen patronal, cada 1º de enero.

5.6 La “Cueva del aire”

La “Cueva del aire” de San Miguel Xicalco se localiza (entrando por la calle de Diligencias) al oriente del cerro Olican, una formación geológica que posiblemente, según Robles se vincule con la planta del Ololiuqui debido a su cercanía con este cerro.⁴⁹ De acuerdo a Robles (1995) las corrientes que se producen tanto al interior como al exterior de la cueva (sobre todo cuando uno va a ingresar) deben su origen:

[...] a las diferencias de temperatura y presión entre dos masas de aire, originándose el desplazamiento de éste con el fin de compensar el faltante entre

⁴⁸ Sres. Ignacio Pérez, Aurelio Laureano Medina, García, Alejandro Reyes y Sr. Torres.

⁴⁹ Para Robles el cerro de Xicalco se llama Ololican, sin embargo éste macizo montañoso es un volcán que se localiza en el estado de Morelos.

una masa de mayor presión (con más aire y más frío) hacia otro lugar donde exista una masa de aire con menos presión (con menos aire, peso y mayor temperatura). En este caso tiene que ver con las temperaturas dentro de la cueva y afuera de la misma, esto también depende de las propias características de la cueva, su profundidad, su morfología, su anchura, sus ramales, accesos, etc. De esta manera se pueden formar corrientes de aire que recorran su interior o presentarse en sus salidas (Robles, 1995: 209).

La entrada a la cueva es ancha, lo que posibilita su ingreso sin dificultad, no obstante se halla en sus extremos, un acceso que se encuentra obstruido por algunas rejillas (hechas con varilla) que se utiliza para la construcción. El interior de la cueva es tan amplio que bien pueden caber varias personas de pie; sin embargo más al fondo, señala Robles, la cueva se vuelve estrecha, lo que implica arrastrarse por alguna de sus ramificaciones. Esta oquedad también presenta algunos derrumbes que obstaculizan la entrada a su interior. Se tiene la creencia de que la “Cueva del aire” se intercomunica con otras oquedades como la de Mezontepec y la del Pedregal de San Ángel (*Ibid.*); asimismo puede conectarse con Topilejo, Chalma y Puebla (Sra. Ernestina Osorio, comunicación personal), (Imagen 12).



Imagen 12
La “Cueva del aire” en San Miguel Xicalco.
Foto: Alejandro García Rueda.

Actualmente en el Ajusco, hablar de la “Cueva del aire” resulta un tema incómodo debido a los regaños del párroco en relación con las prácticas religiosas que toman cierta distancia con el catolicismo y que son catalogadas por él como “paganas”; es por ello que las personas evitan hablar sobre el tema y evaden conversar sobre este asunto; no obstante algunos pobladores han señalado que al lugar acuden principalmente gente que proviene de Topilejo para efectuar una ceremonia vinculada con el temporal, como fue el caso de don Próspero quien llegó a la cueva para dejar fruta, comida, tamales, tortillas azules, mole, incluso unos muñecos al “charro negro” (Sra. Tomasa Gutiérrez, comunicación personal). Robles advierte que también algunas personas originarias (de tierra caliente) del estado de Morelos, de Xochimilco y de Cuernavaca, acuden a este lugar para dejar ofrenda al personaje que habita el interior de la “Cueva del aire” (*Ibid.*, cita al sr. Fermín Bravo, 1995: 215).

Según Alejandro Robles a los “charros” en San Miguel Topilejo también se les conoce como “aires” (seres sobrenaturales que viven al interior de las oquedades);⁵⁰ éste concepto se mezcló con la palabra tiahuitzecos, la cual proviene, probablemente, de quiahuitl, lluvia y el diablo, ya que “sus funciones son seres emparentados con los tloques aztecas.”⁵¹

Portal señala que el “charro negro” se caracteriza como un ser infernal que habita cuevas y cerros, también se le vincula con la muerte, con la noche y la oscuridad; asimismo tiene otros significados: seductor de las doncellas, por lo que se le conoce como “charro del viento”; también puede convertirse en serpiente. Las características de este personaje, continúa Portal, “permiten relacionarlo con el viento oscuro, que en la tradición mesoamericana se asociaba con el dios Tezcatlipoca (espejo humeante) dios de la muerte, y del inframundo.” Sin embargo, con el paso del tiempo, la figura del “charro negro” se le asocia a la de los caporales de las haciendas y a la de Emiliano Zapata. Estas reelaboraciones simbólicas son el resultado de un proceso de sincretismo en el que se vincula

⁵⁰ Para más información sobre los aires en Topilejo ver Robles 1995.

⁵¹ Robles Alejandro, 1995: 210.

dinámicas sociales contemporáneas que incorporaron “diversas características de origen mesoamericano en la imagen colonial:

Se trata de concepciones sincréticas construidas con elementos propios en los mencionados sustratos culturales que denotan una elaborada dinámica de acomodación semántica y la síntesis de múltiples variables: las características regionales de la evangelización, las relaciones interétnicas, la delimitación de un territorio sagrado, la resistencia étnica, la implantación de la actividad ganadera, etc. (Báez-Jorge, 2003: 589).

Recordemos que en la cosmovisión mesoamericana las cuevas fueron consideradas como el lugar donde moraban las divinidades de la tierra, además de que se les relacionó con la vida y la muerte. Broda y Robles señalan que las cuevas fueron consideradas “como un ser viviente –la gran madre fértil y destructora a la vez- que tenía que ser respetada y propiciada para que siguiera dispensando sus frutos al hombre” (2004: 246).

De acuerdo con Heyden, las cuevas fueron consideradas como aquellos lugares donde se establecía el vínculo del mundo terrenal con el inframundo; a este último sitio se dirigían los espíritus de los muertos,⁵² donde también habitaban (en su aspecto perjudicial) seres sobrenaturales o fuerzas peligrosas como el mismo Diablo.⁵³ Tal concepción cosmológica nos remite a un mundo subterráneo que corresponde, en la cosmovisión mesoamericana, con el espacio terrenal llamado Tlalocan –el dominio de Tlaloc, dios de la lluvia- donde surgían las lluvias y las corrientes terrestres que se encontraban bajo el resguardo de los auxiliares de Tlaloc, los muertos, los que hacían llover o soplar los vientos (López-Austin, 1995). En cierto modo el Tlalocan comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Se creía que el Tlalocan era un depósito donde se encontraba gran cantidad de mazorcas y muchas clases de vegetales (Broda, 1971: 251). López-Austin señala que esta gran fortuna estaba a cargo de un administrador denominado

⁵²Como es el caso de los tzoziles.

⁵³ De acuerdo a lo señalado por Heyden, en la Cueva del Diablo en el estado de Oaxaca, la fuerza maligna ofrece oro a cambio de la vida (Parson, 1936 en Heyden 1991).

Chane, personaje del que se derivan todos sus servidores los chaneques (terrestres, subterráneos o de la superficie de la tierra).⁵⁴ Para los mexicas los rituales en las cuevas tenían la finalidad de “aplacar al dios para que diese lluvia y para que crecieran las cosas verdes, ya que Tlaloc tenía poder sobre el agua y la tierra.” (Heyden, 1989: 25). Asimismo, al interior de la cueva, se colocaban las pieles desolladas de las víctimas que eran sacrificadas en la veintena de *Tlacaxipehualiztl*, rito que se vinculó con la fertilidad, ya que se asemejó con las semillas que en la oscuridad comienzan a germinar (*id.*, 1998: 18-27).

En este contexto Báez-Jorge señala:

[...] en las cosmovisiones indígenas la noción del Mal fue reelaborada siguiendo las coordenadas de sus antiguos complejos simbólicos y la dirección estructural impuesta por su condición social subalterna, sin perder sus nexos con el Satán de la España barroca. Su ámbito significativo se perfiló, además de acuerdo con los contextos interétnicos, incorporando los atributos ambivalentes de las divinidades precolombinas, particularmente de aquellas asociadas al inframundo y al Mal [...] (Báez-Jorge, 2003: 273).

En este sentido, proponemos al igual que Portal, que el “charro negro” es un personaje que está asociado con la imagen de los que pelearon en el movimiento de la Revolución Mexicana, ya que las identificaciones simbólicas corresponden al período de la rebelión armada en la que participó gran parte de la población del Ajusco; por su parte el apelativo negro que se le atribuye puede corresponder al lugar oscuro donde habita, ese lugar donde la parte que corresponde a su morada, equivale a la tierra, la que recibe la semilla y el agua de la lluvia que garantizó por muchas décadas el crecimiento del maíz, el alimento del pueblo.

Con respecto a este último tema, hoy en día prevalecen en algunas comunidades campesinas, los graniceros que realizan rituales al interior de las cuevas, los que tienen la finalidad de pedir el agua necesaria para los sembradíos

⁵⁴ López-Austin en Seminario de Investigación, diciembre 2005.

(Heyden, 1991), tal es el caso de los cultos cercanos al Iztaccíhuatl, los que se relacionan con el temporal y con otros fenómenos meteorológicos (Bonfil, 1968 en Heyden 1991). De igual manera tenemos a los chamulas del estado de Chiapas, que tienen la creencia de que en las cuevas viven los dioses de la tierra, los que se encargan de controlar la lluvia y normalizar lo que la tierra produce,⁵⁵ por lo que el tres de mayo son necesarios los rituales al interior de estas oquedades (Heyden cita a Thompson, 1991).

Finalmente, cabe señalar que el tres de mayo del 2006 en la “Cueva del aire” del Ajusco un grupo familiar originarios de San Miguel Xicalco junto con una comparsa de concheros “Danza azteca del señor Xiuhtecuhtli se dieron cita desde muy temprano al interior de la oquedad para celebrar a la Santa Cruz; el grupo de danzantes colocó un pequeño altar y una cruz de madera al interior de la cueva, ahí ofrendaron atole y pan a las “fuerzas sobrenaturales que habitan ahí”; prendieron copal y bailaron durante varias horas. El significado de esta ceremonia tiene que ver con el temporal, señalan ellos, ya que se le pide a la Santa Cruz: “que no falte agua, que no aparezca granizo, [...] que no termine la cosecha [...] y que no se quemé el maíz”. Los padrinos de la cruz (que son originarios de San Miguel Xicalco) solo participaron como espectadores, sin embargo uno de ellos colocó una cruz (previamente adornada y velada durante toda la noche del día anterior) en una de las partes altas, al exterior de la “Cueva del aire”, ahí la sahumaron con copal y los concheros continuaron bailando; posteriormente terminaron con un pequeño refrigerio. No obstante, en 2007 volvimos al lugar y solo pudimos observar un espacio vacío cubierto de cal.

En este contexto persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano. Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos al agua y a la fertilidad agrícola siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace

⁵⁵ Gossen, 1974 en Heyden 1991.

comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Borda, 2004:65).

5.7 La ceremonia a los fieles difuntos o la fiesta de la cosecha

Como hemos referido líneas arriba, la ceremonia a los Muertos en el mes de noviembre, representa un demarcador temporal que hace alusión a la temporada de las secas. De acuerdo con López-Austin (1995) la Fiesta de los Muertos es la conclusión de la temporada de las aguas.

Broda advierte que:

El ciclo agrícola mesoamericano llega a su fin en el Día de Muertos, el 2 de noviembre. Esta fiesta, en parte ciertamente de origen europeo, se combinó en México con la celebración de la cosecha. Los aspectos a la muerte son los más conocidos; sin embargo, ha pasado más inadvertido el profuso simbolismo agrícola que caracteriza a la fiesta.

Por lo que se refiere al Ajusco, la fiesta de Muertos indicaba la proximidad de la cosecha, es decir, al cuarto día después de “recibir” a los Difuntos, acontecía la recolección del maíz (Sra. Ofelia Cedillo Núñez, comunicación personal). Se acostumbraba enflorar a los animales que cargaban el maíz y el chícharo; en el recorrido hacia el hogar los cohetes anunciaban el fin de la cosecha, era la “fiesta de los animales” (Sr. Julio Romero, comunicación personal).

Cuentan que anteriormente participaban en la cosecha varias personas entre las que se encontraba peones, familiares y amigos; aquella persona que hallaba la “cruz del surco” (una milpa que poseía en su cañuela tres mazorcas en forma de cruz) se convertía en padrino, lo que implicaba ofrecer una comida a todas las personas que participaban en la cosecha; generalmente ofrecían arroz y pollo con mole (*Ibid.*). Posteriormente la “cruz del surco” se colocaba, previamente adornada, en lo alto del cincolote; después las mazorcas se cubrían con el plástico.

Encontrar la cruz del surco en la milpa era un acontecimiento significativo para los pobladores del Ajusco que participaban en la cosecha, ya que ésta

cañuela que era colocada en lo alto del cincolote, se utilizaba como símbolo de protección ante cualquier adversidad climática que pudiera dañar las mazorcas. Actualmente ésta práctica entró en desuso, sin embargo podemos señalar la importancia en relación a su origen en la época prehispánica, cuando los antiguos nahuas usaban las mazorcas dobles porque se les atribuía:

[...] una fuerza sagrada que propiciaba la multiplicación de las semillas; [por lo que los nahuas] efectuaban una fiesta especial en el mes de Huey Tozoztli en la que se bendecían las semillas y que debía realizarse en el templo de Chicomecoatl. Enseguida, guardaban las mazorcas sacralizadas en la troje –las cuales conformaban su ‘corazón’, es decir el espíritu o esencia del maíz- para que las mazorcas se multiplicaran (Limón: 2002: 105).

De acuerdo con Silvia Limón (2002:104-105) el uso de la cruz del surco quedó registrada en el siglo XVII, cuando Pedro Ponce señala que en la cosecha se buscaba:

[...] una caña que tuviera dos o tres mazorcas a la que llamaban *xólotl*. Una vez hechos de la caña, la cortaban y la colocaban en una bifurcación de caminos con las puntas señalando hacia la Sierra de Tlaxcala, lugar de habitación de la diosa Chicomecóatl, para propiciar la abundancia de los cultivos. Actualmente, los habitantes de Acatlán (Guerrero) llaman *zincruz* a las cañas con tres mazorcas cruciformes.

Asimismo, en Zongolica Veracruz, encontrar una mazorca doble es un privilegio, por eso son llevadas a bendecir el 2 de febrero.

Hoy en día, ésta práctica está completamente en desuso; sin embargo aún se puede observar en la celebración a los Fieles Difuntos, las grandes ofrendas dedicadas a los difuntos y que son colocadas al interior de los hogares (Imagen 13). En relación con éste festejo, en San Miguel Ajusco, la iglesia abre sus puertas para que los semaneros se encarguen de tocar las campanas (desde las tres de la tarde del 1º de noviembre, hasta las tres de la tarde del día siguiente), con la intención de ayudar a los difuntos (que se encuentran en el panteón) para que puedan llegar a sus hogares. El sonido de las campanas es diferente; para los niños se repica y para los adultos se dobla. Asimismo, las iglesias se convierten en lugares donde acogen también a los muertitos; ahí las personas se reúnen para

rezarles, como es el caso de San Miguel Ajusco, ya que en Santo Tomás, algunas personas se reúnen en el panteón y velan durante toda la noche.



Imagen 13
Ofenda a los difuntos en San Miguel Ajusco.
Foto: Alejandro García Rueda.

Como hemos visto a lo largo de éste capítulo, la celebración a la Santa Cruz se lleva a cabo en el marco del catolicismo oficial, sin embargo lo que rompe los parámetros con la institución religiosa oficial, es el lugar donde se desarrolla dicha ceremonia, en algunos espacios que conforman el entorno natural de estas poblaciones. En relación con este último punto, planteamos que estos espacios forman parte de una antigua concepción de origen mesoamericano, la cual ha sido reconstituida con el paso del tiempo a través de la incorporación de la religión católica.

CAPÍTULO VI

6. EL CICLO FESTIVO DEL AJUSCO

Presentaremos a lo largo de este capítulo, el trabajo etnográfico de cada uno de los cuatro pueblos de nuestra zona de estudio en relación con las fiestas patronales que (de acuerdo a la tradición) corresponden al día en que el santo apareció; asimismo vincularemos cada una de las celebraciones religiosas con el ciclo agrícola de temporal, mismo que se enmarca en los periodos climáticos de secas y lluvias, fundamentales para el desarrollo de la planta del maíz.

En el caso de nuestro estudio veremos cómo en las secas, se inscriben las fiestas patronales de Santo Tomás, de María Magdalena y de la Virgen de la Candelaria; de manera conjunta sobresale en este periodo, algunas actividades que forman parte del sistema agrícola de temporal; asimismo en el tiempo de las lluvias se celebra a la Santa Cruz y a San Miguel Arcángel, varios elementos relacionados con la agricultura se distinguen también. En este sentido proponemos que las fiestas patronales del Ajusco forman parte de una unidad, que si bien se desarrollan en el marco del catolicismo, son celebraciones que proporcionaron culturalmente (por varias décadas) la integridad del ciclo agrícola de temporal.

