III COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE GRUPOS OTOPAMES

VOLUMEN 1

Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames

Beatriz Albores, El Colegio Mexiquense, A.C.

Lourdes Baez, Subdirección de Etnografía, Museo de Nacional de Antropología, INAH

Aída Castilleja, Centro INAH Michoacán

Antolín Celote, Universidad Intercultural del Estado de México

Enriqueta Cerón, Universidad Veracruzana

Phyllis Correa, Universidad Autónoma de Querétaro

Michel Duquesnoy, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Verónica Kugel, Hmunts'a Hem'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu

Yolanda Lastra, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Agustín Martínez, Universidad Autónoma del Estado de México

Raymundo Martínez, El Colegio Mexiquense, A.C.

Roberto Mejía, Coordinación Nacional de Antropología, INAH

Christopher Morales, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

Martha Muntzel, Dirección de Lingüística, INAH

Dora Pellicer, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Ana María Salazar, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Ella Schmidt, Universidad de Florida del Sur, St. Petersburg

Alfonso Serrano, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames

Monika Tesch, Centro INAH San Luis Potosí

David Wright, Universidad de Guanajuato

Sandra Zamudio, Coordinación Nacional de Antropología, INAH

III COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE

GRUPOS OTOPAMES

HOMENAJE A ROMÁN PIÑA CHAN

Alfonso Serrano Serna

Compilador

VOLUMEN 1

III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames
Alfonso Serrano Serna, compilador

1ª edición 2009

© Derechos reservados: Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames

ISBN en trámite

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

LOS COLOQUIOS SOBRE OTOPAMES

A comienzos de la última década del siglo XX, varios investigadores de diversas instituciones del país estaban conscientes de la poca importancia que se les daba a los grupos otopames a nivel nacional en contraposición con los numerosos estudios, tanto profundos y especializados como de divulgación, de que eran objeto los grupos nahuas y mayas. Era necesario destacar la contribución notable de los otopames para la historia antigua de México y estudiar la situación actual de sus descendientes.

Miembros del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Querétaro convocaron a la primera reunión organizativa en 1994. Se soñó con un Centro de Estudios otopames que se fundara con la participación de las diversas instituciones dedicadas a dichos estudios. Sin embargo, se pensó en la conveniencia inmediata de reunir a los estudiosos de los grupos otopames – de los hablantes de las seis lenguas que todavía se hablan en México y de aquellos descendientes suyos que, aún sin hablar la lengua, conservan rasgos culturales de sus antepasados. Es decir, a los especialistas en los estudios sobre pames, chichimeco-jonaces, otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecos. Dichos estudiosos nunca habían tenido la oportunidad de reunirse en un foro para intercambiar experiencias. Pronto se sumaron al proyecto otras instituciones de suma importancia tales como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Colegio Mexiquense y el Instituto Nacional Indigenista.

Se invitó como ponentes a algunos investigadores reconocidos por sus aportaciones sobre el estudio de los otopames. Durante el primer coloquio, celebrado en Querétaro, se demostró el interés que había por continuar estudiando a estos grupos y profundizando el conocimiento que sobre ellos se tiene. El número elevado de ponencias de temas variados nos sorprendió a todos agradablemente.

En los años subsiguientes se invitó a instituciones de otros estados de la República donde habitan otopames a participar en la organización de los coloquios, que incluyendo el que se celebrará del 14 al 18 de septiembre de 2009 en St. Petersburg, Florida, por la presencia cada vez más importante de migrantes otopames en los E.E.U.U., suman ya 15.

Desde aquella primera reunión de 1994, las investigaciones sobre pueblos otopames se han multiplicado, sin duda impulsadas, entre otros, por el esfuerzo colectivo que representan los Coloquios. Alfonso Serrano ha sido uno de los colegas clave sin cuya constancia los Coloquios sobre Otopames no hubieran podido alcanzar esta continuidad de 15 años. Nos da mucho gusto que la Memoria del Coloquio que él organizó en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, que no se había podido imprimir por razones ajenas a su voluntad y a la nuestra, se publique ahora como una contribución más al estudio de estos pueblos milenarios.

YOLANDA LASTRA Y VERÓNICA KUGEL

PRESENTACIÓN

El III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames se celebró del 9 al 12 de noviembre de 1999 en las instalaciones de la entonces Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM); el evento fue un homenaje en honor al Dr. Román Piña Chan; por su sobresaliente trayectoria académica y de investigación que ha sido de gran relevancia en el Estado de México.

Las instituciones que convocaron y apoyaron al III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames en los rubros académicos y financieros fueron: el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista, la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, El Colegio Mexiquense, A. C., el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, el Museo Nacional de Antropología, Subdirección de Etnografía y la Dirección de Lingüística pertenecientes al Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Con el propósito de programar las actividades del III Coloquio, las instituciones participantes nombraron a sus representantes, quienes integraron el comité organizador: Noemí Quezada, Yolanda Lastra, Ana María Salazar, Beatriz Oliver, Martha C. Muntzel, Roberto Mejía, Javier Gutiérrez, Aurora Castillo, Beatriz Albores, Juan Marcial Guerrero, Georgina María Arredondo y Alfonso Serrano.

La respuesta obtenida a la convocatoria de este Coloquio reunió a diversas instituciones y a un amplio grupo de investigadores, quienes presentaron varios aspectos y líneas de investigación acerca de los grupos otopames que se encuentran distribuidos en el territorio nacional. Como resultado de esto, se expusieron 103 ponencias de las cuales ocho fueron magistrales.

Las contribuciones y los ponentes magistrales de este Coloquio fueron: el Dr. Román Piña Chan, investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia, quien disertó sobre su ”Experiencia de investigación y docencia en el Estado de México”; el Dr. James W. Dow, profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Oakland en California, contribuyó con el tema “Explicaciones del avance del protestantismo entre los grupos indígenas mexicanos”; la maestra Rosaura Hernández Rodríguez, investigadora de El Colegio Mexiquense, presentó el tema “Toluca en las fuentes históricas”; la Dra. Irmgard Johnson, investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia, habló sobre los “Textiles antiguos y contemporáneos de la región otomí-mazahua”; los arqueólogos Patricio Dávila Cabrera y Diana Zaragoza Ocaña del Centro Regional INAH de San Luis Potosí , contribuyeron con la ponencia intitulada “Esbozos de la arqueología pame (xi’ oinyâû)”; la Dra. Rosa Margarita Brambila Paz, de la Dirección de Etnohistoria del INAH, disertó con el tema Huamango; la Dra. Martha C. Muntzel, de la Dirección de Lingüística del INAH, expuso la conferencia “La Antropología a través de la lingüística: las peregrinaciones de los grupos tlahuicas (ocuiltecos)“; finalmente, el Dr. Richard M. Ramsay abordó la problemática del “Cambio cultural en una comunidad otomí del Valle del Mezquital”.

Las ponencias fueron presentadas de acuerdo con un abanico de temas, entre los que destacan: arqueología, Huamango, Temoaya, Tula y San Luis Potosí, manifestaciones rupestres prehispánicas en áreas otopames, cosmovisión, identidad y territorio, lengua e identidad, religiosidad popular, sistema de cargos, etnografía, tradición y modernidad, grupos étnicos: reconstrucciones históricas, códices, salud y nutrición. Las ponencias fueron dictaminadas por el Comité organizador de este Coloquio, quedando reunidas algunas en este volumen.

El comité organizador del III Coloquio sobre Grupos Otopames agradece a todos los participantes y a las instituciones la generosidad, confianza y paciencia que han tenido para con nosotros como editores de esta Memoria. Asimismo, agradecemos a las autoridades de la Universidad Autónoma del Estado de México, particularmente a la

Facultad de Antropología; también hacemos expresivo un especial reconocimiento a la señorita Luz del Carmen Serrano Ortega, quien colaboró en la formación de este volumen. Finalmente agradecemos la colaboración del maestro Francisco Javier Beltrán Cabrera, encargado de la Dirección de Medios Editoriales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

ALFONSO SERRANO SERNA

SEMBLANZA
ROMÁN PIÑA CHAN

Ana María Salazar Peralta
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

El comité organizador del III Coloquio Internacional sobre Otopames, aplaudió la propuesta de nuestros anfitriones para honrar la trayectoria académica del Dr. Román Piña Chan, dedicándole los trabajos que aquí se presentan.

Todos los homenajes en su honor, nunca serán suficientes para distinguirlo como uno de los pilares de la Antropología mexicana contemporánea y como un excepcional arqueólogo mesoamericanista. El Dr. Piña Chan ha sido y continúa siendo un académico comprometido con la investigación y con la noble vocación de la enseñanza. Varias generaciones de jóvenes mexiquenses se han beneficiado con la esencia nutricia de sus saberes, siendo catedrático y fundador del Museo de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Muchos de los aquí presentes, hemos contado con el privilegio de haber sido sus alumnos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, o sus compañeros en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, o bien, sólo haber disfrutado de sus extraordinarias conferencias sobre innumerables temas en torno a las grandes civilizaciones del México antiguo. Es por ello que la comunidad antropológica de esta Casa de Estudios y el comité organizador de este coloquio, nos regocijamos por tener la oportunidad de honrar a tan grande humanista mexicano, prototipo de la excelencia intelectual del siglo XX.

Es para mí un gran honor haber sido designada por el comité organizador de este Coloquio, para presentar a ustedes una

breve semblanza de la destacada carrera académica del Dr. Román Piña Chan.

Román Piña Chan nace en Campeche en 1920; viaja a la Ciudad de México, donde realiza estudios vocacionales y en 1944 se inscribe en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, lugar en donde cursa las carreras de Antropología física y de Arqueología.

En 1951 presenta la tesis *El horizonte preclásico del Valle de México*, con ésta obtiene el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas. Durante estos años se vincula con innumerables proyectos arqueológicos, dirigidos por grandes profesores nacionales y extranjeros que, sin duda, ampliaron los horizontes académicos del Dr. Piña Chan, dando como resultado una fructífera vida profesional.

La visión del Dr. Román Piña Chan sobre el México prehispánico, ha sido de lo más innovador, proponiendo hipótesis sugerentes y novedosas para la comprensión del desarrollo histórico y cultural de Mesoamérica. Como buen mesoamericanista, ha recorrido a lo largo y ancho el territorio nacional, realizando exploraciones y tratando de identificar el nacimiento de las culturas del Preclásico y de otras fases de desarrollo cultural. En el año de 1970 presenta su tesis doctoral: *Arqueología y tradición histórica: un testimonio de los informantes de Sahagún*.

Sus trabajos en TzinTzunTzan, Michoacán; en Chupícuaro y Agua Espinosa en Guanajuato; en Uxmal, Mulchic, Izamal, Kabáh, en el cenote sagrado de Chichen Itzá en la Península de Yucatán. En Chalcatzingo y Atlihuayán en Morelos; en Tlapacoya, Teotenango, Ocoyoacac, Huamango, en el Valle de Acambay, Estado de México; en Caballo Pintado y en las Bocas en Puebla; en la Venta, Tierra Nueva y Comalcalco en Tabasco, así como Tecoaque y Tizatlán, Tlaxcala, Tlatilco, Cuicuilco y en la catedral metropolitana de la Ciudad de México, además de Edzná y Jaina en Campeche, son el inicio de una carrera que no ha dejado espacio por explorar, ni idea por cuestionar.

La obra escrita del Dr. Piña Chan es extensa, distinguiéndose los siguientes títulos: *Las culturas preclásicas de la cuenca de México* (1955), *Tlatilco* (1958), *Culturas y ciudades de los mayas* (1959), *Mesoamérica. Ensayo histórico-cultural* (1960), *Bonampak* (1961), *El pueblo del jaguar* en colaboración con Luis Covarrubias (1964), *Una visión del México Prehispánico* (1967), *Jaina, la casa en el agua* (1968),

Historia, Arqueología y Arte prehispánico (1975a), *Teotenango. El antiguo lugar de la muralla* (1975b), *Los olmecas antiguos* (1982a), *Selva y mar* (1982b) y *Cultura y ciudades mayas de Campeche* (1985).

Como han podido apuntar sus biógrafos y aquellas personas que me han precedido en la tarea de reunir datos y registros biográficos,[1] se destaca una diversidad temática en sus estudios, que abarcan tipologías cerámicas, cronologías y horizontes culturales, definición de áreas culturales, correlaciones y unificación de terminologías y cronologías sobre Mesoamérica, además de la elaboración de informes y guías sobre los sitios explorados, todo esto encaminado a la construcción de una visión del desarrollo cultural mesoamericano.

El trabajo de campo juega un papel sobresaliente en la vida y obra del Dr. Román Piña Chan; las exploraciones en Teotenango forman un parteaguas en la manera de concebir la obra monumental de los antepasados. La consolidación de las estructuras del conjunto urbano devolvieron a la arquitectura su aspecto original, lo que ayudó a comprender la organicidad del sitio arqueológico, así como su evolución estilística y funcional. En consecuencia, ello ha permitido a otros estudiosos reconstruir a través de la linguística y la etnohistoria una visión de la historia antigua de Teotenango en términos de las dinámicas sociohistóricas e interculturales de los grandes asentamientos del Valle de Toluca y zonas circunvecinas.

En la obra de Román Piña Chan en el Estado de México, destacan sus investigaciones en Teotenango, Ocoyoacac y Huamango en el Valle de Acambay; este último fue un proyecto integral que profundizó en la condición de Huamango como zona de migraciones de los otomíes hacia Querétaro. Los resultados de esta investigación arrojaron datos interesantes sobre la estructura de las relaciones interculturales de dicha región.

Huamango fue explorado en los años 1976 a 1977; en este sitio se exploró principalmente la zona del centro ceremonial. Se consolidaron y restauraron las estructuras para que éstas pudieran ser visitadas, para

[1] Roberto Garcia Moll y Angel García Cook (1989), *Homenaje a Román Piña Chan*, Instituto Nacional de Antropología, México; Roberto Gallegos (1988), Román Piña Chan, en *La Antropología en México*, Panorama Histórico, Instituto Nacional de Antropología, Lina Odena y Carlos García Mora editores, México.

este fin se contrató a un guardián cuya función principal era la custodia de esta zona arqueológica y en adición se compraron los terrenos de esta zona para su protección. El material recuperado de las exploraciones se entregó a la Casa de Cultura de Acambay, contando también con un valioso registro cinematográfico de un sitio otomí en Huamango.

Como puede apreciarse, la vida y obra de Román Piña Chan ha sido pródiga en resultados y en conocimientos, el trágico accidente que sufriera a finales de los años ochenta, ha mermado su salud; pero no así su vitalidad y su incansable actividad intelectual que lo mantienen productivo y más imaginativo que nunca. El constante cuestionamiento del fenómeno del poblamiento histórico de nuestro territorio, ha sido el desafío cotidiano de su quehacer científico. Hace unos meses cuando fuimos una comisión a verle para hacerle saber de este homenaje, él nos acogió en su estudio ofreciéndonos una disertación sobre tunes y catunes. Una innumerable cuenta calendárica con la que se propone corregir la cronología del área maya. Los resultados de esta tarea los integrará para completar los numerosos volúmenes que componen los resultados del proyecto Campeche del cual es coordinador.

Para finalizar, sólo me queda agradecer al profesor Piña Chan por darnos la oportunidad de entusiasmarnos desde la Escuela Nacional Preparatoria con *Las civilizaciones del México antiguo*, con la lectura de *Una visión del México antiguo*, que despertó nuestra conciencia, libro que además nos ayudó a construir sueños y esperanzas para comprender mundos remotos, paradójicamente presentes en la realidad de esta moderna sociedad tradicional, que es México al final del milenio.

Tampoco olvidaremos que en 1991, a través del Colegio Mexicano de Antropólogos, le convocamos para defender la zona arqueológica de Cuicuilco "C", su voz y conocimiento nos iluminó en ese momento para defender el patrimonio cultural de la nación. Nuevamente muchas gracias, porque toda su enseñanza y sabiduría son el motor fundamental para continuar en la lucha por estudiar, defender y conservar el patrimonio cultural, en el cual se finca la identidad y la soberanía de todos los mexicanos.

AVANCE DEL PROTESTANTISMO ENTRE LOS GRUPOS INDÍGENAS MEXICANOS

JAMES W. DOW
Professor of Anthropology
Department of Sociology and Anthropology
Oakland University, EE.UU.

INTRODUCCIÓN

En mis últimos contactos con la gente de habla ñähñu en la sierra oriente de Hidalgo, el problema de los cambios religiosos me ha interesado. La religión de la gente se divide en dos partes: lo público y lo familiar. La religión pública trata de relaciones de la comunidad con poderes sobrehumanos; la religión familiar trata de relaciones individuales y familias, con ellos. Un cambio muy importante hoy es lo de la religión pública hacia el protestantismo. Desde la década de los sesenta hasta los noventa, la cantidad de protestantes ha crecido en esta área, y en muchas otras partes rurales de México y América Latina.

Hay varias explicaciones de este fenómeno. Gente religiosa, particularmente evangélicos, opinan que es el trabajo del Espíritu Santo en marcha, ayudado mucho por el conocimiento de la Biblia que ellos han obsequiado a la gente en muchas partes (Cox, 1994). Antropólogos sociales han notado elementos locales en los protestantes mexicanos y proponen que son fenómenos locales y no religiones importadas (Bastian, 1983).

Hay dos explicaciones que me parecen significantes: 1) El crecimiento se debe a una similitud entre protestantismo evangélico y las religiones tradicionales paganas y 2) el crecimiento se debe a un ajuste de la economía al mercado capitalista. La segunda tiene mucho valor, pero la relación entre cambios religiosos y la economía no es muy clara. Quiero clarificar esta relación; primero quiero examinar la pantalla grande del fenómeno del protestantismo en México. De ésta, sacaré una pista para seguir.

Las estadísticas disponibles muestran que el fenómeno es real y dramático; se hace más dramático en la mirada mundial porque la imagen común es que América Latina es netamente católica.

Muchas veces, protestantismo se ve en oposición a catolicismo; pero hay muchos tipos de "catolicismo" en México. ¿Contra cuál de éste es protestantismo en oposición? Por ejemplo, el catolicismo indígena muchas veces no parece a catolicismo moderno. Siempre hay rasgos de religiones precolombinas y coloniales adentro de ello. De todos modos, no es catolicismo posterior al Vaticano II. Muchos catolicismos son religiones locales que han alcanzado un nivel de acomodación con la Iglesia católica. Uno puede llamarlos "afiliados católicos" en lugar de religiones católicas. A pesar de que fue puesto por siglos, la cobertura institucional católica es realmente débil dentro de estas religiones nativas. El hecho de que el éxito del protestantismo fue recientemente nos indica que el cambio se debe a una cosa nueva y no a la debilidad anciana del catolicismo.

Así, para entender el progreso de protestantismo, la lucha política entre iglesias protestantes y católicas por afiliados es una cosa, y la adopción de nuevas creencias por personas es otra. Lo que pasa en muchos casos es:

1) Hay una necesidad local para un cambio religioso.
2) Un grupo protestante bien organizado para cubrir tal necesidad aparece y ayuda a la gente a establecer un nuevo grupo religioso.
3) La jerarquía católica percibe una pérdida de afiliación y organiza un grupo competitivo para recapturar la afiliación perdida.

Entonces, yo propongo que protestantismo no se opone a catolicismo moderno. Es un catalizador de cambios exigentes.

Aunque la tendencia hacia protestantismo es innegable, es difícil calcular precisamente el número de protestantes en México y América Central. Por ejemplo, Everett Wilson (1997), un historiador, estima que había 835 000 protestantes evangélicos en Guatemala en 1993. Clinton Holland (1997), un misionero evangélico y científico social, estima había

2.8 millones de protestantes allí en 1995. Estas figuras no son compatibles, porque el aumento de dos millones de protestantes en dos años es claramente imposible. En otro caso, Holland estima había 5.5 millones de protestantes en México en 1995; pero el censo nacional mexicano (INEGI, 1992: 96-97) registró solamente 3.4 millones en 1990. Otra vez, este crecimiento de 2.1 millón de protestantes dentro de cinco años parece casi imposible, aparte del pensamiento evangélico adentro del cual tales milagros no son imposibles. De todos modos, hay una diferencia entre el modo de calcular por el censo y el modo por los evangélicos. David Stoll (1990: 125) explica cómo esos investigadores evangélicos hacen sus estimaciones y escribe:

> Para llegar a sus figuras, el experto del crecimiento evangélico primero agregó el número de miembros indicados por las denominaciones de un país. Entonces, multiplicó esa figura por otro número para tener en cuenta los niños non-bautizados, fieles que asisten a servicios pero todavía no fueron bautizados, etcétera. El multiplicador era usualmente 2.5, 3 o 4, y depende de varios 'factores sociológicos', cualquiera que sea. El resultado había de ser la comunidad evangélica total.

Aunque probablemente inflado por 50 a 100%, vale la pena examinar las estimaciones de evangélicos para entender aproximadamente cuántos protestantes viven en México y en Centroamérica, y qué proporción de la población son. El cuadro 1 les demuestra las cifras de Holland para 1995 y las de Stoll para 1985, que él copió de otros estudios evangélicos.

Guatemala tiene la proporción más grande de protestantes. Más abajo son los otros países centroamericanos y, finalmente, México. Aunque es bajo en proporción, que contiene el mayor número de protestantes. También el cuadro 1 muestra que Guatemala tiene el crecimiento más rápido de población protestante, parcialmente debido a los esfuerzos de evangelización, mencionado por Stoll (1990: 10-217), y en parte debido a una identidad nueva que protestantismo confiere a los indígenas dentro de un país donde fueron suprimidos por ladinos católicos.

Es claro que el crecimiento de protestantismo en México era impresionante. No importa de qué punto de vista, evangelista o antro-

pologista, se ve la evidencia. Con más objetividad, el censo nacional mexicano también documenta el crecimiento.

El cuadro 2 demuestra el número de protestantes en varios estados mexicanos en 1970 y 1990 según el censo. El cuadro 3 reduce estos números a porcentajes de personas que tienen cinco o más años y muestra el cambio en porcentaje entre 1970 y 1990. El cuadro 4 muestra los nuevos protestantes desde 1970 hasta 1990 y el cambio en porcentaje.

El cuadro 4 muestra los estados donde hubo más crecimiento; los seis estados en los que el número de protestantes incrementó son: Chiapas, Veracruz, México, Oaxaca, Tabasco y el Distrito Federal. Los seis estados en que el cambio en porcentaje fue mayor fueron Querétaro, Quintana Roo, Colima, Baja California Sur, Oaxaca y Chiapas.

Dos estados en ambas listas contienen poblaciones indígenas grandes: Chiapas y Oaxaca. Parece que el protestantismo es particularmente atractivo a las personas nativas. Varios observadores (Garma, 1987) tal como Bastian (1985), proponen que protestantismo atrae gente indígena porque es más conectado a sus tradiciones de la curación espiritual que a catolicismo. Ambos, pentecostismo y curación tradicional, involucran posesión por poderes espirituales.

La correlación entre el cambio demostrado en el cuadro 3 y el porcentaje de población indígena es 0.550 y es significante al nivel de .040. La correlación que se ve en el cuadro 5 que hace más confiable la teoría que las poblaciones indígenas responden más al protestantismo que las poblaciones noindígenas, pero existe una correlación más fuerte entre protestantismo y medidas económicas. En cambio el cuadro 3 correlaciona más con el nivel de pobreza. Es 0.626, que es significante al nivel de .001. Empleo aquí el porcentaje de la población ocupada que gana el sueldo mínimo o menos como medida de pobreza. Esta correlación se ve en el cuadro 6.

Podemos proponer también que el protestantismo se extiende porque, de algún modo, ayuda a la gente a enfrentarse al nuevo sistema capitalista. Una pregunta muy importante a contestar es: ¿Atrae el protestantismo a gente indígena por la etnicidad de ellos o por su situación económica? La correlación más alta con medidas económicas nos sugiere qué factores económicos dominan, pero existe la posibilidad de que ambos factores trabajan juntos.

La idea que el crecimiento de protestantismo se debe a trastornos económicos, causados por cambios, también es una idea popular (Annis, 1987; Smith, 1977), pero hay una diferencia entre marginación económica y crecimiento económico. Podemos ver en el cuadro 7 que no hay correlación significante entre el crecimiento de protestantes y el cambio económico, indicado por el cambio en porcentaje de hombres económicamente activos entre edades de 20 y 24 desde 1970 hasta 1990.

Estos datos, aun cuando son preliminares, indican que es la pobreza que se relaciona más con el crecimiento del protestantismo. En el Distrito Federal, por ejemplo, hay mucho trastorno económico, pero tiene el porcentaje más bajo de crecimiento protestante. Parece que la extensión de capitalismo de la clase media urbana estimula menos protestantismo que su extensión al campesino pobre. Ahora en México el protestantismo no tiene la misma función que en Europa en el siglo XX, cuando según Max Weber ofreció una justificación moral por la acumulación de riqueza por la clase media.

Protestantismo y religiones nativas

Es claro por esas estadísticas que el protestantismo tiene un impacto grande en las áreas nativas de México. La forma más activa es pentecostismo, una forma que da énfasis a una dotación divina, el habla en "lenguas desconocidas". En muchas religiones tradicionales los fieles también sienten una experiencia semejante, una dotación divina pero en forma tradicional. Más o menos lo que pasa, es que un iniciado puede ver "la verdadera vida", el mundo correcto en que las fuerzas legítimas de la vida se presentan. Entonces, ambas religiones se basan en un conocimiento extranormal, pero hay diferencias.

La gente ñähñu de la sierra tiene ritos que ellos llaman "costumbres", otro nombre es "ceremonias de flores" ;organizados por un chamán, estos ritos son encuentros con personajes sobrenaturales. Las costumbres empiezan con ofrendas de flores y comida. Hay música. Luego llegan, según ellos, los sobrenaturales para fiestear con ellos. Dentro de la costumbre, los fieles cruzan una frontera entre lo normal y el extranormal. Cuando ven la verdadera vida, los chamanes y los adeptos que comen santa rosa hablan en voces comprensibles y hablan

de verdades inteligibles. Estas pláticas sobre “la vida” tratan de cosas en la vida de los asistentes, que ellos no quieren revelar a sus vecinos en discursos corrientes. El ambiente de la costumbre es abierto a emociones que no se pueden expresar en circunstancias ordinarias. Aunque hay habla y contacto con un mundo extra normal, los ritos ñähñu no tienen mucha semejanza con el habla en lenguas desconocidas. Además los protestantes ñähñu rechazan toda la religión tradicional. No existe un camino entre las dos. Da a los chamanes vergüenza visitar los altares en la montaña, no permiten costumbres en los oratorios, etcétera.

Protestantismo y la economía del mercado

El avance de protestantismo coincide con una etapa tarde en la llegada del mercado industrializado; el problema teórico es entender la conexión entre la economía del mercado industrializado y el cambio de religión. La teoría de Marx ha disimulado las realidades políticas económicas debajo de una manta de teoría que fue desarrollada para entender la condición de obreros en las fábricas de Europa en el siglo XIX. Entonces, no captura adecuadamente las vidas políticas de personas rurales en México.

Empleo las palabras “economía del mercado” en el sentido de Karl Polanyi (1975); su concepto de mercado fue de una institución fundamental, como el mercado de trabajo, no fue de una plaza diaria. Él llamó a las plazas “market place” para distinguirlas del mercado institucionalizado. Una economía del mercado, según Polanyi, es una economía en que los mecanismos del mercado dominan todo, hasta que cada familia tiene que relacionarse con mercados para sobrevivir. Toda riqueza se crea para comprar y vender en mercados (Polanyi 1975). La mayoría de personas tienen que vender algo, principalmente su labor, en un mercado para vivir. Para mantener una economía del mercado es necesario que la sociedad y el estado institucionalicen la economía. Capitalismo, socialismo y comunismo son varias formas ideales para organizar una economía del mercado y las economías modernas mezclan estas formas ideales en grados variantes. Una economía del mercado es muy aparte de una economía de autoconsumo.

La primera persona que examinaba seriamente la conexión entre protestantismo y la economía del mercado es Max Weber (1958); sin embargo, las condiciones que él estudiaba en Europa al fin del siglo pasado no se reproducen en la mayoría de las áreas de América Latina. Actualmente en América Latina, los campesinos y las clases más bajas urbanas se encuentran en circunstancias económicas diferentes que existían en Europa para la clase media que aficionaba a protestantismo como un modo de adelantar el capitalismo en los siglos pasados.

En México, y en muchas partes del mundo, se encuentran otros sistemas económicos menos mercadizados. Las economías de América Latina sufren de una nueva reinstitucionalización para conectarse con las poderosas economías del mercado de Europa y Norteamérica. Mucha de la presión para reinstitucionalización, hoy en México, viene de Estados Unidos y Europa, donde piensan que la extensión de su capitalismo al mundo es un beneficio para todos. Aunque la ideología neoliberalista proclama que el "mercado libre", una cifra para capitalismo norteamericano, es un beneficio a todos, omite muchas personas que tienen que agarrar el camión económico después que ha salido de la central camionera.