6.1 Las fiestas patronales en el Ajusco y su ordenamiento

Las fiestas patronales del Ajusco, se celebran de acuerdo al día en que la imagen apareció: Santo Tomás, el 21 de diciembre, la Santa Magdalena, el 1º de enero y San Miguel arcángel el 8 de mayo. Cuenta la tradición que Santo Tomás Apóstol hizo su aparición en el cerro, en un paraje llamado Santo Tomasulco, a la orilla de Pie del Medio;⁵⁶ según Reyes (1981) ésta imagen suplantó al culto original de la “Señora de los Remedios”, la cual fue trasladada al Estado de México. Por lo que se refiere a la Santa Magdalena, una versión señala que la imagen se apareció en un árbol de ocotes;

⁵⁶ De acuerdo a la información obtenida en el trabajo de campo, en este lugar se iba a fundar el pueblo. Sr. Julio Romero Camacho.

sin embargo se menciona también que después del movimiento de la Revolución, la santa se manifestó al interior de una cueva envuelta en un petate; ésta imagen sustituyó al cuadro de Magdalena que se hallaba en el interior de la capilla del pueblo de Petlascalco (Sra. Ernestina Osorio, comunicación personal). Con respecto a San Miguel Arcángel, ésta imagen se apareció en tres poblados de la región: Topilejo, Xicalco y Ajusco. De acuerdo con Reyes (1981: 131) San Miguel se manifestó en un paraje denominado Capulina Zayulisco, lugar que puede corresponder, probablemente, según Robles (1995: 269), con una especie de árbol que se localiza "... entre la vía del ferrocarril y la base del cono del cerro Olican, al este de la población del Ajusco (en la ladera contraria del mismo cerro", y relativamente cerca de la "Cueva del aire". Percheron (1983, *apud*: Robles, 1995) señala que la manifestación de San Miguel aconteció el "[...] 8 de mayo de 1707 sobre tres volcanes que rodeaban al pueblo del Ajusco."; ésta fecha corresponde, según Reyes (1981: 132), a la edificación de uno de los templos de San Miguel Arcángel.

Hoy en día, estos acontecimientos han sido considerados (por los pobladores del lugar) como hechos sobrenaturales, los cuales han dado origen a las principales fiestas patronales en el Ajusco; sin embargo, hablar de ello resulta un tema incómodo para la mayoría de los pobladores, porque los conduciría (según su propia versión) a cometer actos "paganos", así catalogados por el párroco de la región. La visión de la iglesia local hace esfuerzos por alterar y transformar el origen de dichas celebraciones y apegarlas a la tradición católica oficial; es decir, a través de su discurso evangelizador el párroco de la región ha tratado de encaminar estas prácticas religiosas (las que tolera y a veces condena) hacia los parámetros canónicos⁵⁷ para lograr una hegemonía ideológica que gire entorno a Cristo; sin embargo las fiestas patronales continúan realizándose a pesar de que se incorporó la fiesta patronal de acuerdo al santoral católico que le corresponde.

⁵⁷ De acuerdo al *Diccionario de la Evangelización* el término cánón significa norma de acuerdo a un modelo a seguir y que se le designa a toda ley o constitución eclesiástica. También se le denomina al "catálogo de libros de las Santas Escrituras que la Iglesia considera como auténticos y en oposición a los apócrifos. Este cánón fue establecido por el Concilio de Trento..." En lo que se refiere al cánón de los santos se le denomina al catálogo de los santos reconocidos y canonizados por la Iglesia. En Esquerda Bidet, Juan, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1998: 375).

Este distanciamiento que se crea con diferentes grados de autonomía entre la iglesia católica y las creencias del pueblo, constituyen, de acuerdo con Báez-Jorge (1998), uno de los elementos que definen a la religiosidad popular.

Visto en su conjunto las fiestas patronales del Ajusco se insertan en dos periodos del ciclo anual: las secas y las lluvias, sucesos primordiales en el desarrollo del sistema agrícola de temporal. Hoy en día, la actividad agrícola en cada uno de los pueblos del Ajusco ha disminuido considerablemente, debido a la falta de rentabilidad de los productos agrícolas, y al incremento de la población al trabajo laboral de la ciudad de México; no obstante esto, es posible afirmar que de forma imperceptible, aun en actualidad, los principales períodos del ciclo agrícola constituyen la base principal del ordenamiento festivo patronal de estas comunidades; la raíz de estos sucesos se mantiene en el presente, manifiesto en un tiempo que se enmarca (aún) bajo los periodos climatológicos de secas y de lluvias. Paralelamente a estas ceremonias se hallan algunos elementos que nos remiten a un eje ordenador que se vincula con el ciclo agrícola de temporal, el cual será presentado a continuación.

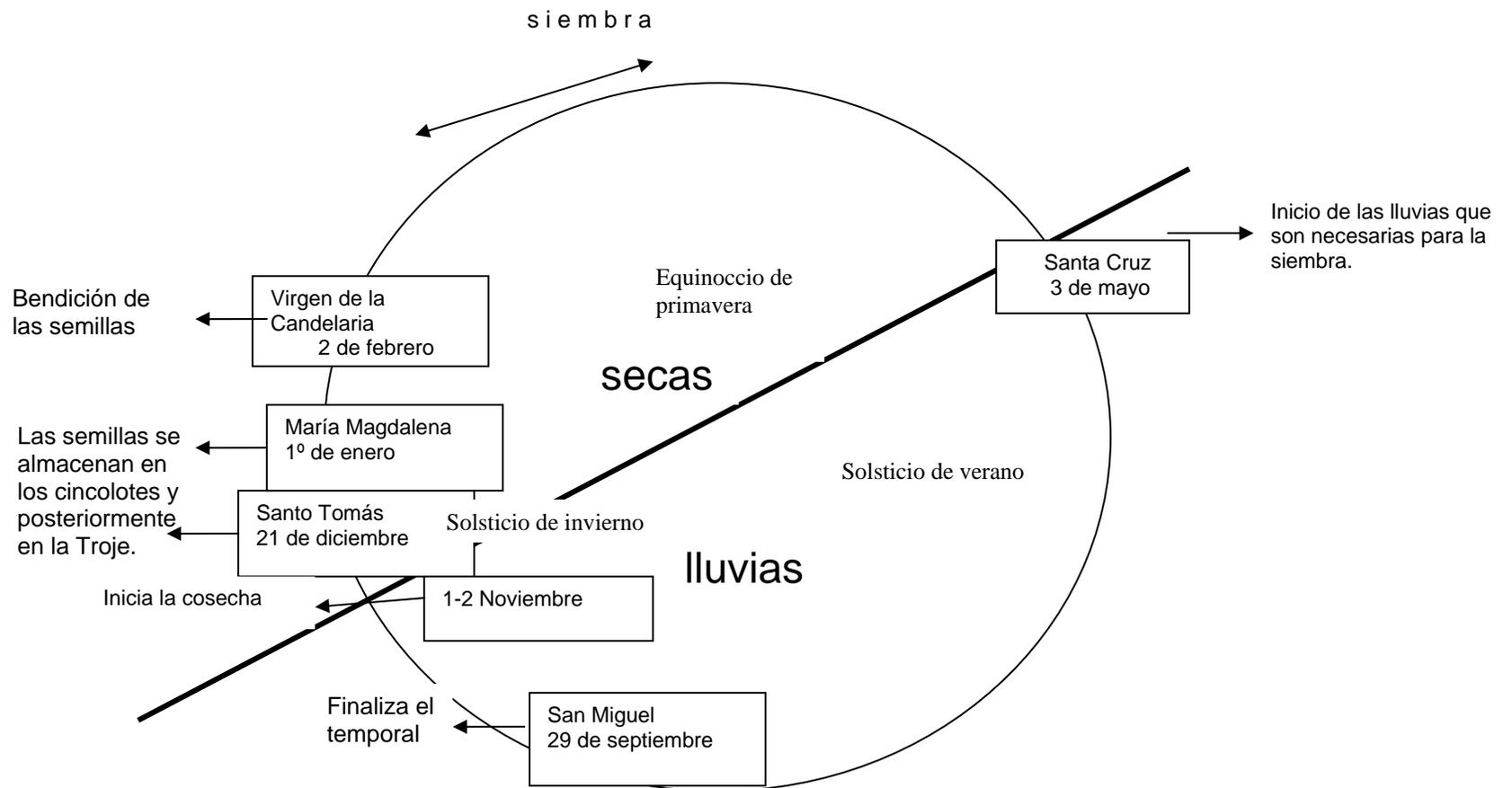


Imagen 14 En este esquema podemos observar, visto en su conjunto, el calendario ceremonial del Ajusco (inserto en los dos periodos climáticos de secas y de lluvias) que se vinculan con las principales actividades del ciclo agrícola de temporal.

6.2 2 de febrero: día de la Virgen de la Candelaria

La fiesta de la Virgen de la Candelaria se celebra en honor a la Madre de Jesucristo y comprende dos grandes misterios: “La Purificación de la Santísima Virgen y la Presentación de Jesucristo” en el templo, a los cuarenta días después de su nacimiento (Enciclopedia de la religión católica, Tomo II; 1951: 363). Este acontecimiento, muy antiguo que celebra la iglesia en Oriente, incluyó en la iglesia Romana la procesión de los cirios que se efectuaba en el siglo X. Para el siglo XVI la fiesta de la Candelaria en España fue de las más importantes.

6.2.1 La fiesta de la Virgen de la Candelaria en el Ajusco

La fiesta de la Virgen de la Candelaria en el Ajusco mantiene un antecedente que se vincula con el sistema agrícola de temporal⁵⁸ (Imagen 15).

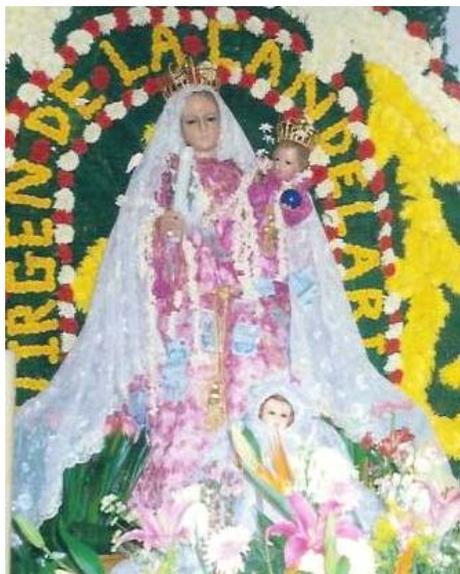


Imagen 15
La Virgen de la Candelaria en Santo Tomás Ajusco.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

⁵⁸ Para Sahagún el mes de febrero corresponde con el primer mes del año mexica llamado Atlcahualo; en esta veintena se sacrificaban algunos niños en lo alto de los montes del valle de México para honrar a los dioses de la lluvia (Capítulo XX, Libro II, 2002: 176).

En esta fecha se inicia el nuevo ciclo agrícola con la bendición de las semillas, que hasta hace apenas unas décadas se realizaba; cuentan los habitantes del Ajusco que anteriormente el grano se llevaba a la iglesia a bendecir: maíz azul y blanco, haba, calabaza y frijol (Sra. Tomasa Gutiérrez, comunicación personal); sin embargo, hoy en día, han sido sustituidas por la imagen del Niño Dios.

El festejo a la Virgen de la Candelaria y la bendición del Niño Dios se celebra en los cuatro pueblos del Ajusco; sin embargo, es en la parroquia de Santo Tomás donde se encuentra una imagen de la Virgen, a la que llegan a visitar un gran número de personas que provienen de los pueblos cercanos a la región. Desde muy temprano la imagen de la Candelaria sale a procesión por las principales calles del pueblo de Santo Tomás; encabeza el recorrido una persona que porta el estandarte (con la imagen de la Virgen) que lleva como título “patrona del campo”. Es de señalar que esta celebración aún conserva un simbolismo agrícola que se manifiesta a través de los adornos que porta la Virgen, varios collares hechos con granos de maíz palomero (reventado), los que representan el “elemento que sirve de base para la alimentación” (Sr. Julio Romero Camacho, comunicación personal). Años atrás la parroquia de Santo Tomás también se adornaba con este tipo de maíz, sin embargo el párroco Pierre prohibió esta actividad debido a la proliferación de roedores al interior de la iglesia.

De manera general, los fiscales de cada una de las capillas de los pueblos se encargan de acomodar en el atrio de la iglesia, gran cantidad de sillas para todas aquellas personas que durante esa mañana llegan con su imagen del Niño Dios para escuchar la misa de consagración que es ofrecida por el sacerdote de la iglesia. La razón de llevar a cabo la ceremonia al exterior del recinto sagrado se relaciona con el insuficiente espacio que conforma el interior de las capillas. Al lugar acuden principalmente mujeres, sin embargo se puede observar también hombres y niños cargando una canasta, la cual porta en su interior al Niño Dios, algunas personas portan también dos veladoras para que sean bendecidas junto con la imagen. El atuendo de la imagen es alusivo al de un bebé y de color blanco; sin embargo, alguna imagen la visten con traje de doctor o ropa de distinto tono. Cuentan los pobladores del Ajusco que anteriormente el vestuario de la imagen podía variar, pero el párroco Pierre los ha convencido de que el atavío sea de colores claros, los apropiados para un

infante. En este contexto, observamos, cómo la iglesia dirige y controla ideológicamente a la población con el fin de mantener una hegemonía de acuerdo a sus intereses.

Por lo que se refiere a las velas, ya bendecidas se guardan en el hogar y solo se encienden cuando se presenta alguna tormenta.⁵⁹

En la celebración a la Virgen de la Candelaria, la bendición de la imagen del Niño Dios es fundamental, la cual se lleva a cabo (de manera similar en los cuatro pueblos de nuestra zona de estudio) al finalizar la misa de consagración. Las personas ahí reunidas, levantan a su Niño Dios y el padre se acerca a ellas para rociar con el agua bendita a cada una de las imágenes, las que son colocadas en el altar principal de cada uno de los hogares.

Cabe destacar que en la parroquia de Santo Tomás Ajusco se congrega un mayor número de personas, las cuales forman una valla (desde afuera del atrio de la iglesia hasta la puerta del recinto sagrado) para recibir a la Virgen de la Candelaria cuando llega en procesión hasta el interior del templo; posteriormente da inicio la bendición de todas las imágenes del Niño Dios; este suceso se logra alargar por varios minutos debido a la gran cantidad de personas que permanecen formadas para que su imagen reciba el agua bendita que es vertida por el párroco de la región. Ahora bien, a los ojos del sacerdote, éste hecho resulta asombroso debido a la gran cantidad de personas que llegan a última hora sin importarles más que la consagración de su imagen: “nadie llega a comulgar, pero todos llegan para recibir la bendición con el agua, porque piensan que con el agua todo está resuelto”; de igual manera manifiesta su desconcierto cuando le solicitan alguna misa para conmemorar los cuatro o cinco años cumplidos de “su santo niño”. Y efectivamente, quizá no todo esté resuelto pero en el campo de la religiosidad popular la imagen del Niño Dios está muy lejos de ser simplemente un referente que recuerda al “Dios verdadero” que está en el cielo. No, el Niño Dios, ése que la gente posee en su hogar adquiere una aureola de virtud por el hecho trascendente de haber recibido el agua bendita. Por ello podrá dejarse a un lado la comunión pero nunca la bendición. Esa unidad creada entre el agua bendita y el

⁵⁹ Cuentan los pobladores que anteriormente, los hombres atajaban la lluvia con su sombrero o con su machete, es decir, con éstos dos objetos abanicaban el aire y se decía que “cortaban la lluvia”; también los cohetes fueron utilizados durante años para ésta finalidad, los cuales lanzaban hasta lo alto del cielo con la intención de deshacer la nube (Sra. Ofelia Cedillo Núñez, comunicación personal).

objeto que representa al Niño Dios, dan la forma al objeto sagrado; una especie de luminosidad.

Este hecho “tiene varias implicaciones que toman distancia de la idea cristiana de ver a las imágenes como representaciones celestiales” (García y Aréchiga, 2001:105). Para los habitantes del Ajusco la imagen del Niño Dios es receptora de una fuerza interna capaz de proteger el hogar y a los mismos pobladores, por eso el dos de febrero visten delicadamente a la imagen tal como si fuera un bebé real. El Niño Dios tiene una madrina que formaliza su compromiso el 24 de diciembre y que será la encargada (si así lo desea) de llevar la imagen a la iglesia el 2 de febrero para que reciba la bendición, tal como lo señala uno de los misterios de la fe.

Queda expuesto entonces, uno de los momentos de mayor tensión entre las dos visiones: la popular y la ortodoxa. Para esta última las imágenes no pueden ser sino formas para recordar al único Dios. Para los practicantes de la religiosidad popular, es decir el pueblo, son los dioses mismos compartiendo la tierra.

6.2.2 El 2 de febrero y el vínculo agrícola

La fiesta de la Virgen de la Candelaria se inscribe en el periodo de las secas y se lleva a cabo en febrero, mes que se caracteriza por las grandes tolvaneras que anticipaban el ciclo agrícola de temporal, es decir, cuentan los pobladores del Ajusco que anteriormente los ventarrones que llegaban a arrancar los techos de tejamanil de las casas pronosticaban la proximidad del cultivo del haba, del chícharo y de la papa. Los vientos también anunciaban la cercanía de la siembra del maíz cacahuacintle, el humeado (de color amarillo o café) y el negrito (de color azul) en el mes de marzo.

El presagio de los vientos que actualmente se manifiesta en el Ajusco en relación con la siembra, nos recuerda que en la fiesta de Atlcahualo del año mexicana, el dios *Quetzalcoatl* anunciaba la llegada del temporal a través de los vientos y las polvaderas, también barría los caminos y hacía crecer las plantas de cultivo (Capítulo I, II, Libro II, 2002: 73-135; López-Austin, 1995). En esta veintena se celebraba a los *Tlaloques* (los dioses de la lluvia) y a *Chalchiuhtlicue* (la diosa del agua).

Con respecto al mes de febrero en el Ajusco, éste periodo también corresponde con el tiempo en el que el maíz era depositado en la troje, una caja hecha de madera o

petate donde se colocaban los granos del maíz. Es de señalar que los maíces grandes y bonitos se apartaban con el haba y la avena, después se colocaban (también con unas velas) sobre una charola o canasta y las llevaban a bendecir el día en que se festeja a la Virgen de la Candelaria; posteriormente esas semillas se utilizaban para la siembra, la cual daba inicio en el mes de marzo. Alguno de los habitantes de Santo Tomás Ajusco aún recuerdan que después de que finalizaban las heladas, comenzaba el cultivo del maíz, teniendo como referencia la posición de la luna, cuando ésta se encontraba en cuarto creciente o en luna llena.⁶⁰

Este último punto integra un referente mesoamericano, ya que la luna desempeñó un papel fundamental en relación con el crecimiento de la planta del maíz; es decir, las diversas fases de la luna anunciaban (a través de su manifestación y su desaparición) el momento en que la vegetación moría y renacía nuevamente (Soustelle, 2004: 75).

Por su ciclo recurrente de nacimiento, crecimiento, plenitud, decaimiento y muerte, la luna inspira más temores supersticiosos que el sol. Por ello, se le asocia con fenómenos naturales como leyes semejantes: la lluvia, la vida de las plantas, la menstruación, la fertilidad y la reproducción (González, 1975: 85).

Los rituales lunares se hallaban vinculados con algunos dioses del agua, de la vegetación y de la muerte (*Ibíd.*; 101).

6.3 3 de mayo: la Santa Cruz

Siguiendo los planteamientos desarrollados por Broda, la Santa Cruz (1991, 2004) es una celebración que ha desempeñado un papel importante en la vida ceremonial de los pueblos indígenas en plena época de seca, comprende elementos que coinciden con la antigua fiesta mexicana *Hueytozotli* que anunciaba la llegada de las lluvias y el comienzo de la siembra; la fiesta a la Santa Cruz mantiene elementos de una antigua tradición milenaria que hace referencia a la estructura del antiguo calendario mesoamericano.

⁶⁰ Sra. Ofelia Cedillo Núñez y Sr. Julio Romero Camacho.

En relación con el Ajusco la celebración que se lleva a cabo el 3 de mayo es fundamental para comprender el ciclo agrícola de temporal en esta región, sin embargo, debido a lo que concierne a este apartado (en relación con los santos patronos) se presentó en el capítulo anterior.

6.4 8 de mayo: San Miguel Arcángel

En la literatura apócrifa a San Miguel Arcángel se le conoce como uno de los grandes príncipes de la milicia celestial que fue venerado desde épocas muy tempranas tanto en la iglesia Latina como en la griega. Las Sagradas Escrituras señalan que los Arcángeles tienen por objetivo “realizar misiones importantes celestiales”, por eso San Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel, se les asocia con la expulsión de las potestades del mal de la tierra para arrojarlas en un abismo de fuego.” (Dalmau y Jover, 1953; Butler, 1969: 703). A San Miguel también se le conoce como príncipe de los ángeles que custodia y protege la iglesia católica, es el Arcángel que vence al Dragón, el que queda, éste último, sepultado en los infiernos (Dalmau y Jover, 1953: 387).

El nombre de San Miguel significa ¿Quién como Dios?:

[...] de acuerdo a la tradición cristiana, Miguel, en hebreo Michael, espíritu bello y radiante apareció como rayo de la guerra para combatir a Lucifer y a sus ángeles rebeldes y los venció, precipitándoles del cielo al tiempo que exclamaba: *¿Quis ut deus?* (Quién como Dios). Por este acto de arrojo y de amor a Dios se convirtió en príncipe de los ángeles y el más bello de todos. Desde entonces fue erigido defensor de la iglesia, él es quien conduce la batalla contra la idolatría y cuantos dioses paganos aparezcan (Sierra, 2000: 134).

En el santoral católico, a San Miguel se le festeja el 29 de septiembre, no obstante en algunos lugares de Europa conmemoran su aparición el 8 de mayo, la cual se originó en varios montes del oriente y occidente europeo a principio del cristianismo. Los griegos recurrieron a San Miguel para que a través del él finalizaran los cultos “paganos” a Colosas, por ejemplo; de ahí el inicio de algunos “manantiales

medicinales” (como en Bizancio), por ello, el Arcángel fue venerado y considerado como médico celestial (Hammeke, 1953: 386); asimismo se hallaban también antiguos cultos relacionados con Mittra, “de origen persa, símbolo del rayo,” y Wotan, dios germánico de la guerra en ciertos espacios del entorno natural como los cerros, las cuevas y los manantiales (Sierra, 2000: 133). De acuerdo a Báez Macías (1979: 62), la primera aparición del Arcángel se registró el 7 de mayo en la entrada de una cueva que se localiza en la cima del monte Gárgano, al sur de Italia; la segunda, aconteció en Tumba “...monte a manera de islote que emerge del mar, donde el Arcángel solicitó se le erigiera una iglesia; es en este sitio donde realiza el milagro de proveer de agua potable a la región:” (Sierra, 2000: 135). De igual manera se hallan las manifestaciones sobrenaturales de San Miguel en la sierra del Aralar en Navarra y en el monte Adriano en Roma, lugares donde se erigieron los primeros templos para su veneración. Es de señalar que estos sitios se localizan en lugares altos donde las cumbres envuelven diversas cuevas y manantiales⁶¹ que se vinculan, estos últimos con las aguas curativas (Hammeke, 1953: 386).

6.4.1 La fiesta de San Miguel en el Ajusco

La fiesta a San Miguel en la región del Ajusco se lleva a cabo el 8 de mayo, fecha que corresponde a la aparición del Arcángel en tres parajes localizados en los pueblos de Ajusco, Xicalco y Topilejo (Imagen 16); la fiesta al igual que la ceremonia de la Santa Cruz coincide con el periodo de tránsito de secas a las lluvias, pero posiblemente su designación como patrono tiene que ver, como ya lo advirtió Robles (1995), con antiguas prácticas religiosas que se realizaban en pleno siglo XVIII como la del Palo Volador al interior de una cueva de la región, la ceremonia a la Troje en lo alto de una de las cumbres del Ajusco, y la que aún en pleno siglo XXI, se llevaba a cabo en la “Cueva del Aire” de San Miguel Xicalco.

⁶¹ Los montes, grutas, cuevas y manantiales fueron considerados como “hierofánicos, centros de culto naturístico-cósmico” (Maldonado, 1975: 35).

Robles explica que:

[...] la presencia de San Miguel en esta área se debe principalmente a la persistencia de antiguas prácticas que realizaban los pobladores del Ajusco en el siglo XVIII, (y que aún a comienzos del siglo XX eran de alguna manera marcadas por la práctica de 'brujos', los ixtlahuis a las cuevas y las creencias en los tiahuitzecos, 'los aires'). La misma ceremonia del Palo Volador representaba un poderoso enemigo al cual San Miguel debía darle la batalla, desterrando las idolatrías que se mencionan en los dos manuscritos del siglo XVIII y denunciando insistentemente a las autoridades de aquella época tales prácticas (1995: 270).



Imagen 16
El 8 de mayo se celebra en Xicalco y en Ajusco, al Arcángel San Miguel;
la celebración corresponde con el día de su aparición.
Foto: Laura Aréchiga Jurado

Cabe señalar que la aparición del Arcángel en Topilejo, continúa Robles, tuvo lugar en donde actualmente se encuentra la iglesia, un sitio que fue tan solo un montículo lleno de encinos y arbolado; asimismo, la presencia de San Miguel mantiene una relación con el centro regional de Chalma ya que el Ajusco es el cruce de caminos por donde pasan los chalmeros (*Ibid.*).

En este contexto cabe señalar que en la Nueva España los Arcángeles ocuparon un lugar importante en la conversión de los indígenas al cristianismo, fueron personajes que de acuerdo a Sierra (2000: 136) "... lucharon constantemente contra el mal representado por los demonios, la mentira y el engaño, convirtiéndose en las fuerzas

protectoras que se introdujeron en la mente de los indios.” Por ello, San Miguel desempeñó un papel fundamental en la conformación de la sociedad colonial, su consagración se vinculó con el exterminio de “los últimos restos de cultos prehispánicos, afirmando en cambio un catolicismo militante y triunfante (Báez Macías, 1979: 29).

En este contexto Dora Sierra ha señalado que:

En las enseñanzas de la nueva religión, la función primordial de los ángeles era colaborar con el pueblo en la salvación de su alma, fueron creados para cumplir en la tierra las tareas de Dios entre los hombres. La presencia de los seres alados la encontramos en el siglo XVI, cuando los franciscanos introdujeron los primeros conceptos del nuevo credo religioso entre los pueblos recién conquistados [...].

San Miguel, jefe de estas criaturas celestiales, desempeñó un papel fundamental en la conquista de México. Podemos decir en sentido figurado que debió haber llegado en las mismas naves de Cortés para combatir los cultos prehispánicos y desterrar de las nuevas tierras todo vestigio de ‘idolatría’ y creencias contrarias a la fe cristiana. Desde los principios de la Colonia lo encontramos dejando su nombre en lugares, ciudades y monasterios, tratando con ello de confirmar la conquista, de ahí que su imagen sea una de las que más culto tiene hasta nuestros días (Sierra, 2000: 136 y 137).

La aparición del Arcángel en algunas comunidades que conforman la República mexicana, se vincula (al igual que en Europa) con el combate a los cultos paganos (así denominados por la iglesia católica) que se llevaban a cabo en los cerros, cuevas y manantiales (entre otros) que envolvían las comunidades campesinas, muchos de ellos vinculados con el culto a Tlaloc (Sierra, 2000). De las comunidades que acogieron a San Miguel como santo patrón (debido al hecho insólito referido anteriormente), se halla Tlaxcala, donde a corta distancia se localiza el centro prehispánico de Cacaxtla,⁶² Santa María Nativitas donde se erigió el santuario de San Miguel del Milagro y diversas poblaciones del estado de Chiapas, Oaxaca y Morelos que año con año celebran entre el 7 y 8 de mayo al Arcángel. Para la mayoría de las comunidades campesinas San Miguel se vincula con el advenimiento del temporal; el sincretismo religioso que se manifestó a través del culto al Arcángel se expresó a través de la relación con el ciclo

⁶² Báez Macías, 1979.

agrícola, cuya continuidad se explica por el hecho (como lo ha señalado Broda en relación con la fiesta a la Santa Cruz) de que siguen existiendo gran parte de las condiciones climáticas que en concordancia con los ciclos agrícolas, mantienen una dependencia relacionada con el deseo de controlar los fenómenos naturales (Broda, 2001b).

6.4.2 29 de septiembre: San Miguel Arcángel y la planta del *yauhtli* o pericón

De acuerdo al santoral católico que le corresponde, San Miguel Arcángel se festeja de igual manera el 29 de septiembre, celebración que posee referentes agrícolas que señalaremos a continuación.

Para el Ajusco y para algunas comunidades campesinas, la fiesta del Arcángel en el mes de septiembre, desempeña un papel importante como referente estacional, ya que se vincula con el cierre del temporal (López-Austin, 2004, en Seminario de tesis). En algunos lugares del estado de Morelos la fiesta se relaciona principalmente con la maduración de los primero elotes (Broda, 2004), sin embargo, en el Ajusco la fiesta se vincula con la milpa que aún se halla en pleno desarrollo, ya que se espera que las lluvias garanticen el desenvolvimiento exitoso de la planta del maíz.⁶³

Ahora bien, la fiesta patronal de San Miguel en el Ajusco, posee un elemento de gran significado simbólico que se refiere principalmente a la planta del *yauhtli* o pericón, la cual se utiliza en forma de cruz como símbolo de protección ante cualquier fuerza extraña y maligna que ronde los espacios profanos del pueblo. Generalmente la planta del *yauhtli* proviene de ciertas áreas del estado de Morelos; crece en el campo de manera silvestre y en algunos planos de las barrancas donde el clima puede ser templado y frío; el periodo de crecimiento de la planta dura aproximadamente cuatro meses, ya que inicia en el mes de mayo y finaliza en septiembre (Sierra; 2000). El *yauhtli* se vende en el Ajusco en manojos o en forma de cruz, afuera del atrio de la iglesia; ya bendecido, se coloca en los hogares, en algunos automóviles o negocios y en los terrenos de sembradío; se tiene la creencia de que el Arcángel, cuando sale en procesión recorriendo las principales calles del pueblo (en este caso de Xicalco), deja

⁶³ Para las personas de mayor edad todavía se conserva el referente climático vinculado con la agricultura, ya que los jóvenes se apegan a la festividad católica. Trabajo de campo 2004.

su bendición impregnada en la flor, ésta a su vez adquiere una fuerza sobrenatural que es capaz de proteger los hogares y los terrenos de cultivo (Imagen 17).



Imagen 17
La flor del pericón en forma de cruz que se coloca en cada uno de los hogares de San Miguel Xicalco y Ajusco.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

En San Miguel Ajusco (al terminar la misa de consagración) sobresalen al pie del templete, las grandes cantidades de flor de pericón que llevan las promesas del norte de Morelos. Los fiscales reparten a todas las personas que formadas, esperan llevarse un ramo de ésta planta a sus hogares para proteger su vivienda y su familia.

De acuerdo con Sierra (2000) algunas poblaciones del norte del estado de Morelos que se localizan a una altura de entre los 1500 y 2500 msnm, como Tlanepantla, Tlayacapan, Totolapan, Atlatlauhcan y Tetela del Volcán usan el pericón en forma de cruz, al igual que en San Miguel Xicalco; se tiene la creencia de que la planta posee una función protectora ante los males que son ocasionados por los aires, entidades que adquieren distintas expresiones en el manejo de la agricultura y la naturaleza.

El *yauhtli* o pericón es:

[...] un símbolo sacro en la vida ceremonial de los agricultores morelenses; seguramente por su crecimiento en la parte norte de la entidad, ésta haya sido su zona de arraigo original y “de ahí viajó” no solo al resto del estado, sino más allá de sus fronteras políticas debido a la movilidad laboral de la población y a las migraciones provocadas por la Revolución. La tradición de colocarla en sus cosechas como aliada de San Miguel es una creencia que establece fuertes lazos ceremoniales entre los pueblos y constituye un factor de identidad entre sus habitantes, otorgándoles un sentido de pertenencia a un sistema de pensamiento que brinda seguridad al campesino, a su familia y a su comunidad (Sierra, 2000: 189).

Asimismo, los habitantes de Xalatlaco, en el estado de México, colocan el pericón en puertas y ventanas así como en las cuatro esquinas de la milpa, de tal forma que la planta pueda vencer al “Diablo que anda suelto” mandándolo de nuevo al infierno.” (*Ibid.*:185, cita a González).

Es probable que el uso del *yauhtli* en el Ajusco se haya propagado debido a la fuerza de trabajo que fue proporcionada a las comunidades del Valle de Morelos, de ahí su uso cultural de la planta, la que “...fue adaptada y adoptada por los nuevos creyentes gracias venturosas coincidencias” que se vinculan con la dependencia del agua de la lluvia para la actividad agrícola (*Ibid.*).

De acuerdo a un estudio desarrollado ampliamente por Sierra, el *yauhtli* tiene su origen en antiguas prácticas de origen mesoamericano ya que la planta se utilizó en forma de ofrenda en los rituales relacionados fundamentalmente con los dioses de la lluvia; de igual manera el *yauhtli* en forma de atado se empleó probablemente en los atavíos que portaban algunos dioses y sacerdotes prehispánicos, los cuales se encuentran representados en la veintena de Ochpaniztli del calendario solar mexicana. Por lo que se refiere al aroma de la planta, el humo de la flor al ser consumido, hacía posible la comunicación con los dioses prehispánicos, sin embargo después de la Colonia, el *yauhtli* se utilizó (vinculado con las imágenes cristianas) en los cultos relacionados con la agricultura y con el temporal; en forma de cruz ahuyentaría a los espíritus malignos que rondaran los terrenos de cultivo. La planta del *yauhtli* o pericón, llamada así por la semejanza morfológica y terapéutica que ésta tenía con el hipericón

europeo, pasó a formar parte del sincretismo de creencias que se manifestó a partir de la Colonia.⁶⁴

En España todavía en el siglo XVI prevalecían algunas costumbres europeas que se relacionaban con

[...] la creencia de que había espíritus malignos que se posesionaban de las casas y por medio de ruidos y molestias ahuyentaban a sus habitantes. Para sacarlos se recomendaba que un cura las exorcizara y tener siempre cruces, ramos y agua bendita para protegerse de todo mal (*Ibid.*: 119).

6.5 21 de diciembre: Santo Tomás Apóstol⁶⁵

De acuerdo al Nuevo Testamento la palabra Apóstol significa “el mensajero para anunciar la Buena Nueva.” Los apóstoles tuvieron que ser testigos de la resurrección del Señor para ser enviados por Jesús a todos los pueblos. “El título de ‘apóstol’ fue adquiriendo cada vez más el sentido amplio de ‘enviado’, sin descartar la realidad apostólica de los doce” (Esquerda; 1998: 44 y 45). Sin embargo, a Santo Tomás Apóstol se le conoce por haber dudado de la resurrección de Jesús, quien se le aparece indicándole que introduzca la mano en la llaga de su herida.⁶⁶

El apóstol Tomás es nombrado en ocasiones en el evangelio como “mellizo”, sin embargo no se aclara de quien es gemelo, por lo que surgen algunas hipótesis que mencionan a Jesús como su hermano, de ahí que se le represente a Tomás con algunos rasgos del señor.⁶⁷

En su labor apostólica Tomás predicó en Persia, Etiopía y la India, donde fue martirizado en la ciudad de Coromandel muriendo atravesado por una lanza. Su fiesta el 3 de julio corresponde con el traslado de sus restos a Edesa.

⁶⁴ Para más información sobre el uso del yauhtli en el norte de Morelos, consultar a Sierra:2000.