México es diverso y la presión de neoliberalización produce efectos diferentes en diferentes partes del país (Otero, 1996:3). La imposición de neoliberalización a personas pobres puede ser brutal; no obstante, ellos pueden beneficiarse también de la nueva economía. El protestantismo tiene un papel que juega dentro de este proceso de adaptación. La cosa interesante es que ahora el protestantismo juega un papel nuevo entre gente pobre cuando una vez lo jugó entre la clase media adinerada en Europa.

Weber, en su obra *El ético protestante y el espíritu del capitalismo* (1958), explica cómo la teología protestante proveyó una moralidad nueva para la conducta del empresario en Europa. El enemigo de capitalismo era un sistema tradicional económico en que personas trabajaron por su comodidad y por ideales sociales muchas veces dado a ellos por los principios sociales católicos. La Iglesia católica enseñaba que la salvación viene de obras sociales, la caridad, etcétera. Mientras que las iglesias protestantes enseñaban que la salvación viene de la fe sola. Todavía la teología católica es mucho más socialista que la teología

protestante. La idea de ganancias como fin de trabajar quedó afuera de estos principios católicos. Con un exceso que se gana el principio católico fue caridad (Weber, 1958: 63). Algo fue necesario para proveer al empresario en los siglos pasados con un mandato santo que podría superar restricciones religiosas contra la acumulación de riqueza. El protestantismo rechazó la idea católica que el trabajo sirve para satisfacer necesidades (1958: 157). El protestantismo mandó al individuo producir riqueza como una profesión y no malgastarla o disfrutarla. Este apoyo religioso exigió al capitalista que debe ahorrar e invertir su ganancia.

En su obra *Las sectas protestantes y el espíritu de capitalismo* (1946), Weber siguió el mismo tema en relación con Estados Unidos. Notó la manera en que el protestantismo en Estados Unidos apoya el capitalismo burgués. Veía a éste como una continuación del ascetismo de sectas europeas, que, por su vista al otro mundo, podrían representar éxito económico como una dotación divina. Esta teoría llegó a ser la fundación del pensamiento weberiano y se implantó en Sociología como definición de la relación entre capitalismo y protestantismo. Este modelo es psicológico: protestantismo, legítima riqueza por darle un sentido que resulta de un trabajo sagrado. El ganador siente que él tiene el apoyo de Dios. Es libre de vergüenza. Este modelo no considera factores políticos y se aplica particularmente a Estados Unidos donde reducen obstáculos religiosos contra capitalismo en su constitución; en este modelo, los obstáculos contra capitalismo son psicológicos, principalmente la actitud que uno tomó en la vida. No considera el aparato político y legal en que uno vive. Este modelo psicológico ha sido una fuente teorética para entender obstáculos que limitan al capitalismo en países subdesarrollados tal como desarrollados (McClelland, 1961).

Los campesinos de Europa mencionados por Weber, granjeros rurales, vivieron fuera de los centros de desarrollo económico. La vista de Weber del campesinado era bastante distante, romántica y basada principalmente en las fuentes históricas de su tiempo. Escribiendo de los campesinos, Weber refirió a la historia, la Biblia y cuenta sobre campesinos, y él los veía ligados a la naturaleza e interesados principalmente con rituales mágicos (1963:80).

Weber escribió:

> La vida campesina es tan fuertemente ligada a la naturaleza, tan dependiente en procesos orgánicos y eventos naturales, y tan poco orientada a sistemas racionales que, en general, los campesinos llegarán a ser portadores de religión sólo cuando ellos fueran amenazados por esclavitud o proletarización, por fuerzas infernales, que sean financiero, agrario o señorial, o por algún poder político externo.

Weber tomaba una posición muy distante y miraba la pantalla grande de historia. De esta posición, acción religiosa se ve como resultado de "fuerzas externas", salvo los pocos lugares que uno designa como cunas de cambio en que uno puede examinar "procesos internos". Cuando veamos cambio religioso en comunidades mexicanas rurales, aparecen procesos netamente internos. El momento en que gente campesina escoge un cambio de religión depende de procesos internos que no se pueden ignorar.

Medio siglo ha pasado desde que Weber escribió su tesis sobre protestantismo, y ahora sabemos mucho más sobre culturas campesinas. Hoy vemos que campesinos viven en comunidades que enfocan su vida social y que pueden cambiar de religión. (Wolf 1955, 1966; Redfield, 1956; Foster, 1967; Cancian, 1972; Halperin y Dow, 1977; Ellis, 1988). Los campesinos han participado en movimientos religiosos que Weber no reconocía, por ejemplo, el Taiping en China, el Cao Dai y Hoa Hao movimientos en Viet Nam, y el de los Dukabours y Raskolniks en Rusia. Hoy vemos que religiones campesinas, como cualquier otras, responden en maneras dinámicas. Aunque son diferentes, las religiones campesinas no carecen de aspectos dinámicos. Yo creo que la religión es más importante para campesinos que para otra gente y que es más dinámica por eso. Aunque yo respeto la sabiduría de Weber, no estoy de acuerdo con su posición que considera al campesino en una categoría tradicional interesada solamente en rituales mágicos ligada a la naturaleza.

Las religiones campesinas pueden responder a la economía del mercado como cualquier otra religión. La pregunta significante es porqué es el protestantismo el nuevo conmovedor entre las culturas rurales, pobres e indígenas de México cuando no trabajaba en la misma manera en Europa en los siglos pasados. Ahora el protestantismo es más importante para personas pobres e indígenas que para la clase

media.

Weber propone una respuesta en su obra *La sociología de religión* (1963), señala que una religión puede vincularse fuertemente a un sistema político. Por ejemplo, Weber llama a Yahweh, el dios hebreo, un dios de federación. Yahweh unificó políticamente las tribus de Israel (1963:16). Weber reconoce que la religión puede ser muy política, particularmente cuando los derechos de un individuo fueran determinados por el dios que adorara.

Durante la Reforma, los católicos no tenían la misma libertad económica como los protestantes. Sus acciones económicas fueron reprimidas por ordenes papales. Su conducta económica fue controlada por el clero, pero los protestantes fueron libres de estas restricciones (Weber, 1963: 251). El protestantismo dejó a la persona libre para perseguir ganancia sin intervención política. Protestantismo fue una declaración de independencia contra el poder político de la Iglesia católica. Esa libertad se expresó en las teologías liberales protestantes. El protestantismo es, y siempre ha sido, una oposición a cualquier poder político que impide acciones económicas.

¿Por qué perdió Weber la vista al papel institucional del protestantismo? Posiblemente él dio la historia institucional de la Reforma por supuesto, una historia que estudiantes alemanes y escolares de su tiempo se supieron bien y que fue bastante elemental en contraste de cuestiones sobre la psicología moral de religión. De todos modos, la historia de la Reforma incluyó muchos conflictos políticos, por ejemplo, la desestabilización del papa y una rebelión campesina en 1524 en Swabia y el Rhineland, que se debe considerar respeto al protestantismo más moderno. Entonces el protestantismo liberó instituciones y liberó personas como actores económicos, una idea que fue posiblemente casi demasiado pedante a un gran filósofo como Weber.

David Martin también ha notado un aspecto político del protestantismo en América Latina. Él nota que el protestantismo tiene un impacto político sin ser justamente político. Movimientos protestantes siempre han tenido interacciones sofisticadas con poderes políticos en Europa y Estados Unidos. Cuando metodismo y pentecostismo llegaron a América Latina, habían desarrollado un estilo político que estaba no-militante y políticamente no-político. En otras palabras, tenía y trataba

de tener impactos políticos en una forma que evitaba confrontación contra el Estado. Este modo no-violento de actuar se puede ver en el encuentro de George Fox con Oliver Cromwell. Fox era el profeta principal del movimiento de la Sociedad de los Amigos. Era un predicador rabioso poseído por el Espíritu Santo, pero él le prometió a Cromwell, nervioso, que los discípulos de Fox iban a unirse contra él, que él, Fox, iba rechazar todas las acciones violentas. Fox declaró ante Dios que negó "la carga o el uso de una espada carnal, o cualquier otra arma abierta, contra él o contra cualquier hombre" (Fox, 1903).

En Estados Unidos, el protestantismo no tiene que luchar contra poderes políticos. Estados Unidos llegaba a ser un país que no impuso muchos controles religiosos, a causa de la tolerancia que sucedió el escape de los colonialistas protestantes de la persecución en Europa. Entonces, en Estados Unidos, hoy, el protestantismo libra gente psicológicamente pero no políticamente. La lucha contra la Iglesia católica en el siglo pasado en México fue grande e importante. Eliminó el poder directo político sobre leyes y el control de tierra, pero dejó un residuo socialista, tanto católico como indígena, que afectaba la economía.

Martin (1990) divide protestantismo en tres olas. La ola del puño era protestantismo calvinista en los siglos XVI y XVII. La segunda ola era protestantismo metodista en el siglo XIX, y el tercero estaba protestantismo pentecostés en el siglo XX. Martin nota la manera en que el protestantismo se manifestó en partes diferentes del globo, particularmente en Europa. Nota que protestantismo evangélico comienza en centros culturales y va finalmente a las áreas periféricas. En Estados Unidos esta última radicación ha estado en el área subdesarrollada al sur del país. Él ve el protestantismo latinoamericano como extensión desde Europa y Estados Unidos (1990: 275-277) hacia más áreas subdesarrolladas. Dos segmentos de esta periferia extendida son el área rústica pobre y el área de migración urbana en América Latina. Martin piensa que están vulnerables al protestantismo cuando la profundidad de cobertura católica es débil (1990: 284). Pero hemos notado que este argumento no está bien. Yo quiero plantear la idea que la institucionalización de la economía del mercado no es completa todavía en estas áreas periféricas. Es por falta de la institucionalización

de la economía del mercado que el protestantismo tiene éxito allí. Necesitan protestantismo para una adaptación nueva a la economía del mercado. El protestantismo trabaja teológicamente contra instituciones non capitalistas. Primeramente entre ellos están los sistemas políticos redistributivos, sistemas de cargos, y el peonaje moderno apoyado por poderes políticos.

Jean Pierre Bastian nota que protestantismo es un modo de resistir control político por los "católicos" (1985). De todos modos, los sistemas a que refiere, principalmente chamula en Chiapas, no son verdaderamente católicos, en un sentido doctrinal. En realidad son jerarquías poderosas civil-religiosas, estructuras teológicas políticas que dominan comunidades indígenas.

En un área indígena el sistema económico-religioso más opuesto a la economía del mercado es la jerarquía civil-religiosa que produce poder político para los miembros más ricos de una comunidad indígena. La redistribución de riqueza en las fiestas honra a los redistribuidores tanto como a los santos (Dow, 1977). Los rituales transforman los cargueros políticamente. Entonces oficiales graduados llegan a gobernar la comunidad en puestos políticos a los que solamente ellos pueden entrar.

Una jerarquía civil-religiosa es un anatema a la economía del mercado; enfoca atención a la redistribución de riqueza en lugar de su intervensión productiva. Deja usarla a las familias que tienen riqueza, principalmente en la forma de tierra y animales, para empujar su influencia política. Suprime la inversión productiva. Una jerarquía civil-religiosa pone un bloque ideológico contra el crecimiento de la economía del mercado. La gente del pueblo no puede emplear mercados para reorganizar cualquier pequeña riqueza que tengan. La redistribución funciona bien en una economía de subsistencia; no obstante, cuando mercados llegan a ser disponibles, una jerarquía civil-religiosa puede causar problemas serios. El más serio es la coerción política por los ancianos. El protestantismo ataca teológicamente a la autoridad basado en el culto de imágenes y también políticamente a los poseedores del poder que perpetúa el sistema de redistribución.

RESUMEN

Desde la primera pronunciación por Martín Lutero, el protestantismo ha sido una reacción contra autoridad. El protestantismo toma su autoridad directamente de la Biblia y echa por abajo cualquier autoridad que pretende ser moral. Al tiempo de la Reforma, este poder se opuso a la Iglesia católica. Hoy en América Latina opone otras formas de autoridad.

En México las fuerzas políticas que controlan la vida de personas pobres no se ven fácilmente. Weber no veía claramente los problemas políticos del campesino. Las clases pobres rurales responden a exigencias políticas con acción religiosa. El protestantismo les ofrece un modo de cooperar más prolíficamente con una economía del mercado. Por eso, el crecimiento de protestantismo está más relacionado con la pobreza rural.

Cuadro 1

EL NÚMERO DE PROTESTANTES EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

País	*Población total 1995*[a]	*Protestantes 1995*[a]	*Porcentaje Protestante 1985*[b]	*Porcentaje Protestante 1995*	*Cambio de porcentaje protestante 1985 a 1995*
México	93.7	5.50	4.0%	5.9%	+1.9
Guatemala	10.6	2.80	20.4%	26.4%	+6.0
El Salvador	5.9	0.94	14.0%	15.9%	+1.9
Honduras	5.5	0.93	9.9%	16.9%	+7.0
Nicaragua	4.4	0.44	9.3%	10.0%	+0.7
Costa Rica	3.3	0.40	7.7%	12.1%	+4.4
Panamá	2.7	0.41	11.8%	15.2%	+3.4

[a] Fuente: Holland (1997).
[b] Fuente: Stoll (1990: 333) según Johnstone (1986: 498-499).

Cuadro 2
Número de protestantes en los estados mexicanos en 1970 y 1990
según el censo nacional (México, 1972; INEGI, 1992)

	1970		*1990*	
Estado	*Pob.>=5*	*Protestantes*	*Pob.>=5*	*Protestantes*
Aguascalientes	278 196	1 358	619 401	6 198
Baja California	725 015	20 406	1 425 801	74 873
Baja California Sur	106 071	1 106	275 985	7 104
Campeche	210 511	13 914	456 452	61 725
Chiapas	928 930	25 255	1 730 829	107 149
Chihuahua	200 016	1 021	371 876	7 175
Coahuila	1 301 140	75 378	2 710 283	440 520
Colima	1 339 479	41 811	2 118 557	117 593
Distrito Federal	5 820 042	111 957	7 373 239	226 350
Durango	770 043	10 805	1 169 332	38 935
Guanajuato	1 868 869	6 797	3 396 283	33 845
Guerrero	1 322 091	19 471	2 228 077	91 637
Hidalgo	991 009	18 544	1 628 542	75 661
Jalisco	2 725 357	19 082	4 584 728	61 066
México (estado)	3 127 508	54 193	8 563 538	303 180
Michoacán	1 923 182	14 982	3 037 340	52 291
Morelos	514 052	22 685	1 048 065	76 624
Nayarit	450 015	5 516	711 691	13 897
Nuevo León	1 407 536	47 714	2 750 624	161 858
Oaxaca	1 688 160	30 177	2 602 479	190 459

Continuación del cuadro 2

	1970		*1990*	
Estado	*Pob.>=5*	*Protestantes*	*Pob.>=5*	*Protestantes*
Puebla	2 093 224	43 030	3 565 924	153 439
Querétaro	397 402	1 447	898 199	12 487
Quintana Roo	71 502	6 822	412 868	50 428
San Luís Potosí	1 058 668	23 431	1 723 605	75 967
Sinaloa	1 045 167	14 148	1 923 515	45 681
Sonora	918 682	16 188	1 596 063	59 788
Tabasco	628 721	63 732	1 288 222	193 493
Tamaulipas	1 212 412	41 911	1 974 755	152 644
Tlaxcala	349 361	8 160	662 426	21 689
Veracruz	3 171 856	88 031	5 424 172	404 607
Yucatán	643 432	21 610	1 188 433	110 377
Zacatecas	770 079	6 197	1 100 898	18 767
México (nación)	40 057 728	876 879	70 562 202	3 447 507

Cuadro 3

PORCENTAJES DE PROTESTANTES EN LOS ESTADOS MEXICANOS EN 1970 Y 1990, SEGÚN EL CENSO NACIONAL

Estado	*1970*	*1990*	*Cambio de porcentaje*
Aguascalientes	0.5%	1.0%	+0.5
Baja California	2.8%	5.3%	+2.4
Baja California Sur	1.0%	2.6%	+1.5
Campeche	6.6%	13.5%	+6.9
Chiapas	2.7%	6.2%	+3.5
Chihuahua	0.5%	1.9%	+1.4
Coahuila	5.8%	16.3%	+10.5
Colima	3.1%	5.6%	+2.4
Distrito Federal	1.9%	3.1%	+1.1
Durango	1.4%	3.3%	+1.9
Guanajuato	0.4%	1.0%	+0.6
Guerrero	1.5%	4.1%	+2.6
Hidalgo	1.9%	4.6%	+2.8
Jalisco	0.7%	1.3%	+0.6
México (estado)	1.7%	3.5%	+1.8
Michoacán	0.8%	1.7%	+0.9
Morelos	4.4%	7.3%	+2.9
Nayarit	1.2%	2.0%	+0.7
Nuevo León	3.4%	5.9%	+2.5
Oaxaca	1.8%	7.3%	+5.5
Puebla	2.1%	4.3%	+2.2

Continuación del cuadro 3

Estado	*1970*	*1990*	*Cambio de porcentaje*
Querétaro	0.4%	1.4%	+1.0
Quintana Roo	9.5%	12.2%	+2.7
San Luís Potosí	2.2%	4.4%	+2.2
Sinaloa	1.4%	2.4%	+1.0
Sonora	1.8%	3.7%	+2.0
Tabasco	10.1%	15.0%	+4.9
Tamaulipas	3.5%	7.7%	+4.3
Tlaxcala	2.3%	3.3%	+0.9
Veracruz	2.8%	7.5%	+4.7
Yucatán	3.4%	9.3%	+5.9
Zacatecas	0.8%	1.7%	+0.9
México (nación)	2.2%	4.9%	+2.7

Cuadro 4

PORCENTAJES DE PROTESTANTES EN LOS ESTADOS MEXICANOS EN 1970 Y 1990, SEGÚN EL CENSO NACIONAL

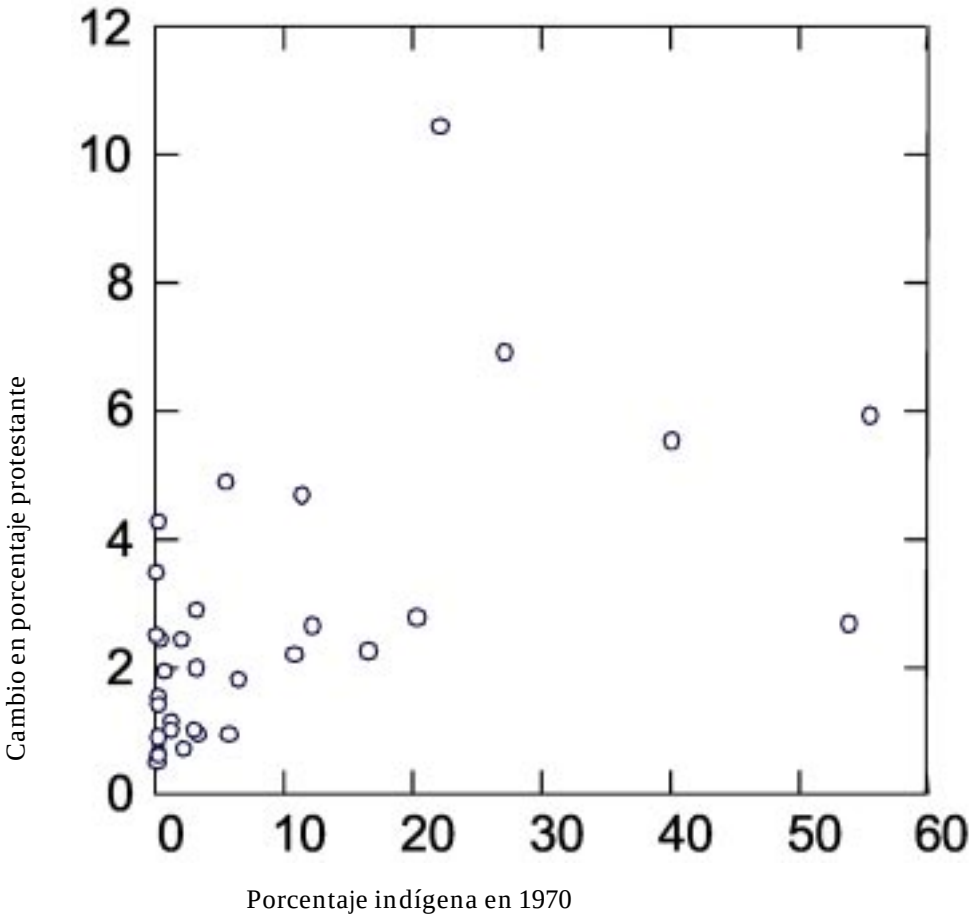
Estado	*Número*	*Porcentaje*
Chiapas	365 142	484.4%
Veracruz	316 576	359.6%
México	248 987	459.4%
Oaxaca	160 282	531.1%
Tabasco	129 761	203.6%
Distrito Federal	114 393	102.2%
Nuevo León	114 144	239.2%

Continuación del cuadro 4

Estado	*Número*	*Porcentaje*
Tamaulipas	110 733	264.2%
Puebla	110 409	256.6%
Yucatán	88 767	410.8%
Coahuila de Zaragoza	81 894	324.3%
Chihuahua	75 782	181.2%
Guerrero	72 166	370.6%
Hidalgo	57 117	308.0%
Baja California	54 467	266.9%
Morelos	53 939	237.8%
San Luis Potosí	52 536	224.2%
Campeche	47 811	343.6%
Quintana Roo	43 606	639.2%
Sonora	43 600	269.3%
Jalisco	41 984	220.0%
Michoacán	37 309	249.0%
Sinaloa	31 533	222.9%
Durango	28 130	260.3%
Guanajuato	27 048	397.9%
Tlaxcala	13 529	165.8%
Zacatecas	12 570	202.8%
Querétaro	11 040	763.0%
Nayarit	8 381	151.9%
Colima	6 154	602.7%
Baja California Sur	5 998	542.3%
Aguascalientes	4 840	356.4%

Cuadro 5

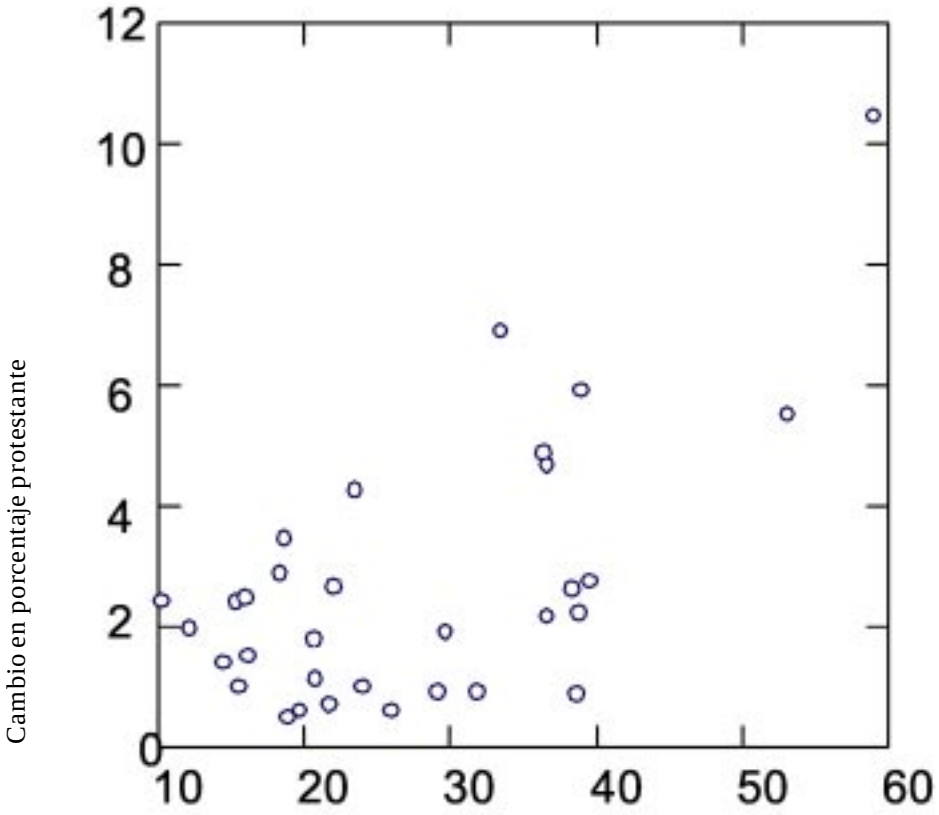
ESTADOS MEXICANOS. CAMBIO EN PORCENTAJE DE PROTESTANTES ENTRE 1970 Y 1990 VS PORCENTAJE INDÍGENA EN 1970



Correlación Pearson= 0.550 P < .040

Cuadro 6

ESTADOS MEXICANOS. POBREZA VS CAMBIO DE PORCENTAJE DE PROTESTANTES DE 1970 A 1990

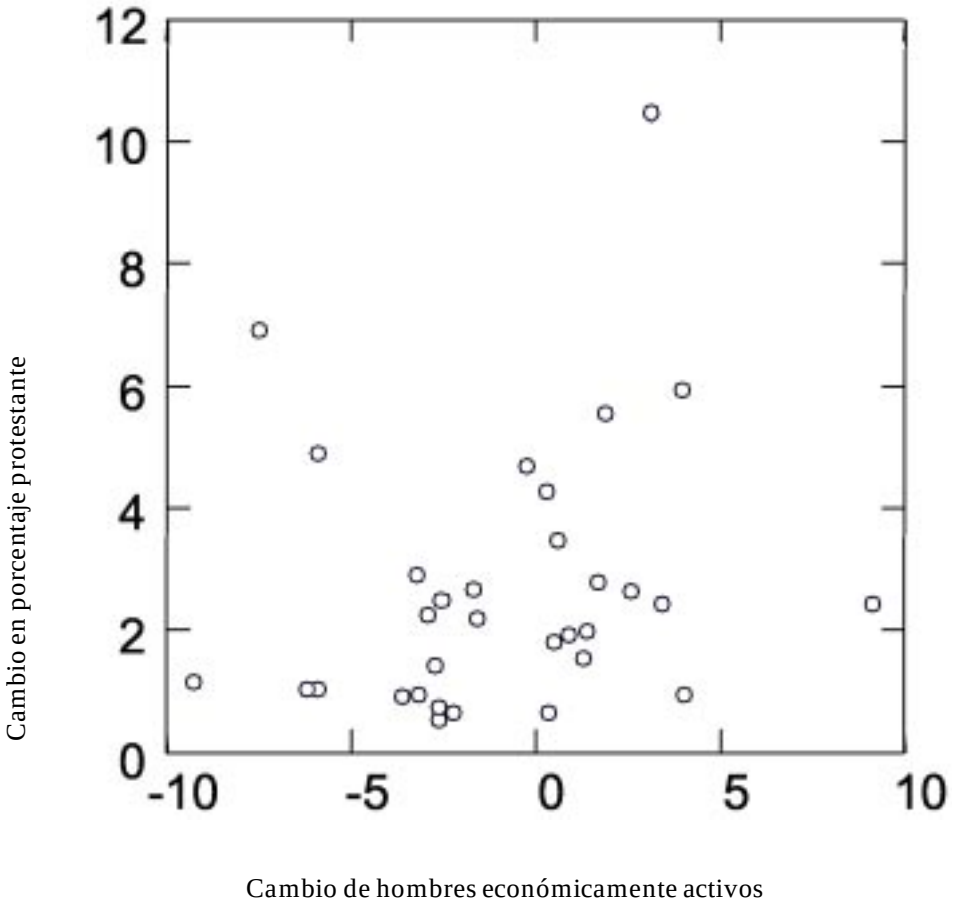


Porcentaje de población ocupada que gana el sm o menos

Correlación Pearson= 0.626 P < .001

Cuadro 7

ESTADOS MEXICANOS. CAMBIO EN PORCENTAJE PROTESTANTE ENTRE 1970 Y 1990 VS CAMBIO DE HOMBRES ENTRE 20 Y 24 QUIENES SON ECONÓMICAMENTE ACTIVOS



La correlación Pearson no es significante. P > 0.05

BIBLIOGRAFÍA

Aabib Cancian, Frank (1972), *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.

Annis, Sheldon (1987), *God and Production in a Guatemalan Town*, Austin, University of Texas Press.

Bastian, Jean-Pierre (1985), Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain, *Social Compass* 32(2-3):245-260.

Cox, Harvey (1994), *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Reading, Massachusetts, Addison Wesley Publishing Company.

Dow, James W. (1977), *Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy. In Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. Rhoda Halperin and James Dow, eds., New York, St. Martin's Press.

Ellis, Frank (1988), *Peasant economics: Farm households and agrarian development*, Cambridge, Cambridge University Press.

Foster, George M. (1967), *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Boston, Little, Brown.

Fox, George (1903), *George Fox, an Autobiography*, Edited with an introduction and notes by Rufus M. Jones, Philadelphia, Ferris & Leach.

Garma, Carlos (1987), *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Halperin, Rhoda and James Dow, eds. (1977), *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology*, New York, St. Martin's Press.

Holland, Clifton L. (1997), *Estimated Size of The Protestant Population in Spanish \& Portuguese-Speaking Countries of The Americas. A report produced for members of the Latin American Church Growth Task Force*, Download 8-2-99 from http://www.geocities.com/Athens.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) (1992), *Estados Unidos Mexicanos, Resumen General, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, Ags.