⁶⁵ En occidente, se hizo coincidir la Navidad de Jesucristo con la fiesta del solsticio de invierno que celebraba el renacer del sol (Velasco cita a Gianluca Bocchi y Mauro Ceruti, 2000: 82).

⁶⁶ (Pomar, E. <http://www.aciprensa.com/catequesis/apostoles/tomas.htm>. 25, 02, 2002.

⁶⁷ <http://www.labibliaonline.com.ar/WebSites/LaBiblia/Revista.nsf/Indice/SantoTomas?OpenDocument>.

6.5.1 La fiesta del apóstol Santo Tomás y el vínculo agrícola

La fiesta de Santo Tomás Ajusco el 21 de diciembre (Imagen 18), se encuentra inserta en el periodo de las secas, en el que predomina (en esta zona alta del Ajusco) el frío del invierno.⁶⁸



Imagen 18
El apóstol Santo Tomás sale a procesión por las principales calles del pueblo, el 22 de diciembre.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

En relación con la agricultura, la fiesta de Santo Tomás corresponde con el almacenamiento del maíz en los cincolotes; unos depósitos hechos con varas de carrizo o de madera ensamblados unos con otros en forma cúbica y que suelen ser muy altos dependiendo de la cantidad de mazorcas que coloquen en su interior (Imagen 19); éstas son cubiertas con un plástico con la finalidad de protegerlas del frío

⁶⁸ Cabe señalar que son varias comunidades las que celebran a Santo Tomás en el mes de diciembre; entre ellas se encuentra: Ixtlán de Juárez, en Oaxaca; Jalieza en los Valles Centrales; Tierra Blanca en Guanajuato, Hueyotlipán en Puebla; Popotlán en el estado de Morelos y Oxchuc en Chiapas.

que llega a presentarse en los meses de diciembre y enero (Comunicación personal sr. Julio Romero Camacho). Hoy en día en el Ajusco, son muy pocas las personas que tienen este tipo de almacén, mas hemos podido observar el gran significado simbólico que le atribuyen al cincolote donde guardan lo más valioso que formó parte de las poblaciones mesoamericanas: el maíz. En este sentido hemos de relatar que en el pueblo de Magdalena Petlacalco solicitamos permiso al Sr. Miguel para tomarle una foto a su cincolote, no obstante titubeó al responder: -¿y si se llevan mi cincolotito?- ante esta situación, su hijo le explicó que solo era una foto y que el almacén continuaría ahí en su lugar. Analizando lo anterior podemos señalar que la concepción que aún permanece en las personas de mayor edad en el Ajusco es la de un cinclote que proporciona una fuerza sobrenatural que resguarda el maíz ante las adversidades del clima.



Imagen 19
Actualmente son pocas las personas que arman su cincolote en plena época de secas. Este pertenece al pueblo de Magdalena Petlacalco.
Foto: Alejandro García.

Según Barrientos (2004: 356), los cincolotes son típicos de la región otomí. Estos depósitos ya se utilizaban en la época prehispánica:

Sus trojes eran cuadradas y por la mayor parte de madera. Servíanse para esto principalmente del *oyametil*, que es un árbol altísimo y muy derecho, de tronco redondo, de corteza sutil y lisa, de pocas ramas, y estas muy delgadas, y de una madera correosa, y difícil de romperse y de

apolillarse. Formaban estas trojes sobre un envigado de pino disponiendo en cuadro los troncos del *oyametl* hasta la altura que querían, sin mas labor que unas muescas o hendiduras que les hacían cerca de las extremidades para encajar un tronco en el otro y unirlos tan estrechamente que no permitiesen el paso a la luz. En llegando el cuadro a la altura que habían determinado darle, lo cubrían con otro envigado de pino y sobre él formaban el techo para defender el grano de la lluvia. Tenían estas trojes la puerta en la parte superior y en la inferior una ventanilla. Eran tan grandes que contenían 5 ó 6,000 y aún mas fanegas de maíz. Vense hasta hoy de estas trojas en muchos lugares distantes de la capital y entre ellas algunas que, a lo que parece, fueron construidas antes de la Conquista, y según me ha dicho un agricultor inteligente, en ellas se conserva mucho mejor el grano que en las que se acostumbran en Europa (Clavijero, 1979: 231).

6.6 1º de enero: María Magdalena

En los evangelios canónicos María Magdalena comprende una serie de rasgos que la definen como originaria de Magdala, "...una población situada sobre la orilla occidental del mar de Galilea, cerca de Tiberíades, en la que el Señor encontró por primera vez a aquella mujer. San Lucas hace notar que era una pecadora (aunque no afirma que haya sido una prostituta, como supone comúnmente)" (Butler, 1969: 168).

En los relatos evangélicos María Magdalena aparece como una de las personas que acompañó a Jesús en su proclamación del reinado de Dios, la que transformó fundamentalmente su vida; también aparece como quien secó los pies del Señor con sus cabellos, así como una más de las testigos de la muerte de Jesús y la que lo contempló en la hora más oscura de su vida (Espinera, 2005).

Otro de los rasgos que definen a María Magdalena es su misión para difundir la resurrección de Jesús después de su muerte; sin embargo se halla también en algunos documentos posteriores a los evangelios canónicos (los que pertenecen a otras corrientes), una serie de rasgos diversos que muestran la importancia que tuvo Magdalena "entre los cristianos de los primeros siglos: pues, de hecho, su nombre y su persona histórica –y la interpretación que de ella se hacía- eran invocados en torno a aquella polémica, tanto por unos grupos como por sus adversarios" (*Ibid.*: 2005). No obstante, el rasgo de pecadora arrepentida surge a través de un proceso paulatino que se fortalece en los siglos VI-VII por obra de Gregorio Magno, pero existen diferentes posturas en cuanto al tema.

De acuerdo a la leyenda forjada en Borgoña, Magdalena se había embarcado con sus hermanos Marta y Lázaro hasta las costas de Provenza o al puerto de Marsella; después se trasladó a la *Sainte Baume* para hacer penitencia en la santa gruta, donde vivió unos treinta años más. Finalmente María Magdalena muere en los Alpes Marítimos y fue trasladada milagrosamente a la capilla de San Maximino, lugar a donde fue enterrada por el santo. Cabe señalar que en 1279 Carlos II, Rey de Nápoles levantó en la Saint Baume un convento para los Dominicos (quienes fueron expulsados con la Revolución francesa) justo en el lugar donde se encontró el sepulcro de María Magdalena.⁶⁹

6.6.1 La fiesta de la Santa Magdalena en el Ajusco

La celebración de la Virgen, en su advocación de Magdalena en el Ajusco (Imagen 20), se vincula también con la época más fría del año; es el tiempo en que el maíz aún permanece almacenado en los cincolotes ya que posteriormente, el grano de la mazorca es depositado en la troje (una caja hecha de madera o incluso de petate) para ser utilizado para el consumo familiar; ahí permanecerá encerrado por lo menos durante siete años.



Imagen 20
La santa Magdalena en Petlacalo se festeja el 1º de enero.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

⁶⁹ <http://www.encyclopediacatolica.com/m/mariamagdalena.htm>

La tradición señala que anteriormente el maíz se desgranaba los primeros días de febrero, cuando la luna se hallaba en su etapa creciente (entre el 18 de enero al 1º de febrero) o en luna nueva; no todos los granos iban al interior de la caja, los más grandes y bonitos se apartaban para la siembra (no antes de ser bendecidos y remojados); la mayoría se almacenaba en la troje para el consumo familiar (Imagen 21). El grano del maíz podía agarrarse antes de la seis de la tarde, porque después de ésta hora, la caja permanecía cerrada hasta el día siguiente (Sra. Ofelia Cedillo Núñez, comunicación personal).



Imagen 21
El grano del maíz, después de desgranarse la mazorca, se colocaba al interior de la troje.
Foto: Ernestina Ortiz Sandoval.

Para López-Austin la Troje liga al campo, ya que la parte inferior se encuentra en contacto con la tierra y la parte superior representaría un eje cósmico por donde sale el maíz (López-Austin, 2004).⁷⁰

Es importante señalar que en la época prehispánica:

La troje era, [...] una réplica del cerro. El 'corazón' del maíz reposaba en su encierro de granos. De allí saldría nuevamente al reiniciarse el ciclo.

⁷⁰ En seminario de investigación *La construcción de una visión del mundo*, impartido por el Dr. López-Austin.

El sentido de la troje como réplica de la gran bodega de la que iba a resurgir la vida se afirma cuando sabemos que los niños muertos de tierna edad, sin mácula, iban al Tonacacuahtitlan (“Lugar del árbol de nuestro sustento”), sitio en el que, bajo un árbol de tetas que destilaba leche, esperaban volver a nacer en el seno de sus madres. Estos niños eran enterrados junto a las trojes (López Austin, 1995 cita a Sahagún, *Historia general*, Lib. II, cap. Xxiii, I, 114-155).

El ‘corazón’ debe entenderse no sólo como la esencia que da su naturaleza a las cosas, sino como la fuerza que los antepasados –los que transitaron de la naturaleza divina a la mundana en los orígenes del tiempo- dan a los seres de este mundo para que crezcan y se reproduzcan. Estas fuerzas pertenecían a la Tierra y era ella quien permitía su salida (López-Austin, 1994: 170).

Hoy en día, en algunos lugares de la República hacen algún tipo de ceremonia a las trojes cuando finaliza el ciclo del maíz, tal es el caso que cita Arturo Gómez (2004: 213), en la región nahua de Chicontepec, de la Huasteca Veracruzana, a donde se ofrenda a las trojes con comida.

Estas ofrendas son colocadas tanto en el altar doméstico como encima de las mazorcas apiladas. Los familiares agradecen a las divinidades por el fruto obtenido y les ruegan para que no los desamparen. Las ofrendas son consumidas posteriormente por todos (*Ibid*).

En este contexto, podemos entender la gran importancia que le atribuían, los pobladores del Ajusco a la troje en el Ajusco; un lugar que se convertía en sagrado después de las seis de la tarde, porque posiblemente se seguía considerando a ese lugar como el resguardo de toda la fortuna, como pensaban los antiguos nahuas.

López-Austin advierte que:

Durante la época de su reposo –o sea en las secas- las fuerzas femeninas permanecían guardadas bajo la tierra, dentro de los montones, junto a los gérmenes y ‘corazones’ de los seres que habían de nacer. En el encierro se atesoraba toda la riqueza. Al anunciarse el dominio de las aguas, los agricultores

estaban obligados a pedir la lluvia, los ‘corazones’ y las fuerzas de crecimiento para cultivar sus campos. Después cuando los productos maduraban, debían auxiliar al cierre del ciclo, restituyendo al encierro subterráneo, por la acción de sus ritos, lo que habían solicitado (López-Austin, 1996: 497).

6.6.2 La troje, vestigio del culto agrícola

Como hemos señalado anteriormente (capítulo III) la troje, que se encuentra al extremo oriente del atrio de la iglesia de Santo Tomás Ajusco, corresponde a un monolito cuadrado con cuatro jilotes de maíz grabados en cada uno de sus costados, los cuales representan (para los pobladores) uno de los vestigios arqueológico de su antigua cultura tepaneca.⁷¹ Según Reyes (1981), éste monolito prehispánico se encontraba cercano a la cumbre Cruz del Marqués y al paraje conocido como “Ojo de agua”, a un lado del Pico del Águila. Los habitantes de Santo Tomás refieren que al lugar subían cada primero de enero, varios grupos de personas provenientes de Morelos y del Estado de México para voltear la piedra mirando hacia la comunidad a la que pertenecían; los primeros en llegar tendrían (durante ese año venidero) buena cosecha. Robles (1995) señala que también volteaban una “puerta” y un rasero; el primer elemento, siguiendo a Percheron “Podría tratarse de la puerta de una “casita’ que estaba colocada encima del “Cuartillo”. Ahora bien, Robles advierte la importancia del concepto mismo de Puerta, ya que podría estar relacionado con la expresión, en la actualidad, de “abrir el temporal” (*Ibid.*; cita a Percheron, 1995: 291). Por lo que se refiere al rasero, éste corresponde a una medida que se utiliza para pesar los granos del maíz.

Cierto día los pobladores del Ajusco decidieron ir por la piedra en razón de ser ellos a quienes les pertenece, y con música y cohetes la bajaron al atrio de la Iglesia donde actualmente permanece para ser admirada por los pobladores y por los visitantes que acuden a la fiesta patronal del pueblo.

Robles (1995) y Percheron (1983) ubican este ritual el tres de mayo “fecha importante ligada a la petición de lluvia y buenas cosechas [así como a] una diosa del maíz.” Divergiendo con lo anterior nos apegamos al 1º de enero (como lo señalaron

⁷¹ Así lo refieren los pobladores de Santo Tomás Ajusco.

nuestros informantes) porque es el tiempo en que las mazorcas (en el caso de Santo Tomás Ajusco) se colocaban en la troje, lugar a donde permanecían encerradas hasta reiniciarse el nuevo ciclo agrícola.

Cuenta don Margarito J. Camacho, originario de Santo Tomás Ajusco, que la troje:

[...] representa [la] productividad de las cosechas, de la siembras que nosotros elaboramos aquí, esa piedra mi papá nos platicaba que mi abuelo Juan le llevaban de comer muchas cosas, tamales, atoles, ofrendas [...] Cuando estaba la puerta principal que miraba hacia el Ajusco había cosechas abundantes, cuando se daba para Santiago Tianguistengo para Toluca se daban las cosechas hacia allá y aquí disminuía bastante, era pura fe la que se tenía hacia la piedra nuestros grandes ancestros. Iban a voltear la piedra, podían venir de Santiago Xalatlaco, allí habían grandes comidas que se ponía a ese cuartillo, los del Ajusco iban y la volteaban para acá, había un reto, desafortunadamente esa piedra la tiraron, se fue a una barranca, después el sr. comisariado, el sr. Huerta Camacho con un grupo de personas buscaron la forma de localizar la piedra y la encontraron y la bajaron con sahumero, banda y mucha gente opinó que se quedara en la santa iglesia. Ahí ha estado y se comentaba que si la subíamos de nuevo, yo llegué a una conclusión, nuestros viejos de antes no sabemos que rezaban allá, que le decían a esta piedra, o que le pedían [...] ahora que le vamos a pedir, donde van a sembrar si ya no hay tierra para sembrar, todas las tierras de laboreo se acabaron. Ahora en lugar de sembrar maíz siembran casas [...]

En la época más fría del invierno “los mexicas ofrecían culto al dios del fuego Xiuhtecuhtli-Huehueteotl, el más anciano de todos los dioses, también a llamatecuhtli, la “señora vieja” que, en cierto modo representaba al maíz viejo y al barbecho” (Broda, 2004a). Entre los cultos sobresale la ceremonia que se realizaba a la troje del maíz, una caja donde se guardaban las mazorcas y a la que se le prendía fuego.⁷²

6. 7 Las procesiones

Uno de los acontecimientos fundamentales que acompañan la víspera de las celebraciones festivas, en el Ajusco, es la procesión; no obstante en Santo Tomás Ajusco se lleva a cabo un día después del festejo patronal. En San Miguel Ajusco y Xicalco por ejemplo, los santos peregrinos (las réplicas de la imagen) son las que salen

⁷² Broda señala que en San Mateo Huexoyucan se limpian las trojes, “se saca el maíz viejo (del año anterior) y se mete el maíz nuevo que acaba de secarse después de las cosechas” (2004^a: 55).

en procesión, ya que la imagen original permanece al interior de la capilla; en cambio en Santo Tomás Ajusco el santo patrón que se localiza al interior de la parroquia es quien realiza el recorrido. Por su parte, Santa Magdalena (que antes de 2003 salía en procesión a recibir los cohetes, las flores, los adornos y las portadas de la iglesia)⁷³ es la única imagen que tienen prohibido salir del recinto sagrado, porque cuentan los pobladores, causa muchos pleitos y enfados entre ellos.⁷⁴ Es posible que esta proyección a la imagen corresponda con uno de los elementos que conforman el carácter del pueblo. La santa Magdalena llega a ausentarse tan solo unos metros del templo para dar la bienvenida a la nueva mayordomía en la entrada del atrio de la iglesia e inmediatamente es devuelta a su sitio. Sin embargo, la que realiza las procesiones en el pueblo de Magdalena Petlalcalco, es la “Santa Infantita”, una imagen que representa a Magdalena cuando era niña (así lo refieren los pobladores de Petlalcalco). La “Santa Infantita” que fue donada por el Colegio José Salvador (un internado de monjas), sale a procesión y visita a todas las personas que padecen de alguna enfermedad (Imagen 22).



Imagen 22
La santa Infantita representa a María Magdalena cuando era niña.
Foto: Laura Aréchiga Jurado.

⁷³ De acuerdo a la información recabada por Hernán Correa (2003: 102).

⁷⁴ Portal ha señalado que esta situación ha provocado que se le considere al pueblo de Magdalena Petlalcalco como “cerrado” geográfica y simbólicamente (1997).

Las imágenes patronales que salen en procesión, son llevadas sobre un pequeño andamio por las principales calle del pueblo; acompañan en el recorrido los fiscales de la iglesia y alguno de los habitantes del pueblo, ya que la mayoría de las personas esperan en sus hogares el paso de su santo patrón. Los cohetes anuncian la procesión, la que encabeza uno de los fiscales portando el estandarte de la imagen festejada, otra persona hace sonar unas campanitas durante el recorrido y detrás caminan las personas que asisten al evento; asimismo una banda de música de viento los sigue. La imagen patronal hace paradas en lugares previamente definidos, los cuales son registrados por los fiscales en una libreta; la casa que desea la visita de la imagen es adornada con globos y flores de papel; afuera en la calle se coloca un pequeño altar donde se sitúan las imágenes que protegen el hogar (la virgen de Guadalupe principalmente y el santo patrón que corresponde al lugar del festejo), asimismo se ponen flores y veladoras, todo bien arreglado para la vista del patrón del pueblo. Las personas ahí reunidas reciben a la imagen con mucha alegría, le echan confeti, le cantan porras, le aplauden, se acercan a ella y en actitud solemne le acarician y besan su vestido, asimismo hablan con la imagen y algunos le lloran también; finalmente le colocan en su atuendo (como es el caso de Santo Tomás y la Virgen de la Candelaria) o en su nicho (como San Miguel de Ajusco) una cantidad de dinero. Los anfitriones que reciben a la imagen reparten refrescos y galletas a las personas que acompañan la procesión, algunas familias ofrecen arroz, pollo, tamales, atole o café; la imagen también recibe su refrigerio. El cansancio de los asistentes se puede observar después de varias horas de camino, sin embargo, el recorrido se vuelve placentero cuando reúnen varias bolsas de nylon llenas de dulces, galletas y tamales. Esta es una costumbre muy difundida y aceptada: armar su “itacate” con todo lo que los anfitriones obsequian.

El recorrido de las imágenes incluye también la visita al interior de alguna vivienda, los depósitos de agua que abastecen, por ejemplo, a la comunidad de Santo Tomás Ajusco y el rodeo, donde algunas personas montan los toros durante la feria en San Miguel Xicalco. Cuentan los habitantes que anteriormente sacaban más seguido a Santo Tomás, cuando se alargaba la época de secas; por lo contrario la virgen de la Candelaria salía del templo únicamente cuando había tromba (Sr. Julio Romero Camacho, comunicación personal).

Es importante señalar que la imagen del apóstol Santo Tomás, es la única que suele trasladarse a la capilla de San Miguel Ajusco a visitar al santo patrón contiguo. En esta ocasión del 2006, el tiempo que duró la presencia de Santo Tomás (a la entrada de la capilla) de frente al Arcángel San Miguel duró tan solo unos minutos, después la procesión se retiró. El motivo de la visita fue para que las imágenes se saludaran, señalaron los fiscales. Posiblemente esto se deba a que en el pasado Santo Tomás y San Miguel constituyeron una misma población por lo que los habitantes de ambos lugares mantienen un sentido histórico de pertenencia.

En el recorrido que hace la imagen del Arcángel San Miguel en el pueblo de Xicalco y Ajusco, sobresale la planta del *yauhtli*, la que (como hemos visto anteriormente) se coloca en forma de cruz en la fachada de la vivienda, en el terreno y en algunos automóviles con el fin de recibir la bendición del Arcángel al momento de su procesión; se tiene la creencia de que la planta obtiene el poder milagroso que protege y ampara contra los males que aquejan a la población y que ese día combatirá contra el demonio (que anda suelto) y justo a las ocho de la noche se enfrentará a él para derrotarlo; de tal forma que una vez bendito el *yauhtli*, conserva la fuerza de la victoria para el resto del año protegiendo a los habitantes del lugar.

6.8 Las promesas y el vínculo entre comunidades

Las fiestas patronales en el Ajusco, incluyen de manera distintiva, la llegada de las promesas: pequeños grupos de personas formadas por familiares, amigos y principalmente fiscales que llegan durante ese día a visitar al santo patrón festejado. Las promesas adquieren el compromiso de ofrecer a la imagen música, baile, flores y ceras; también le obsequian al párroco candelabros para la iglesia y vino para la misa de consagración. Es de resaltar que las promesas acuden a visitar al santo festejado a invitación de los fiscales anfitriones reforzando así los lazos de identidad y solidaridad entre los pueblos.

Las promesas se constituyen de hombres, mujeres y niños, algunas con más personas que otras. Todas ellas se dan cita en un lugar determinado, para luego dirigirse (a manera de procesión) a la entrada del atrio de la iglesia, donde los estará

esperando el fiscal con su respectivo estandarte del pueblo para saludarlos y ofrecerles una afectuosa bienvenida; a continuación viene el momento más significativo: los dos estandartes se unen; éste hecho marca el ritual liminar que se realiza a las puertas del atrio de la iglesia, la carga sagrada de un estandarte es depositada en el otro blasón con un significado distinto que se manifiesta no solo en la comunión de las imágenes, sino también entre los pueblos.

Posteriormente los estandartes invitados se instalan al interior de la iglesia (en uno de los costados donde se lleva a cabo la consagración sacramental) (Imagen 23); los arreglos florales se colocan en la parte baja donde se halla la imagen patronal y el grupo de personas que integran a las promesas se distribuye en el atrio de la iglesia con la finalidad de escuchar la misa que ofrece el sacerdote del pueblo. En Magdalena Petlacalco por ejemplo, las promesas comienzan a llegar en la víspera de la fiesta, la tarde-noche del 31 de diciembre; en cambio en Santo Tomás, San Miguel Xicalco y San Miguel Ajusco, las promesas se presentan el día del festejo patronal, ya sea entre semana o el domingo próximo de la fiesta (según lo indiquen los fiscales de la iglesia). De los cuatro pueblos del Ajusco (considerados en esta investigación) Santo Tomás es el que mayor número de promesas recibe, algunas hasta llegan a traspasar los límites regionales, sumándose en cada uno de los pueblos hasta diez o quince promesas.



Imagen 23
Los estandartes de cada una de las promesas son colocados en el recinto sagrado.
Foto: Laura Aréchica Jurado.

A continuación mencionaremos cada uno de los pueblos que (a través de las promesas) han visitado a la imagen de Santo Tomás en el Ajusco:

Del Estado de México se encuentra Los Reyes, Huichapan y Huixquilucan; del norte de Morelos, Tlanepantla, San Juan Coajomulco, Ocoteppec, Huitzilac, Tepoztlán, Tlayacapan, Totolapan, Yecapixtla, Hueyapan, Ocuítico y Tetela del Volcán (Mapa No. 8). Del D.F. se presentan algunas promesas que pertenecen a la delegación Xochimilco como: San Mateo Xalpa, San Francisco Tlanepantla, Santa María Tepepan, Santa Cecilia Tepetlapa, San Andrés Ahuayucan; de igual manera participan de Milpa Alta San Antonio Tecomitl; de Iztapalapa Santa María Aztahuacan; de Magdalena Contreras, el paraje La Venta y de Tlalpan las comunidades de Santa Catarina Ayotzingo, San Juan Bautista Tlacotengo, San Pedro de Verona Mártir, San Andrés Totoltepec, Santa Ursula Coapa, Santa Ursula Chitla, Lomas de Tepemecatí, San Agustín de las Cuevas así como los ocho pueblos que conforman la región del Ajusco. Asimismo, llegan también algunas promesas formadas por grupos de amigos o familiares como es el caso (en Santo Tomás) del grupo Juvenil 2000 Ajusco, Charco del agua, Castillero, Salvero, de las Portadas, de San Miguel Peregrino, La Unión Católica, La Comparsa de los Chinelos, la Asociación Valentín Reyes, La Unión Democracia, La Colonia Jardines de San Juan, la capilla de Chimalcoyotl y nuevas asociaciones como es el caso de la mayordomía de Jesús Divino Pastor de Tlapancos. Anteriormente las promesas de Magdalena Petlacalco solo se conformaban únicamente por hombres, actualmente es que se permite (hace apenas tres años) la participación de las mujeres. No todas las promesas se presentan en la misma fiesta, la asistencia de ellas depende de la invitación que hacen los fiscales donde se lleva a cabo la celebración patronal.

Cabe señalar que después de la misa patronal se encuentran ubicadas afuera de la iglesia, varias personas que levantan pancartas señalando el nombre de alguna de las promesas, a las que conducirán a su hogar para ofrecerles de comer. Este aspecto de la celebración nos despierta particular interés porque observamos cómo la comunidad se presenta anfitriona de la fiesta patronal, asumiendo un papel activo con respecto a quienes llegan de fuera; no es el día del santo algo ajeno al núcleo familiar y más íntimo, no, esta fiesta es de un integrante de la comunidad, el más importante

porque es el que los protege. Por lo demás, sobresale el lazo de amistad y solidaridad que se crea entre los núcleos que conviven en el marco del festejo.



Mapa No. 8 Véase las comunidades del Norte de Morelos que acuden a las fiestas patronales del Ajusco a través de las denominadas promesas; son poblaciones que se encuentran cercanas al volcán Popocatepetl y al cerro Oollica. Fuente: Mapa de regiones Hidrológicas, INEGI. Carta Hidrológica de Aguas Superficiales, 1:250 000.

Complementando lo anterior, proponemos (y dejamos para una investigación posterior) en relación con este aspecto cultural de las promesas, la posibilidad de que los pueblos convocados al festejo de la imagen patronal:

- 1) Son poblaciones que se interrelacionaron posiblemente a partir del comercio, lo que propició una red de intercambio cultural entre estas poblaciones.
- 2) Sobresale (de manera similar al Ajusco) una economía propia a pequeña escala (la agricultura) que está marcada por un ciclo inserto en el periodo de secas y de lluvias (De la Peña, 1980: 31).
- 3) Son comunidades que se encuentran (al igual que los pueblos del Ajusco) entre los 1500 y 2000 msnm., donde grandes elevaciones montañosas como el Popocatepetl y el cerro Oololica, principalmente, rodean el paisaje natural de estas comunidades. De acuerdo a lo señalado por Broda (1997^a), en la Cuenca de México, estas tres elevaciones, entre otras más, fueron significativas en la conformación de la cosmovisión y el ritual mexicana; ya que se creía que los cerros eran portadores y controladores del temporal (*id*; 2004: 275).

6. 9 Las ofrendas y el vínculo de reciprocidad

La ofrenda es otro de los elementos que conforman las fiestas patronales del Ajusco: un vínculo de reciprocidad (Báez-Jorge, 1988: 122) que se establece directamente con las imágenes patronales del lugar, a las que se les adjudica características semejantes a las del individuo: son capaces de escuchar así como de entablar una plática con las personas. “Las ofrendas, sin importar de qué tipo sean, representan el lenguaje simbólico desde el cual se establece el diálogo con lo sagrado” (Portal, 1997: 200); son como lo señala Catherine Good (2004) “...varias acciones dentro de los rituales [los que] conforman una gran ofrenda”, es decir son diversas donaciones de tipo material o afectiva que realiza el individuo a la imagen a cambio de recibir la “eficacia simbólica”, esto es, la protección del pueblo, del hogar, del matrimonio, del trabajo, de la salud y del campo. Para Portal (1997:2000), las ofrendas de tipo material son aquellas “en que el objeto ofrendado sintetiza un esfuerzo a largo plazo, un sacrificio prolongado cuyo

fruto es ese objeto: el producto de una cosecha, una obra artesanal, dinero obtenido del salario, etcétera”, en cambio la ofrenda de inmolación se manifiesta a través de la acción, a través de la danza, de la música o de la peregrinación.

Ahora bien, entre los diversos elementos que conforman las ofrendas, en cada uno de los pueblos del Ajusco, se distinguen las portadas de la iglesia; grandes estructuras hechas con adornos florales o semillas que rematan la entrada del recinto sagrado y del altar donde se coloca la imagen el día de su celebración. Dichas estructuras son donadas por un grupo de personas que se encargan de trasladarlas (en procesión) hasta la iglesia. Asimismo el vestido nuevo de la imagen es donado (dos veces al año) por alguno de los habitantes del pueblo. Las personas que realizan el obsequio lo hacen con el fin de corresponder a algún favor hecho por la imagen o únicamente por devoción.

Es de señalar que el cambio del atuendo al santo patrón se realiza con mucho respeto en la víspera de la fiesta, en un lugar reservado dentro de la iglesia (como fue en Santo Tomás) a donde asiste únicamente el sacristán y las personas que donan el vestido; en el caso de Magdalena Petlacalco un grupo de jovencitas entre diez y veinte años son las encargadas de regalar el vestido (de preferencia de colores claros) a la santa (Sra. Tomasa Huyeres Ovando, comunicación personal). Por lo que se refiere a San Miguel, en Xicalco, una congregación de monjas (que proviene del centro de Tlalpan) se encargan de que el Arcángel reciba el nuevo atuendo; cabe señalar que el tiempo que dura el cambio del vestido es acompañado por el repicar de las campanas de la iglesia o el repiquetear de unas pequeñas campanitas que usa el fiscal. En el caso de Santo Tomás el santo es bajado de su altar con mucho cuidado por el sacristán de la iglesia y con el resguardo de los mayordomos de las portadas, a continuación la imagen se traslada a una sección que improvisadamente se cierra con mantas para que no entre algún curioso; mientras la gente espera sentada al interior del recinto sagrado. Después de casi cuarenta minutos, la imagen (con su nuevo atuendo) se muestra a todos los presentes, los que reciben al santo con un caluroso y emotivo aplauso; posteriormente la imagen se coloca por unos instantes frente a las personas, algunos le tocan su vestido, lo besan, le acarician, y ante la mirada incierta de tener al santo frente a ellos, le sollozan. El echo de besar y tocar el cendal o el

vestido de la imagen (a través de una larga fila de personas que esperan su turno) significa disponer de un tiempo que será gratificado por la misma imagen.

Cabe señalar que las personas que ofrendan las portadas y el vestido nuevo se organizan y ofrecen a sus invitados un pequeño refrigerio, el cual suele consistir en tamales, pan y atole o bien una cena más formal que puede incluir tequila para el brindis. Otra de las ofrendas que sobresale en las festividades son las de hermosos arreglos florales hechos de rosas de color rojo, girasoles y flores de noche buena (éstas últimas se usan en la fiesta de diciembre) que se ofrecen a la imagen el día de su celebración; los adornos también se brindan individualmente (la persona que desea hacerlo) o de manera familiar o a través de la denominadas promesas. De igual manera destacan las danzas de chinelos (originarios de Petlascalco o de San Pedro Mártir), Concheros, Santiagueros y Arrieros; todos ellos bailan durante horas en el atrio de la iglesia (después de haber finalizado la misa de consagración) presentando un desgaste físico y agotador. Es de señalar que antes de que inicie el baile, por ejemplo de los arrieros, la comparsa entra y sale de la iglesia bailando (mirando hacia el altar) y solo después de haberse dirigido a la imagen patronal, sale sin darle la espalda e inicia su espectáculo, el cual consiste en bailar durante horas arrojando (en algún momento) dulces, fruta y utensilios de plástico; incluso ofrecen comida a las personas que se encuentran como espectadores. El amontonamiento de la gente (alrededor de esta danza) impide que no todos tengan la suerte de ganarse algo; de los empujones y la habilidad dependerá la oportunidad de llevarse algún regalo.

Hoy en día se han incorporando (al festejo) otras danzas ajenas a la región como es el caso de los Voladores de Papantla que estuvieron en la fiesta de Santo Tomás en 2007 y los Chores del estado de Chiapas que se presentaron en la fiesta de San Miguel Ajusco en 2006, sin embargo estas danzas se han apartado de la tradición de los pueblos del Ajusco, ya que ofrecen su representación a la hora de la misa y no después, como lo acostumbran las danzas originarias de los pueblos; llama la atención la presencia de la gente en el espectáculo y no en la consagración.⁷⁵

Cabe señalar, que el paso de los años a propiciado en el Ajusco la desaparición de algunas danzas como el de las pastoras y los vaqueros; la primera danza se constituyó por un grupo de jovencitas que bailaban con muchísimos listones, que

⁷⁵ Trabajo de campo 21 de diciembre, 2007.

adheridos a un madero, se tejían durante el baile; de acuerdo con Maldonado la danza de las pastorcitas en Coatetelco, Morelos, se vincula con la petición de las lluvias (2005: 113-114). Por su parte la danza de los vaqueros representaba a un caporal cuidando a un torito de madera forrado con piel de becerro, al que tenía que darle de comer agua y pastura; ésta danza aún se representa en algunos pueblos que conforman la delegación de Tlahuac, como es el caso de Santiago Zapotitlán. Otra danza que desapareció en el Ajusco fue la de los tecuanes que, de acuerdo con Pilar Rodríguez, es un baile que hacía alusión al tecuán o tigre, el que se comía a los venados y los conejos que habitan en el bosque; “éste [animal] baja a la hacienda destruyendo las cercas y los sembradíos, ataca a los peones y se come a los animales domésticos”. Por otro lado, esta misma autora identifica igualmente al tecuán con “los lobitos”, lo que podría relacionarse con una antigua danza hoy desaparecida en la región que llevaba por nombre precisamente los lobitos, baile que de acuerdo al sr. Vicente Hernández es muy significativo para propiciar el temporal; no obstante Nicole Percheron (1983) refiere que esta danza hace alusión a los cazadores.

Por lo que se refiere a la música, ésta forma parte fundamental en la festividad patronal. Desde la víspera hasta el cierre de la fiesta aparecen diversos grupos norteños, mariachis, bandas de viento y grandes bandas de música que tocan en honor al santo patrón; algunos realizan su presentación desde muy temprano (ubicándose en cada uno de los extremos del atrio de la iglesia) para entonar las mañanitas a la imagen patronal; otro tipo de músicos, como los mariachis, llegan en el transcurso de la tarde y entran a la iglesia para ofrecer al santo patrono algunas canciones, las mismas que son entonadas en un ambiente familiar. Los grupos de música norteña o duranguense, hacen su presentación a distintas horas de la tarde, afuera del atrio de la iglesia, sin embargo es en la noche cuando deleitan diariamente el baile de los pobladores.

Finalmente por la noche sobresale en el atrio de la iglesia la quema de los castillos, los cuales forman parte (junto con la feria y los puestos de comida) del gran espectáculo de luces, al que acuden a presenciar, la gran mayoría de los habitantes del pueblo.