Johnstone, P. J. (1986), *Operation World*, 4th ed., Bromley, Kent, England, STL Books and WEC International.

Martin, David (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.

Mcclelland, David C. (1961), *The Achieving Society. Princeton*, N.J., Van Nostrand.

Dirección General de Estadística (1972), IX Censo General de Población, 1970, 28

de enero de 1970, resumen general, México, Dirección General de Estadística, Secretaría de Industria y Comercio.

Otero, Gerardo, ed. (1996), *Neoliberal Reform and Politics in Mexico: An Overview*, It in Neoliberalism Revisited: Economic Restructuring and Mexico's Political Future. Gerardo Otero, ed. Boulder, Westview.

Polanyi, Karl (1995), *The Great Transformation*, New York, Octagon Books.

Redfield, Robert (1956), *Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Smith, Waldemar (1977), *The fiesta system and economic change*, New York, Columbia University Press.

Stoll, David (1990), *Is Latin America turning Protestant?: The Politics of Evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.

Weber, Max (1946), *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism. In From Max Weber*, Hans Gerth and C. Wright Mills eds., London, Routledge.

Weber, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. by Talcott Parsons, New York, Charles Scribner's Sons.

———— *(1963), The Sociology of Religion, translated by Ephriam Fischoff*, Boston, Beacon Press.

Wilson, Everett (1997), "Guatemalan Pentecostals: Something of their Own", in *Pentecostals in Latin America*, Edward L. Cleary and Hanna Stewart G. Gambino, eds., Boulder, Westview Press.

Wolf, Eric (1955), Types of Latin-American peasantry: A preliminary discussion, *American Anthropologist*, 57:452-471.

———— (1966), Peasants, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall.

ALGUNOS DATOS SOBRE TEXTILES ANTIGUOS Y CONTEMPORÁNEOS DE LA REGIÓN OTOMÍ-MAZAHUA

IRMGARD JOHNSON

Los otomí-pame pertenecen a una de las culturas indígenas más interesantes de México. Forman una familia lingüística de enorme extensión geográfica que se compone de los siguientes grupos: otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteco, pame y chichimeco. Aun cuando forman un grupo por el idioma que comparten, no hay unidad cultural ni ética en la familia otomiana.

Se distinguen ocho regiones culturales que constituyen su hábitat; ellas abarcan partes de los estados de San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Michoacán y Estado de México.

La familia otomiana desciende de culturas antiguas de Mesoamérica. Comenzando con los cambios efectuados por la conquista cultural española y continuando hasta la conquista moderna de la industrialización, son los textiles de estos grupos, en muchos casos, que han dejado los últimos vestigios de un espléndido arte. El asalto universal a las culturas tradicionales sigue su marcha en todas partes de México. Más que nunca, el vestido tradicional se deja por un moderno, y la necesidad de tejer a mano y la habilidad que representa se pierde.

Sin embargo, como la producción de textiles es una de las importantes artes de las que los otomianos todavía se ocupan, hemos dedicado nuestros intereses y estudios a las materias primas, técnicas de manufactura; hemos tratado de presentar una visión del vestido tradicional de los indígenas en general, tal como lo hemos venido recopilando durante varios años de investigación y visitas por los diferentes pueblos étnicos de México.

Veremos la indumentaria indígena femenina actual en el Estado de México —especialmente la de los otomí-mazahua— que es la

consideración de esta plática, por ser los que siguen más apegados a la tradición antigua. Ellos han sido suficientemente fuertes para sobrevivir y conservar algunas –no todas– sus antiguas costumbres, a pesar de la intrusión de la civilización moderna. Por otro lado, la indumentaria indígena de los matlatzincas, ocuiltecos y mexicanos, ya es prácticamente cosa del pasado. Desgraciadamente, el vestido convencional de hechura fabril toma el lugar de aquellos hechos por industrias nativas.

En tiempos no muy remotos se podía conocer de dónde venía un indígena por la indumentaria que llevaba. Cada uno era algo diferente. Ahora se entristece uno al ver el rompimiento con "la costumbre", cosa que hubiera sido inimaginable en estos pueblos tan conservadores.

Hace unos 50 años, se podía ver a los hombres otomíes de la región de Huixquilucan, portando maravillosos ayates, tejidos de ixtle y adornados con diseños bordados o brocados. Lo llevaban a modo de tilma, anudado en el hombro, tal como lo usaban los antiguos mexicanos, según representaciones en los códices.

Las mujeres otomíes del pueblo Magú, en la sierra de las Cruces, vestían totalmente de ixtle, es decir, su enredo, *quechquemitl* y faja eran tejidos a mano con esta fibra. Sabemos que desde tiempos prehispánicos el ixtle era un artículo de canje fundamental de los otomíes y que estos mismos indígenas tenían fama por sus finos tejidos de ese material.

En Mesoamérica sobreviven dos importantes prendas femeninas de origen precolombino: *el huipil* y *el quechquemitl*. Este último es la prenda característica y tradicional de las mujeres de la familia otomí-pame. Su antigüedad es considerable, ya que aparece en figuritas teotihuacanas de aproximadamente 200 a.C.

También hay que hacer mención especial de las técnicas de tejido que ejercen varios grupos otomianos. Conocen un número considerable de ligamentos complicados y sofisticados así como, por ejemplo, todas las variantes de tejido sencillo, el tejido de tela doble, el tejido en curva, la sarga, el tejido labrado, el brocado, el bordado, la gasa, el ikat y el plangi (técnica de teñido en reserva), etcétera.

Conforme avanzan las investigaciones, uno se da cuenta de la belleza y variedad del arte textil que existe (o existía) entre estos grupos.

Pero también se vislumbra que la vestimenta tradicional ha sufrido modificaciones a través de los tiempos, y otros que han desaparecido.

Los grandes cambios que han ocurrido durante el siglo XX, han tenido su efecto destructivo para las artes indígenas, hasta las más remotas regiones.

Urge conservar un testimonio del patrimonio indígena, antes de que los textiles, entre otras cosas, cambien o desaparezcan para siempre.

Indudablemente, las culturas indígenas tienen que evolucionar y progresar —pero debemos proteger lo que existe todavía del llamado "arte primitivo" indígena— y no interferir demasiado o de forzar cambios innecesarios.

Descripción de una tela pintada de Tenancingo, México

A principios de siglo, Alfredo Chavero donó un antiguo e interesantísimo textil al Museo Nacional de Antropología. La única información que tenemos es que la procedencia era de Tenancingo y que el textil envolvía un cráneo “mazateco” (*sic*). Este dato venía escrito en una etiqueta que acompañaba al textil.

Es evidente que la palabra “mazateco” es una equivocación. En cambio, si la información se refiere a Tenancingo, Estado de México, sabemos que debe ser la correcta y que el área estaba ocupada antiguamente por los matlatzinca, un grupo lingüístico que forma parte de la familia otomí-pame.

En tiempos prehispánicos, la población de Tenancingo vivía en aldeas fortificadas, restos de los cuales todavía se ven encima de un cercano monte.

La tela pintada representa el fragmento de una servilleta de algodón que mide 45.5 x 45.5 cms. Una franja de 2.5 cm de ancho, que fue tejida aparte por la técnica de “tramas enlazadas", va cosida alrededor de las cuatro orillas.

El diseño, que está pintado sobre un fondo de algodón blanco, parece haber sido elaborado por la técnica llamada “en negativo”, es decir, los motivos van delineados en negro y el fondo rellenado de negro. El colorante negro es de interés, porque no es un color firme y se despinta fácilmente al frotar. Fue identificado como hollín y

representa la primera evidencia positiva de que el hollín se usaba antiguamente para pintar textiles.

Desafortunadamente, una gran parte de la tela está destruida. Aún así, queda lo suficiente del diseño para sugerir la representación de un personaje emplumado —o de una deidad— o de un mono (?).

Recientemente el INAH mandó un pequeño ejemplar de esta tela a Arizona (AMS Lab.) para su fechamiento. El resultado fue sorprendente: la fecha es 980-1190 a.C.

La tela pintada de Tenancingo forma parte de las colecciones del Museo Nacional de Antropología.

TEXTIL PREHISPÁNICO (O SIGLO XVI)

El xicolli del museo de Berlín

De gran importancia es la investigación realizada por Patricia R. Anawalt sobre un xicolli azteca donde informa que dicha prenda de vestir estuvo en posesión del Museum für Völkerkunde, en Berlín, hasta 1945, cuando se perdió en un incendio durante la guerra (Anawalt, 1981).

Dicho xicolli fue recuperado por el señor Seiffort, quien fue cónsul general de Prusia en México de 1846 a 1850. La prenda fue hallada en una cueva en la escarpadura de la barranca de Malinaltenango, entre Zacualpan y Tenancingo, en el Estado de México. Basándose en el hallazgo de otros objetos asociados a la prenda —un mosaico de pluma y un cinto de piel de venado— Seiffort consideró que el xicolli pertenecía a la época de la Conquista (Anawalt, 1976a).

La tarjeta del catálogo del museo menciona que la prenda estaba confeccionada con agave. El dibujo de la pieza muestra que este xicolli era una chaqueta sin mangas, abierta en el frente, con dos lazos de cordel para cerrarla y fleco en el borde inferior. En la sección interior del frente está escrita la leyenda Filet Arbeit (o sea, tejido en red). Cuatro hileras horizontales parecen indicar que estaban tejidas con la técnica de tramas enlazadas. La prenda medía .59 x .75 cm, lo cual indica que podría ser usada por un hombre adulto.

Epoca colonial

En Mesoamérica no se ha conservado ningún fragmento prehispánico tejido con plumas. De las pocas piezas coloniales que han sobrevivido destacan los siguientes ejemplares:

El manto de pluma de San Miguel Zinacantepec (Estado de México) es de excepcional interés por los siguientes elementos que exhibe: 1) está hecho de tres lienzos que forman un manto de pluma, probablemente de uso ceremonial o religioso; 2) las tramas del tejido básico están torcidas a mano con hilo de algodón, combinado con pluma blanca —tal vez de pato—; 3) el diseño está hecho por un *appliqué* elaborado con cordones gruesos torcidos de algodón y pluma, que van teñidos de azul (¿añil?), rojo (¿grana cochinilla?) y amarillo (¿zacatlaxcal?).

Los tres lienzos fueron tejidos en el telar de cintura. El manto mide 1.80 metros de ancho y 2.40 metros de largo. El fondo de pluma blanca está decorado con una serie de motivos que se elaboraron en azul, rojo y amarillo. Se distinguen los siguientes elementos decorativos: un festón o guía que representa el borde exterior del diseño; una serie de *flores estilizadas* en macetas; *tigres o leones* con manchas; otros que parecen ser *venados*; etc. *Una gran águila de dos cabezas*, con la corona colocada entre sus dos largos pescuezos, domina el centro de manto. No hay duda de que tenemos aquí el emblema real de los Habsburgos. —Al pie del águila se distingue lo que pudiera representar el año de 1710. —Arriba se distingue un grupo de letras que probablemente significa “Salve Domini”. Otra agrupación se encuentra al lado derecho del águila bicéfala. Estas letras deletrean “Jua Die”, lo cual pudiera significar “Juan Diego” (se conserva en el Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán).

Además del extraordinario *manto de pluma* de San Miguel Zinacantepec, debe mencionarse otro que se conservaba en el viejo Museo de Bellas Artes de Toluca, el cual estuvo en exhibición en Madrid en 1892. En el Catálogo de la sección de México, se registra el siguiente dato: “II. Arte plumaria antigua mexicana, verdaderamente notable: expúsose una riquísima *colcha de plumas* manufacturada de los indios de Zinacantepec (Estado de México) y algo más que vino a nuestro museo”.

Aunque no se ha logrado hacer un estudio detallado de esta pieza, creemos que representa la misma técnica de tejido y método de decoración que el manto mencionado; igual que éste, el fondo va totalmente cubierto de pluma blanca y se empleó pluma teñida de azul, rojo y amarillo para su adorno. —Desafortunadamente, sólo se ha conservado la mitad de esta pieza; aún así, se percibe una banda con guía ondulante que va alrededor de los lados; en el centro se distinguen tres grandes pájaros con copetes; un diseño de hileras paralelas rellenas de gasas, círculos y grecas, etc. Todos los motivos fueron elaborados con cordones emplumados en rojo, azul y amarillo; y se empleó la técnica del appliqué para formar los diseños.

Las semejanzas tan marcadas entre los dos mantos, nos indican que deben ser de la misma época (colonial), que fueron elaborados por el mismo grupo étnico, que probablemente sirvieron como "paño de altar", y provienen de la misma región del Valle de Toluca. (Se conserva en el Museo de Culturas Populares de la Ciudad de Toluca) (Mide: 1.93 x .87 m).

ESBOZOS DE LA ARQUEOLOGÍA PAME (XI'OI – NYÂXÛ)

DIANA ZARAGOZA OCAÑA
PATRICIO DÁVILA CABRERA
Centro INAH, San Luis Potosí

INTRODUCCIÓN

La arqueología del noreste de México se caracteriza por ocupar una enorme extensión que contrasta con la escasez en sus exploraciones; si a esto aunamos su compleja heterogeneidad, no sólo geográfica sino también cultural, podemos señalar que aún estamos lejos de poder esclarecer su desarrollo cultural, previo a la colonización europea. Algo similar ocurre en el centro geográfico del país, considerado por los antropólogos como una zona transicional entre el territorio poblado por las complejas culturas del México antiguo y las tierras donde vagaban los grupos nómadas, llamados genéricamente chichimecas.

En el noreste encontramos diversos ambientes, van desde los dos mil msnm; mostrando la rica y densa selva subtropical de la región huasteca y el árido semidesierto de la altiplanicie y el matorral espinoso del norte de Tamaulipas. En correspondencia, las culturas que ocupaban este vasto territorio en el siglo XVI, a la llegada de los conquistadores europeos, nos muestran un intrincado mosaico cultural, tan dispar, que quizá no tenga paralelo en otros lugares de México.

Entre las numerosas etnias situadas en este mismo territorio a la llegada de los españoles, consideramos de particular importancia a los pames, que comprendían un número indeterminado de comunidades o dialectos; entre ellos la principal división, determinada por los lingüistas, distinguió a los que a sí mismos se denominan

xi'oi que, hasta ahora continúan habitando en la parte septentrional y los de la porción meridional, que se hacían llamar nyâxû, aunque existieron otras variantes que han desaparecido.

Los investigadores coinciden en que hacia el siglo XVI todos estos grupos se encontraban establecidos en —al menos— unos 50 000 km^2, desde el sureste de la cuenca del Salado hasta la Sierra Madre Oriental, aledaños al Trópico de Cáncer por el norte, y hasta las estribaciones occidentales de la sierra gorda queretana por el sur. Es decir, en una superficie que abarca una parte considerable de los actuales estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato. Si bien, nosotros estimamos que en alguna época se asentaron, inclusive, en lugares de la llanura y sierra de Tamaulipas, además de que probablemente alcanzaron alguna porción de los estados de Hidalgo, México y Michoacán. La discrepancia, en cuanto a la superficie que ocuparon, puede verse en los mapas 1 y 2.

Antecedentes

Existen diversas noticias que, desde el siglo XVI, hacen mención de los diferentes grupos indígenas que se encontraban en las regiones septentrionales novohispanas; uno de los primeros es un soldado español llamado Gonzalo de las Casas, quien refiriéndose a la denominación de los xi'oi como pame dice:

> La nación de estos chichimecas más cerca de nosotros, digo a la ciudad de México, son los Pamies, y es un buen pedazo de tierra y gente, están mezclados, entre otomíes y tarascos, los españoles les pusieron este nombre Pami que en su lengua quiere decir no, porque esta negativa la usan.[1]

Ya en este siglo, el profesor Wigberto Jiménez Moreno expuso algunas observaciones sobre las características de esta etnia, en la tercera mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, donde afirmó:

[1] Gonzalo de las Casas (1936), "Guerra de los chichimecas", en *Fuentes de la historia cultural de la América precolombina*, Madrid, España, Edit. Hermann Trimboin, p. 587.

> En general tenemos la impresión de que en el norte de México se había llegado a una máxima atomización: mientras en el centro y sur de México ciertos grupos abarcan extensos territorios densamente poblados, acá, en las regiones septentrionales, abundan pequeñas bandas, las más de las veces compuestas de menos de un centenar de personas, aunque no era esta siempre la regla, pues sabemos que los cuachichiles y los zacatecos se distinguían —como me lo ha hecho notar el Dr. Kirchhoff—, por su habilidad para formar fuertes núcleos poderosos que podrían ser embriones de imperios o confederaciones. En mi concepto, los "teochichimecas" de los informantes de Sahagún podrían identificarse con aquellos de los pames que conservan mejor la vida nomádica, y asimismo, con los guamares y cuachichiles.[2]

Por otro lado, Pedro Carrasco, con su enorme conocimiento, en su libro sobre los otomíes, refiriéndose al origen de los pames no necesariamente como un grupo nomádico menciona que:

> La cultura pame no era tan baja como la de la mayor parte del norte de México, pues ya conocían el cultivo y tenían templos, ídolos y sacerdotes, pero debe clasificárseles dentro del área cultural del norte de México puesto que sin duda alguna no formaban parte de Mesoamérica, Kirchhoff la considera una subárea de transición entre los cazadores-recolectores y Mesoamérica...
>
> Otra posibilidad sería que los pame fueron un antiguo grupo mesoamericano que vio empobrecida su cultura a consecuencia de alguna invasión de cazadores como la que siguió a la dispersión tolteca. En cualquier caso hay que contar con los factores, cazadores y otomianos cultivadores, de cuya fusión resultaron con el tiempo los pame.[3]

El investigador potosino, Primo Feliciano Velázquez (1987), en su escrito titulado *Relación del estado actual de las Misiones de Tampico, número y demás conducente a las familias, etcétera*, indica, acerca de la distribución de esta etnia en San Luis Potosí:

> La Misión de Nuestro Padre San Francisco de la Palma se halla en una corta situación rodeada de cerros estériles... todos los Yndios de esta misión son de Nación Pame, no saben el castellano... Esta Misión según noticias de los viejos fue tan grande que dicen componían dos mil familias y se infiere sería así, pues la

[2] El norte de México y el sur de Estados Unidos, 1943, pp. 128 y 129.

[3] Pedro Carrasco Pizana (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, pp. 305 y 306.

> Misión de la Divina Pastora y otras de la Custodia de Río Verde se fundaron con Yndios de la Palma en Guadalcázar, San Luis, la Sauceda, la Colonia y otros muchos y distantes lugares, se encuentran los Indios de la Palma.[4]

Como a muchos de los grupos nativos se les conoce con un nombre circunstancial, no con el propio de la etnia, de esta manera hemos visto que conforme a Gonzalo de las Casas (*op. cit.*) la palabra "pame" significa "no" mientras que como anteriormente fue establecido, a sí mismos, se denominan xi'oi —los del norte—, su lengua aún se escucha en varias partes del estado de San Luis Potosí, y nyâxû —los del sur—, cuya habla se encontraba en Guanajuato, Querétaro e Hidalgo, de donde, según parece, ha desaparecido.

El médico e investigador Antonio de la Maza (1947), hermano del célebre historiador Francisco de la Maza, fue uno de los pioneros en realizar estudios antropológicos acerca de los xi'oi. Dice en su ensayo "La nación pame", que estos indígenas tenían relación con los otomíes, asimismo, que de una u otra manera la etnia "pame" nos muestra las características propias de un pueblo fronterizo, que es el "primer peldaño del escalonamiento rumbo al norte". Vemos así que comparte atributos con sus vecinos para adaptar convenientemente su cultura a la situación geográfica y ambiental; por lo cual los investigadores, los habían definido como una cultura transicional, entre la Mesoamérica del siglo XVI y la llamada Aridoamérica, sólo ahora empezamos a buscar las raíces de sus tradiciones en ambas superáreas culturales.

Es incuestionable que —únicamente— por medio de la arqueología podremos definir diacrónicamente a esta cultura mediante el estudio de sus antiguos restos materiales, y apoyados con el registro de sus costumbres actuales, que aunados a estos abundantes datos, lingüísticos e históricos, nos permitirán identificar y diferenciar su desarrollo a través del tiempo.

Por su avanzada aculturación, los pames contemporáneos han perdido gran parte de sus costumbres, por lo que hoy es complicado

[4] Primo Feliciano Velázquez (1987), *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, tomo III, México, Archivo Histórico de San Luis Potosí, pp. 312 y 313.

identificar sus genuinas tradiciones. Sin embargo, en los casos de extrema marginación en ciertas partes de la Sierra Madre Oriental y en los alrededores de Santa María Acapulco, es todavía posible reconocer indudables elementos propios, en particular los que específicamente parecen tener antecedentes vinculados directamente con los datos arqueológicos.

Aun cuando hemos visto que hay quien los concibe como un grupo nómada cuya tradición es básicamente sedentaria aunque quizá no con las mismas raíces que tuvieron otros pueblos de Mesoamérica. Sobresalen entre sus elementos culturales la agricultura y la alfarería los cuales antropológicamente los sitúan en un nivel con características, propias, comparable al de las culturas precolombinas más avanzadas.

Territorio

Ya hemos expuesto que el noreste de México, desde la época prehispánica, estuvo ocupado por varios grupos culturales diferenciados por sus inmensos contrastes; en cuanto a sus tradiciones y en cuanto al avance tecnológico alcanzado, incluyendo entre ellos a ciertos pueblos típicamente mesoamericanos y a otros grupos pertenecientes a las culturas adaptadas al semidesierto (alguna vez llamado Aridoamérica). Es decir, en términos llanos estamos hablando de la vieja partición referente a la coexistencia de "civilizados y bárbaros", estos últimos en una perenne movilidad territorial determinada por las oscilaciones climáticas. Es evidente que este constante avecinamiento provocó un profundo intercambio comercial y cultural que incidió en ambas tradiciones, lo cual hace peculiarmente complicado discernir el origen de cada una de las culturas que los arqueólogos descubrimos. Sin embargo, no todos sus rasgos son producto de uno u otro lado de la frontera mesoamericana, ya que existieron otras influencias que aún no hemos valorado e hicieron discrepar —en determinados aspectos— a los pames de sus vecinos meridionales. Recordemos lo complejo que fue para los evangelizadores del siglo XVI relacionarse y sojuzgar a estos grupos con una ideología distinta.

En cuanto a la arqueología, es por demás representativo el caso del Cerro Vetado, en el centro del estado de San Luis Potosí, donde Agustín Delgado (1958), reportó la presencia de singulares pipas de piedra. La mayor parte de ellas idénticas a los tipos de la tradición Caddo, que floreció en los límites de Texas y Louisiana a más de 1 300 kilómetros de distancia, para lo cual los investigadores no tenemos una explicación puntual. Esta es una muestra de lo poco que conocemos acerca del pasado en el norte de México y en parte explica el porqué no ha sido posible establecer concluyentemente la génesis de los grupos que ocuparon esta porción de México, entre ellos la de los grupos xi'oi y nyâxû.

Los estudios referentes a la población pame, tanto etnológicos como etnohistóricos y lingüísticos, le han asignado un territorio menor al que nosotros consideramos, el cual se manifiesta a través de las evidencias arqueológicas, principalmente en virtud de los resultados de las exploraciones llevadas a cabo en las últimas décadas.

En San Luis Potosí, que es la jurisdicción donde por razones administrativas hemos centrado nuestros estudios, encontramos que históricamente los asentamientos xi'oi —llamados pames del norte— esencialmente estaban dispuestos en una superficie que cruza el centro este del estado, desplegándose desde la Sierra Madre Oriental hasta el valle del Río Verde; ésta se prolonga por el norte, tanto hacia el valle de Ciudad del Maíz como hasta la cuenca de Guadalcázar, mientras que por el sur alcanza las estribaciones de la sierra gorda queretana. Hacia el sur, los asentamientos de grupos pame se ubicaban en partes del este de Guanajuato, Querétaro y oeste de Hidalgo.

Estado de la cuestión

Sabemos que las etnias xi'oi y nyâxû llamadas en conjunto pames, están caracterizadas fundamentalmente por su idioma, que pertenece a la familia lingüística otopame y, por tanto, estrechamente emparentado con sus vecinos de lenguas otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteca, chichimeco jomáz e ixtenco.

El pasado prehispánico concerniente al territorio de los pames se encuentra escasamente investigado por antropólogos. Es por ello que

durante años prevaleció la idea equivocada del ingeniero Joaquín Meade quien, desde sus primeros textos, aseveró que los "huastecos"[5] se extendieron hasta el altiplano potosino, ocupando —a su parecer— un territorio mucho mayor del que realmente habitaron, lo cual afectó, hasta hace pocas décadas, la percepción objetiva de estos espacios; esta situación empezó a corregirse en el momento en que los arqueólogos Beatriz Braniff (1961), Donald Heldman (1971) y Dominique Michelet (1984), aportaron una nueva perspectiva objetiva a la arqueología de esta parte del país. De esta manera hemos empezado a diferenciar —de los huastecos— otras áreas y grupos culturales, fundamentalmente en San Luis Potosí con las exploraciones realizadas por Monika Tech (1991 y 1999) y los que esto escriben (Dávila, 1990, 1991 y 1996; Dávila y Zaragoza, 1990; Zaragoza, 1991, 1992, 1996 y 1998).

Entre las diversas zonas arqueológicas exploradas en el noreste de México, varias nos proporcionan evidencias arqueológicas adjudicables –desde nuestro punto de vista—a las raíces de esta etnia: en el estado de Tamaulipas podemos señalar tres: Balcón de Montezuma (Narez, 1992), San Antonio Nogalar (Stresser-Péan, 1978) y El Sabinito (en proceso de trabajo); mientras que en el de San Luis Potosí podemos mencionar a Buena Vista Huaxcamá, explorado por James B. Griffin, Alex D. Krieger y Wilfrido Du Solier (1947), San Rafael de Lagunillas, que fue reportado por Dominique Michelet[6] (1984) y reconocido por nosotros en 1980 y 1981, Las Palmas, que exploramos en el área de Guadalcázar (1990 y 1991) y recientemente Monika Tesch (1999) reportó los sitios de Las Moras y San Isidro,[7] también en la zona media del estado de San Luis Potosí, señalando su posible filiación pame (mapa 3).

Es conveniente insistir en que la ocupación a que hacemos referencia es tardía, cercana al siglo XVI, y que tanto en San Antonio Nogalar como

[5] La región huasteca, en el siglo XVI, estaba habitada por las etnias tenek, nahuas y un número no determinado de grupos chichimecas, entre ellos seguramente algunos pames.

[6] Además, reportó muchos otros sitios, en la región de Río Verde, aunque él considera que para la última época prehispánica se encontraban despoblados.

[7] Si bien en su proyecto ha localizado un gran número de asentamientos que posiblemente atañen a esta etnia.

en San Rafael de Lagunillas, se encuentran sobre importantes asentamientos de evidente filiación teotihuacana, muy distantes en el tiempo.

Estudios de caso

Empezaremos por describir dos zonas arqueológicas en el área del Proyecto Guadalcázar, a 75 km al noreste de la capital del estado de San Luis Potosí, ya que es donde hemos explorado directamente. El antiguo poblado indígena fue llamado Las Palmas por Primo Feliciano Velázquez (1895 y 1982); estaba integrado por más de cien estructuras, cuya función según parece, fue habitacional, por su extensión despliega la más compleja disposición entre los 33 antiguos asentamientos registrados por el Proyecto. En muchos de los caseríos que localizamos existen elementos ajenos a las pautas que les son comunes a los pueblos de Mesoamérica. Si bien, en las fotografías anexas vemos cómo en Las Palmas se conjugan todas las formas de construcciones que hemos reconocido, cada cual relacionada —en su momento— a una extensa variedad de utensilios empleados por sus moradores.

En Las Palmas también llevamos a cabo, simultáneamente a los pozos de sondeo estratigráfico, calas de aproximación y exploración de basamentos así como la "limpieza" y registro de varios cimientos que nos han aportado una amplia gama de datos. Éstos, sumados a los del reconocimiento del área, nos permiten empezar a comprender el papel cultural de Guadalcázar a través de su desarrollo y relaciones.

La parte más densamente construida, conformada por el terraceado que ocupa la mitad suroeste del cerro del mismo nombre, Las Palmas, nos muestra un particular patrón de construcción, consistente en una serie de pequeñas plazas más o menos cuadriformes, irregularmente distribuidas según la topografía, y sin aparente articulación entre ellas. Si bien integradas dentro de un contexto arquitectónico compuesto por numerosos cimientos, ligeramente elevados, por lo que quedaron expuestos, en su mayor parte.

Estas cimentaciones, en su mayor parte, presentan una planta circular, mostrando dos hiladas de piedras no concéntricas, creando

una especie de terraza con un peldaño, como se ve en la figura anexa. De igual forma hacia el costado poniente, de la concentración arquitectónica más densa, se ubican —sin arreglo aparente— los basamentos de mayores dimensiones, al menos dos de ellos superan los cinco metros de altura.

Este tipo de arquitectura circular, que se encuentra aflorando en prácticamente todas las zonas arqueológicas de Guadalcázar, es precisamente la que proponemos vincular con las viviendas de los grupos pame, antes del arribo europeo, además, estas construcciones se presentan en los múltiples sitios que mencionamos a lo largo de este ensayo.

Sin embargo, aún no hemos podido determinar la cronología —concluyente— para este tipo de arquitectura, ya que no contamos con suficientes fechamientos absolutos. Pero la comparación de los materiales asociados a esta clase de cimientos nos sugiere colocar su aparición en Guadalcázar con posterioridad al siglo XIV. De modo que, en contraposición a lo expresado por otros investigadores, que afirman que este territorio fue abandonado por los grupos sedentarios siglos antes de la conquista española, estamos convencidos de que nunca se despobló totalmente.

En la importante área arqueológica de Guadalcázar, varios sitios se instalaron sobre —o en— la entrada de las minas explotadas en época indígena. Todos estos poseen características similares como las estructuras circulares, que regularmente miden unos ocho metros de diámetro, aunque las hay desde siete hasta diez metros, todas ellas construidas con dos hileras de piedra, no concéntricas y unidas con lodo. En el sitio La Mesa, que localizamos sobre la cresta del mismo nombre, en la Sierra de la Trinidad pertenece exclusivamente a este modelo. Ahí encontramos, bajo una compleja distribución arquitectónica compuesta exclusivamente por los característicos cimientos de planta circular, alrededor de 35 minas, de donde sus pobladores extrajeron pigmentos rojos, amarillos y negros que respectivamente consisten en: minio, hematites, limonita y manganeso. Dispusieron sus casas sobre complejas terrazas que se ordenan para ajustarse a la escarpada topografía del terreno.

Respecto a los hallazgos de la Cueva Vetada (Delgado, *op. cit.*), sólo sabemos que se trata de un emplazamiento funerario, lamentablemente sin asociación hacia algún poblado. Mientras que las exploraciones en las zonas arqueológicas de Buena Vista Huaxcama (Du Solier *et. al.*, *op. cit.*), y de Las Moras (Tesch, *op. cit.*); ambas revelan importantes similitudes, en cuanto a los basamentos y utensilios, con los poblados a que nos estamos refiriendo.

Hacia el noreste, en el estado de Tamaulipas, el sitio más ampliamente explorado es, sin duda, el llamado Balcón de Montezuma, en las primeras elevaciones de la Sierra Madre Oriental, a sólo 25 kilómetros de Ciudad Victoria, fue explorado por Jesús Narez,[8] quien menciona que:

> La influencia Huasteca es notable en Balcón de Montezuma principalmente en la arquitectura, con la particularidad de que sólo se presenta el estilo circular de los basamentos, a diferencia de los asentamientos del área Huasteca donde es frecuente encontrar estructuras rectangulares...
>
> Para el momento de la presencia de los europeos en estas tierras, merodeaban hacia esta porción de la Sierra... cuatro grandes grupos de nómadas cazadores-recolectores... conocidos con los nombres de Janambres, Pisones, Siguillones y Pames.

Es evidente que la arquitectura circular, que singulariza al sitio de Balcón de Montezuma, definitivamente no es de filiación huasteca. Jesús Narez estuvo a punto de cometer el mismo yerro que muchos otros investigadores que automáticamente adjudicaron este tipo constructivo —la planta circular— a los huastecos. Sin embargo, es conveniente recordar que en la región Huasteca este rasgo arquitectónico es relativamente escaso y de ninguna manera puede considerársele característico.

En cuanto a los materiales arqueológicos, particularmente los cerámicos, podemos ver una relación bastante estrecha entre aquellos que encontramos en la región de Río Verde, en la de Guadalcázar y en los que Narez reportó para Balcón de Montezuma.

[8] Jesús Narez (1992), *Materiales arqueológicos de Balcón de Montezuma, Tamaulipas*, Catálogo de colecciones arqueológicas del Instituto Tamaulipeco de Cultura, México, INAH, pp. 14 y 15.

Otro importante sitio tamaulipeco, hacia las estribaciones norteñas de la Sierra de Tamaulipas, es el que se conoce como El Sabinito, zona arqueológica identificada como el antiguo poblado de Tanguanchin o Tantchin, que aparece en los mapas del siglo XVI y presuntamente fue habitado por los pisones. Esta zona arqueológica también fue reportada por Jesús Narez (1993). Es útil especificar que aunque posee una apariencia arquitectónica bastante semejante a la que hemos descrito anteriormente, ésta incluye basamentos relativamente elevados. Debido a que aún no han terminado el análisis de sus utensilios, desconocemos sus materiales muebles. A pesar de ello, podemos inferir cierto tipo de relación —vinculada con los pames— debido a los datos históricos de ese poblado, que están ligados a los grupos llamados pisones, janambres y olives.

No podemos dejar de mencionar a la zona arqueológica de San Antonio Nogalar, en la ladera sur de la Sierra de Tamaulipas, la cual Meade (1954), identifica como Tamaholipa, asiento de los olive traídos por fray Andrés de Olmos, de La Florida. Este asentamiento ha sido explorado y ampliamente publicado por Guy Stresser-Péan (*op. cit.*). En una de sus etapas, la mayoría de sus estructuras muestran el mismo tipo de arquitectura circular en sus casas, es decir, análogas a las que se encuentran en todos los asentamientos que estamos examinando.

En cuanto a los materiales cerámicos procedentes de los sitios: Las Palmas en San Luis Potosí; Balcón de Montezuma y San Antonio Nogalar en Tamaulipas, presentan sobre todo similitudes en sus vajillas negras pulidas.

Hipótesis

Deseamos esbozar algunas propuestas para la investigación e interpretación de la procedencia de los antiguos habitantes del territorio que conocemos como la frontera centro-oriental de Mesoamérica septentrional.

Empezaremos por hacer notar que, entre los antropólogos, son los lingüistas quienes mejor conocen a los pames, sin embargo, salvo los ensayos del profesor Leonardo Manrique (1960, 1967 y 1988), no hay un entendimiento acerca de cuál fue el área que los pames ocuparon

en cada etapa, ni sobre los vínculos que los enlazaron con sus vecinos chichimecas verdaderamente nómadas (mapa 4).

De acuerdo con nuestras observaciones, evidentemente basadas en datos arqueológicos, proponemos que, al igual que los jonaces, muchos de los grupos chichimecas del noreste, entre ellos los llamados pisones, borrones, negritos, janambres, olives, etc., son herederos de una tradición común fragmentada y dispersa para el siglo XVI. Una de tantas referencias, proveniente de los datos históricos, se encuentra en una cita que menciona Stresser-Péan,[9] en relación con el otro nombre dado a los pisones, en ella se afirma:

> La etimología de la palabra Chihué o Sigüe, dada por López de la Cámara Alta no amerita confianza... De hecho esta palabra parece corresponder a siyui, siyoi o siswi, nombres con los que los Pames septentrionales se designan a sí mismos en el actual estado de San Luis Potosí...

Por otro lado, existen datos que los remiten a lugares bastante al sur, por ejemplo Hubert Howe Bancroft[10] cita a Brasseur para señalar que los pames fueron —en ciertas ocasiones— mercenarios de los tarascos.

> ...dice Brasseur, los Chichimecas eran tribus salvajes que vivían en la frontera noreste. Aun cuando no se adecuaban a las formas de vida civilizada, reconocían la soberanía de los príncipes Tarascos y les ayudaban en los tiempos de guerra. Su lengua era el Pame... [Traducción].

Otro de los principales atributos que distinguen a estos pueblos, además de ser plenamente agrícolas, es el encontrarse ligados —con cierta regularidad— a las actividades de explotación mineral.[11] Ya hemos hecho referencia a estas labores en los sitios arqueológicos de Guadalcázar y sabemos, por las menciones históricas, que los olives en la Sierra de Tamaulipas se dedicaban a la misma tarea, de igual manera que conocemos la riqueza mineralógica de Guanajuato y de la Sierra Gorda donde se encuentran asentamientos muy similares.

[9] Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 598.

[10] Bancroft, 1883b, p. 510.

[11] Entiéndase que no necesariamente para transformarlos en metales. Se trata fundamentalmente de la extracción de óxidos, sulfatos y de otros pigmentos para colorantes, así como mosaicos de pirita y hematites para mosaicos y espejos.

Existen incluso elementos peculiares en algunos de estos lugares, entre ellos la presencia de escaleras semicirculares en las esquinas de ciertas estructuras, rasgo que consideramos, en algún momento próximo arqueológicamente a esta región, con la zona arqueológica de Ranas, en Querétaro y aún con la lejana Cantona, en Puebla. Si bien esto sucede en una etapa anterior a la que nos ocupa, pero consecutiva a la interrupción del influjo teotihuacano.

Es importante destacar que —a partir de entonces— las formas, acabados y decoración de la cerámica, en la región pame, ya no es semejante a la que se está empleando, en aquel momento, por otras culturas del territorio que será Mesoamérica. Sino que en cierto modo parece una reminiscencia de los patrones del formativo, paradójicamente en aquella época, sucede lo mismo en el área cultural que se conoce como el sureste de los Estados Unidos de Norteamérica.

Consideramos importante aclarar que algunas de las culturas, que se encontraban desde el noreste de México hasta cerca del centro del país, van adquiriendo características distintivas que arqueológicamente las vinculan con las que se desarrollaron hacia la región llamada Caddo, al noreste de Texas. En esta forma parecen conectarse con los florecientes complejos culturales del valle del Mississippi y, en alguna forma, esta influencia deriva en un cambio sustancial para las culturas del oriente de la frontera mesoamericana.[12]

Por lo anterior, dada la discrepancia en cuanto a tradiciones culturales entre los pames y los otros pueblos —mesoamericanos— del México antiguo, del siglo XVI, en lugar de ser "integrados" al virreinato como la mayoría de las etnias, fueron marginados y lentamente eliminados desde los primeros años de la colonización, tal como sucedió con infinidad de grupos septentrionales. Una muestra de ello puede advertirse en las penurias y el fracaso de los primeros catequistas en esta región y sólo cambiando la estrategia e introduciendo nuevos criterios, con la llegada tardía de fray Junípero Serra y fray Francisco Palou les es posible aplacar y ordenar íntegramente a la mayoría de los pames.

[12] Es posible que algún cambio o fenómeno climático mayor haya forzado —o permitido— el desplazamiento, desde el sureste de Norteamérica, de algunos grupos hasta el noreste de México, probablemente a través del desierto de Texas.

Recordemos que la generalidad de los grupos, que ocuparon el norte de nuestro país, compartió algunos rasgos habituales entre los del antiguo territorio norteamericano, como por ejemplo el uso de ciertas variedades de tabaco (como la *nicotiana ipomopsiflora* o la *nicotiana plumbaginofolia*) para sellar alianzas,[13] rasgo que es mencionado por varios investigadores. En el mismo sentido, es significativo el nombre que sus vecinos tenek, de la Huasteca, le dan a los pames llamándolos Quix-noc que significa "tiradores de flechas extranjeros", recordemos que esta arma viene y se difunde bastante tarde en nuestro territorio.

Conclusiones

Como hemos mencionado, es poco lo que se conoce de la cultura material pame y sobre todo de su pasado arqueológico, sin embargo, poco a poco se van acumulando hallazgos que nos llevan a pensar en el desarrollo de estos grupos, ya no como parte de la vieja concepción acerca de los chichimecas básicamente nomádicos. Los vemos ahora como pueblos con tradiciones diferentes a las del desarrollo común en el México antiguo, usando otros patrones sociales, económicos y políticos, como ejemplo podemos citar el que son unos agricultores *sui géneris*, entre los cuales la supeditación hacia el maíz era relativa, acorde con las fluctuaciones climáticas anuales.

En el caso particular de las exploraciones recientes, en el estado de San Luis Potosí han aportado firmes bases para empezar a interpretar el desarrollo cultural de la zona media y fundamentar la penetración, de los grupos que tratamos, hasta el altiplano potosino. Fundamentalmente las investigaciones, a las que ya nos referimos, del arqueólogo Heldman a principio de los setenta, agregadas a las realizadas, hasta los ochenta, por los investigadores franceses, Michelet y Rodríguez, del Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA).

Paralelamente a estas investigaciones, los arqueólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia realizan diversos estudios desde 1980, pero introduciendo una acentuada valoración de dos factores,

[13] Algo así como el "Fumar la pipa de la paz".

que juzgamos imprescindibles, para descifrar muchas de estas relaciones: el peyote y la minería. El primero, como un producto ritual el cual fue intercambiado en un ámbito muy extenso ya que formaba parte del culto entre muchos grupos. Y el segundo, como el quehacer determinante que motivó el poblamiento de esta parte del país —lo cual se repite— y se confirma por el procedimiento en que son conquistadas y evangelizadas las comunidades que vivían en estos parajes por los españoles, a partir del siglo XVI.

Con cierta suspicacia al leer los documentos de la época de la invasión española, respecto de la condición de los pames en Guadalcázar, encontramos reiteradamente alusiones a la peligrosidad y rapiña de los "bárbaros chichimecas". Sin embargo, podemos percatarnos que veladamente, en los mismos registros, manifiestan que los indígenas locales utilizaban hábilmente los recursos naturales de su ámbito, de la misma manera que practicaban la agricultura, e incluso poseían construcciones importantes. De lo que se desprende que mintieron para legitimar la usurpación de sus tierras y minas.

No obstante, aún se carece de suficiente información, relativa a las características de sus poblados, como sería la apariencia y el prototipo de sus construcciones, así como qué clase de artefactos —cerámicos y líticos— usaban en aquel momento. Lo cual crea un vacío en la información requerida para ligar con certeza a los presuntos pames arqueológicos o "protopames", con los que describen los registros etnográficos, relativamente recientes.

Como es patente a través de las evidencias que los arqueólogos franceses nos reportan, existe un cierto apogeo regional entre los pobladores de estos lugares hasta el siglo XI o XII. Es decir, durante la fase "Río Verde B" de acuerdo con Dominique Michelet (*op. cit.*), correspondiente a la fase "Huerta IV" que propone François Rodríguez (1985), seguido de una prolongada declinación. Por tanto, es prácticamente imposible comparar sus datos con la información etnohistórica de las últimas décadas.

Nuestras investigaciones permiten postular que la declinación observada en numerosos poblados, en los cuales —hasta el siglo XI— continuamente acrecentaron sus edificios, no necesariamente indica su abandono y la dispersión de sus habitantes. Si bien esa repentina

interrupción, en cuanto a la renovación y construcción de sus basamentos mayores, nos revela una importante transformación causada, quizá, por una de tantas fluctuaciones climáticas que afectó justamente a las comunidades residentes en ese crítico medio. Sin embargo, inferimos que los sitios permanecen ocupados sólo que son casi imperceptibles las actividades constructivas. Es decir, no creemos que la región haya sido cedida nuevamente a los grupos cazadores recolectores, sino que sus habitantes, por algún influjo foráneo, acabaron por adecuarse a las inclementes condiciones de ese ambiente y tan sólo suspendieron la ampliación de sus inmuebles mayores.

Nuestro profesor Pedro Armillas (1987), sin conocer, por supuesto, muchos de los datos recientes, hace ya años expuso la importancia de estudiar la arqueología de los pames en función de entender cómo es que estos pueblos, precisamente gracias a su falta de especialización, podían sobrevivir e incluso prosperar en un espacio ecológicamente hostil. Llamó a esta situación una “frontera blanda” donde los que ahí vivieron cultivaban para incrementar su economía —cuando era posible—, en oposición a una "frontera dura", donde los auténticos cazadores-recolectores limitan con genuinos sedentarios.

Debemos contemplar que la existencia de una ocupación sedentaria ininterrumpida por mil años en la zona media potosina, con la presencia de muchos elementos arqueológicos que indudablemente participaron en el desarrollo que construyó Mesoamérica, apuntan a que ésta fue su origen. No obstante, los asentamientos que ahí prosiguieron exponen otras propiedades muy diferentes, y ciertamente de procedencia externa, a las tradiciones de esta superárea cultural. Consideramos que precisamente con el esclarecimiento —de las raíces— de esas costumbres se explicará el origen de los pames.

Como hemos mencionado, la actividad minera puede darnos las bases para una interpretación más adecuada de su pasado prehispánico, ya que indudablemente esta actividad fue el motor de la instalación de diversas culturas en estos lugares y en ciertos momentos propicios.

Advertimos que la difícil situación ambiental del altiplano potosino fue un verdadero reto para la penetración de los grupos más desarrollados, principalmente de los procedentes del centro de México

y de la costa del Golfo; no obstante, la existencia de determinados rasgos sugiere que su ascendencia se encuentra en una esfera distante. Sin duda alguna prácticamente todos estos grupos fueron atraídos por la generosidad minera que, en esta región y tiempo, se enfocó al aprovechamiento de los minerales en su estado natural —como pigmentos— los cuales, en esta forma, venían siendo explotados rudimentariamente desde milenios atrás por los cazadores-recolectores.

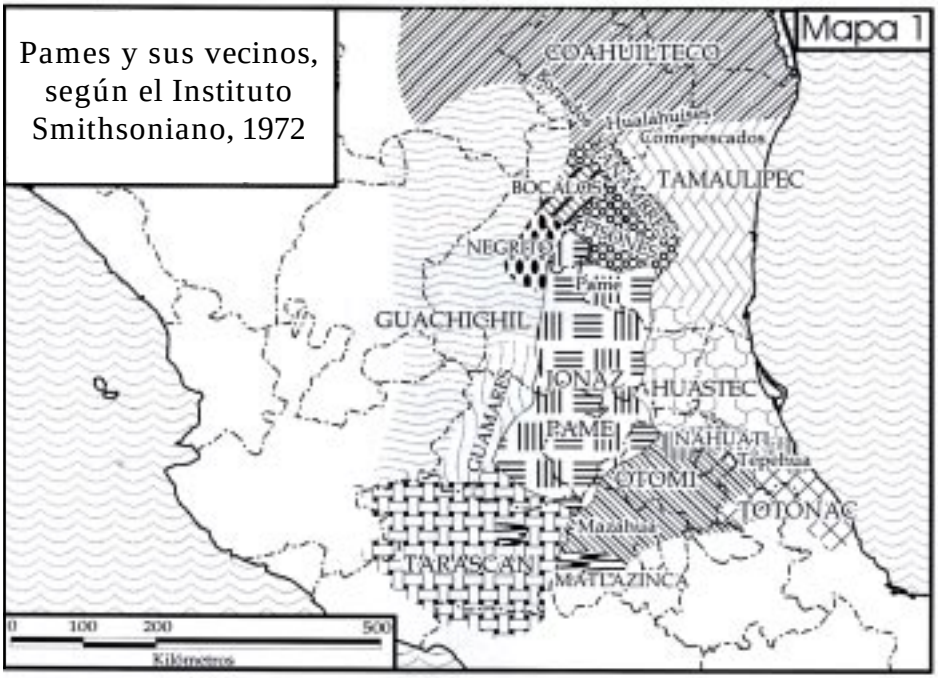
Descubrimos, en estos asentamientos, evidencias arqueológicas heterogéneas con tradiciones tan discrepantes —cultural y temporalmente— que debemos ser cuidadosos cuando se trata de establecer o definir la evolución cultural para esta región. Los diferentes orígenes y periodos de ocupación que ahí concurrieron nos muestran, en apariencia, una desordenada serie de asentamientos donde no es fácil determinar si existe continuidad, ya que las características de muchos de los vestigios, cambian radicalmente indicando que sus diversos pobladores, a través del tiempo, no se relacionaron en forma alguna.

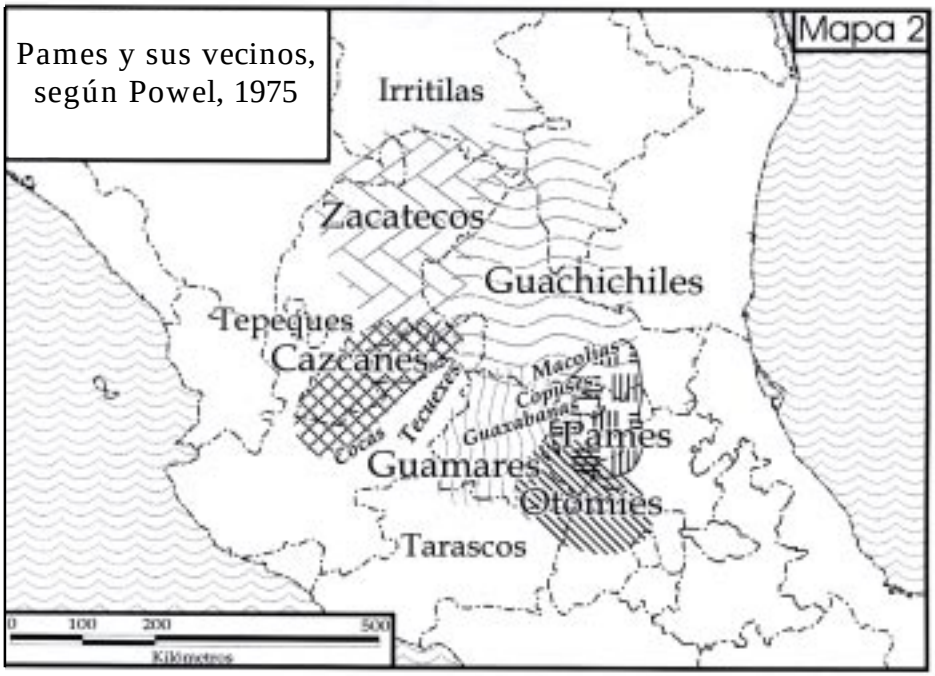
En contraste, podemos citar otras tradiciones que presentan los antiguos poblados indígenas de San Luis Potosí, particularmente los que están en la región suroeste del estado, como Electra, aledaño a Villa de Reyes (Crespo, 1976 y Braniff, *op. cit.*) cuya filiación está claramente unida a las culturas que llaman del "Gran Tunal". Es decir, que pertenece a las tradiciones que se desarrollaron en el actual territorio de los vecinos estados de Guanajuato, Jalisco y Zacatecas. Esas culturas difieren notablemente de las que estamos tratando, que ocuparon los alrededores de Guadalcázar, donde se establecieron a partir del siglo VII aproximadamente. Estas zonas arqueológicas se fundaron a la llegada de ciertas comunidades cuyo origen está en la región de la zona media, e incluso, a través de ésta recibieron continuamente fuertes influencias desde el centro de México, y de la costa del Golfo, pero finalmente desarrollaron —o asimilaron— otras características, que nos permiten definirlas y diferenciarlas.

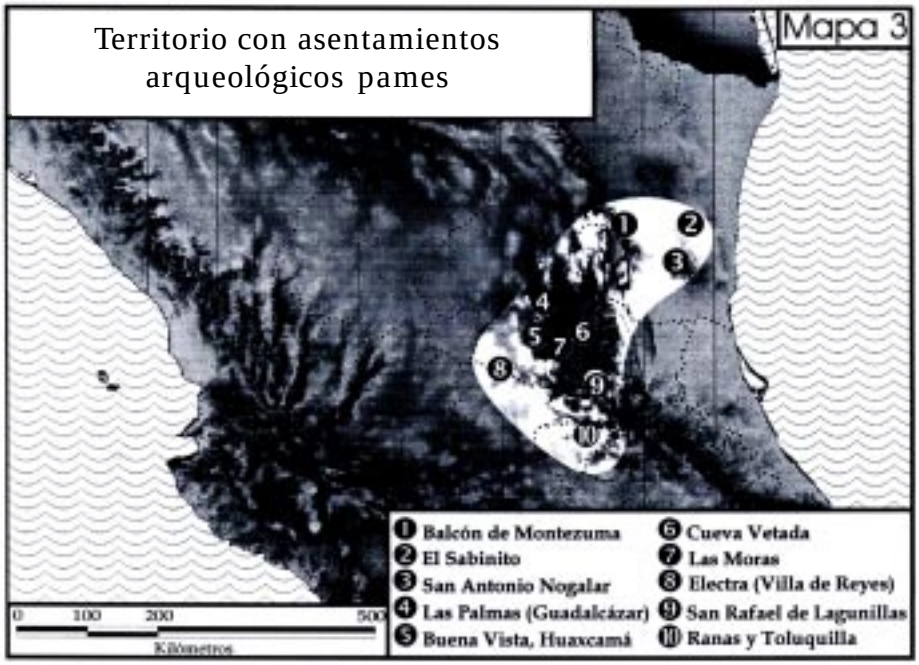
Insistimos en que cuando investiguemos ampliamente los antiguos asentamientos similares a los de Guadalcázar, se encontrarán los antecedentes culturales que podrán definir la identidad y procedencia de la etnia pame. Debemos reconocer que ninguna de las inves-

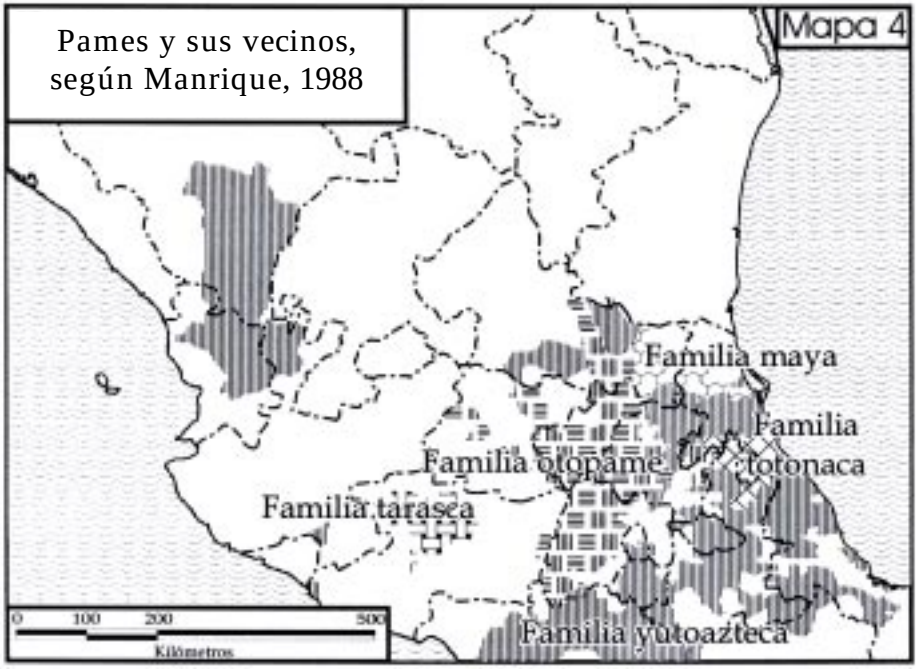
tigaciones llevadas a cabo hasta el presente, ha sido enfocada a resolver esta cuestión y tan sólo es posible utilizar —en este esbozo— unos cuantos resultados indirectos, y en muchos casos parciales o preliminares, para sustentar nuestra inferencia de que los pames pudieran tener raíces en alguna localidad más nórdica.

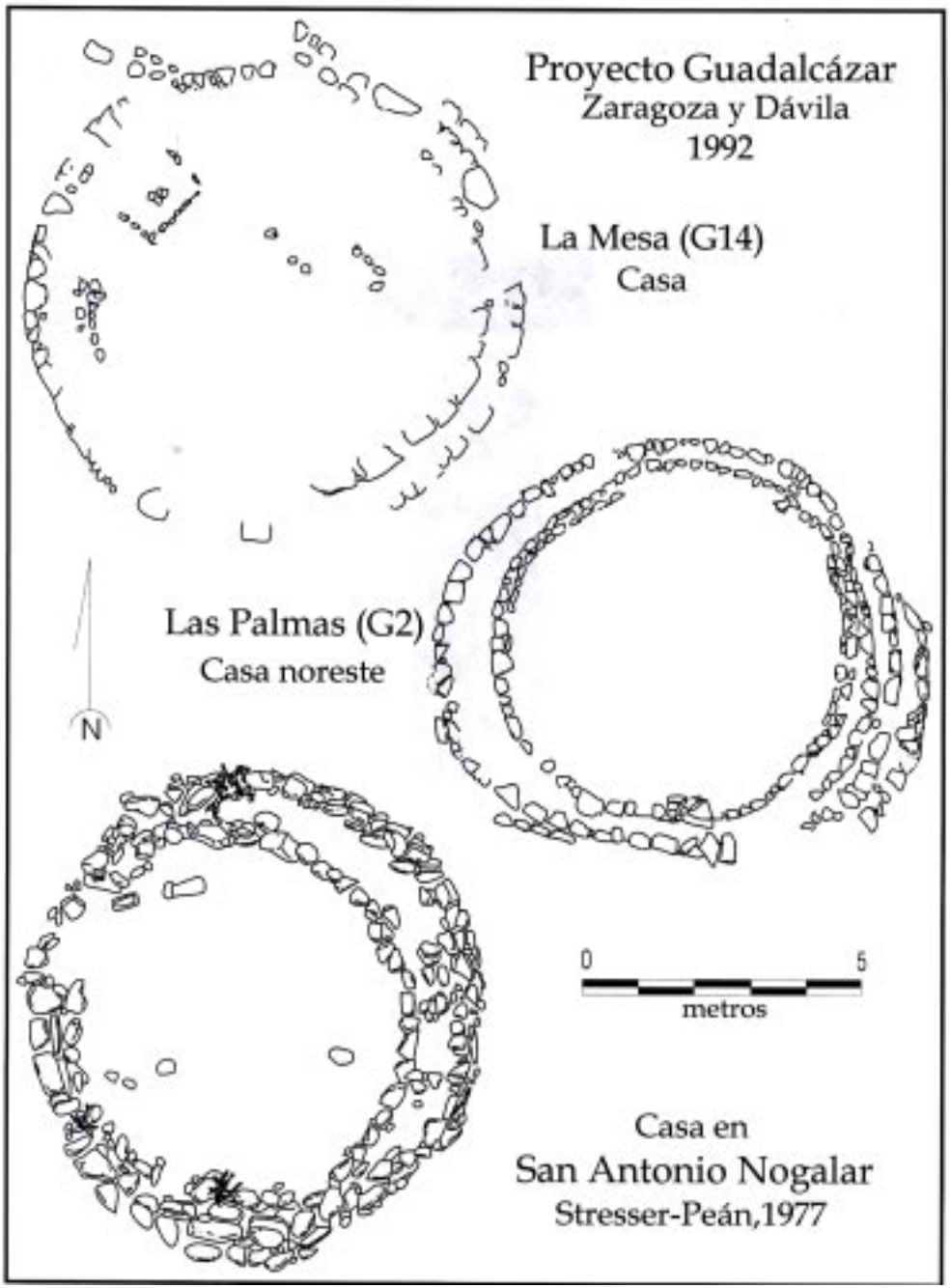
Concluiremos recapitulando que en esta región observamos que al ser —por mucho tiempo— una región fronteriza o de transición entre superáreas culturales heterogéneas, sus expresiones culturales distan mucho de entenderse exclusivamente mediante las explicaciones e interpretaciones tradicionalmente empleadas para la evolución de Mesoamérica. En consecuencia, deberemos aplicarnos a definir no sólo lo que sucedió en el septentrión de nuestro país, sino en la vasta región que ahora ocupan los norteamericanos.