Cabe señalar que en la celebración de la Santa Infantita, el 8 de septiembre, en Magdalena Petlacalco (que dura únicamente un día en comparación con las fiestas

patronales que abarcan ocho días aproximadamente), sobresalen los grandes pasteles de dos, tres y hasta cuatro pisos que son donados (de manera simbólica) a la santa niña, asimismo se colocan en el atrio de la iglesia numerosos juegos inflables, colchones de aire que sirven como regocijo de niños y niñas que asisten al festejo; posteriormente la comida, pasteles, juguetes y dulces son repartidos a todas las personas que acompañan la celebración de la infanta.

Para el párroco del Ajusco las fiestas patronales implican un derroche irracional de dinero que podría ser utilizado en la construcción de otro recinto sagrado, sin embargo para los pobladores del Ajusco esta forma de venerar a la imagen, es el resultado de una tradición que se ha mantenido hasta nuestros días imposible de terminar, aseguran ellos. En este contexto vale la pena recordar lo que refirió alguna vez Giménez cuando señaló que “[...] un santo, un Cristo o una Virgen valen y pesan en la medida en que hayan “mostrado” empíricamente su poder, y no en la medida en que éste haya sido “demostrado” por la teologías o la doctrina” (1978: 227).

6.10 Los santos patronos en el Ajusco

En la religiosidad popular las imágenes cristianas son concebidas como personas, con atributos ambivalentes que manifiestan bondad o dureza ante el individuo. “Tal caracterización numinosa lleva a considerar su semejanza con el panteón ambivalente propio de las deidades del antiguo panteón mesoamericano” (Báez-Jorge, 1988: 155).⁷⁶

López-Austin señala que los dioses mesoamericanos, podían fundirse y separarse unos con otros en componentes divinos para dar lugar a otras divinidades con atributos y funciones diferentes; esta dualidad fue una de las propiedades inherentes que caracterizó no solo a los dioses mesoamericanos, sino también a la cosmovisión mesoamericana (López-Austin, 1995). Tlaloc dios de la lluvia, de los rayos y de los relámpagos que también representaba las tinieblas y las tempestades (Durán, 1980), podía otorgar la lluvia necesaria para el crecimiento de la vegetación, de

⁷⁶De acuerdo con Báez-Jorge: [...] los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal; en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales (1998: 155).

los árboles, de la hierba y del maíz; asimismo podía enviar los rayos, las tormentas, los granizos, las heladas e inundaciones que devastaban la agricultura (Broda, 1971: 250; 1979; López-Austin, 1995).

Hoy en día en el Ajusco, los atributos del Arcángel San Miguel son igualmente ambivalentes porque proporciona el temporal que hace crecer la vegetación y los campos de cultivo; también puede provocar lluvias torrenciales que devastan los terrenos de sembradío y puede castigar (como ya lo hizo) a las personas que cargan el andamio del santo y que caminan deprisa durante la procesión. Cuentan los pobladores de Xicalco que en la época de la Revolución San Miguel se apareció a varios soldados quienes cayeron a una barranca que el Arcángel formó para evitar el enfrentamiento con los pobladores de este lugar.

Por lo que se refiere a la Virgen en su advocación de Magdalena, tiene atributos que en cierta medida se asemejan con la población, ya que como adulta puede ser generosa y a la vez vengativa (Sr. Froilan Núñez, comunicación personal). El atributo justiciero de la santa proyecta, sin duda, algunas características propias de la población, es decir con aquellas posturas que los habitantes adoptan en el momento en que enfrentan alguna situación que afecte los intereses propios de la comunidad; los hechos violentos que se han presentado en Magdalena Petlalcalco, algunos años atrás, han mostrado que el pueblo es capaz de hacer justicia por su propia mano.⁷⁷ Sin embargo en su advocación como infanta, la imagen es capaz de mitigar el dolor a los enfermos.

Finalmente Santo Tomás es milagroso, así lo refieren los pobladores de esta comunidad, sin embargo puede castigar a través de un “lobito” que imperceptiblemente lo acompaña, este se llega aparecer castigando a las personas que no cumplen con sus obligaciones, así lo reveló una mujer originaria del pueblo de Santo Tomás:

[...] mi tío, hermano de mi papá tenía como 200 cabras, faltaban como dos meses para la fiesta y pasaron a pedir a las casas la cooperación para la fiesta, mi tío dijo:

-tráiganme a Santo Tomás y lo mantengo aquí una semana si come- [...] al otro día se levantó a las seis de la mañana sus cabritas estaban muertas, las puras grandes, Santo Tomás mandó al lobito; [...] yo estando chica, estaba en las pastoras y mi papá no tenía dinero para comprarme lo

⁷⁷ Herrero Castro menciona que el pueblo de Petlalcalco ha sido testigo de varios linchamientos ocurridos en los años de 1990, 1998 y 2001 (2006:78).

que necesitaba para bailar [...] y esa noche abren la puerta y vi. La cabecita del lobito y mi mamá dijo –que vaya mi hija a bailar aunque sea pobremente- , el lobito existe para castigar [...] [...] cuando vivía mi esposo sacamos una danza llamada los arrieros, él estaba renegando y se le apareció un lobito, no le hizo nada pero se le apareció, y cuando sacamos los vaqueros mejor fuimos a pedirlos como ir a pedir una novia para poder sacar la danza... con cera, con la canasta, con todo [...] ⁷⁸

De acuerdo con Báez-Jorge (1998: 190 y 191) en el simbolismo cristiano, que implica una concepción zoomorfa

[...] los animales se conciben, generalmente, con sentido naturalista, o bien como bestias fabulosas que expresan las poderosas fuerzas sobrenaturales actuantes en la formación del mundo. La naturaleza inferior del hombre también es aludida a partir de esa proyección. Así, por ejemplo, el buey alado, atributo simbólico de San Lucas, denota sufrimiento, paciencia y sacrificio. El gallo, símbolo de custodia y vigilancia, se vincula a San Pedro, en tanto que el caballo identifica a los santos guerreros (San Jorge, Santiago el Mayor, San Martín, entre otros). Las ‘fuerzas oscuras’, el diablo o ‘pagano vencido’, son representadas por el dragón, asociado a San Miguel Arcángel, San Jorge o San Felipe [...]

Los antiguos dioses mesoamericanos “[...] tenían sus nahuales, formas animales que hacían de sus compañeros, en los que solían obrar. Un ejemplo es Tezcatlipoca “que muchas veces obraba como nahual en el coyote” (López.Austin 1994: 217). Después de la conquista, el sincretismo de creencias dio como resultado una reinterpretación simbólica de las imágenes cristianas que fueron impuestas por los españoles. En el caso de Santo Tomás Ajusco, por ejemplo, algunas personas han visto a un animal rondando los terrenos de cultivo para comerse al ganado, a los becerros y a los borregos del lugar (Sra. Tomasa Gutiérrez, comunicación personal), hecho que se le atribuye a un lobito, que de manera imaginaria, acompaña a Santo Tomás causando daño a la población.

Finalmente, aunque no posea la dualidad en sus elementos, hemos de señalar los atributos de amparo y protección que se le atribuyen a la Santa Cruz tal como si fuera una imagen patronal capaz de proteger el hogar, el terreno de cultivo y/o a la

⁷⁸ Hemos omitido el nombre de esta persona debido a que determinó no proporcionarlo.

quiso propia comunidad; no obstante para la institución católica, la cruz representa únicamente el símbolo de salvación donde murió Jesús.

6.11 La organización social, sustento de la religiosidad popular

Detrás de todo este andamiaje festivo se encuentran las diversas personas que sustentan año con año, cada una de las celebraciones religiosas anteriormente señaladas; son pequeños y numerosos grupos de individuos que se encargan (ya sea individual o colectivamente) de realizar el festejo patronal dos veces al año; este tipo de organización garantiza: la cohesión de la población en torno a la práctica ritual, la solución de los asuntos político-administrativos en relación con su comunidad y la consolidación de la identidad entre sus miembros.

El sistema de cargos inscrito en la matriz agraria de la comunidad, implica no sólo la importancia del trasfondo histórico que éste representa sino los principios organizativos que sustentaron el trabajo agrícola a través de una organización política a nivel de la comunidad, la cual se amparó bajo los rituales agrarios que se adaptaron a los rituales religiosos del cristianismo (Medina, 1995: 19).

De acuerdo con Velasco en la religiosidad popular

[se] presenta una compleja manifestación de fe, cuya virtud remite a diversas dimensiones simbólicas que son producto de los propios actores sociales, que a la vez influyen y orientan la actividad individual y colectiva de los hombres creando organizaciones que van desde lo familiar hasta lo institucional (Velasco Toro, 2000: 34).

La organización social religiosa del Ajusco así como de varias comunidades rurales de la ciudad de México como Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Contreras, Cuajimalpa y Tlalpan presentan un vínculo entre lo tradicional y lo moderno; es en éste último concepto donde se incorpora “un mosaico muy variado de prácticas dentro de las cuales la religiosidad popular juega un papel central. Es en este marco donde se construyen y recrean formas particulares de identidad social” (Portal, 1997:46).

En la estructura del sistema de cargos en el Ajusco sobresalen diversos grupos locales, que son los encargados de organizar las fiestas religiosas al interior de cada uno de los pueblos; las ceremonias marcan “los mecanismos de inclusión o exclusión, señalando las fronteras con otros pueblos” (Condes, 2002). Entre estos grupos sobresalen principalmente los fiscales y seguidamente los mayordomos (en pueblos como San Miguel Ajusco y Santo Tomás el cargo de mayordomo no se utiliza) así como grupos de amigos y familiares; éstas organizaciones que no solo han persistido en el marco de la cultura tradicional, también han fortalecido el culto a las imágenes y han consolidado la identidad entre la población. Por lo que se refiere a los fiscales de San Miguel Ajusco, San Miguel Xicalco y Magdalena Petlacalco, son comisiones formadas entre dos y seis matrimonios; las personas se encuentran particularmente ligadas con la iglesia y con el pueblo en general, de ahí que el cargo de fiscal ofrezca cierto prestigio al individuo y a la familia debido al compromiso que adquieren no solo en el cuidado de la iglesia, sino que también administran grandes cantidades de dinero (de eso depende su reputación) para organizar, junto con los mayordomos, el festejo patronal. El dinero se destina para comprar la flor que adorna el recinto sagrado, contratar la música y pagar las misas que realiza el sacerdote cada domingo (Adrián Ferreira y Perfecto Villegas, comunicación personal). Por lo que se refiere al tiempo que destinan a las actividades de la iglesia, éste es mayor que el habitual, ya que en algunos casos implica la renuncia temporal (por uno, dos o hasta tres años) a su trabajo cotidiano, según corresponda a las decisiones del pueblo. Por otro lado los fiscales en coordinación con el presidente, secretario y tesorero, son los encargados de mediar con la población y el padre de la iglesia cuando surge alguna propuesta (por parte del pueblo) que genere ideas nuevas para beneficio de la propia comunidad; también intervienen en el diálogo ante cualquier cambio que quiera imponer la institución religiosa; debido a ello, señalan, “la responsabilidad suele ser mayor que la del mayordomo” (Señor Froilán Núñez, comunicación personal).

No obstante, en el pueblo de Santo Tomás Ajusco el sacristán toma distancia en cuanto a la organización festiva se refiere, ya que los mayordomos, así como los grupos de familiares o amigos, junto con el subdelegado y el Comisariado Ejidal, se encargan de administrar el dinero que reúnen para la fiesta (Jesús Canacasco López, comunicación personal).

Por su parte, las mayordomías de Xicalco y Magdalena Petlacalco se constituyen por varios grupos de personas, ya sean familiares, vecinos o amigos, los que se encargan (en coordinación con el subdelegado, con los fiscales o con el comisariado ejidal) de la organización festiva del pueblo, es decir, las mayordomías son las responsables de contratar a los castilleros (en el caso de Magdalena Petlacalco se hallan las mayordomías de los jóvenes y de los viejitos), de la banda de música, de los cohetes, de las ceras, etc. (Sr. Sergio Sánchez, comunicación personal).

Particularmente el núcleo familiar se encarga de organizar (el primer domingo de la fiesta patronal) una comida en honor al santo patrón festejado, a ella acuden familiares, amigos y conocidos para disfrutar del succulento platillo que es acompañado principalmente de cerveza y tequila.

De la misma manera se halla también, el subdelegado en cada pueblo, quien tiene la facultad de vigilar los servicios públicos, atender los asuntos de la subdelegación, asistir a las asambleas ordinales y extraordinarias, concurrir a los actos organizados por el G.D.F. así como fomentar las actividades educativas, cívicas y festivas del pueblo (*Tlallipan*, No. 36, 1975).

Por lo que se refiere a la organización religiosa de cada uno de los pueblos del Ajusco, ésta se conforma por la congregación “Misioneros, siervos de los pobres”, una agrupación italiana internacional con tres comunidades establecidas en el D.F. Esta congregación se constituye principalmente por el párroco Jean Pierre Bandoweshe originario del Congo, dos sacerdotes, un padre diácono, algunos seminaristas, sacristanes, adoradores nocturnos, ministros de eucaristía y franciscanos; todos ellos se encargan de evangelizar a los habitantes del Ajusco a través de la oración, la que se efectúa en las misas ofrecidas por los sacerdotes los sábados y domingos, así como en las celebraciones religiosas; de igual manera resultan favorables para la catequización, los sermones que ofrecen los sacerdotes a las personas que asisten al recinto sagrado (Párroco Jean Pierre, comunicación personal).

El ordenamiento festivo que hemos presentado a lo largo de este capítulo, refleja una concepción del mundo que pertenece a una sociedad agrícola cuyos elementos simbólicos se manifiestan a través de las celebraciones religiosas que se llevan a cabo de acuerdo al día en que el santo apareció; visto en su conjunto, las fiestas patronales

en el Ajusco reflejan un ordenamiento que se vincula con las principales actividades del ciclo agrícola de temporal; a pesar de que la agricultura a dejado de ser parte fundamental en la producción de los pobladores de este lugar. Asimismo cada una de las imágenes cristianas expresan elementos sincréticos que se presentan a través de la religiosidad popular, la que mantiene viva las tradiciones de los pueblos del Ajusco.

CONCLUSIONES

Después de haber desarrollado nuestra investigación en el Ajusco concluimos que los pueblos de nuestra investigación presentan una religiosidad popular que se manifiesta a través del ciclo ceremonial (visto en su conjunto) y en sus principales celebraciones religiosas, ya que la relación que adquieren con lo sagrado presenta un cierto distanciamiento con la religión católica; la razón es que varios de los elementos que conforman estas celebraciones se inscriben en una tradición agrícola, cuyas raíces forman parte de un pasado mesoamericano. Esto ha ocasionado ciertos grados de autonomía con la iglesia; sin embargo este distanciamiento es controlado por la institución a fin de mantener una hegemonía religiosa acorde a sus intereses.

Por lo tanto, resolvemos que el ciclo festivo religioso conformado (conjuntamente en los cuatro pueblos del Ajusco), por las fiestas patronales (que se celebran de acuerdo al día en que la imagen apareció), la celebración a la Santa Cruz y los Fieles Difuntos, son ceremonias que se vinculan con el ciclo agrícola de temporal porque concuerdan con las etapas más significativas del desarrollo del maíz; de igual manera concluimos que estas celebraciones se hayan delimitadas particularmente por los periodos de secas y de lluvias que fueron necesarios para el desarrollo de esta actividad. De manera particular cada ceremonia presenta (a través del ritual), ciertos elementos que forman parte de esta actividad agrícola, ya que muchos de estos, aún cuando se hallan apegados a la ideología católica, presentan ciertos grados de autonomía debido a las transformaciones históricas a la que se someten.

La agricultura, fue la actividad fundamental que desarrollaron los pueblos del Ajusco, sin embargo, hoy en día se presenta como el complemento de la actividad laboral de algunos grupos familiares; esto nos conduce a señalar que el vínculo entre la ideología y las condiciones materiales de existencia se encuentra desfasada, no obstante se mantiene una reserva de creencias vinculadas con esta actividad agrícola; situación que igualmente nos remite a un pasado

mesoamericano, pues como se sabe la agricultura fue la base de subsistencia de las poblaciones mesoamericanas, de ahí que el cultivo del maíz representó un eje ordenador que influyó en la estructura del calendario solar, el cual se integró por dos periodos fundamentales para el ciclo agrícola: el de secas (*tonalco*) y el de lluvias (*xopan*) y por una serie de rituales vinculados con la práctica agrícola en espacios que rodeaban el espacio natural de estas poblaciones indígenas.

Ahora bien concluimos que los elementos que aparecen sincretizados a través del ritual (en el marco de la religión católica) se expresan principalmente en:

- El ordenamiento festivo ceremonial (visto de conjunto), el cual se integra en los periodos fundamentales de secas y de lluvias; ambos periodos manifiestan un referente estacional para la actividad agrícola;
- y en cada una de las ceremonias católicas que constituyen este ciclo ceremonial.

Si bien algunas celebraciones manifiestan referentes agrarios en el ritual, otras solo coinciden con algunos elementos significativos de esta práctica agrícola.

En el primer punto tenemos a la fiesta de Santo Tomás Apóstol y de la Virgen de la Magdalena en diciembre; a la Virgen de la Candelaria en febrero, al Arcángel San Miguel y la Santa Cruz en mayo. Estas celebraciones se integran en el periodo de secas que se caracteriza climáticamente por el frío de enero; la primera nevada pronostica la buena cosecha para el siguiente ciclo agrícola. En febrero se manifiestan las tolveneras que anuncian la primicia (en las zonas bajas de la región) de la siembra, o bien, la proximidad de ésta (en los terrenos que se encuentran a mayor altura). Asimismo la celebración a la Santa Cruz y a San Miguel Arcángel en mayo, señalan el advenimiento del temporal.