Pames y sus vecinos, según el Instituto Smithsoniano, 1972
Mapa 1
COAHUILTECO
Huaiahuises
Comepescados
TAMAULIPEC
BOCALOS
NEGRITO
Pame
GUACHICHIL
JONAZ
HUASTEC
GUAMARES
PAME
NAHUATL
Tepehua
OTOMI
TOTONAC
Mazahua
TARASCAN
MATLAZINCA
0 100 200 500
Kilómetros


Pames y sus vecinos, según Powel, 1975
Mapa 2
Irritilas
Zacatecos
Guachichiles
Tepeques
Cazcanes
Macolias
Copistros
Guaxabanas
Cocas
Tecuexes
Pames
Guamares
Otomies
Tarascos
0 100 200 500
Kilómetros


Mapa 3
Territorio con asentamientos arqueológicos pames
1 Balcón de Montezuma
2 El Sabinito
3 San Antonio Nogalar
4 Las Palmas (Guadalcázar)
5 Buena Vista, Huaxcamá
6 Cueva Vetada
7 Las Moras
8 Electra (Villa de Reyes)
9 San Rafael de Lagunillas
10 Ranas y Toluquilla
0 100 200 500
Kilómetros


Mapa 4
Pames y sus vecinos, según Manrique, 1988
Familia maya
Familia totonaca
Familia otopame
Familia tarasca
Familia yutoazteca
0 100 200 500
Kilómetros


Proyecto Guadalcázar
Zaragoza y Dávila
1992
La Mesa (G14)
Casa
Las Palmas (G2)
Casa noreste
N
0
5
metros
Casa en
San Antonio Nogalar
Stresser-Peán,1977

BIBLIOGRAFÍA

Armillas, Pedro (1987), "Chichimecas y Esquimales: la frontera Norte de Mesoamérica", en *La aventura intelectual de Pedro Armillas, visión antropológica de la Historia de América,* México, Colegio de Michoacán, México, p. 35-66.

Bancroft, Hubert Howe (1883a), *The works of Hubert Howe Bancroft. Volumen I. The native races. Wild Tribes*, vol. I, San Francisco The History Company, Publishers.

——————— (1883b), *The works of Hubert Howe Bancroft*. The native races. Primitive History, vol. V, San Francisco, The History Company, Publishers.

Braniff, Beatriz (1961), "Exploraciones arqueológicas en el Tunal Grande", en *Boletín INAH*, México, pp. 6-8,

——————— (1974), "Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana", en The Archaeology of West Mexico, Ajijic, México, (B: Bell ed.), pp. 40-50 .

——————— (1975a), La estratigrafía arqueológica de Villa de Reyes, S.L.P. Un sitio en la frontera mesoamericana, México, Cuadernos de los centros no. 17, INAH, México.

——————— (1975b), "Arqueología del Norte de México", en *Los pueblos y señoríos teocráticos* , INAH, pp. 217-278.

Cabrera, Octaviano (1963), *La fantástica cuenca del río verde SLP*, México.

——————— (1963), *El misterioso cerro de Silva*, México.

——————— (1968), *Historia de San Luis Potosí. Época antigua*, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, México.

Carrasco Pizana, Pedro (1979), L*os otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Serie Andrés Molina Enríquez, Colección Antropología Social, México.

Casas, Gonzalo de las (1936), "Guerra de los Chichimecas", en *Fuentes de la historia cultural de la América precolombina*, Madrid, España, XV, Edit. Hermann Trimborn.

Chemin Bässler, Heidi (1977), "Sobrevivencias precortesianas en las creencias de los pames del norte, estado de San Luis Potosí, México", en *Biblioteca de historia potosina,* Serie Cuadernos 54, San Luis Potosí, México.

——————— (1979), "La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del Estado de San Luis Potosí, México", en *Biblioteca de historia potosina,* Serie Cuadernos 67, San Luis Potosí, México.

——————— (1984), *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Investigaciones Sociales, número 13, México, Colección INI.

Chemin, Dominique (1994), "Los pames y la guerra chichimeca", en *Sierra gorda: coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991,* Fondo editorial de Querétaro, pp. 57-70.

——————— (1996), "Unas consideraciones sobre los pames y su historia", en Xi'oi coloquio Pame. *Los pames de San Luis Potosí y Querétaro,* pp. 29-42, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, San Luis Potosí, pp. 29-42.

Crespo, Ana María (1976), *Villa de Reyes, SLP. Un núcleo agrícola en la frontera norte de Mesoamérica,* Colección Científica, no. 42, INAH. México.

Dávila, Patricio (1989), "Chichimecas y toltecas, Aridoamérica y Mesoamérica", ponencia presentada en la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, octubre 1989, Mérida Yucatán, México.

——————— (1990), "Toltecas y chichimecas: Mesoamérica septentrional", en *América, religión y cosmos.* Cuartas Jornadas de Historiadores Americanistas, Diputación Provincial de Granada, España, pp. 116-122.

——————— (1991), "La colonización prehispánica de Aridoamérica en San Luis Potosí", en el simposio: Internal Developments and Eternal Involvements in the Prehistory of Northern México, 47 Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans, EUA.

——————— (1992), "El peyote en la arqueología potosina", en Conferencia Internacional Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia, San Luis Potosí, México.

——————— (1993), "La minería como factor de colonización prehispánica en San Luis Potosí, valores comerciales", en III Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana, 1993, Taxco, Guerrero, México.

——————— (1996), "Elementos arqueológicos de la cultura pame en el Altiplano Potosino", en Xi 'oi Coloquio Pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura, San Luis Potosí, pp. 63-73.

Dávila, Patricio y Diana Zaragoza (1981), Primer informe de Atlas Arqueológico de San Luis Potosí, Archivo de Monumentos Prehispánicos INAH, México.

——————— (1983), "Sobre algunas consideraciones urbanas en la 'Zona Media' Potosina", ponencia presentada en la XVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Taxco, México.

——————— (1991), Informe 1989 Proyecto Guadalcázar, Dirección de Monumentos Prehispánicos del INAH, mecanografiado, México.

——————— (1991), "Proyecto Guadalcázar: Segunda temporada 1990", en *Boletín del Consejo de Arqueología*, México, INAH, pp. 86-88.
Compiladores (1991), Arqueología de San Luis Potosí, antologías, Serie Arqueología, INAH, México.

Dávila, Diana Z. de y Patricio Dávila (1983), "Relaciones culturales de los materiales arqueológicos de la Zona Media Potosina", ponencia presentada en la XVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Taxco, México.

Delgado, Agustín (1958), Pipas de piedra de cueva vetada. San Luis Potosí, México, Estudio Preliminar, Publicaciones 4, Dirección de Prehistoria, México, INAH.

Du Soier, Wilfrido; Alex D: Krieger y James Griffin, (1947), "The archaeological zone of Buenavista, Huaxcama, San Luis Potosí, México", en *American Antiquity*, vol. 13, no. 1, pp. 15-32.

Heldman, Donald, (1971), *Relationships of the Río Verde Valley, San Luis Potosí, México to the Huasteca*, tesis doctoral, Universidad de Londres.

Jiménez Moreno, Wigberto (1943), "Tribus e idiomas del norte de México", en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos*, III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 121-133.

Kirchhoff, Paul (1943), "Los recolectores-cazadores del Norte de México", en *El Norte de México y Sur de Estados Unidos*, III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 133-144

——————— (1948), "Civilizing the Chichimecs", en *Some Educational and Anthropological Aspects of Latin America*, Latin American Studies V, Austin, Texas, EUA, pp. 80-85.

——————— (1960), Mesoamérica, sus límites geográficos. Composición étnica y caracteres culturales, *Tlatoani*, suplemento 8, México, ENAH.

Longacre, Robert (1967), "Systematic Comparison and Reconstruction", en Handbook of Middle American Indians, vol. 5, University of Texas Press, USA, pp. 117-159.

Macneish, Richard S. (1971), "Archaeological synthesis of the Sierra" en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 11, University of Texas Press, USA, pp. 573-581.

Manrique Castañeda, Leonardo (1960), "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del INAH*, vol. 11, núm. 40, México, pp. 283-287

——————— (1967), "Jiquilpan Pame", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Austin, Texas, EUA, pp. 331-348.

——————— (1988), Lingüística, *Atlas Cultural de México*, México, SEP-INAH-Planeta.

Maza, Antonio de la (1997), "La nación pame", en *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, Margarita Velasco (coordinadora) vol. II, Colección Científica, no. 340, México, INAH, pp. 17-91.

——————— (1951), "La pamería a través de los tiempos", en *Letras potosinas,* Año IX, no. 99, México, pp. 7-9.

Meade, Joaquín (1940), *La huasteca potosina. Región de Guadalcázar,* Archivo de Monumentos Prehispánicos, México, (mecanografiado), INAH.

——————— (1942), *La huasteca. Época Antigua,* México, Editorial Cossio.

——————— (1954), "Identificación de las ruinas de Tamaholipa, pueblo que dio su nombre al Estado de Tamaulipas", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* tomo LXXVII, no. 2-3, México, pp. 297-309.

Michelet, Dominique, *Río Verde, San Luis Potosí, Mexique,* CEMCA, Etudes Mesoamericaines, vol. IX, México.

Montejano y Aguiñaga, Rafael (1967), *El valle del maíz,* San Luis Potosí, Imprenta Evolución.

——————— (1991), "Las cabezas chatas de Cerritos, San Luis Potosí", en *Arqueología de San Luis Potosí,* Serie Antologías, México, INAH, pp. 137-147.

Narez, Jesús (1992), *Materiales arqueológicos de Balcón de Montezuma, Tamaulipas,* Catálogo de colecciones arqueológicas del Instituto Tamaulipeco de cultura, México, INAH.

——————— (1993), *Proyecto arqueológico El Sabinito,* mecanuscrito, México, Archivo Técnico del INAH.

Nava, Fernando (1994), Pames de San Luis Potosí. Serie Pueblos Indígenas de México INI.

Noyola, Inocencio (1996), "El estudio de los Pames. Balance historiográfico", en Xi' oi Coloquio Pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro, pp. 11-27. Centro de Investigaciones Históricas de S.L.P. y Consejo Estatal para la Cultura y las Artes S.L.P., pp. 11-27.

Percheron, Nicole (1982), "Contribución para un estudio etnohistórico: los chichimecas de San Luis Potosí", en *Boletín Misión Arqueológica Etnológica Francesa en México,* no. 4, México.

Powel, Philip W. (1984), *La guerra chichimeca* (1550-1600). Lecturas Mexicanas, no. 52, México, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, François (1985), *Les Chichimeques. Archeologie et Ethnohistoire des Chasseurs-collecteurs du San Luis Potosi, Mexique,* vol. XII, México, CEMCA, Etudes Mesoaméricaines.

Romero, Javier y Juan Valenzuela (1985), "Expedición a la Sierra Azul, Ocampo, Tamps", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* tomo I, 1939-1940, México, pp. 7-16.

Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán (1944), *Pames de Querétaro*, Serie Pueblos Indígenas de México, INI.

Saldívar, Gabriel (1943), *Los indios de Tamaulipas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación no. 70.

Serrano, Carlos y Rosa María Ramos (1984), *Perfil bioantropológico de la población prehispánica de San Luis Potosí*, Serie Antropológica no. 48, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM.

Soustelle, Jacques (1993), La familia otomí-pame del México central, México, CEMCA, FCE.

Spencer, Robert y Elden Johnson (1960), Atlas for anthropology, USA, WM, C. Brown Company Publischers.

Stresser-Péan, Guy. San Antonio Nogalar (1977), La Sierra de Tamaulipas et la frontiere nord-est de la Mesoamerique, *Etudes Mesoamericaines*, vol. III, Misión Arqueológica y Etnológica de Francia.

Swadesh, Mauricio (1959), *Indian linguistic groups of Mexico*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Tesch K., Monika (1991), "Nómadas y Sedentarios al oeste de la Sierra Madre Oriental", ponencia presentada en el simposio: Internal developments and external involvements in the Prehistory of Northern México, 47 Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans.

——— "Las Moras, un sitio pame", en *Diario de campo*, no. 11, Boletín interno de los investigadores del área de Antropología, México, INAH, p. 12.

Valdés, Carlos Manuel (1995), La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia, México, CIESAS, INI.

Velázquez, Primo Feliciano (1895), "Las cabezas chatas de Guadalcázar (ensayo arqueológico)", en *El estandarte*, 27 de octubre de 1895, SLP, México.

——— (1982), *Historia de San Luis Potosí*, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, tomo I, México.

——— (1985), *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, tomo III, México.

Waldman, Carl (1985), *Atlas of the northamerican indian*, USA, Facts On File Publications.

Zaragoza Ocaña, Diana (1989), "Una tradición funeraria en la frontera Norte de Mesoamérica", Ponencia presentada en la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, octubre, 1989, Mérida, Yucatán, México.

——— (1990), "Tradiciones funerarias prehispánicas en el Noreste de México", en *América religión y cosmos*, Cuartas jornadas de historiadores americanistas, Diputación Provincial de Granada, España, pp. 105-115.

——————— (1991), Pueblos mineros prehispánicos en el Estado de San Luis Potosí, Ponencia presentada en el simposio: Internal developments and external involvements in the Prehistory of Northern México, 47 Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans.

——————— (1992a), "El papel de las almas de los muertos en Mesoamérica Septentrional", ponencia presentada en Conferencia Internacional Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia, San Luis Potosí, México.

——————— (1992b), "Intercambios comerciales prehispánicos entre el área de Guadalcázar y la Huasteca", Ponencia presentada en VII Encuentro de Investigadores de la Huasteca, Ciesas, México.

——————— (1993), "Guadalcázar, SLP, una zona minera prehispánica", ponencia presentada en III Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana (en prensa) Taxco, Guerrero, México.

——————— (1996), "Presencia pame prehispánica en la región de Guadalcázar", en *xi'oi coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, pp, 75-87, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura, San Luis Potosí, pp. 75-87.

——————— (1998), "Intercambios comerciales prehispánicos entre el área de Guadalcázar y la Huasteca", en Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca, México, CIESAS, pp. 31-38.

——————— (1998), "Posible arquitectura prehispánica pame en el noreste de México", ponencia presentada en el II Coloquio Internacional de Otopames, México, D.F.

Zaragoza Ocaña, Diana y Patricio Dávila (1990), "Proyecto Guadalcázar", en *Boletín del Consejo de Arqueología*, México, INAH, pp. 155-157.

LA ANTROPOLOGÍA A TRAVÉS DE LA LINGÜÍSTICA: PEREGRINACIONES Y BRUJOS TLAHUICAS (OCUILTECOS)

MARTHA C. MUNTZEL
Dirección de Lingüística, INAH

INTRODUCCIÓN

La Antropología nos ofrece la oportunidad de conocer otros mundos, pero también implica una responsabilidad frente a la sociedad porque el trabajo que realizamos proporciona algunas de las respuestas a los problemas actuales. Entender los procesos y las dinámicas del pasado ayuda a analizar el momento actual. Buscamos reconstruir el hilo del cambio. Observar las partes de un sistema; el que sea, económico, lingüístico, y su relación con otros sistemas nos da elementos para reconstruir y crear una totalidad sincrónica.

Aprovecho esta oportunidad para presentar algunos datos, fragmentos del conocimiento, obtenidos a partir de estudios lingüísticos realizados entre los hablantes de pjiekakjo (conocido también como el tlahuica, y el ocuilteco por ajenos al grupo) y algunas reflexiones acerca de nuestro quehacer.

El estudio de la Lingüística y su utilidad para estudios interdisciplinarios

La Lingüística busca responder a las preguntas: ¿Qué es la naturaleza del lenguaje humano? ¿Qué relación existe entre la lengua y la mente? ¿Cómo se refleja esta relación en la adquisición del lenguaje, en el aprendizaje de otros conocimientos y en el habla misma? El ser humano no sobrevive fuera de la sociedad. También queremos entender la relación que existe entre lenguaje y sociedad y cómo influye en la cultura.

A grandes rasgos buscamos distinguir y explicar los universales y las características específicas de las lenguas. Queremos saber por qué

algunos idiomas tienen sólo tres vocales y otros como el pjiekakjo tienen alrededor de 11 sin contar las largas o las nasalizadas. El porqué algunas lenguas tienen marcadores para neutro, femenino y masculino y otras no marcan el género.

El porqué hay diferente número de pronombres en distintas lenguas. Incluso, por qué algunas lenguas distinguen entre singular, dual y plural. Tenemos preguntas para todos los componentes del sistema lingüístico (acerca de la relación entre los sonidos, el vocabulario, la composición de las palabras y la estructura de las oraciones, además del significado).

La Lingüística como rama de la Antropología aporta datos acerca del origen y de los movimientos de grupos humanos. Podemos correlacionar los datos lingüísticos con los arqueológicos, etnohistóricos y, a veces, con los etnográficos, para formular o comprobar nuestras hipótesis.

Un ejemplo de un estudio etnohistórico que apoya las hipótesis con datos arqueológicos y lingüísticos es el de Noemí Quezada (1998) en el que reconstruye los movimientos de población de la antigua región matlatzinca durante la época prehispánica, con base en la información proporcionada por las fuentes históricas, con el objetivo de mostrar las causas políticas, económicas y naturales que los provocaron. Ella toma la categoría lingüística y el lugar de origen para definir a los grupos étnicos, como lo registraron en sus obras los cronistas y misioneros.

Los datos lingüísticos sirven para determinar la relación de parentesco que existe entre dos o más grupos étnicos, o para reconstruir una forma anterior como protolengua o lengua "madre", mediante el método comparativo. El vocabulario reconstruido permite identificar objetos y actividades culturales, como alimentos, flora y fauna, instrumentos de trabajo, etcétera, que dan una idea del tipo de vida anterior del grupo. La existencia de vocabulario para cierto entorno natural, plantas comestibles y medicinales, animales, y los nombres de instrumentos, implica su existencia en aquella época. Son datos lingüísticos capaces de correlacionar con la evidencia arqueológica o con información proporcionada por las descripciones etnográficas.

El estudio de los topónimos o nombres de lugar, por mencionar otro ejemplo, aporta evidencia acerca del territorio abarcado en el pasado por algún grupo humano y posibles contactos con otros grupos. Por ejemplo, existe traslape de topónimos ocuiltecos y nahuas que refleja la extensión de la región pjiekakjo y el subsecuente dominio mexica.

Estos son algunos de los ejemplos enfocados principalmente en la comparación, la reconstrucción y el análisis del vocabulario. El estudio de la tradición oral es indispensable para comprender la relación entre lengua, cultura y sociedad.

La tradición oral, fragmentos de una realidad

La tradición oral no sólo consiste en cuentos, mitos y leyendas. Son las memorias y recuerdos de la gente sobre su pasado y su vida. Es la experiencia vivida en primera persona, una fuente primaria y documento personal. La expresión verbal nos convierte en dueños de nuestra propia historia, y nos pertenece por ser nuestra propia interpretación de los hechos.

Las transcripciones de la historia oral permiten realizar una reconstrucción sociocultural detallada de casi todos los aspectos de la vida diaria. La memoria humana tiene el valor potencial de ser prueba histórica. El testimonio oral también manifiesta las actitudes que tenemos acerca de los eventos.

Algunos ejemplos breves son las siguientes creencias expresadas por hablantes de pjiekakjo (tlahuica / ocuilteco):

- No se queman las hojas de los olotes en la lumbre porque se queda uno como feo en la cara, con manchas o paño.
- No se debe quemar el olote porque se acaba pronto el maíz.
- El cometa es mal señal. No se dará el maíz.
- Si se tira la leche en la lumbre las vacas no se dejan ordeñar.

Estas creencias son fragmentos de una realidad como son también los dos textos que se presentan a continuación. Existen muchos tipos de textos en todos los idiomas. Los expuestos aquí se escogieron por el interés que pudieran tener para el antropólogo: el primero es una

experiencia o memoria de vida de una señora, y el segundo, un cuento sobre unos arrieros y unas brujas. El texto sobre la peregrinación a Mazatepec podría apoyar un estudio etnohistórico, el cuento sobre las brujas podría ser útil para una reconstrucción etnográfica. El lingüista analizaría el español regional de la traducción (realizada por el hablante), y la estructura discursiva de los textos originales en lengua indígena. Los textos de la tradición oral también son una herramienta útil para metas educativas como la enseñanza de lengua, la alfabetización y la enseñanza de la lectoescritura.

LA EXPERIENCIA O MEMORIA

Juana nació en 1910, y me contó de sus idas a Mazatepec cuando era niña.

Peregrinación a Mazatepec

(Recopilado en octubre de 1984)

Antes, de niña, íbamos a Mazatepec mi papá, mi mamá y yo. Mucha gente iba. Salíamos a las ocho y llevábamos tortillas y pulque para comer en el camino. Caminamos mucho. Caminamos un día y medio. En ese entonces no había coches ni camiones.

Mi mamá me decía que me apurara para no caminar de noche. Llevábamos animales, burros. El burro, la maleta, bultos grandes que le carguen. Cuando me cansaba, me subían al burro, en ratos.

El esposo de Juana, de niño, iba también a Mazatepec a vender madera.

Allá en Mazatepec, Juana bailaba como pastora. Los danzantes ensayaban cada ocho días en San Juan Atzingo. Bailaban unas diez a quince niñas, de alrededor de ocho a diez años de edad. Empezaban a ensayar en marzo.

Salíamos para Mazatepec en los cinco viernes, bien temprano, a las seis, caminando por abajo del cerro de Zempoala hasta el santuario de Palpa (ex hacienda de Palpan). Caminamos hasta Tierra Caliente donde nos quedamos en una casa de un señor que conocíamos, en Miacatlán,

y al otro día, se va uno. El señor tenía familia pero yo no jugaba con ellos porque el que juega, le echan un animal encima, un alacrán. Hay alacranes por aquí pero no son malos, el de Morelos sí es peligroso.

Después de pasar la noche ahí con esa familia, salíamos temprano para llegar a la feria de Mazatepec. Nos gustaba ir y quedábamos dos noches. Llegando íbamos a misa. Después íbamos a una posada a descansar y comer. Luego, volvíamos a la feria a pasear, a divertirnos, a ver qué cosa hay —danzantes, juegos, rifas—. Bailábamos adentro del templo con un vestido especial. Llevamos dos vestidos, uno con que baila uno, y otro con que vas a caminar.

En las ferias hay mucha gente que uno no conoce. Se juntan de distintos lugares. Por ejemplo, este pueblo (San Juan Atzingo) ocurre a Mazatepec, Malinalco, Chalmita, Tenancingo, Villa Guerrero, Villa Victoria, todos se juntan ahí en las ferias. Unos van a comerciar. Yo sólo iba a Mazatepec y a Tepalcingo. Mi hijo y su esposa van a San Juan de los Lagos.

El testimonio de doña Juana documenta la relación comercial y religiosa entre los pjiekakjo (tlahuica / ocuiltecos) y la tierra caliente, es decir, Morelos. La peregrinación se hace desde San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan hasta Mazatepec, Morelos. Los santuarios son puntos de contacto y de difusión cultural hasta la fecha.

EL CUENTO

Conversamos con un señor en San Juan Atzingo acerca de los brujos, porque yo le dije que me habían dicho (en 1975) que si salía de noche, por ejemplo, para ir al baño, que tuviera cuidado con los animales que estuvieran afuera porque a lo mejor eran. El señor me dijo que probablemente me lo decían nada más para que me espantara. Porque han de tener su secreto también, no al público.

Yo le pregunté, ¿antes todo mundo creía, verdad? Él me dijo, "Yo creo que hasta la fecha, pero como le digo a usted ya han de ser con más cuidado. Ahorita hay luz eléctrica y antes todo era oscuro, no había nada. Pero la creencia de los brujos o brujas la hay en todos lados. Toda la gente, como que algunos todavía creen eso o no sé, o lo manejan, o vaya usted sabiendo qué. Pero no es nomás aquí.

El cuento de las brujas

*(*Recopilado en septiembre de 1995*)*

—Había estos tres arrieros, es el cuento de las brujas.

—Es un cuento pues. No se sabe ni de dónde

—¿Cómo se llama el cuento?

—El cuento de las brujas″.

—¿Es el único cuento que hay acerca de las brujas? Hay otros cuentitos.

El cuento de las brujas se trata de tres arrieros. Iban a vender algo en huacales. En ese tiempo, de así ahí era. E iban, iban y entonces tenían a donde llegar en este lugar cuando se hacía de noche, o en la tarde, para pedir posada.

—(¿A dónde fueron?) No se sabe, es un cuento no más.

—Y llegaban y decían: Buenas tardes, señora.

—Buenas tardes, señores.

—¿No nos da permiso?

—Sí, como no, pasen señores. Ya saben que aquí es su casa.

—Gracias, señora, gracias.

Descargaban y ya, cuando salían, llevaban sus morrales los taquitos y decían,

—Ay señora, le vamos a pedir un favor.

—¿De qué, señores?

—¿No nos quiere calentar unas nuestras tortillas?

—Cómo no, señores, pásanle, ya saben que le digo que es su casa, y cómo no. Ya calentaba la señora, las tortillas.

Decían los arrieros, Ay, señora, ¿no gusta comerse un taquito de lo que nosotros comemos?

—No, señores, muchas gracias, apenas ahorita acabamos de comer con mis hijas. Eran dos hijas y la señora tres, y cada vez que iban ellos, según dicen, que estaba muy apenada haciendo tortillas en un chiquihuite grandote. Pero no comía, nada más eso hacía.

—Entonces, la gente, los arrieros, de curiosidad, dicen en voz bajita, ¿Pues, qué hace esta gente? ¿Por qué nunca comen? ¿Por qué nunca nada? ¿qué hace? Pues, ¿quién sabe? Bueno, no nos importa.

Pero uno de los arrieros era curioso. Ya terminaron de hacer las tortillas y se acostaron, pero un arriero no se durmió, viendo qué haciendo las señoras. Pues, ya terminaron ellas. Eran las once de la noche y el arriero sin dormir. Estaba viendo entonces. Guardaron todo, escombraron la cocina.

Y ahora, ¿qué cosa? ¿no se van a dormir? o ¿qué cosa?, estaba pensando el arriero.

Pues agarra la señora, va traer adentro de su cuartito un frasquito de botella y que era un líquido. Empieza a frotarse las manos y luego en las rodillas y luego en la otra rodilla y cuando vio el arriero, ya se despedazó la rodilla de la señora que lo puso en lado sus dos pies. Y la señora empieza brincar en cruz tenamastle, tecuicuil que nombramos,

Tecuicuil es la lumbre pues. Donde se pone el comal, donde se coce la tortilla. Donde se pone el comal y las piedras, las tres o cuatro piedras se nombran tlicuil o klicuil o tenamastle.

Entonces empezó a brincar la señora tres veces y el arriero nada más viéndola dentro de la cobija, debajo de la cobija. Empezó y agarró fuerza la señora y pasó como soplido, y se salió. Va a traer otra hija, la misma operación.

¡Volando! la misma operación, agarró la botellita, se puso el líquido en sus rodillas y lo mismo, se le cayeron las dos rodillas. Vuelve a brincar, así, y se le elevó de nuevo, nada más como que pasó a echar aire y se fue. La última hija y que vuelve hacer lo mismo. Y el arriero viendo, y dice: Pues aaah, con que éstas son brujas. Por eso no quieren comer lo que nosotros traemos. Y lo mismo, se fueron.