Por lo que se refiere al periodo de las lluvias, éste integra la fiesta del Arcángel San Miguel en septiembre (de acuerdo al santoral católico asignado) y la celebración a los Fieles Difuntos en noviembre; la primera ceremonia marca el cierre del temporal o el inicio de la siembra; mientras que la segunda señala (para las zonas altas), la proximidad de la cosecha. Por ello, concluimos que los habitantes del Ajusco aún poseen un gran valor simbólico al medio ambiente.

Con respecto al segundo punto, resolvemos que cada una de las ceremonias religiosas que integran el ciclo festivo, igualmente se relacionan con la

agricultura, pero coincidiendo más en particular con las etapas significativas del ciclo agrícola. No obstante, en alguna de estas celebraciones podemos observar ciertos elementos visibles que se vinculan con esta actividad, ya que en otras, permanecen ocultos y transformados de acuerdo al contexto histórico actual.

Si alguna vez la población del Ajusco realizó rituales vinculados con la agricultura, hoy en día solo permanece intrínseco en las fiestas patronales que se apegan a la tradición de estos pueblos, por ello, resolvemos que la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Santo Tomás Ajusco abre el ciclo de temporal con la bendición de las semillas que antiguamente llevaban a bendecir sus pobladores. Hoy en día esta práctica a ido en desuso porque son pocas las personas que aún siembran, además el párroco de la región a encaminado esta celebración para que sea la imagen del niño dios a la que se le consagre, ya que esta fecha conmemora “La purificación de la Santísima Virgen y la presentación de Jesucristo” en el templo, a los cuarenta días después de su nacimiento. A pesar de que esta ceremonia toma un sentido más apegado a la ortodoxia, quedan elementos que se distancian de la religión católica; éstos se siguen expresando (ahora) a través de la imagen, la que adquiere un referente sagrado (similar a la de las semillas) pero con otro significado, ya que es el niño dios el que protegerá el hogar, la familia y el trabajo.

Ahora bien, la Virgen de la Candelaria que aún representa el vínculo con la tierra, es designada como “patrona del campo” porque, antiguamente, era la que apaciguaba la lluvia cuando se presentaba alguna tromba en el lugar; sin embargo hoy en día, esta relación que había en el pasado con este líquido vital capaz de hacer crecer las plantas de cultivo, se presenta únicamente en la procesión, cuando la imagen se traslada (al igual que las demás imágenes patronales, en un andamio) a los depósitos de agua que abastecen a la población con el fin de protegerlos. Particularmente, la imagen de la Virgen de la Candelaria exhibe en su atavío collares hechos de maíz palomero, el que representa la alimentación del pueblo; sin embargo el uso de este adorno ha ido desapareciendo debido a las indicaciones del párroco, ya que originan el incremento de roedores al interior de la iglesia.

Ahora bien, los habitantes del Ajusco poseen también, un referente simbólico vinculado con los espacios naturales del entorno, los cuales adquieren un gran referente simbólico de gran importancia en relación con su identidad, tal y como lo fue y lo son en la actualidad, los Títulos Primordiales de Santo Tomás Ajusco y el Lienzo del Ajusco.

La ceremonia a la Santa Cruz incluye elementos que a simple vista se alejan de la religión católica por que se realiza en espacios que conforman el entorno natural de estas poblaciones: el Ojo de Agua de Santo Tomás, los dos Calvarios de San Miguel Xicalco, el Arenal de Magdalena Petlacalco y la Cueva del Aire de Xicalco; sin embargo continúan manteniendo un referente vinculado con el elemento indispensable para la agricultura de temporal: el agua. En Mesomérica este líquido vital fue altamente apreciado por su valor intrínseco natural; hoy en día este elemento continúa representando la vida de los pobladores del Ajusco, ya que a través del manantial se suministra el agua a los pueblos cercanos de la región; de igual manera cuando el agua es bendecida por el párroco, adquiere la capacidad mágica de dotar a todo aquello que impregna un sentido sagrado; por ello no es de extrañarnos que en el festejo a la Santa Cruz se lleven a bendecir también algunos recipientes con agua, o que algunas personas olviden la ceremonia religiosa pero no la bendición.

La ceremonia del Ojo de Agua de Santo Tomás tiene como finalidad proteger el sustento de la región, por ello es necesaria la bendición del manantial. De igual manera los Calvarios de Xicalco podrían estar reflejando el vínculo con esas fuerzas sobrenaturales que ocasionan la lluvia, la cual puede manifestarse a favor o en perjuicio de la población, por ello posiblemente su colocación, orientadas hacia el pueblo y levantadas en dirección hacia el firmamento, correspondió inicialmente a un vínculo triple entre el agua de la lluvia, las cruces (de color azul) y el pueblo (el territorio); no obstante bajo la óptica del catolicismo, esta expresión se relaciona con las tres caídas de Jesús en su calvario.

De igual manera el cerro del Arenal pudo haber tenido similar significado que el anterior, sin embargo, deducimos que este espacio, al igual que el anterior se redefinió debido al movimiento revolucionario que ocasionó el abandono de estos

pueblos; no obstante quedó inserto en la tradición de sus pobladores un referente vinculado con estos espacios naturales que se modificaron con la religión católica.

Por su parte, concluimos que la “cueva del aire” representa un referente agrario que se expresa a través del “charro negro” que habita el interior de ella. Vemos como este personaje manifiesta elementos vinculados con la religión mesoamericana porque habita un lugar oscuro que se relaciona con las fuerzas frías y húmedas del inframundo, las cuales representaron el crecimiento y la reproducción del maíz; sin embargo estos elementos se sincretizaron con la religión católica y se manifestaron con este personaje que adquiere una transformación con nuevos elementos que se vinculan con las personas que lucharon en el movimiento de la Revolución, por ello viste de charro y aún, narran, recibe ofrenda para que proporcione el buen temporal.

Vemos como estos espacios que conforman el paisaje natural de la región, pertenecen simbólicamente a una raíz mesoamericana, en la que los cerros, las cuevas y los manantiales fueron utilizados para consagrar a los dioses de la lluvia, del maíz y de la fertilidad. Por ello, deducimos que la fiesta del Arcángel San Miguel, el 8 de mayo, también corresponde con el periodo en el que se realizaban estos cultos, aún después de la Colonia en esta región, ya que estos espacios continuaban siendo receptáculos de fuerzas sobrenaturales vinculados con el agua de la lluvia.

Por su parte la fiesta del Arcángel San Miguel en el mes de septiembre conserva un referente agrario a través de la planta del *yauhtli* o pericón, la cual se utiliza colgada en los hogares, en forma de cruz como símbolo de protección ante cualquier fuerza extraña y maligna que ronde los espacios profanos del pueblo. Se tiene la creencia de que San Miguel cuando sale a procesión, deja su esencia bendita impregnada en la flor. Las propiedades del *yauhtli* se sincretizaron con las propiedades del hipericón europeo y se manifestaron en el ritual católico después de la Colonia para beneficio de la siembra y actualmente en la protección del hogar y en el terreno de sembradío.

Por lo que se refiere a la fiesta del Apóstol Santo Tomás y de la de Santa Magdalena en el mes de diciembre carecen de elementos ligados con la

agricultura, sin embargo estas celebraciones, al igual que las demás anteriormente referidas, presentan una religiosidad popular que se manifiesta a través del vínculo que establecen los individuos con las imágenes patronales, diferente a como lo comprende la religión católica oficial.

Los santos patronos del Ajusco presentan ciertos atributos ambivalentes parecidos a los del antiguo panteón mesoamericano: son bondadosos y compensan cualquier anhelo solicitado por los individuos; sin embargo (en el imaginario de la población) también actúan con rigor castigando a las personas que no cumplen con sus deberes o enviando lluvias torrenciales que dañan los campos de cultivo, como es el caso del Arcángel San Miguel. De manera particular sobresale (imperceptible) en la imagen de Santo Tomás un lobito que lo acompaña, que es el encargado de castigar a los pobladores de este lugar; tal concepción corresponde a los nahuales que acompañaban a los antiguos dioses mesoamericanos. Asimismo la Santa Magdalena adquiere particularidades parecidas a las de sus habitantes, ya que es generosa y vengativa a la vez; este último atributo corresponde con el carácter de sus pobladores, el cual se ha manifestado en la autodefensa de sus bienes culturales.

En este sentido, resolvemos que las prácticas religiosas se van transformando de acuerdo al contexto histórico en que se integran; asimismo van tomando otro significado con nuevos elementos. Por eso la Santa Magdalena en su advocación de la Santa Infantita (a la que se le festeja el 8 de septiembre), es únicamente compasiva porque en su figura de infante aún conserva la inocencia.

Ahora bien, el periodo en el que se insertan las celebraciones de Santo Tomás y de la Santa Magdalena, se relaciona con un elemento de gran valor simbólico agrícola y que se refiere al periodo en el que las mazorcas se encontraban al interior del cincolote y después ya desgranadas se almacenaban en la troje; por ello, concluimos que son celebraciones que posiblemente se vincularon con algún tipo de ritual relacionado con esta práctica agrícola, tal y como lo fue la “fiesta de los animales” que celebraba la cosecha poco después de conmemorar a los Fieles Difuntos en el mes de noviembre.

Hay que destacar que tanto el cincolote como la troje fueron dos almacenes altamente apreciados por la población del Ajusco. Mientras que el primer depósito protege a las mazorcas del frío de diciembre y enero, el segundo guardaba el sustento del pueblo; este hecho tiene su origen en Mesoamérica cuando consideraban que el corazón del maíz tenía que reposar en su encierro de granos para multiplicar las mazorcas y reiniciar el nuevo ciclo agrícola.

Un elemento de gran valor simbólico que se utilizó en la época prehispánica y que aún lo vemos reflejado en la tradición oral del Ajusco, es el uso de la “cruz del surco” que antiguamente era colocado (previamente adornado) en lo alto del cincolote para proteger a las mazorcas de las adversidades del clima. El uso de este elemento tiene su origen en la época prehispánica cuando los antiguos nahuas utilizaban las mazorcas dobles por que se les atribuía una fuerza sagrada que propiciaba el incremento de las semillas. Es probable que en la época prehispánica, la “cruz del zurco” haya representado al quincunce; uno de los elementos más importantes de las poblaciones mesoamericanas, cuya segmentación del universo se simbolizaba en forma de cruz (Lopez-Austin, 1995), sin embargo sus elementos se sincretizaron con la cruz católica que trajeron los colonizadores; por ello, la “cruz del surco” representa un elemento que si bien se encuentra ligado al campo, también representa una concepción vinculada con el catolicismo.

Por lo que se refiere a “la troje”, este almacén se encuentra estrechamente vinculado con la agricultura, este hecho lo vemos reflejado en la estructura de “la troje”, que representó (en la época prehispánica) el vínculo con la tierra a través de su parte inferior, ya que el lado superior simbolizaba un eje cósmico por donde surgía el maíz, así lo refiere López-Austin.

“La troje” que actualmente se localiza en el atrio de la iglesia de Santo Tomás, fue, décadas atrás, objeto de culto por varias personas que provenían del Estado de México, de Morelos y propiamente del Ajusco; los primeros en llegar al paraje donde se localizaba esta estructura podían voltearla hacia la comunidad a la que pertenecían; este hecho indicaba la buena cosecha para el reciente ciclo agrícola. Lo anterior resuelve la confusión que hay entre sus pobladores acerca de

la fecha en que se rendía culto a “la troje”; posiblemente ésta practica se efectuaba en el mes de diciembre o enero porque coincide con el momento en que, en el hogar, las mazorcas se almacenaban en el cincolote y posteriormente en la troje para reiniciar el nuevo ciclo agrícola, y no el 3 de mayo como lo sugieren Robles y Percheron en sus investigaciones. Probablemente esta práctica sea la que se vincule con la fiesta patronal de Santo Tomás Apóstol y de la Santa Magdalena el 21 y 1º de enero.

Lo anteriormente expuesto confirma que, siendo los pueblos del Ajusco, poblaciones que practicaron la agricultura como un medio prioritario de subsistencia, culturalmente lo reinterpretan en su ordenamiento ceremonial expresándose en cada una de sus etapas.

Con el tiempo estas prácticas se sometieron a diversas transformaciones históricas y se atemperaron en relación con la religión católica, incorporando así nuevos elementos que al sincretizarse, el culto a los santos se convirtió en depositario de creencias distantes de la ortodoxia; reflejo de un imaginario sincrético.

Hoy en día sobresale a simple vista un espectáculo festivo que incluye el retumbar de los cohetes, las diversas danzas y los distintos grupos de música que se presentan tanto al interior de la plaza de la iglesia como al exterior de ella, las diversas promesas que han propiciado un intercambio cultural (como la propagación del *yauhtli*) y muchos elementos mas que son ofrendados a la santa imagen patronal. Detrás de todo, sobresale una planeada organización que fortalece el culto a las imágenes y consolida la identidad entre la población.

No obstante como hemos dicho, queda un referente de origen mesoamericano en el ordenamiento festivo (reflejo del ciclo agrícola) que quizá se oculte mayormente al continuar enfrentándose, al mundo globalizado que desvaloriza los elementos tradicionales porque pone más interés en aquellos que se apegan al capitalismo mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo Ayala, Adriana, *Tlalpan: el espacio, su vivencia y su imagen*, ENAH, México, 2001.
- Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, *Identidad, Ideología y Ritual*, UNAM: Iztapalapa, División Ciencias Sociales y Humanidades, México, 1992.
- Alberro, Solange, "Las 'abusiones' de origen prehispánico", *Arqueología Mexicana*, v. VI, no. 34, pp. 58-63, 1998.
- Albores, Beatriz, "Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del Valle de Toluca, Estado de México", Johanna Broda, Iwaniszewski y Montero (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, UNAM, México, 2001, pp. 419-439.
- Aranda Sánchez, Marcelo; Carlos Martínez del Río, Luz del Carmen Colmenero, Víctor M. Magallón, *Los mamíferos de la Sierra del Ajusco*, Comisión Coordinadora para el desarrollo agropecuario del D.F.
- Aréchiga Jurado Laura Amalia, Alejandro García Rueda, *Santiago Zapotitlán: identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo cuiclahuaca*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2001.
- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, Traducción de José Barrales Valladares, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Báez Cubero, Lourdes, "De los dioses a los santos: reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual", *Boletín Antropológico. Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela*, no. 44, pp. 61-84, 1998.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, México, 1998.
- _____, *Los oficios de las diosa*, Universidad Veracruzana, México, 2000.
- _____, *Los disfraces del diablo. (Ensayos sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, Universidad Veracruzana, México, 2003.
- Báez Macías, Eduardo, *El arcángel San Miguel. Su patrocinio, la ermita en el santo desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México, 1979.
- Balandier, G., *Sociología de lo cotidiano. Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales. La teoría y el análisis de la cultura*, Gilberto Jiménez Montiel, (Tomado de Cahiers internationaux de Sociología, vol LXXIV; 1983), pp. 695-700.
- Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del Caos y las Ciencias Sociales*, capítulo 4, Editorial Gedisa, Barcelona, pp. 87-111, 1990.
- Barlow, R, "Los tecpanecas después de la caída de Azcapotzalco", *Tlalocan*, vol. 3, no. 3, pp. 285-288, 1949-57.
- _____, *Los mexicas y la triple Alianza*, INAH, UDLA, Editores Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón, María de la Cruz Paillés H, México, 1998.
- Barrientos López, Guadalupe, "El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH-UNAM, pp. 351-372, 2004.

- Benítez Badillo, Griselda, *Árboles y flores del Ajusco*, Museo de Historia Natural de la Ciudad de México, Instituto de Ecología, 1986.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, ed. Alianza, Madrid, 1999.
- Brito Guadarrama, Baltasar, *Lienzo de Ajusco. Títulos Primordiales*, Gobierno del Distrito Federal, México, 2006.
- Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-327, 1971.
- _____, "Geografía, Clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica Prehispánica", *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, UNAM, México, 1989.
- _____, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", Johanna Broda, Iwaniszewski y Maupomé (Coords.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1991, pp. 461-500.
- _____, "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", Salvador Rueda y Constanza Vega (editores), *Códices y documentos sobre México*, Segundo Simposio, vol. II, 1997a.
- _____, "Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca: una comparación", A. Garrido Aranda (compilador), *Cosmovisión mesoamericana y andina*, Pensar América, Capítulo II, Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, España, 1997b, pp. 45-73.
- _____, "Quetzalcoatl y el origen de la agricultura", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, No. 51 pp. 18-24, UNAM, 1998.
- _____, "Astronomía y paisaje ritual: El calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, UNAM, México, 2001a, pp. 173-199.
- _____, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001b, pp. 165-238.
- _____, "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños", Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, UNAM, México, 2001c, pp. 295-317.
- _____, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", Arturo Montero García (coords.), Huizachtepetl. *Geografía sagrada de Iztapalapa*, Delegación Iztapalapa, México, 2002, pp. 143-168.
- _____, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense. A.C., UNAM, México, 2003, pp. 49-90.
- _____, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, México, 2004a, pp.35-60.
- _____, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, 2004 b. pp. 61-81.

- _____, “La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: Préstamo intercultural y tradición mesoamericana”, A. Garrido Aranda (Compilador), *El mundo festivo en España y América*, capítulo X, Universidad de Córdoba, 2005, pp. 219-248.
- _____, “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica”, Ernesto Vargas (Ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1989, pp. 35-51.
- _____, y Alejandro Robles, “De rocas y ‘aires’ en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, 2004, pp.271-288.
- Butler, Alban, *Vida de los santos de Butler*, tr. Wilfredo Guinea, S.J.; de la segunda edición inglesa revisada por Herbert Thuston, S.J. y Donald Attwater, volumen III, ed. Hermes, México, 1995.
- Carrasco, Pedro, “Historia General del Estado de México”, *La Historia Tepaneca, Época Prehispánica y siglo XVI*, vol. 2, Gobierno del Estado de México.
- _____, “Las fiestas de los meses mexicanos”, Barbro Dahlgren (ed.); Mesoamérica. *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, 1979, pp. 51-60.
- Carrasco Pizana, Pedro, “Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana”, *Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Edición facsimilar de la de 1950*, 1979b.
- _____, “La historia tepaneca”, Rosaura Hernández Rodríguez (coordinadora), *Historia General del Estado de México*, vol. 2, capítulo XI, pp. 289-331, 1998.
- _____, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-SETENTAS, 1976.
- _____, y Jesús Monjarás Ruiz, “Colección de documentos sobre Coyoacán. (Visita del oidor Gómez de Santillán al pueblo de Coyoacán y su sujeto Tacubaya en el año de 1553), Colección Científica, vol. 1, no. 39, INAH, México, 1976.
- Castro Orizaba, Martín, “Santo Tomás Ajusco ante el dilema de la historia”, *Crónicas de la Cd. de México*, 2ª Época, Año 7, núm. 24, enero-marzo, 2002.
- Chance, John K. y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología* (Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia), Suplemento, núm. 14, mayo-junio, pp. 1-23.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia de México*, Prólogo de Mariano Cuevas, Sepan Cuanto No. 29, Libro 7, ed. Porrúa, 1979.
- Condes Roveglia, Valeria, *La fuerza y el movimiento de un pueblo en la montaña: Identidad ritual en San Miguel Ajusco*, tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, 2002.
- Correa Ortiz, Hernán, *Representaciones comunitarias. Fiesta, mayordomía y danzas en el Ajusco, Tlalpan, Distrito Federal*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- _____, “Ajusco, agua y poder desde una perspectiva histórica”, Andrés Medina (Coordinador), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, 167-207,
- Chevalier, Jean, y A. Gheerbrant, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, 1995.
- De la Peña, Guillermo, *Herederos de promesas*, CIESAS, México, 1980.

- Díaz de Salas, Marcelo y Luis Reyes García. "Testimonio de la fundación de Santo Tomás Ajusco", *Tlalocan*, vol. VI, no. 3, pp. 193-212, 1970.
- Diccionario de la lengua española*, ed. Real Academia Española, vigésima segunda edición, 2001.
- Documento de Puebla, *III Conferencia general del episcopado latinoamericano*, Ediciones Dabar, México, 2004.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, CONACULTA, México, 2002.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, ed. Guadarrama, Madrid, 1967.
- Enciclopedia de la Religión Católica*, Tomo I, Tomo II, Tomo V y Tomo VII, Dalmau y Jover, S.A. Barcelona, 1950, 1951, 1956, p. 363, 387, 230.
- Espinera, Alfonso, *Santa María Magdalena según Vicente Ferrer, Fray Luis de Granada y el P. Lacordaire*, Edibesa, Madrid, 2005
- Espinosa Pineda, Gabriel, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, UNAM, México, 1996.
- Esquerda Bidet, Juan, *Diccionario de la evangelización*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.
- Fernández del Castillo, Francisco, *Apuntes para la historia de San Angel y sus alrededores*, no. 88, Ed. Porrúa, México, 1987.
- Fernández Rodríguez, O.P., Pedro, "Los dominicos en la primera evangelización de México", *Monumenta Histórica Iberoamericana de la orden de predicadores*, vol. III, Salamanca, editorial San Esteban, 1994.
- Florescano, Enrique, "El canon memorioso forjado por los Títulos Primordiales", *Colonial Latin America Review*, vol. 11, no. 2, pp. 183-230, 2002.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal. Programas Delegacionales del Distrito Federal, Tlahuac, Tlapan*, no. 24, tomo VI, 10 de Abril de 1997.
- Galindo Trejo, Jesús; Césat Esteban López, "El cerro de San Miguel como posible marcador calendárico astronómico del sitio preclásico de Cuicuilco", Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA- INAH, México, 2001, pp.201-215.
- Gamio, Manuel, "Restos de la cultura tepaneca", *Anales del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología*, III Época, Tomo I, pp.235-253, 1909, _____, *La población del Valle de Teotihuacan*, INI, (edición facsimilar), México, 1982.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, S. XXI, México, 1981.
- Giménez, Gilberto, "Territorio y cultura", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, diciembre, año/vol. II, número 004, Universidad de Colima, México, 1996, pp. 9-30.
- González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, INAH-SEP, México, 1973.
- González Torres, Yólotl. "El culto a los astros", SEP-Setentas, México, 1975. _____, "La religión popular de los mexicas", Jesús Nava (coord.), *Antología del pasado. Una mirada a la memoria del futuro*, Colección Científica, 2001, pp. 129-135.
- Good Eshelman, Catherine, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, 2004b, pp. 127-149.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1975.

- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995^a.
- Gruzinski, Serge, La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner (1492-2019)", Fondo de Cultura Económica, México, 1995b.
- Gutiérrez Solana Richards, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, UNAM, México, 1983, p.65-66.
- Hammeke-Malta, "Enciclopedia de la religión católica", Tomo IV-V, Barcelona, 1953.
- Hernández Hernández, Jesús Samuel, *Propuesta de un plan de protección participativo para el sitio arqueológico Tequiapa-Tecpan, Ajusco, Tlalpan*, Tesis de Maestría de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.
- Herrera Castro, Tomás, *Análisis sociojurídico de los linchamientos: el caso de Pueblo Magdalena Petlacalco en la Delegación Tlalpan, Distrito Federal*, Tesis de Licenciatura de la facultad de Derecho, UNAM, México, 2006.
- Heydenreich, Doris, "Los primeros centros ceremoniales. La Cuenca de México, *Del nomadismo a los centros ceremoniales. México: panorama histórico y cultural*, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 263-281.
- _____, "Aspectos mágico-religiosos de las cuevas", Ernesto Vargas (Editor) *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, UNAM, México, 1989, pp.91-96.
- _____, "La matriz de la tierra", Broda, Iwaniszewski y Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991, pp. 501- 516.
- _____, "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm, 34, pp. 18-27, 1998.
- "Historia oral de los barrios y pueblos, Tlapan: lugar firme en la tierra", *Crónicas de la ciudad de México*, 2^a época, Año 7, enero-marzo, 2002.
- Horn, Rebecca, "Coyoacan: sociopolítica y economía indígena (1550-1650)", *Historias* no. 29, pp.31-55, 1993.
- INEGI, "Tlalpan Distrito Federal", *Cuaderno Estadístico Delegacional*, Edición 1995.
- INEGI, *XII Censo general de población y vivienda 2000. Reporte particular*, México, Unidad geográfica urbana 090120001, Tlalpan, pp.1-6
- Inventario del Archivo Parroquial Santo Tomás Apóstol, Ajusco, VIII Vicaría, arzobispado de México Tlalpan, Distrito Federa*", Bravo Rubio, Berenice (Coord.) Apoyo al desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., Colección Inventarios, no. 16, México, 2004.
- "Investigación sobre la sierra del Ajusco", *Gaceta UNAM*, cuarta época, no.7, 24, enero, 1980.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, "El ritual del volador en las doctrinas de Xochimilco durante el siglo XVIII", *Boletín Oficial del INAH*, Antropología Nueva Época, 2003, pp. 38-47, 2003.
- Jáuregui Ostos, Ernesto, "Características físico-geográficas y primeros pobladores de la Cuenca de México", *Atlas de la Ciudad de México*, Fascículo 2, El Colegio de México, no. 6.
- _____, "El clima de la ciudad de México, Plaza y Valdéz Editores, UNAM, 2000.
- Kurt Bruggemann, Jürgen, *Estudios Estratigráficos en el Ajusco, 1974*, Serie Antropológica, Departamento de Monumentos Prehispánicos, México, 1976.

- Limón Olvera, Silvia, "La sacralidad en la agricultura: ritos en México, ayer y hoy", *Scripta Ethnológica*, vol. XXII, CONICET, Centro Argentino de Etnología Americana, Argentina, 99-112, 2000.
- López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- _____, "La cosmovisión mesoamericana", Lombardo Sonia y Enrique Nalda (coords.); *Temas mesoamericanos*, INAH- CONACULTA, México, 1996, pp. 471-507.
- _____, "Los ritos. Un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, No. 34, pp. 4-17, 1998.
- López Caballero, Paula, *Los Títulos Primordiales del centro de México*, CONACULTA, México, 2003.
- Maduro, Otto, *Religión y conflicto social*, Centro de estudios ecuménicos, México, 1978. Capítulo 4, pp. 165-200.
- Maldonado Jiménez, Druzo, "El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)", Johanna Broda y Catherine Good (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia- UNAM, México, 2004 a, pp.177-195.
- Maldonado, Luis, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Ediciones cristiandad Huesca, Madrid, 1975, pp. 193-360.
- Mancilla González, Mario, *Memoria viva de ocho pueblos de Tlalpan*, 2004.
- Medina, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades*, UAM-Iztapalapa, núm. 9, pp. 6-23, 1995.
- _____, "Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica, Andrés Medina (coordinador), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, pp. 29-124.
- Montero García, Arturo, "Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual", Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, UNAM, México, 2001, pp. 23-47.
- _____, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, SEMARNAT, 2004.
- Morales Aguilar, Ma. Berenice, *Control Estratégico de los recursos ambientales: los piperos de Magdalena Petlascalco y la distribución de agua potable en Tlalpan, Distrito Federal*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2004.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, "El rito del 'palo volador': encuentro de significados, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73, 2008.
- Neff, Françoise, *Fiesta de los pueblos indígenas. El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el este de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.
- Ortega Ramírez, José Ruperto, *Geomorfología glacial del área del Ajusco*, Tesis del Instituto Politécnico Nacional, Escuela Superior de Ingeniería y arquitectura, México, 1979.
- Padilla Aguilar, Salvador, *San Agustín Tlalpan: historias y tradiciones de un viejo pueblo (25-1999 d.C.)*
- Palerm, Ángel y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Sep-setentas, México, 1972.

- Paredes Gudiño, Blanca, "Informe de las actividades realizadas en la zona arqueológica de Tequipa-Tecpan, en San Miguel y Santo Tomás Ajusco", *Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas/INAH*, México, Noviembre 2005.
- Percheron, Nicole, "Problemes agriares de'l Ajusco. Sept communautes agriares de banlieue de Mexico (XVIe-XXe siecles), Centre d'etudes mexicaines et centramericaines, México, 1983.
- Pérez González, Francisco, *Dos mil años de santos*, Ediciones Palabra, Tomo I, Madrid, 2001.
- Periódico Uno más Uno, 1977:28.
- Portal Ariosa, María Ana, "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México D.F." *Alteridades*, no. 7, pp. 37-44, 1994.
- _____, *Ciudadanos desde el Pueblo, Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* UAM-I, Culturas Populares, 1997.
- Portelli Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Tr. María Braun, S. XXI, México, 1995.
- Reyes, Alfonso, *Ajusco. Mirador de México*, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, D.D.F., México, 1981.
- Reza Berumen, Laura, *Análisis del paisaje geográfico en los pueblos de Santo Tomás Ajusco, San Miguel Topilejo de la Delegación Tlalpan*, tesis de Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.
- Ricard, Roberto, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Robles García, Alejandro, *Geografía cultural del suroeste de la cuenca de México: Estudios Históricos sobre el Pedregal, Ajusco y Magdalena Contreras*, Tesis de maestría en historia y etnohistoria, ENAH, México, 1995.
- Rodríguez, Fernando, Tlalpan, D.F. 1994. "Departamento del Distrito Federal. Delegación Tlalpan", *Centro de Investigaciones Históricas de Tlalpan*, Triunfo y Libertad 9, D.F.
- Rodríguez, Fernando y Catalina Rodríguez, *Sobre la tierra. Tlalpan a través del tiempo*, Delegación de Tlalpan, México, 1982.
- Rodríguez Lazcano Catalina y Fernando Rodríguez, *Tlalpan*, Departamento del Distrito Federal. Colección Delegaciones Políticas, México, 1984.
- Rojas Rabiela, Teresa, *La agricultura indígena del siglo XVI*, SEP, México, 1988.
- _____, "De las muchas maneras de cultivar el maíz", *Arqueología Mexicana*, Pensar América, vol. V, no. 25, pp. 24-33, 1997.
- Romero Terán, Esther, *Geología del volcán Ajusco*, Tesis de licenciatura de la facultad de ingeniería, UNAM, México, 1998.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Sáenz de Santamaría, Miguel, *Los evangelios*, IV edición, México, 2006
- Salazar Peralta, Ana María, "Yeyecatli-yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en el paisaje cultural tepozteco", Noemí Quezada (Editora), *Religiosidad popular México-Cuba*, UNAM-IIA, México, 2004.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de Nueva España*, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (introducción, paleografía, glosario y notas), tomo I, CONACULTA, México, 2002.

- Schávelozon, Daniel, *La pirámide de Cuicuilco*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Sierra Carrillo, Dora, *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado*, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2000.
- Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Stresser-Péan, Guy, "El volador. Datos históricos y simbolismo de la danza", *Arqueología*, vol. XIII, no. 75, pp. 20-27, 2005.
- Tichy, Franz, "Los cerros sagrados de la cuenca de México en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica?", Broda, Iwaniszewski y Maupomé (Coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991, pp. 447-459.
- Tlallipan*, "Estudio Socio-Económico de Magdalena Petlascalco", no. 36, México, 1975.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, 4ª edición, Siglo XXI, México, 1999.
- Ulloa, Daniel, Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI, El Colegio de México, 1997.
- Valentín López González, "Los Compañeros de Zapata", Ediciones del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos, 1980, p. 206-208, en Internet.
- Van Gennep, Arnold, *Fiesta y vida cotidiana. Sociología de lo cotidiano*, Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales. La teoría y el análisis de la cultura, Gilberto Jiménez Montiel, pp. 655-673.
- Velasco Toro, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatlán*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 2000.
- Vergés, J.M. y Hugo Díaz-Thomé, *Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier*, El Colegio de México, Centro de estudios históricos, México, 1944.
- Vida de Santos*, España, Ed. Grijalbo, Prólogo P. Thomas Plasman, Supervisión editorial P. Joseph Vann, 1974.
- Villeg, Abelardo, "La fiesta como una forma de la existencia", *México en Fiesta*, Herón Pérez Martínez, México, Editor, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo, 1988.
- Vogt, Evon Z., "Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica", Gutiérrez Estévez, Miguel; Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De la palabra y obra en el nuevo mundo*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 249-294.
- Von Wobeser, Gisela, "El gobierno en el Marquesado del Valle de Oaxaca", Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1789*, IIH-UNAM, México, 1985, pp. 167-187.
- White, Reyes, Ortega y Valastro, Cortés, *El Ajusco, Geomorfología volcánica y acotamientos glaciales durante el Pleistoceno Superior y comparación con las series glaciales mexicanas desde las montañas rocallosas*, Serie Arqueológica, INAH, 1990.
- Wood, Stephanie, "El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan", Noguez, Xavier; Stephanie Word (coords.), *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, El Colegio de Michoacán; El Colegio Mexiquense, 1998, pp. 167-221.

ÍNDICE DE IMÁGENES

- Imagen 1 La troje del Ajusco
- Imagen 2 La troje del MNAH
- Imagen 3 La caja del Museo de Völkerkunde, Berlín
- Imagen 4 Representación de las veintenas del calendario solar mexicana en correspondencia con algunos elementos del ciclo agrícola de temporal
- Imagen 5 Plano del sitio arqueológico de Tequiapa
- Imagen 6 Lienzo del Ajusco
- Imagen 7 La capilla del “Ojo de Agua” de Santo Tomás Ajusco
- Imagen 8 El párroco Pierre en el “Ojo de agua” de Santo Tomás.
- Imagen 9 El “Calvario” al oriente de San Miguel Xicalco
- Imagen 10 El “Calvario” al poniente de San Miguel Xicalco
- Imagen 11 La cruz, al pie del cerro el Arenal
- Imagen 12 La “Cueva del aire”
- Imagen 13 Ofrenda a los difuntos en Santo Tomás Ajusco
- Imagen 14 Calendario ceremonial de los cuatro pueblos del Ajusco
- Imagen 15 La virgen de la Candelaria de Santo Tomás Ajusco
- Imagen 16 El Arcángel San Miguel en Xicalco
- Imagen 17 La cruz del pericón
- Imagen 18 Santo Tomas Apóstol
- Imagen 19 El cincolote de San Miguel Xicalco
- Imagen 20 La santa Magdalena.
- Imagen 21 El maíz ya desgranado en Santo Tomás Ajusco

Imagen 22 La santa Infantita

Imagen 23 Las promesas de los pueblos aledaños.

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa no. 1 Delegación Tlalpan

Mapa no. 2 Los cuatro pueblos del Ajusco

Mapa no. 3 El cerro Santo Tomás, Cruz del Marqués y el Pico del Águila

Mapa no. 4 Principales elevaciones que rodean las comunidades del Ajusco

Mapa no. 5 Afluentes principales en el Ajusco

Mapa no. 6 Los manantiales en las faldas del Ajusco

Mapa no. 7 Corregimiento de Coyoacan

Mapa no. 8 Las promesas del norte del estado de Morelos