El arriero de curioso se levanta. Pero ya cuando las hijas se fueron, las dos hijas y la señora y nada más quedaron los pies. El arriero agarra la botellita y empieza frotar. Ya se eleva y se eleva y empieza a gritar, Compañero, compañero, dice, levántanse, agárrame, que quiero volar.

Y le dice ¿Qué te pasa, qué te pasa? y responde,...éste y esto...

—Ay tentón, ¿qué cosa andas haciendo? Andas agarrando lo que no te importa.

Se acabó de limpiar sus manos en la pared en el avío que le nombramos, los aparejos del burro son avíos. Cuando vio los aparejos de los avíos, los aparejos del avío del burro volaron también.

Y ya que se fue, los compañeros dijeron Ya ves, ¿Para qué agarras usted? A ver mañana, con qué cargas tu burrito, tus calzones o tu cobija para que llevas tu carga. Y la magia o no sé de qué ocupan esas gentes.

Y otra vez se acostó el señor. Ya duérmate.

Los otros dos ya volvieron a dormir como si no hubiera pasado nada y él quedó con la misma tentación. Ahora voy a ver a qué horas llega, voy a ver a qué hora llega. Y no se durmió ese amigo. Volvió a ver y cuando vio, ya entró la señora, volando. Agarra sus rodillas, se las vuelve a colocar. Ya quedó, ya, con los pies, pues, de la rodilla para abajo. Llega una hija y también hace la misma operación. Llega la otra y la misma operación. Entonces el aparejo del burro llegó hasta el último. Como al último se fue, último llegó.

Bueno, ya llegaron y ahora, ¿qué van a hacer? Y cuando el arriero vio, la señora fue a bajar una cazuela grande. ¿Y ahora qué va hacer la señora? ¿Qué cosa va a hacer? Que empieza a vomitarse la señora, de pura sangre. Y la otra hija que hace la misma operación, a vomitarse en la cazuela, las dos hijas y la señora.

Ya que acabaron de vomitar, ¿ahora qué van a hacer? Ponen la lumbre y hierven la sangre y después va la tortilla la que hicieron. Aaaa, que estaban comiendo resabroso. Eso vio el arriero y dice, Aaaay, éstas son brujas". Y los otros dos arrieros, duerme y duerme, y él nada más viendo lo que estaban comiendo. Comieron, se durmieron, y al otro día como si no hubiera pasado nada.

Los tres arrieros, al otro día comentaron y jamás regresaron a la casa de esa señora, por el miedo.

No he analizado este cuento pero vemos que algunas características de las brujas son que no comen alimentos normales, saben volar, salen de noche y, al regresar, vomitan sangre que hierven para comer. El cuento probablemente combina elementos nuevos —¿el consumo de sangre?— con antiguos. También nos da una idea de la vida de los arrieros.

En la recopilación de información etnográfica, hay mención de brujos; hacen males a la gente, causan enfermedades. Una noche hubo luces lejos y la hija más pequeña de la casa donde estaba hospedada me dijo que la gente decía que eran luces de brujos.

En 1975 me dijeron que había tres brujos en el pueblo y que con una fotografía de alguien o algo que le perteneciera, les puede dañar. Tira la fotografía en el río para que se moje bien, después se lo entierra en alguna parte, como a medio metro de profundidad, y la persona padecerá de alguna enfermedad.

Obviamente estos pocos datos aislados no son suficientes para afirmar nada en concreto, pero sí son fragmentos de una realidad obtenidos lingüística y etnográficamente, y sirven de punto de partida para el estudio antropológico.

Una reflexión

Los coloquios sobre otopames son una oportunidad de descubrir ese fragmento de realidad que necesitamos para explicar algún fenómeno. Reunidos especialistas e interesados en muchos campos y temas, intentamos presentar una visión global de la realidad otopame de antes y de ahora.

A lo mejor, al iniciar nuestra vida profesional, pensamos que terminaremos los estudios, pero descubrimos que el conocimiento es infinito y nuestra labor sólo abre nuevas puertas. Son muchos los temas que podemos investigar.

Pienso que debemos preguntarnos en qué puede servir a las comunidades estudiadas la labor que realizamos y cómo podemos lograr una mayor difusión del conocimiento a un público no especializado, buscando un discurso más sencillo y entendible que exprese las mismas ideas.

BIBLIOGRAFÍA

Muntzel, Martha C. ”¿Quiénes fueron los ocuilteca?”, manuscrito entregado para publicarse en la Historia General del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.

——————(1995), ”Un acercamiento a la reconstrucción sociocultural por medio de la tradición oral ocuilteca”, ponencia presentada en el XII Simposio Internacional. Asociación de Literaturas Indígenas de Latinoamérica, el 20 de junio de 1995.

——————(1996), ”La tradición oral ocuilteca, un enlace sociolingüístico entre generaciones”, en Héctor Muñoz y Pedro Lewin (coordinadores), *El significado de la*

diversidad lingüística y cultural. UAM-Iztapalapa e INAH, Centro INAH-Oaxaca, pp. 199-212.

——————(1996), ”La mujer muerta y el hombre viudo”, un cuento tlahuica (ocuilteco), ponencia presentada en el IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste, Hermosillo, Sonora, el 20 de noviembre.

——————(1998), ”Un acercamiento a la clasificación nominal en el tlahuica (ocuilteco)”, *Estudios de Lingüística Aplicada*, año 16, núm. 27, julio, México, UNAM-CELE, pp. 151-168.

—————— (1998), ”Contextualización antropológica de la tradición oral tlahuica (ocuilteca)” XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, México.

Quezada, Noemí (1998), ”Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica”, *Estudios de cultura otopame*, Instituto de Investigaciones Antropologicas, México, UNAM.

CAMBIO CULTURAL EN UNA COMUNIDAD OTOMÍ DEL VALLE DEL MEZQUITAL*

RICHARD M. RAMSAY

Esta presentación es para compartir algunas visiones del cambio cultural en un pueblo otomí del Valle del Mezquital a través de 45 años. Usaré el término "otomí" en vez del actual, y quizás políticamente más correcto “hñahñu”. Otomí era el término en uso común durante la mayor parte de este periodo. Será en parte autobiográfica para establecer mis credenciales y posteriormente biográfica sobre dos jóvenes de la comunidad quienes vivieron conmigo por periodos de varios años y son agentes del cambio del interior de la comunidad. Mi rol como agente del cambio se ajusta a un modelo de reciprocidad en el cual yo llegué a ser un amigo de la gente de Gundho, quienes me compartieron su conocimiento, sabiduría y hospitalidad, y a su vez, cuando me pidieron pude reciprocar y ser un recurso útil para ellos.

Es siempre útil considerar algunos conceptos de cultura. La definición clásica de Taylor (1871) es “El conjunto complejo, el cual incluye el conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres, y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como un miembro de la sociedad”. Ésta sigue siendo válida en apuntar que consideramos una entidad que consta de muchas partes y que es aprendido y es compartido por un grupo específico.

Goodenough (1961) distingue los “patrones de conducta” de los “patrones para la conducta” y define cultura como lo que el hombre aprende, no lo que hace. Este conocimiento provee “estándares para decidir lo que es. . . qué puede ser. . . cómo se siente uno en relación con esto. . .qué hacer acerca de esto. . . y cómo alcanzarlo”.

Uno de los factores de la cultura es que ésta es constantemente cambiante. Esto puede ser un cambio evolucionario muy lento, de

* Ayuda en traducción de Inglés por Carlos E. Aguilar Mendiola.

individuos creativos y que tratan nuevos caminos. Si éstos funcionan, serán eventualmente repetidos y se convierten en un modo de vida. O a su vez, esto puede ser a través de un contacto cultural donde, frecuentemente, una cultura dominante tiene el propósito de cambiar a otra, como en el caso del colonialismo. Esto puede ser sólo un ensanchamiento de perspectiva a través del contacto y aplicación del nuevo conocimiento en una situación personal.

Como la cultura es dinámica, cualquier esfuerzo de describir a un grupo y su cultura debe ser específico en tiempo y lugar. Encuentro que un pueblo puede diferir bastante de otro, aunque básicamente hablan el mismo lenguaje y comparten algunas costumbres. Esto tiene que ver con su historia particular ¿fueron quienes se sometieron al trabajo en las encomiendas o minas, o evitaron este contacto y se fueron más lejos a las montañas para ser más independientes? Una forma de autoselección para formar otro un tipo de cultura.

Si un grupo se identifica a sí mismo como diferente de otro, es válido considerar su cultura. Pero al describirlo como tal, debe ubicarse dentro de un contexto de tiempo y lugar. Gundho está en las montañas al norte del desierto, en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo, antes era un barrio de Orizabita (el cual había sido una "República de Indios" o "República y Común de Naturales" en el siglo XVII después del periodo de la encomienda en el siglo XVI). En 1719, la gente de Orizabita compró la tierra colindante en las montañas al norte. Tres familias establecieron sus hogares aquí para explotar la madera y vivir en parte de la caza y recolección.

En el siglo XIX, el área fue nombrada Huafri, su población aumentó y alguna tierra fue preparada para el maíz y el maguey. Hidalgo se convirtió en estado. El siglo XX vio la revolución cuando una línea de demarcación entre los revolucionarios de Nicolás Flores y los federales separó Huafri al norte de Orizabita en el desierto. En 1926 la carretera panamericana fue construida pasando a través de Ixmiquilpan y desde este tiempo, Huafri fue dividido en tres secciones: Guhdho, Dezha y Cuesta Colorada, seguida por más inmigración. Durante los programas de reforma del gobierno de Cárdenas y la política indigenista hubo un intento de establecer una escuela en Cuesta Colorada y una porción de tierra fue ofrecida a

Gundho como ejido, pero fue rechazada por la gente, prefiriendo su independencia.

He oído a Fernando Benítez remarcar que es increíble que el otomí ha mantenido su cultura e identidad a través de los siglos y aún vive en proximidad a la mayor población de la Mesa Central. Con la Conquista y época colonial todas las culturas de Mesoamérica cambiaron, pero la extensión de retención cultural se mantuvo a un punto que algunos grupos conservaron su identidad, como es el caso de los otomíes y esto es de interés para el antropólogo.

Nolasco (1970) describe la política indigenista en México en periodos. El primero es Antropología colonialista seguida por Antropología clasista, ambas asumieron dominio sobre los grupos indigenistas. Dicha autora afirma "es necesario que el indigenismo deje de ser un mecanismo colonial más, para ser un indigenismo de liberación (88)" y sugiere una Antropología política.

“En mi disertación (Ramsay, 1974), examino el desarrollo de recursos humanos”; esta frase es usada repetidamente para referirse a la labor disponible para la industria en algún nuevo plan económico.

Considero a los recursos humanos en tres niveles que incluyen: trabajo, habilidades y sabiduría. Si un programa de cambio dirigido (o desarrollo) es planeado y dirigido por técnicos exteriores del grupo y usa la fuerza de trabajo de la comunidad local, resulta en más desintegración social. Si esto incorpora más sabiduría y habilidades de la comunidad local, dicha comunidad se fortificará. Veo un rol del antropólogo ayudando a dar poder a la gente, apreciando su cultura y sabiduría, convirtiéndose un recurso para desarrollar sus propias ideas.

En el otoño de 1954, a mis 20 años de edad, vine a México como voluntario del Comité de Servicio de los Amigos (AFSC o referido como Los Amigos) trabajando en cooperación con el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM o referido como el Patrimonio) el cual fue creado por decreto presidencial del 31 de diciembre de 1952, reemplazando al Comité Intersectal del Valle del Mezquital que había sido creado durante el tiempo de Lázaro Cárdenas. El objetivo del Patrimonio era coordinar los servicios y trabajo de otras agencias gubernamentales en una solución sistemática de los problemas del Mezquital, tanto desde el punto de vista económico como del social.

Los esfuerzos principales iniciales fueron por caminos, escuelas, proyectos de agua y servicios de salud. La primera atención fue dada a los pueblos más aislados como Gundho. El Patrimonio apoyó el movimiento de Gundho para conseguir independencia de Orizabita. La construcción de la nueva escuela fue el principal proyecto.

Una maestra de costura fue enviada al pueblo dos años para enseñar a las mujeres a usar una máquina de coser. Dos jóvenes fueron entrenados en un curso de carpintería en Zimapán y un taller de carpintería fue construido. Fue usado por varios años, pero fue convertido en un almacén de materiales de la vieja escuela cuando una nueva fue construida.

La relación entre el Patrimonio y Los Amigos comenzó en 1953 cuando Maurilio Muñoz, un antropólogo de Arbolado, un pueblo otomí cerca de Taxquillo, era un trabajador de investigación de campo para el Patrimonio. Colaboró con los voluntarios de Los Amigos en varios proyectos de desarrollo de comunidad rural del Valle del Mezquital. Los Amigos empezaron su trabajo de desarrollo de comunidad rural desde 1939 en varias regiones de México, mantuvieron una posición de neutralidad política y religiosa. El plan de un equipo internacional de voluntarios para trabajar en el Mezquital evolucionó de reuniones iniciadas por Maurilio Muñoz del Patrimonio y el equipo de Los Amigos en México, DF. Muñoz, consciente de los rápidos cambios y presión que tendrían lugar en la vida de la comunidad otomí a través de la intromisión a la cultura mexicana, sintió que los voluntarios de Los Amigos jugarían un importante rol entre el pueblo y los proyectos del Patrimonio propuesto, los cuales serían dirigidos por los técnicos basados en Ixmiquilpan. La función primaria de Los Amigos según la visión de Muñoz, era trabajar a través de los oficiales del pueblo como amigos y solicitar respuesta a las propuestas del proyecto y movilizar (cuando fuera posible) la participación de la comunidad en varios proyectos de desarrollo. Muñoz esperaba a iniciar un nivel de involucramiento comunitario y la participación directa de las autoridades del pueblo en todas las fases del programa reforzando su propio rol de liderazgo.

Nuestro grupo internacional de Los Amigos tuvo una casa en Ixmiquilpan, varios miembros trabajaron con equipos de enfermeras,

participaron en perforación de pozos, ayudaron en la construcción de escuelas y casas, etc., Maurilio Muñoz me llevó para vivir en un pueblo pequeño de las montañas, el pueblo de Gundho, al que consideró una de las comunidades más aisladas y tradicionales, para conocer a la gente. Visitó periódicamente y dio consejo y motivación. Participé en una variedad de proyectos, trabajé con gentes en sus milpas y participé en la vida cotidiana, tocando música, intercambiando lecciones de idioma, compartiendo cuentos. Durante ese tiempo era necesario caminar 12 kilómetros del camino más cercano en el desierto, lo cual era un camino polvoso de 60 kilómetros desde Ixmiquilpan. Generalmente permanecí dos semanas antes de bajar la montaña para convivir pocos días con mis compañeros de Los Amigos.

El siguiente año, fui asignado por Los Amigos a otro proyecto en el estado de Puebla, pero continué visitando Gundho y dos jóvenes de dicho pueblo me visitaron en esta comunidad granjera en el valle de Puebla. Durante los siguientes quince años viví en los EE.UU y regresé para visitar cada una de estas comunidades cada uno o dos años.

Desde fines de los cincuenta y principios de los setenta, excepto por la escuela, Gundho no fue ayudado directamente por proyectos del Patrimonio; los cuales eran entonces enfocados en lugares más accesibles, incluyeron grandes planes tales como la irrigación en el desierto y pequeñas industrias donde la electricidad y comunicaciones existían.

Maurilio Muñoz dejó una impresión indeleble en mí, la cual indudablemente influyó en mi decisión más tarde de lograr mis estudios en Antropología. Cuando estaba tomando la decisión dónde enfocar mis investigaciones para el doctorado, Muñoz estaba trabajando con el INI en Chiapas pero me motivó a regresar a Gundho, enfatizando la necesidad de información etnográfica detallada y sensible. Cuando empecé el segundo periodo de investigación de campo en 1971, él fue nombrado vocal ejecutivo del Patrimonio y continuó dándome su consejo y apoyo durante el tiempo que estuve en el campo.

Cuando fue nombrado vocal por el Presidente de México, era el primer vocal del Patrimonio que entendía la lengua y hablaba directamente con la gente en su oficina al igual que en los pueblos. Esto tuvo un mayor efecto teniendo a un "hñahñu" del Mezquital, como el ejecutivo en el poder. Cuando empezó su mandato llevó a sus

ingenieros en una gira de dos semanas a pie a los pueblos aislados en las montañas. Muñoz amaba caminar y hablar con la gente. Muchos de sus ingenieros encontraron difícil andar al parejo con él con sus pesadas mochilas, pero aprendieron mucho.

Mi disertación (1974), cubre 18 años de cambio cultural. En 1970, cuando estuve decidiendo dónde investigar para el doctorado, visité a uno de mis mejores amigos de Gundho, Leonardo Antonio, en el mercado, en Ixmiquilpan y, antes de tener oportunidad de preguntarle, dijo, ¿por qué no vienes de regreso y vives con nosotros otro año? Él viajó conmigo a Carolina del Norte para una orientación de dos semanas como asistente de investigación de campo, apoyado por una beca del Instituto Nacional de Salud Mental; empezó haciendo mucha observación astuta de la cultura en Estados Unidos. Estábamos en los apalaches del Sur, entre granjeros de subsistencia rural, también visitamos una comunidad indígena de cherokees donde lo tomaron por uno de ellos. Su entendimiento del propósito de mi investigación y sus observaciones fueron muy valiosas. Igualmente nos divertimos siendo conferencistas invitados en las clases de Antropología en la Universidad de Carolina del Norte.

Hay varios factores del carácter de la gente de Gundho que Leonardo me ha enseñado. Hay una apreciación general del individuo y su independencia. A los niños se les permite explorar cosas por ellos mismos y cometer sus propios errores. Cuando lo hacen, se dan cuenta que hay peligros en el mundo, y empiezan a pedir consejos y apreciaciones de sabiduría de los adultos —la cual nunca les impone—. Las opiniones de un niño son tomadas en consideración en la familia dentro de la elaboración de sus planes. Igual un niño de cinco años puede decir "creo que es tiempo que vaya al mercado esta semana", y la familia planea incluirlo y qué cosa podrá cargar en el viaje. Respecto a la propiedad privada, es fuerte. Ésta no es la propiedad comunal lo que se ha reportado en algunos grupos indígenas. Pero tratándose de sus tierras, herramientas, etc., una persona compartirá tales con su vecino en un espíritu de comunidad. Entonces con la costumbre de reciprocidad, tal persona compartirá sus pertenencias. Hay una conducta de trabajo de pedir ayuda a los vecinos en un trabajo particular, tal como la siembra de maíz o construcción de

casas. Se lleva la cuenta mentalmente de cuántas tareas específicas de alguna clase de trabajo son "adeudadas" y cuáles son "pagadas" en la misma forma. Esto también permite saber a cada quien lo que su vecino tiene y elimina la especulación de lo que ellos poseen o como lo consiguieron. El mismo sistema opera para fiestas. Una persona puede pedir a su vecino seis kilos de tortillas o una caja de Corona para contribuir al evento. Dentro de uno o dos años la misma cosa es devuelta cuando se es requerido. La amistad también es recíproca, esto no trae una obligación, pero si dicha amistad es correspondida, un vínculo es establecido. Una de las peores cosas que puede pasar es tener un pleito con un amigo. Existe un espíritu de aventura también para viajar, para experimentar nuevas cosas, pero el individuo reserva su propia independencia en las acciones que tomará.

Pude analizar cambios durante los 18 años basados en datos firmes y en las observaciones del comienzo de nuevos esfuerzos de desarrollo. A principios de 1972, más atención fue otorgada a las comunidades aisladas por el Patrimonio y Gundho fue provisto de mil manzanos para plantar. Desde entonces, al fin de esta década, un camino fue construido. Con esto los habitantes no tendrían que cargar las pesadas cantidades de madera, cuesta abajo en sus espaldas. Fue instalada electricidad y sistemas de gravedad de los manantiales para llevar agua a la mayoría de las casas. Estos programas han sido extendidos en los noventa para dar infraestructura a la mayoría de las casas aisladas. Más casas fueron construidas cerca de la carretera principal y área escolar, formando un pueblo concentrado en vez de viviendas dispersas. Existe también, subdivisión de la comunidad en Manantial (parte de la cual ha pertenecido a Defay), Agua Florida (con su propia escuela), Huafri, Gundho y Dezha.

La escuela

El establecimiento de una escuela en Gundho, fue el factor más significativo en la introducción de cambios. Esto creó un punto central para el centro de la comunidad y trajo una persona de afuera con capacidad de aconsejar a la gente en muchos asuntos. En 1947, un maestro federal de Panales trajo a María Torres Mendoza, una

promotora, bilingüe, de Tetzu, a Gundho y Cuesta Colorada. Tres líderes en Gundho fueron los más entusiastas y ella decidió que trabajaría con ellos. El juez de Gundho convocó una reunión del pueblo y la maestra fue presentada. Discutieron la propuesta de una escuela. Cuando la lista de los niños fue elaborada, la maestra dijo: "Con estos niños es suficiente, estoy satisfecha, empezaré mi trabajo ahora mismo".

Buscaron sombra en los árboles y encontraron un gran encino. Ahí es donde la escuela para los niños empezó. La clase se movió alrededor del árbol para procurar su sombra. En días con viento, se movían a otro árbol en el lado protegido de la cordillera. La tierra suave y plana les sirvió como pizarrón.

Al principio, hubo 33 estudiantes de Gundho, más otros pocos que venían de Cuesta Colorada, hasta que una maestra fue enviada allá pocos años después. Eran cuatro jóvenes y una señorita entre los 18 y 20 años, 16 niños y 12 niñas entre seis y 17 años, cuatro niños menores de 6 años asistieron a clases, pero no estaban en la lista. Leonardo fue uno de los primeros estudiantes.

Un hombre, Martín Cecilio, estaba ansioso, especialmente por los niños, de tener más oportunidades a través de la educación y donó la tierra para la escuela. Los hombres de la comunidad construyeron una enramada y más tarde nivelaron un lugar en la cordillera y construyeron una escuela con un techo de pasto. Después las paredes fueron rellenadas con lodo.

La mayoría de los estudiantes asistieron regularmente. Si ellos faltaban muchos días o no se comportaban, eran castigados con una vara. La maestra era muy dedicada. En teoría se impartían los tres primeros años de primaria. Sin embargo, la mayoría de los alumnos asistieron de cuatro a seis años para llegar a este nivel de estudios. Fueron enseñados a leer y escribir en otomí y posteriormente en español, aritmética simple e historia de México.

El hogar de María Torres estaba en Tetzu, cerca de Tasquillo. Ella se quedaba en Gundho por un periodo de dos semanas y luego pasaba un fin de semana en su casa, lo cual le llevaba un día entero de caminata. Los jóvenes, en pares, tomaron turnos yendo con ella a Tetzu para que no caminara sola, pasaban el fin de semana y posteriormente regresaban a Gundho, esta maestra permaneció seis años.

En 1952, la primera solicitud fue hecha al gobierno para construir una escuela mejor. El juez organizó a la gente para acarrear piedras y arena. En 1953, el nuevo juez repitió la solicitud y aseguró la promesa de ayuda para construir una escuela, un tanque de agua y taller de carpintería. La escuela fue construida de tablas en un esfuerzo de usar el mayor material nativo. Fue terminada en 1954, pero la construcción de madera no duró, las tablas se torcieron y pudrieron en unos años y la escuela se derrumbó.

En 1964 el juez llamó a la comunidad y nuevamente solicitaron ayuda para la construcción de otra escuela y un cuarto para el maestro. Esta petición fue firmada por todos los hombres de Gundho. En 1965 la piedra y cemento fue concedida y la escuela fue acabada, desde entonces, ha habido varias reparaciones y adiciones.

La escuela fue el mayor factor en el movimiento de independencia de Orizabita. La gente tuvo que tomar sus propias decisiones e invertir su trabajo en sus propios proyectos. En 1951 con la ayuda de María Torres, una carta fue escrita al presidente de Ixmiquilpan pidiendo la autonomía de Gundho de Orizabita. Él los apoyo. Otra carta fue escrita a los oficiales de Pachuca, quienes concedieron un documento dando dicha autonomía.

Fue la primera vez que la gente de Gundho no mató a sus animales para proveer comida para a la fiesta de Orizabita. En 1952 una carta fue enviada ordenando a la gente de Gundho ayudar a acarrear arena, arreglar el camino entre Defay y Orizabita, y cortar hierbas y arbustos limpiando el camino para el paso del pequeño Cristo del Buen Viaje a la fiesta de Orizabita. La gente de Gundho no respondió. El siguiente año, la maestra de Gundho fue asaltada en el mercado de Ixmiquilpan por un hombre de Orizabita, por tomar parte en la independencia de Gundho. La gente de Gundho escribió una carta a oficiales en Ixmiquilpan pidiendo justicia y protección para su maestra. Tal resultado fue la transferencia de la maestra a otro pueblo.

El pueblo de Gundho aún va con oficiales de Orizabita por consejos amistosos en cuestiones políticas, sin realizar ninguna labor ni proveer comida para fiestas en tal lugar. Las relaciones entre los dos pueblos son amistosas y participan en fiestas en forma voluntaria.

En los ochenta con el incremento de población escolar, el pueblo fue subdividido y se estableció una escuela separada en Agua Florida, más cerca de la casa de los niños de allá.

Migración por trabajo

La principal industria de Gundho ha sido la tala de madera y la venta de postes y productos madereros (mangos de hachas, banco de tres patas, yuntas para bueyes) en el mercado de Ixmiquilpan. El trabajo fuera del pueblo, tanto para hombres como para mujeres, en los sesenta fue un nuevo fenómeno.

Un modelo que creció, fue que los niños jóvenes (13 años) trabajarían una o dos semanas en la cosecha de tomatillo en los campos de riego de Ixmiquilpan para ahorrar dinero suficiente para financiar un viaje a la Ciudad de México donde podrían encontrar un trabajo mejor remunerado. El mayor empleo para ellos en la ciudad era cargando materiales en los sitios de construcción, tal permanecerían uno o dos meses.

El primer hombre de Gundho a aventurarse a Texas fue en 1960, junto con dos amigos de La Pechuga, un pueblo que ya tenía hábito de migración. El siguiente año, como ya sabía cómo cruzar el río y encontrar trabajo, llevó a su hermano. Ese año aprendió a conducir un tractor, su salario aumentó, ahorró dinero y pudo comprar una montaña entera de un pueblo vecino "para la necesidad futura de tierra de su familia". Este éxito hizo rápidamente que esta manera de trabajo fuera el objetivo de todos los hombres y jóvenes. Usualmente cruzaban el río Bravo en Ciudad Acuña, caminaban a pie por una o dos semanas, viajando solamente en la noche los dos primeros días y siempre fuera de las carreteras, para llegar al área de San Angelo, Texas, donde rancheros los contratarían. Con sólo observar una vez podrían convertirse en expertos en trasquilar ovejas, cultivo de vegetales, construcción de cercas, etcétera.

Eventualmente en los ochenta un número de ellos lograron conseguir papeles legales de trabajo y viajar por autobús, teniendo un programa de trabajo de 9 a 10 meses por año y pasar el resto de tiempo con sus familias. Los que no tienen papeles en la actualidad, pagan a un "coyote" para cruzarlos por la frontera, permanecen hasta cinco años y mandan dinero a sus hogares para mantener a sus familias. Cuando regresan a México, temen que no será fácil regresar o que les cuesta demasiado. Pocos han sido atrapados por las autoridades de inmigración.

Ahora casi todos los hombres pasan algún tiempo trabajando en Texas, Lousiana, Arkansas, Carolina del Norte, Georgia y Florida. Algunas mujeres solteras comenzaron a ir también y el trabajo se ha extendido más allá de la agricultura, a restaurantes, fábricas y tiendas.

Las mujeres empezaron el patrón de ir a la Ciudad de México para trabajos domésticos en 1960, generalmente entre las edades de 12 a 17 años. Se quedarían uno o dos años, aprenderían español y regresarían eventualmente a casa para casarse.

Casas

Según mis notas, entre 1954 y 1972, cada hogar ocupaba de dos o tres estructuras. La cocina constituía una construcción, el almacén de granos otra diferente, y todas las casas podrían ser usadas para dormir. Estas casas fueron construidas con materiales nativos con la asistencia de vecinos quienes trabajan sobre bases de reciprocidad. Esto llevaba 60 días / hombre para construir una casa, que duraría diez o doce años sin ninguna reparación mayor.

Las casas eran básicamente rectangulares, con una o dos terminaciones redondeadas, con una puerta, sin ventanas, piso de tierra y pequeñas, alrededor de dos por cuatro metros por área. El marco es de encino o postes de cedro. Los lados son de palos de madera amarrados por xixi (tiras fibrosas de la penca del maguey), y un techo empinado, absidal en una o ambas terminaciones, es de pastos locales amarrados en un marco de tiras de gordolobo y puede extenderse y sobresalir las paredes a una distancia de metro y medio desde el suelo. Construir una casa toma más que la mitad del tiempo para recolectar los materiales y el resto para ensamblarlos. De 1954 a 1972 un pequeño cambio tomó lugar en la construcción de casas. Al principio, 90% fueron construidas con palos amarrados al marco con xixi, todo con un techo de pasto. Solamente uno tenía lodo en las paredes para eliminar alguna corriente de aire. 18 años más tarde, 60% eran de este tipo de construcciones y el resto había mejorado paredes con algunas tablas clavadas juntamente y 10% tenía paredes de piedra con lodo y techos de metal o asbesto.

Maurilio Muñoz, repetidamente me remarcó que teníamos que hacer algo acerca de la vivienda. Era claro que mejorar las condiciones

económicas mejoraría el nivel de la vivienda en el pueblo. El mejoramiento de vivienda no siguió un plan específico, pero representa un gran esfuerzo de creatividad utilizando algo de la tecnología que aprendieron en su reciente experiencia construyendo la escuela y el taller, y en el trabajo afuera del Mezquital. Las mejoras se hacen, sin embargo, solamente si hay algo de dinero disponible para lograrlo.

Al final, los cambios no fueron el resultado de un programa del gobierno, sino de un cambio en la economía. Cuando la gente tuvo suficiente dinero, gracias a su trabajo en los EE.UU., la cosa principal que querían era construir casas modernas con ventanas, puertas, estufas de gas, camas, mesas y sillas. Teniendo la carretera construida a finales de los setenta, se facilitó el abastecimiento de materiales, cemento, arena, block, etc. Ahora todos tienen casas construidas por ellos mismos, con sus propios diseños con influencia de lugares en donde han vivido en Texas o en el DF.

Armando

Desde el tiempo de mi segundo trabajo de campo (1971-1972), seguí el desarrollo de un joven, Armando. En ese tiempo nadie que vivía en Gundho había estudiado más allá del tercer grado de primaria. A los 12 años, fue enviado a Zimapán a vivir con su padrino, un zapatero, para aprender el oficio. Como es costumbre, los niños no son forzados a realizar una actividad, sus decisiones propias son muy respetadas. Después de pocos días Armando desapareció del hogar del zapatero en Zimapán. Una semana más tarde la familia lo encontró en el mercado de los lunes en Ixmilquipan. Él nunca dijo cómo pasó esa semana o cómo encontró el camino desde Zimapán. Su decisión no fue cuestionada. Posteriormente, su primo y él fueron inscritos en el internado de Los Remedios, cerca de Ixmiquilpan, los primeros habitantes de Gundho en continuar más allá del tercer grado. En ese tiempo, yo tenía una casa en Ixmiquilpan y los niños pasaban, a veces, los fines de semana conmigo para comer (en la escuela, ellos dijeron que tuvieron que comer garambullos en el desierto para satisfacer su hambre) y nadar en el, aún no desarrollado, manantial del Tephe.

Al regresar a Los Remedios, después de terminar el cuarto grado, fueron informados que la escuela cerraría en un año, y en vez del quinto grado, estudiarían el material del sexto y se graduarían de la escuela primaria.

El siguiente año gané un puesto como profesor de Antropología en la Universidad de las Américas en Cholula. Cuando su padre se enteró de esto, preguntó si Armando, de 15 años entonces, podría vivir conmigo para estudiar la secundaria, el primero en Gundho en hacer eso. Terminé con cuatro adolescentes por periodos, pero Armando permaneció conmigo por los cuatro años, tiempo que le tomó para acabar la escuela secundaria. Los otros no sabían aún el español suficiente para hacer frente a las primarias en Cholula. Una antropóloga mexicana, amiga mía, ayudó a colocarlos en el internado de La Huerta, cerca de El Nevado de Toluca. Bernardino, quien tenía 21 años, fue elegido presidente del cuerpo estudiantil. Ayudó al director en cuestiones de disciplina estudiantil y terminó los tres años faltantes de primaria en sólo un año. Teniendo tal experiencia positiva, llevó a su hermano mayor, Marcelo, de 24 años, al internado para terminar la educación primaria el siguiente año.

Mientras los chicos estuvieron bajo mi cuidado, quería que tuvieran experiencias educacionales adicionales y viajaran a otras partes de México. En un viaje a Guelatao, Oaxaca, Armando estuvo fascinado con el monumento de Benito Juárez como el niño pastor indígena. Comentó que había sido también un niño pastor indígena y que si don Benito pudo llegar a ser presidente, él también podría lograr algo bueno.

Durante tres años en Cholula, la familia de Armando de Gundho, nos visitó varias veces, incluían a su madre, padre y dos o tres hermanos. La familia fue perfecta para visitar mis clases de Antropología, compartiendo información de su cultura, siendo informantes para estudiantes que preguntaban en otomí para discernir el paradigma de términos de color, demostraron tejer con telar de cintura, hicieron al igual ofrenda a Zidada Mahi (Dios de la Tierra) en un hoyo en el patio del departamento de Antropología. Esto ayudó también a reforzar, para Armando, mi apreciación de los valores de su cultura.

Después de la huelga en la UDLA, Armando necesitó un año más para terminar la secundaria, había aprendido muy bien el español, pero necesitó repetir algunos materiales para perfeccionarlos. Él reprobó el inglés, pensaba que no quería aprenderlo, y que era más importante aprender español como segunda lengua. Yo estaba de acuerdo.

Regresé al Mezquital, donde hice algunos trabajos de contrato para El Patrimonio durante un año, tiempo en el que Armando terminaría la secundaria. De hecho, su experiencia creció en Cholula, viajó, adquirió habilidades de estudio y el español lo puso como líder entre sus nuevos compañeros de clase. ¿Ahora con un diploma de secundaría, qué haría? El modelo de profesionista para los indígenas locales, aparte de Maurilio Muñoz, era maestro de escuela, únicamente. Fue necesario la ayuda de un amigo que trabajaba en la SEP para que fuera aceptado como un maestro bilingüe en su propio pueblo. Ahora él ha cumplido más de 20 años enseñando y se ha convertido en un buen líder en la comunidad y sobre todo en lo relativo a la educación.

Este último año, junto con otros de 12 pueblos en las montañas al norte del Valle, Armando ayudó a organizar una solicitud del grupo al gobernador de Hidalgo para que se ponga un bachillerato en el área. En este tiempo más jóvenes han estado estudiando la secundaria, teniendo que hospedarse con familiares o amigos que viven en Ixmiquilpan y Lagunita para lograrlo. El gobernador estuvo impresionado con la iniciativa y organización de esas comunidades y aprobó tal escuela. Ésta fue inaugurada a principios de septiembre de este año con 36 estudiantes en la clase inicial. Cuartos en el complejo escolar del Gundho fueron reacondicionados para comenzar el tele-bachillerato este año, y estudiantes de pueblos más lejanos son bienvenidos por los residentes locales para vivir y comer con ellos. Pero planean construir una escuela el próximo año probablemente en algún sitio en Agua Florida.

Lo importante es que, es una persona local (con su propia cultura) la que está pugnando por el uso de programas gubernamentales para sus propios diseños de desarrollo. Durante estos años, les he servido como un recurso, también siguiendo el patrón de reciprocidad, al mismo tiempo, por toda la ayuda y hospitalidad que me han ofrecido.

Cuando estuve empezando mis cátedras en Cholula, otro niño nació en Gundho. Conocí bien a su abuelo durante mi primera estancia en Gundho y quizás, quiso establecer una conexión cercana conmigo, al igual que la familia de Armando. Me pidieron que fuera el padrino en el bautizo del niño. Actué como el padrino usual cuando fui capaz de visitar Gundho después de que regresé a los EE.UU. en 1978.

Cuando Juan tenía 16 años, completó la tele-secundaria en Lagunita, lo cual es más usual en su generación. Como otros de su edad, nadó el río y entró a Texas como un trabajador inmigrante indocumentado. No hubo trabajo en ese periodo particular en los ranchos en San Angelo, pero alguien le dijo que tenía un primo que manejaba una plantación de algodón en Lousiana quien podía quizás necesitarlo. Juan y un tío fueron llevados en una camioneta, pick-up a este trabajo en el estado vecino. El mayordomo me habló de su inteligencia y ética en el trabajo. Después de dos años allá, Juan empezó a inclinarse por un espíritu aventurero, decidió que merecía unas vacaciones y quiso hacerlo donde vivía su padrino. Él tuvo correspondencia y habló por teléfono unas veces para ver si esto era posible. En junio de 1990, lo encontré en el aeropuerto en Hartford, Connecticut, el más cercano a nuestro hogar en Vermont, en el norte de los EE.UU.

A su llegada había cumplido los 18 años y quería tramitar su licencia de manejo. Antes de esa edad, uno debía tener las firmas de los padres y otros documentos. Le di el libro estatal de manejo (en inglés) para estudiar. En dos semanas lo había memorizado, pero reprobó el examen la primera vez por el cambio de palabras a sinónimos que fueron usados y que no estaban en el manual. Él pasó en el segundo intento y tomó el examen práctico para obtener su licencia. Realizó algunas pequeñas tareas con los vecinos para ganar algo de dinero. Los vecinos le pidieron hacer trabajos con piedras para hacer paredes y caminos peatonales. Después de ver los resultados, tuvo demanda muy pronto, la gente creyó que la gente de su pueblo en México era experta en trabajos con piedras. De hecho, él nunca lo había hecho antes, pero es rápido para aprender una habilidad si ésta es necesitada.

La compañía en Lousiana le aseguró papeles temporales de trabajo en agricultura. Fuimos eventualmente, capaces de cambiar este permiso por la codiciada "Green Card", como residente, dándole libertad para trabajar y vivir en cualquier parte. Juan siempre estaba fascinado con los manzanos, adquiriendo esta particularidad de su abuelo y árboles plantados en Gundho en la época en la que nació. Un trabajo le fue ofrecido en una huerta local de manzanos, una de las más grandes del estado en Vermont. Primero, cosechaba blueberries junto con un equipo de jamaiquinos que eran traídos anualmente para esta tarea. En la semana, dicho grupo declaró a Juan como el recolector campeón.

En el otoño se convirtió en el mejor recolector de manzanas y los tres hermanos que operaban la huerta compitieron por Juan, por quién lo tendría en su grupo recolector, el almacén y el cuidado de los árboles. Juan quiso trabajar para los tres para aprender varias facetas del negocio. En el invierno, realizó la poda de los árboles en el hielo y nieve y nuevamente se convirtió en experto.

En Vermont, los trabajadores migratorios en la cosecha de manzanas no son como los peones que trabajan en los ranchos o granjas en el Sur. Éstos pueden ser maestros, gente con doctorados que quieren realizar algún trabajo físico en el aire fresco del verano, ganan algo de efectivo, y pasan el tiempo en invierno escribiendo un libro o haciendo otra actividad intelectual. La clase de co-trabajadores tiene un factor crucial en la educación continua. Juan absorbió esas ideas de los valores de estudio hablando con otras personas.

Se concentró en aprender inglés, estudió por la GED (General Education Diploma —exámenes extraordinarios para la preparatoria—), pasó las pruebas de ingreso a la Universidad en Berea, Kentucky. Esta escuela es para jóvenes del Sur de los apalaches y algunas comunidades no tan diferentes de la suya. No existen cuotas y los estudiantes trabajan tiempo parcial. En un curso de agricultura Juan dio al profesor algunas sugerencias sobre poda de árboles y después de esto fue invitado a enseñar esa unidad en particular del curso cada semestre. Juan trabajó en el invernadero del departamento, pero quiso la Licenciatura en Economía. Eventualmente trabajó como tutor de estudiantes novatos. En su tercer año fue electo presidente del Club Cosmopolitan (un club con la mayoría de los estudiantes extranjeros). Me ha dicho que esta

experiencia no sólo le enseñó liderazgo, sino que el contacto, amistad y discusiones con estudiantes internacionales de todo el mundo le ayudó a abrir su mente y esto era más valioso que un número de cursos.

Él ha tenido más experiencias, tal como voluntario en un programa de autovivienda del Hábitat por la Humanidad en Carolina del Sur en sus vacaciones de primavera, trabajando con un programa de intercambio internacional de estudiantes en Vermont, y otra organización Equity Land Trust en Connecticut para entender otras ideas sobre tenencia de terrenos y conservación.

Se graduó hace un año en junio de 1998 con una Licenciatura en Economía. En todo este tiempo ha mantenido contacto cercano con su pueblo en El Mezquital. El último año pasó varios meses en casa en México, asesorando una unión de crédito, y sembrando invernadero de encino y pinos para reforestar, pero su sueño es desarrollar un plan de vivienda para 10 gentes en Agua Florida. Organizó el grupo, trazaron los lotes, hicieron un parque central en el que se plantaron árboles de frutas, y construyeron un kiosco en el centro donde la gente se pueda reunir y charlar. El techo está hecho con pastos tradicionales con los que estaban hechas las casas antes. Los planes de Juan son tener una biblioteca. Su fundamento es que ve en el uso de los libros —aparte de los de la escuela— un importante factor de educación y desarrollo. También planea tener cuartos en el sótano para voluntarios. Si voluntarios internacionales pueden venir al pueblo e interactuar con los jóvenes de localidad, ellos pueden ensanchar su visión exterior y estar más facultados para dirigir su autodesarrollo.

Los objetivos de la educación rural en México antes eran enfocados en el entrenamiento necesario para vivir por sí mismo en su propia área. Quizás la globalización y trabajo nuevo inmigrante están cambiando esto. Mucha de la gente no trabaja en sus propias áreas y podría tener más recursos del mundo disponibles. La educación con una perspectiva global, que faculta al joven para conducir su desarrollo en su comunidad, puede ser un modelo.

Gundho pasó a través de periodos de una desintegración social cuando la gente dejó de compartir el trabajo con vecinos y cuando el ingreso y trabajo de los individuos no fueron conocidos por otros. En los últimos diez años, los miembros de la comunidad se percataron de

esto e hicieron un esfuerzo para reunificar a la comunidad. Los jóvenes preguntaron a los padres y abuelos cómo ellos podrían dar a sus propios niños más de la enriquecedora actividad compartida que recordaban de otros tiempos. Hubo un plan para concientizar sobre la organización de una fiesta anual alrededor del día de reyes. Esto es cuando muchos que trabajan en el norte regresan por uno o dos meses. La fiesta que resultó incluye invitaciones de santos de aldeas vecinas para unirse en una procesión y tres días de ceremonias religiosas, una comida compartida en donde todas las familias del pueblo tienen un rol que jugar y comida que llevar, torneos de basquetbol con otras doce comunidades, y durante la noche un baile con concurso de huapango. El último año hubo muchos asistentes, santos de seis comunidades, 14 equipos de basquetbol, una banda para procesiones, un grupo tradicional de guitarra y violín de música religiosa otomí, un trío de huapango para bailar y un combo de baile moderno. El esfuerzo para revitalizar la identidad comunitaria y el espíritu de cooperación ha estado trabajando. También es generado por sus propias tradiciones y liderazgo.

La cultura ha cambiado en muchos de los aspectos materiales. Lo aprendido es muy diferente a través de escuelas y trabajo en otros lugares. La economía es transformada. Pero el uso del idioma otomí y el carácter de la gente continúa. El grupo se identifica a sí mismo como hñahñu del Gundho quienes tienen "nuestro modo de hacer las cosas".

Bibliografía

Goodenough, W. H. (1961), “Comment on Cultural Evolution”, *Daedalus*, 90:521-528.

Nolasco, M. (1970), “La Antropología aplicada en México y su destino final”, en *El indigenismo. De eso que llaman Antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, pp. 66-93.

Ramsay, R. M. Gundho (1974), *An Ethnographic Study of an Otomi Community. Unpublished doctoral dissertation*, University of North Carolina, Chapel Hill, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, #75-15,690.

Taylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion*, Art and Custom, London, John Murray.

INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS RECIENTES EN LA REGIÓN MATLATZINCA Y OTOMÍ DEL NOROESTE DEL ESTADO DE MÉXICO

ALICIA BONFIL OLIVERA
Dirección de Salvamento Arqueológico, INAH

La problemática en torno al origen y desarrollo de los pueblos otomianos resulta ser uno de los temas más delicados y confusos para quienes nos dedicamos a estudiar las sociedades desde el punto de vista histórico–antropológico. En parte, esto se debe a la escasez de información al respecto ya que, a excepción de la proveniente de fuentes históricas (ver p. ej. Quezada, 1996), pocos son los estudios relativos a estos grupos que se han realizado con el propósito de corroborarlas o ampliarlas.

La información que aquí presentamos y las ideas que de ella derivan son el producto de un proyecto de salvamento arqueológico que en este momento continúa en proceso. Las referencias con que contamos actualmente se limitan al registro de campo, así como a los resultados del análisis cerámico.

Queda pendiente, pues, el procesamiento de buena parte de los datos y la definición de algunos aspectos que requieren de la confrontación de nuestro universo de información con otros provenientes de estudios relacionados, así como la discusión y revisión de algunas de las ideas que han surgido a lo largo de la investigación.

Con el fin de confrontar y ampliar la información con la que contamos es que hemos venido hasta aquí, a presentar un panorama general de los resultados hasta ahora alcanzados por el Proyecto Gasoducto Palmillas Toluca de la Dirección de Salvamento Arqueológico. Esperamos que nuestra aportación, si no extraordinaria, resulte útil y pueda aportar elementos de apoyo para la conformación de una idea, que esperamos poco a poco se vaya enriqueciendo, en torno a la historia de los pueblos otomianos del Estado de México.

El Proyecto

El proyecto que nos ocupa surge este año, a partir de la necesidad de realizar un salvamento arqueológico previo a la construcción de un gasoducto que conducirá gas natural desde la estación Palmillas (Querétaro) de PEMEX hasta la ciudad de Toluca. A su paso, a lo largo de aproximadamente 120 km, surtirá gas natural a las principales industrias de los municipios de San Juan del Río, Polotitlán, Aculco, Acambay, Atlacomulco, Jocotitlán, Ixtlahuaca, Almoloya, así como de la propia capital del estado.

La instalación del ducto, sin representar una obra de grandes proporciones, afectará terrenos que pertenecen a zonas en donde ya habían sido reportadas evidencias de ocupación prehispánica, tales como las cercanías de Toluca, Calixtlahuaca, Mayorazgo de León, Ixtlahuaca y San Jerónimo Ixtapantongo en los valles de Toluca e Ixtlahuaca, así como Santo Domingo Shomegé, San Pedro de los Metates, Dongú y Acambay, en territorios pertenecientes al valle del mismo nombre, así como a una fracción de la Sierra de San Andrés.

Después de realizar una inspección para evaluar el grado de afectación que la obra representaría, se proyectó una temporada de campo, durante la cual se recorrió en su totalidad el eje de trazo del gasoducto y sus alrededores, esto es, un área que varía entre 200 m y 1 km a la redonda, dependiendo del potencial arqueológico de los diferentes puntos, registrándose un total de 81 sitios arqueológicos, cuyas temporalidades fluctúan entre el Formativo y la época histórica.

Además, se hicieron recorridos para la verificación de puntos cercanos anteriormente reportados por otros investigadores (p.ej. Morrison Limón, Silvia Gutiérrez y los proyectos Atlas Arqueológico Nacional y PROCEDE, de la Dirección de Registro Arqueológico).

Con la finalidad de facilitar el trabajo y el manejo de los datos, dado que nuestra área de estudio comprende cuando menos tres regiones cuyo comportamiento es muy distinto —geográfica y culturalmente hablando—, se decidió dividir la línea del gasoducto en tres sectores, a los cuales denominamos, de norte a sur, de la siguiente manera: sector Palmillas–El Rosario (P–R) que comprende el valle de Acambay, así como parte de la Sierra de San Andrés y los llanos del sur de Querétaro;

sector El Rosario–Ixtlahuaca (R–I) que comprende el valle de Ixtlahuaca y las fracciones que le corresponden de las serranías que lo limitan tanto al norte como al sur, y por último el sector Ixtlahuaca–Toluca (I-T), que comprende la mayor parte del valle de Toluca y el frente sur de la sierra que divide a este valle y al de Ixtlahuaca.

La última fase del trabajo de campo consistió en la excavación de dos sitios, los que consideramos son los principales, ambos pertenecientes al sector Palmillas-Rosario y a su vez al municipio de Aculco.

Independientemente de los motivos, más bien logísticos y prácticos, que nos limitaron a excavar únicamente estos dos sitios, el grado de desconocimiento en el que ha permanecido la zona (norte del Estado de México y sureste de Querétaro) resultó un factor decisivo para que llegáramos a considerar una necesidad de primer orden el excavarlos. De este modo, a pesar de que no obtuvimos información proveniente de excavación relativa a los sectores Rosario-Ixtlahuaca e Ixtlahuaca-Toluca, sí contamos con la proveniente de los estudios anteriormente realizados por García Payón en Calixtlahuaca, por Yoko Suguiura y Fernán González en el valle de Toluca, por Silvia Gutiérrez en el valle de Ixtlahuaca y por Morrison Limón en parte de este último y en el de Temascalcingo, con lo cual creemos tener una buena muestra para confrontar los resultados de nuestros estudios de superficie.

Sin embargo, para el extremo norte del trazo el panorama es diferente, la única información arqueológica que puede ser hasta cierto punto relativa a nuestra área de estudio es la proveniente, por una parte, de estudios del sur de Querétaro efectuados por Saint Charles y Argüelles (1991) y por Nalda (1975 y 1991), y por otra los de Piña Chan y su equipo en Huamango (1981).

La región es de por sí interesante, ya que en ella se da una transición cultural arqueológicamente evidente: al norte, en la frontera con Querétaro, los sitios presentan, en general, características más emparentadas con las culturas del Bajío y del noroeste mexicano, diferentes a las que muestran los sitios del valle de Acambay, que a su vez difieren enormemente de lo que se observa en los valles de Ixtlahuaca y Toluca.

Las fuentes (Chimalpahin, Ixtlixóchitl y Sahagún, por ejemplo) y algunos autores como Carrasco, Orozco y Berra y Noguera nos llevan

a pensar que los pueblos que originalmente ocuparon toda la región del norte del estado pertenecen a un mismo tronco: el otomiano. No obstante, sabemos que son varios grupos los que lo conforman, entre los que figuran los mazahuas, los matlatzincas y los otomíes.

Presumiblemente, las evidencias registradas durante el desarrollo de nuestro proyecto reflejan de alguna manera la presencia cuando menos de tres grupos culturales diferentes, identificables para nosotros a partir de rasgos culturales tales como su arquitectura, el patrón que siguieron para disponer sus asentamientos en el entorno geográfico y la cerámica que produjeron.

La evidencia cultural

Afortunadamente para nosotros, la división arbitraria que en un principio hicimos del área de estudio resultó de gran utilidad, ya que hubo una correspondencia claramente observable en la evidencia arqueológica.

Sector Ixtlahuaca–Toluca

Fernán González menciona la presencia de aldeas del Formativo Temprano, en las riberas del Lerma y sus afluentes,[1] así como de asentamientos con características olmecas a partir del 1200 a.C., circunscritos a la región sur del valle de Toluca y menciona que "...los sitios del valle de Toluca parecían evitar las lagunas, pues la gran mayoría de las poblaciones se encontraban alejadas de ellas, en zonas elevadas..."[2] Los sitios aldeanos con tradición olmeca perduran, de acuerdo con González, hasta el Formativo Medio, conservando la tendencia de asentarse sobre lugares elevados y alejados de las lagunas, para después decrecer de manera dramática el número de sitios en el valle durante el Formativo Superior.

Es hasta ya entrado el periodo Clásico que el área es reocupada, pero ahora por grupos de filiación teotihuacana que poblaron, en un principio,

[1] Fernán González de la Vara (1998), *El valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacan*, México, ENAH, p. 175.

[2] *Ibidem*, p. 179.

los terrenos más fértiles de las regiones centro y sur del valle, para después —ya en la fase Xolalpan—, extenderse hacia el noreste. Es notoria la ausencia de asentamientos en el sector occidental durante este periodo.

El dominio teotihuacano se debilita durante la fase Metepec y esto se refleja en la aparición de cerámicas de tradiciones locales y el surgimiento de centros rectores como Ojo de Agua (antecesor de Teotenango). Aumenta la cantidad de sitios, distribuidos principalmente al sur y centro-occidente, ocupando inclusive zonas marginales y terrenos abruptos, debido posiblemente a factores de presión poblacional.[3]

Para el Epiclásico, de acuerdo con Yoko Sugiura, el panorama en el valle es otro: la población muestra un súbito aumento y la cerámica presenta las características propias del complejo Coyotlatelco de la Cuenca, a diferencia de la porción occidental del actual Estado de México, en donde las tradiciones cerámicas muestran una mayor afinidad con las de Michoacán y Guerrero.[4]

Sugiura menciona para el Epiclásico seis núcleos o unidades de asentamientos (por lo regular pequeños y numerosos) distinguibles dentro del valle de Toluca, los cuales presentan, en general, un patrón de asentamiento atomizado. De éstos, los correspondientes a la sección central y a la septentrional son los que muestran menor cantidad y concentración de sitios. A los pocos asentamientos localizados en el sector noroccidental, debido a su insignificancia tanto en número como en tamaño, ni siquiera les concede la categoría de unidad, tomándolos como "puntos de recolonización" posterior al abandono total que la zona manifestó durante el Clásico.[5]

Durante el Posclásico los asentamientos del valle de Toluca muestran influencias de la Cuenca de México, así como de Xochicalco y Tula, pero lo que caracteriza a la región es el surgimiento de una cultura local, manifiesta arqueológicamente por la particularidad de su cerámica: la tradición matlatzinca.

[3] *Ibidem,* p. 195.

[4] Yoko Sugiura Y. (1998), “El valle de Toluca después del ocaso del Estado teotihuacano: el Epiclásico y el Posclásico“, en *Historia general del Estado de México,* t. I, cap. VI, GEM / Colegio Mexiquense, p. 212.

[5] *Ibidem,* p. 218.

Los resultados que nuestro proyecto arrojó para el extremo sur del área trabajada (Ixtlahuaca – Toluca) indican que éste es el sector con menor presencia de asentamientos dentro del trazo (sólo siete sitios), fenómeno ocasionado en parte por la creciente urbanización del valle de Toluca, en el cual los sitios con estructuras están prácticamente ausentes. Lo anterior puede deberse en parte también al hecho de que la zona que atraviesa el eje del gasoducto es precisamente la más baja del valle de Toluca, misma que, de acuerdo con la historia geomorfológica regional, conformaba la región lacustre del río Lerma.[6] Aún en el presente existen muestras de algunos cuerpos lacustres, si no como lagunas, en forma de represos y ojos de agua. Lo que encontramos aquí son terrenos de proporciones variables con presencia de materiales en superficie y localizados con frecuencia alrededor de estos cuerpos de agua.

Entre los materiales colectados en este tipo de sitios se identificaron algunos ejemplares (muy pocos) similares a los reportados para Teotenango, así como otros posiblemente emparentados con tipos presentes en Jocotitlán, en el valle de Ixtlahuaca y hasta con algunos tipos domésticos de los reportados para Huamango. Vistos en conjunto, la mayor parte de los materiales corresponden al Posclásico. Es notoria la ausencia de materiales pertenecientes a los complejos teotihuacano, tolteca y azteca.

Sector El Rosario – Ixtlahuaca

Para el sector central de nuestra área, la información arqueológica más consistente la aporta Silvia Gutiérrez quien, por medio de un recorrido regional, localiza 20 sitios dentro del valle de Ixtlahuaca, de los cuales excava cinco. A partir de esto, concluye que la ocupación más importante del área es la del Posclásico, aunque existe presencia teotihuacana.[7]

Afirma que la filiación étnica de los grupos que habitaron el valle, aunque no es fácilmente definible para la época prehispánica, cuando menos para el Posclásico tardío pudo haber sido mazahua-otomí, y

[6] León García y Mc. Gowan (1998), p. 31.

[7] Silvia Gutiérrez de Limón (1979), *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca*, Estado de México, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

asevera que durante la ocupación del Clásico todavía no se observan rasgos culturales relativos a estos grupos, ya que esta presencia es más bien de características teotihuacanas.

Los datos obtenidos por nosotros nos llevan a pensar que la ocupación más importante de este sector se dio a partir del Posclásico, ya que la mayor cantidad de tiestos corresponde a tipos que de alguna manera se relacionan con los complejos cerámicos de Huamango e inclusive de Teotenango, aunque no siempre corresponden a los tipos "diagnósticos" como los reportados en las publicaciones.[8] El conjunto de materiales obtenido más bien resulta corresponder a tipos domésticos relacionados con la tradición de Huamango o posiblemente a una tradición local no definida hasta ahora.

De acuerdo con lo observado en campo, el sector El Rosario-Ixtlahuaca muestra una mayor densidad de sitios respecto a los otros dos (38 sitios), a pesar de que se trata de asentamientos poco complejos, que en su mayoría no presentan evidencias de estructura alguna.

El patrón que siguen responde a una aparente preferencia por asentarse sobre lomas bajas y zonas piemontanas.

En segundo lugar de frecuencia y en proporciones semejantes, aparecen tipos pertenecientes al complejo azteca y a vajillas coloniales, seguidos por unos cuantos ejemplares teotihuacanos y toltecas, presentes solamente en un sitio dentro del valle (013 R-I Ejido del Rincón).

Sector Palmillas – El Rosario

En el primer caso, los autores sitúan al tipo diagnóstico local Rojo Xajay Inciso Poscocción en el Posclásico, entre 1150 y la época del contacto, debido a su aparente asociación con materiales aztecas. Los sitios de esta época presentan como característica su ubicación sobre terrenos localizados en piedemonte y en las cimas de algunas elevaciones.

En cuanto a Huamango, Ángeles Segura y Maximiliano León hablan de dos etapas de desarrollo que van del 850 al 1300 d.C., es decir, el Posclásico temprano y el medio. Aseveran que no existió en el sitio ocupación Preclásica ni Clásica.

[8] Ver, p. ej. Segura, 1981 y Tomassi, 1978.

En el sector correspondiente al extremo norte del trazo, el número de sitios es similar al del sector central (R-I), ya que fueron registrados 35 sitios con características que los hacen muy distintos a los de los sectores centro y sur. Es a este sector al que corresponde el mayor número de sitios con estructuras, las cuales varían en cuanto a sus características.

En lo que se refiere al patrón de asentamiento, y dadas las condiciones topográficas de la zona, ya que comprende parte de la sierra de San Andrés, los sitios se localizan preferentemente en laderas y partes altas, por lo general cerca de terrenos propios para la agricultura.

La cerámica obtenida a partir del recorrido de superficie pertenece en su mayoría a dos complejos: el de la tradición de Huamango y el del sur de Querétaro, aunque están presentes también, sobre todo en los sitios asentados en zonas bajas, algunos tiestos de tradición azteca y, en mayor cantidad, coloniales.

Es en esta región de donde obtuvimos las dos únicas muestras de materiales de excavación durante el proyecto, provenientes de los sitios 025 P-R "Los Toritos", ubicado en la región de los llanos de Querétaro y 049 P-R "Tixhiñú", a unos 10 km al sur de éste, en terrenos que pertenecen a un sector no muy accidentado de la sierra de San Andrés, cerca del municipio de Aculco.

La muestra cerámica proveniente de Los Toritos es bastante homogénea. El total de los tipos identificados pertenecen al mismo complejo que los materiales de Huamango en todas las capas, incluyendo tanto tipos suntuarios como domésticos.

En cuanto a Tixhiñú, la muestra resulta ser mucho más compleja, ya que incluye, además de algunos tipos locales, otros relacionados con tradiciones del Formativo o del Clásico temprano, que al parecer tienen que ver más con los estilos del Bajío que con los de la Cuenca de México, así como otros más cuyas características los ubican dentro de ese gran universo llamado "Coyotlatelco".

Figuran también entre los materiales de Tixhiñú ejemplares de tipos de la región sur de Querétaro y suroeste de Hidalgo, tales como el Rojo Inciso Xajay y el Marqués Anaranjado Pulido, así como los tipos del complejo de Huamango, más o menos en la misma proporción que los primeros.

El problema de la secuencia cronológica en este último sitio resulta difícil de resolver, ya que a pesar de que arquitectónicamente se

pudieron registrar cuando menos dos distintas ocupaciones, la sucesión cerámica parece estar alterada por el efecto de actividades de relleno de terrazas para adecuarlas a la construcción de estructuras habitacionales.

Sin embargo, creemos que el sitio fue ocupado inicialmente cuando menos desde el Clásico temprano, sino es que desde el Formativo terminal, permaneciendo abandonado durante la mayor parte del Clásico y siendo reocupado a partir del Epiclásico.

Consideraciones generales

Como vimos anteriormente, el comportamiento de los sitios registrados dentro del trazo para los sectores Ixtlahuaca – Toluca y El Rosario – Ixtlahuaca corresponde de manera más o menos fiel a lo propuesto por proyectos anteriores en las mismas regiones. No obstante, el comportamiento del sector Palmillas – El Rosario es muy particular.

Efectivamente, el norte del valle de Toluca parece no haber sido poblado sino hasta el Posclásico, sin embargo, a diferencia del resto del valle, la porción septentrional sí fue habitada por grupos cuya tradición cerámica no es fácil de relacionar con otras conocidas, ya que en la muestra obtenida existen muy pocos tipos diagnósticos. En este sentido es relevante la ausencia de cerámica teotihuacana, tolteca y azteca en la zona, lo cual indica que quizá la influencia de estas tres urbes no llegó a extenderse hasta allí.

Cabe mencionar el hecho de que, contra lo que se hubiera esperado, la presencia de materiales matlatzincas no es muy evidente en esta región. Lo anterior confirma lo dicho por Sugiura en cuanto a que la cerámica matlatzinca temprana en el valle no se distribuye en toda la extensión de éste, así como la posterior reducción del área con presencia de cerámica de estilo matlatzinca hacia finales del Posclásico, lo cual, tal como ella misma lo hace notar, difiere con lo asentado en las fuentes en el sentido de que la extensión del territorio matlatzinca abarcaba todo el valle de Toluca, extendiéndose inclusive más allá de las fronteras de éste.[9]

[9] Sugiura, Yoko, *op. cit.*, pp. 237-238.

La particularidad de los materiales presentes en esta parte norte del valle los hace más afines a las tradiciones observadas en el valle de Ixtlahuaca, en donde aparentemente los complejos cerámicos caracterizan una tradición que pudiera corresponder a grupos mazahuas u otomíes. La ausencia casi total de materiales foráneos del Posclásico en la región refleja una aparente autonomía, cuando menos a nivel cultural, de sus pobladores con respecto a otras culturas del centro de México.

La cerámica y los sitios del sector El Rosario–Ixtlahuaca presentan características muy particulares, y entre ellos pueden distinguirse dos vertientes. La primera corresponde a los sitios cuyo complejo cerámico se relaciona con el de Huamango y la otra la conforman sitios cuya cerámica posiblemente forme parte de una tradición diferente a las ya definidas para regiones vecinas, dejando abierta la posibilidad de que se trate de sitios de filiación mazahua, con lo cual estaríamos ubicando a esta etnia desde el punto de vista arqueológico.

En algunos casos las dos tradiciones mencionadas aparecen indistintamente dentro de un mismo sitio, pero en otros figura solamente una de ellas. Este aspecto sólo podrá definirse con más detalle después de haber realizado excavaciones con fines de secuenciación cronológica en sitios de diferentes características.

Respecto a la tradición de Huamango, de acuerdo con lo propuesto por Piña Chan, pensamos que efectivamente se origina en el Posclásico en el valle de Acambay o en alguna región aledaña, y que está identificando a un grupo hasta cierto grado dominante a nivel regional, ya que llega a presentarse como el único complejo cerámico identificable en algunos sitios, como es el caso, para nuestra área, de Los Toritos. Curiosamente, esta cerámica no ha sido reportada en sitios de las regiones vecinas de Querétaro ni de Hidalgo.

Posiblemente los portadores de esta tradición sean los representantes de una variante no identificada actualmente del tronco otomiano o de la evolución de la misma rama mazahua presente en el valle de Ixtlahuaca, desplazada hacia el norte en épocas posteriores.

Si así fuera, la ausencia de cerámica teotihuacana al norte de este valle sería explicable si asumimos que la tradición local (posiblemente mazahua) pudo haber ocupado el área durante el Clásico.

Otra presencia fuerte en el extremo norte del área de estudio es el complejo cerámico del sur de Querétaro, que no intruye en el valle de Acambay, pero en el caso del sitio Tixhiñú aparece mezclada con cerámica de tradición Huamango en proporciones muy semejantes. Será necesario tratar de dilucidar más adelante si este fenómeno responde en realidad a una convivencia de ambas tradiciones o a una alteración previa de los contextos excavados, ya que la cerámica queretana, identificada sobre todo por el tipo Rojo Inciso Postcocción Xajay parece figurar desde el Epiclásico en áreas vecinas del estado de Hidalgo, y posiblemente también en Querétaro.[10]

Tixhiñú figura como un sitio peculiar en el área que estudiamos, debido tanto a sus características geográficas como culturales. Se trata de un asentamiento cuyo origen puede tal vez ubicarse en las últimas etapas del Formativo, cuya posición lo hace visible desde Huamango así como desde Los Toritos (sitios que comparten una misma tradición cerámica) y viceversa, fundado sobre una elevación de pendientes abruptas dispuesta al centro de una planicie agrícola, en medio de dos cauces. Las laderas de la elevación están aprovechadas al máximo con fines habitacionales y en la cima se levanta un conjunto ceremonial de importancia considerable.

Por las características descritas, Tixhiñú da la idea de haber sido un punto clave dentro del área fronteriza.

Por lo observado en esta región, la división natural entre el valle de Acambay y la zona de los llanos del sur de Querétaro funcionó también, en época prehispánica, como una fuerte frontera cultural.

Las ideas aquí expresadas están sujetas a futuras correcciones y conforman solamente una primera visión, resultante de un acercamiento inicial a la información obtenida de nuestra investigación, misma que, como se dijo en un principio, continúa en proceso y promete, al parecer, una buena cantidad de resultados que permitirán integrar parte de la historia de la porción norte del Estado de México y de los grupos que en diferentes épocas la han habitado.

[10] Fernando López, comunicación personal.

Bibliografía

Carrasco P., Pedro (1950), *Los otomíes*, México, Instituto de Historia, UNAM.

García Payón, José (1957), "Síntesis de las Excavaciones Estratigráficas Practicadas en Tecaxic – Calixtlahuaca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. XIV, Soc. Mexicana de Antropología, pp. 157-159.

González de la Vara, Fernán (1994), *El Valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacan*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

——————— (1998), "Historia prehispánica del Valle de Toluca", en *Historia General del Estado de México*, t. I., cap. V, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 163-198.

Gutiérrez de Limón, Silvia (1979), *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca, Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Hernández R., Rosaura (1954), *El Valle de Toluca, su historia, época prehispánica y siglo XVI*, México, Colegio Mexiquense A.C. y H. Ayuntamiento de Toluca.

Limon B., Morrison (1978), *El Valle de Temascalcingo: estudio arqueológico de una región*, tesis de maestría, México, ENAH.

Nieto H., Rubén (1998), "El Norte del Estado de México: bosquejo arqueológico", en *Historia General de Estado de México*, T. I. cap. IV, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 145-162

Nalda H., Enrique (1975), *San Juan del Río. Trabajos arqueológicos preliminares*, tesis de maestría, México, ENAH.

——————— (1991), "Secuencia cerámica del sur de Querétaro", en *Querétaro Prehispánico*, Ana Ma. Crespo, Rosa Brambila, *et al.*, Colección Científica no. 238, México, INAH, pp. 31-56.

Quezada R., Noemí (1966), *Los matlazincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, I.I.A., México, UNAM.

Saint-Charles Z. Juan Carlos y Miguel Argüelles G. (1992), "Cerro de la Cruz. Persistencia de un centro ceremonial", en *Querétaro prehispánico*, Ana Ma. Crespo, Rosa Brambila, *et al.*, Colección Científica no. 238, México, INAH, pp. 57-97.

Segura, Ángeles y Maximiliano León (1980), "La cerámica de Huamango", en *Investigaciones sobre Huamango y región vecina*, México, Gobierno del Estado de México. Dirección de Turismo.

Sugiura Y., Yoko (1998), "El Valle de Toluca después del ocaso del Estado teotihuacano: el Epiclásico y el Posclásico", en *Historia General de Estado de México*, t. I., cap. VI, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 199-259.

LOS TORITOS: NOTICIA DE UN ASENTAMIENTO PREHISPÁNICO EN LA FRONTERA MAZAHUA-OTOMÍ

VÍCTOR ORTEGA LEÓN
Dirección de Salvamento Arqueológico, INAH

INTRODUCCIÓN

Los Toritos es un sitio arqueológico ubicado en el kilómetro 115 de la carretera federal No. 55 que corre desde Atlacomulco, en el Estado de México, hasta San Juan del Río, en el estado de Querétaro.

Enclavado en un paisaje serrano domina visualmente, un amplio espacio geográfico ya que, lo que ahora son ruinas, fue construido en la cima de una meseta que se levanta en mitad de uno de los pocos valles que se abren entre el macizo montañoso.

Abrazado por dos corrientes de agua, el sitio es irrigado, desde el este, por el arroyo Maxhidó y, desde el oeste, por el arroyo La Estancia, ambos pálidos vestigios de mayores caudales según puede deducirse por la huella de sus anchos cauces. El segundo de estos arroyos forma ahora la presa Los Cerritos, la cual delimita la meseta en su ladera sur.

Los más de sesenta montículos que conforman este asentamiento prehispánico no ocupan, sin embargo, más de cinco hectáreas de extensión sobre la cima de la mesa en que se encuentran, lo cual parece sugerir, de entrada, que las construcciones se encontraban concentradas porque en ellas se llevaban a cabo funciones muy específicas que conferían al sitio un carácter definido en cuanto componente de una sociedad organizada.

Visto en conjunto, el sitio presenta una distribución circular, ya que se adapta a la forma natural de la mesa en que se asienta; internamente los restos arquitectónicos revelan un patrón semirradial en cuanto a la disposición de las estructuras se refiere.

La distribución de los montículos parece resultado de una construcción planificada, ya que la disposición de las estructuras

permite una libre circulación al interior del sitio por medio de pasillos o corredores de anchura regular aunque de longitud variable; aunado a esto, la orientación general de los edificios presenta muy pocas variantes, lo cual parece reforzar la idea de que el sitio, al menos en su mayor parte, fue construido durante un mismo periodo y dedicado a funciones muy específicas. En otras palabras, se plantea una primera hipótesis al proponer que la mayoría de las construcciones del sitio son contemporáneas y fueron edificadas tras una planificación previa, incluida la elección de la mesa, con propósito de llevar a cabo en ellas actividades específicas.

Como parte del proyecto de salvamento arqueológico Gasoducto Palmillas-Toluca fue posible intervenir algunos de los montículos centrales del sitio: estos fueron los numerados como 1, 2, 4a y 44.

Estructura No 1

La estructura No 1, que cubre un área aproximada de 70 m^2, se encontró afectada por el saqueo de piedra que se lleva a cabo en el lugar con el fin de construir corrales para los animales del rancho en el que se encuentra el sitio; sin embargo, pudo definirse casi por completo el primer cuerpo e identificarse el desplante del segundo.

El primer cuerpo corresponde al basamento del edificio y sus cuatro fachadas se encuentran orientadas conforme a los puntos cardinales. La fachada oeste es, al parecer, el frente de la estructura, ya que en ella se localizó la escalinata que daba acceso a la parte superior, por lo que es posible suponer que la orientación general del edificio era oeste-este.

Puede hacerse una distinción entre materiales de construcción, cerámica y lítica, y ofrendas respecto al material recolectado durante la excavación de esta estructura.

Entre los materiales de construcción podemos mencionar como sobresalientes aquellos ejemplares de piedra labrada que fueron localizados ya sea *in situ* o revueltos con el escombro y que, con seguridad, cumplían alguna función iconográfica en las fachadas del edificio.

Los motivos representados en los relieves pueden identificarse como geométricos (7), fitomorfos (2) y antropomorfos (1), y fueron labrados sobre piedras de distinto color y tamaño. Tanto las

características de las representaciones como las del material (tamaño, color) sobre el que se encuentran obedecían, suponemos, a la ubicación cardinal y vertical de los mismos en el edificio y a la posición que ocupaban sobre la fachada correspondiente, aunque esta suposición es todavía una hipótesis.

Los materiales cerámicos y líticos fueron en su mayoría tiestos y lascas de obsidiana gris distribuidos de manera homogénea en toda la extensión de la unidad de excavación. Sin embargo, pueden destacarse algunas puntas de proyectil en proceso de manufactura, raspadores y un perforador, hechos a partir de lascas de desecho. También son dignos de mención un caracol strombus realizado en cerámica que fue localizado incompleto al pie de la fachada sur y una figurilla humana de barro que fue hallada, igualmente incompleta, frente a la fachada este, asociada, quizá, al relieve antropomorfo mencionado arriba.

Las ofrendas encontradas fueron dos. La primera compuesta por los elementos 3, 4, 5, 6, 7 y 8, y ubicada bajo la esquina noroeste del edificio. La segunda se componía por los elementos 9, 10 y 11, ubicada, hipotéticamente, bajo la esquina suroeste. Todos los elementos mencionados son ollas con decoración en rojo y crema sobre naranja, estilo Huamango, en cuyo interior se habían depositado huesos humanos exhumados de un entierro previo y junto con los cuales se incineró alguna substancia, misma que todavía no ha sido identificada.

Estructura No 2

La estructura No 2 ocupa un área de 180 m^2. Durante esta excavación se logró definir el cimiento que servía de base a los cuatro muros, por lo que fue posible establecer que la orientación real del edificio era, al igual que en el No.1, oeste-este y que, además, tenía un acceso desde el oriente y otro, el principal, desde el poniente: el primero comunicaba el interior del cuarto con el exterior de la estructura, es decir, con el pórtico; el segundo, enmarcado por los dos muros más gruesos de la estructura, comunicaba el interior del cuarto con el área común de las estructuras 1 y 2.

La estructura excavada se compone del cimiento de cuatro muros que dibujan un rectángulo de 10 x 13 metros; la parte no excavada es una

prolongación hacia el este de los muros norte y sur y que, al igual que el muro este del interior, cierra desigualmente con un desfase aproximado de 50 metros entre la esquina noreste y el sureste.

Entre los materiales recolectados durante la excavación de esta estructura puede hacerse una distinción: materiales líticos y cerámicos, y ofrendas.

Los materiales líticos y cerámicos consisten en tiestos, lascas de obsidiana gris y lítica pulida distribuidos de manera homogénea en toda la extensión de la unidad excavada, aunque los dos últimos aparecen en muy baja proporción respecto al primero; de hecho, no se localizó, prácticamente, ningún artefacto de obsidiana completo y muy pocos que no fueran lascas de desecho.

Es notable la presencia de un tabique de adobe cocido al interior de la estructura y bajo el nivel del derrumbe, ya que su presencia sugiere su uso y/o fabricación, aunque su unicidad plantea interrogantes acerca de su función.

Las ofrendas asociadas a la estructura son dos: la primera, localizada en el extremo este del edificio en el lado externo del muro que separaba el interior del cuarto del pórtico y bajo el nivel del piso; la segunda, al centro del interior de la estructura, también debajo del nivel del piso. Ambas parecen ofrendas de construcción y consisten, cada una, en una olla con restos de decoración en rojo, estilo Huamango, en cuyo interior fueron depositados restos óseos humanos parcialmente quemados. Estas ofrendas fueron registradas de acuerdo con el orden de su aparición como los elementos No 1 y No 12.

Estructura No 4a

La estructura No 4a consiste en los cimientos de un edificio de forma rectangular orientado hacia el noroeste, punto en donde se localizó su único acceso en la parte central del muro correspondiente a ese punto cardinal; por medio de este acceso se comunicaba el interior del cuarto con un escalonamiento de tres niveles que permitía descender hasta el nivel general del sitio, es decir, hasta el piso de lajas que era común al exterior de las estructuras excavadas.

Al centro del interior del cuarto se encontró el elemento No.2, asociado a un muro interno aislado de 1.50 metros de largo y paralelo al muro sur, al mismo nivel que el piso que cubría la mayor parte del recinto. Las piedras que definían los cimientos eran, en su mayoría, lajas verticales con una pronunciada inclinación hacia el interior de la estructura.

Aquí, aunque se ha hecho referencia al elemento No 2, no se puede hacer la misma distinción de materiales que en las otras, ya que dicho elemento corresponde más bien a un rasgo arquitectónico de la estructura y no a una ofrenda como en los casos anteriores.

Los materiales líticos y cerámicos encontrados son, en su totalidad, tiestos y lascas de desecho de obsidiana gris, con excepción de un malacate esgrafiado con motivos geométricos que fue localizado en el exterior de la esquina sureste del edificio. La distribución de este material fue homogénea en toda la unidad de excavación por lo que no se puede hablar de la presencia significativa de unos u otros en algún sector de la estructura.

El elemento No. 2 es una concavidad oblonga, a manera de artesa o batea empotrada en el piso, de .60 x .50 metros aproximadamente, al centro del interior de la construcción, que nace del nivel del piso y comparte el mismo recubrimiento que éste hasta en tres capas superpuestas. Orientada en el mismo sentido que el resto del edificio, su lado sureste subyace al muro interior en una clara asociación con el mismo. Cabe mencionar que algo similar fue encontrado durante las excavaciones en Huamango, aunque en el informe correspondiente no se dio ninguna interpretación que pudiera resultar de utilidad en este caso.

Estructura No 44

Consiste en un cimiento rectangular de 5 x 4 metros, orientado hacia el suroeste, mismo punto donde fue localizado su único acceso. Dado el grado de afectación que presentaba, sólo fue posible identificar, entre el derrumbe, algunos segmentos de los muros norte, este y oeste. Resulta notable, en este caso, la presencia de grandes afloramientos de roca madre en el interior del cuarto. Este mismo tipo de estructura,

de menores dimensiones que las tres mencionadas anteriormente, es el más común en el sitio.

Debido a la falta de tiempo no fue posible limpiar los restos de muros del derrumbe que los cubría, tanto al interior como al exterior; sin embargo, resultó muy claro que la mayor parte de los materiales encontrados se concentraba al interior del cuarto, particularmente hacia su sector noreste.

Los materiales encontrados son únicamente tiestos, en su mayoría fragmentos de olla, y lascas de obsidiana gris en las que, de primera instancia, no fue posible reconocer ningún artefacto.

Comentarios finales

Aunque puede resultar apresurada una interpretación del sitio antes de los resultados provenientes del análisis de los materiales recolectados, es posible, sin embargo, aventurar algunas hipótesis.

En primer lugar, la ubicación de las estructuras intervenidas en el sitio resulta muy sugerente en cuanto a su importancia y función, aunque esta última sea poco clara. Podemos suponer que la estructura No 1 era, al menos arquitectónicamente, el edificio principal dado que sus dimensiones, variedad de materiales de construcción y complejidad estructural sobrepasan considerablemente las del resto. Por el tipo de ofrendas encontradas en su base y la cantidad y variedad de motivos decorativos en sus cuatro fachadas, es posible inferir que fue punto focal en cuanto a aspectos ideológicos se refiere ya que, con excepción de las ofrendas de la estructura No. 2 (la cual suponemos, de hecho, asociada a la No 1), no se detectó ninguna representación u objeto que pueda relacionarse tan claramente con estos aspectos en las otras estructuras. Además, su orientación este-oeste recuerda también la importancia que dichos puntos cardinales tenían en la cosmogonía prehispánica.

Por otro lado, la estructura núm. 2 parece ser contemporánea de la primera y formar con ésta un conjunto funcional ya que no sólo presenta la misma orientación, sino que se encuentra claramente alineada con ella, tanto así que su acceso oeste lleva directamente al centro de la fachada este de la otra, justo hacia el relieve antropomorfo que fue

localizado allí. La presencia de ofrendas similares en ambas estructuras resulta un vínculo más claro, si no del tipo de funciones al que estaban abocados sí de la contemporaneidad de los mismos. Es probable que la estructura No 2 fuese un recinto complementario de la No 1.

Distinta es la situación de la estructura No 4, ya que su orientación es diferente a la de los edificios antes mencionados. Con su fachada principal, esto es la de su acceso, hacia el noroeste, no parece alinearse con ningún otro edificio del sitio; sin embargo, el nivel de desplante de la plataforma base de la estructura es el mismo que el de las dos anteriores, por lo que no es posible descartar algún tipo de relación, al menos espacial, no visible aún sin el concurso de datos no arquitectónicos. Es de notar, además, el contraste que existe entre la presencia del elemento No 2 y la relativamente baja densidad de materiales encontrados al interior del edificio, por lo que resulta probable que en este recinto se llevaran a cabo actividades relacionadas más con aspectos intangibles que materiales y/o que se utilizarán dentro del mismo materiales perecederos relacionados con la función, aún incierta, del elemento mencionado.

La estructura No 44 también presenta características contrastantes ya que, no obstante sus reducidas dimensiones, se recolectó una considerable cantidad de material cerámico en su interior. Resulta interesante observar que la mayoría de los tiestos recuperados en esta estructura corresponden a ollas de distintos tamaños; aunado esto a la sencillez arquitectónica de la construcción, hasta donde es posible apreciarla, es probable que su función estuviera relacionada con algún tipo de almacenaje o depósito, permanente o provisional de materiales perecederos.

Aunque, como en el caso de la estructura No 4, la orientación del edificio es atípica (Ne-Sw), el nivel de desplante de los muros es el mismo que comparten el resto de las estructuras por lo que tampoco es recomendable descartar su probable relación espacio-temporal, e incluso funcional, con los tres edificios mencionados arriba.

La información proveniente del material recolectado durante las excavaciones en Los Toritos, actualmente en proceso de análisis, ayudará a una interpretación más acertada de las particularidades del sitio y su papel en la dinámica regional.

EL COMPLEJO HUAMANGO Y SU ÁREA DE INTERACCIÓN

PAZ GRANADOS Y MIGUEL GUEVARA
Dirección de Salvamento Arqueológico, INAH.

EL SITIO DE HUAMANGO

Huamango fue un centro regional que se ubica en el valle de Acambay, en la porción noroccidental del actual Estado de México. El asentamiento se encuentra sobre la mesa de San Miguel Huamango, una de las mesas más altas del valle, ubicada al norte del poblado de Acambay.

El asentamiento tiene una extensión de seis hectáreas, ocupando la parte superior de la mesa una amplia terraza nivelada donde se ubica el núcleo cívico ceremonial, que está constituido por un conjunto arquitectónico compuesto por una plaza cerrada en la que se localiza un altar, y algunas estructuras públicas de cuerpos escalonados, todas con un acabado de pequeñas lajas.

En asociación con esta área, se exploraron una serie de conjuntos habitacionales que debieron pertenecer a los grupos familiares elitistas; en los alrededores de la mesa se localizaron evidencias de habitaciones y terrazas asociadas a la producción hortícola, muy probablemente formando núcleos residencias o barrios.

Un rasgo arquitectónico característico de Huamango es la presencia de numerosos muros de contención que en algunos lugares alcanzan los 2 m. de altura, los cuales circundan la mayor parte del sitio. Aunque algunos de estos muros tienen la función de retener las plataformas artificiales, otros más dan la impresión de ser de tipo defensivo, con la presencia de murallas dobles y accesos en forma de s; a lo anterior habría de sumar la ubicación del sitio en la mesa de San Miguel, una de las más altas del valle, la cual está bordeada por peñascos.

Las investigaciones realizadas en Huamango a cargo del Dr. Román Piña Chan (Piña, 1981) definieron que este centro regional tuvo un área

de interacción que comprendía los límites del valle de Acambay. De igual forma, se definió una ocupación comprendida entre 850-1300 d.C., con presencia de variantes cerámicas relacionadas con aquellos tipos recuperados de Tula, Hgo.

Los marcadores cerámicos de esta influencia tolteca se encuentran en la presencia de algunas formas y técnicas decorativas (Limón y Nieto, 1998).

Con base en esta información, así como en datos etnohistóricos, se propuso que Huamango fue dominado directamente por Tula, a través de Jilotepec (Piña, 1981).

A partir de un rescate arqueológico efectuado por la construcción de un gasoducto, realizado por la Dirección de Salvamento Arqueológico y a cargo de la arqlga. Alicia Bonfil, se llevaron a cabo estudios de reconocimiento de superficie en tres regiones geográficas, los cuales son los valles de Toluca, Ixtlahuaca y Acambay.

El análisis de los materiales cerámicos recuperados, que es el motivo de nuestra participación, nos permitirá precisar el área de interacción de Huamango, al concebirlo como un complejo cerámico.

Además, a partir de la evidencia cerámica recuperada, se tendrá la oportunidad de contar con la información que sugiere el área de interacción del sitio de Huamango, cubrió más allá del valle de Acambay, y su distribución parece señalar que el complejo cerámico Huamango se extiende a los tres valles reconocidos por el proyecto.

De igual forma, el porcentaje de cerámica diagnóstica de complejo Tollan, permitirá cuestionar si Huamango funcionó como un centro provincial administrativo dependiente de Tula o si, por el contrario, representó un centro regional independiente y fuera de la esfera del dominio del estado tolteca.

Implicaciones de prueba

La investigación en Huamango y su área de interacción la llevaremos a cabo mediante una serie de implicaciones de prueba. Tales implicaciones están derivadas de algunas de las propuestas planteadas acerca del carácter del sitio (Folan, 1981; Piña, 1981).

s

- Si Huamango era un centro provincial dependiente de Tula, un puesto de avanzada y por lo tanto con población tolteca, se espera que el material arqueológico sea el mismo que aquel representado en el área de Tula, y éste deberá distribuir de manera homogénea en todo el asentamiento, salvo quizás con algunas variantes por el propio carácter rural.
- Si por el contrario el sitio se encuentra bajo la coordinación administrativa de Tula, se espera que el material tolteca se restrinja únicamente a las áreas administrativas del asentamiento, mientras el resto del material mostrará una tradición local.
- Si Huamango fue un centro regional independiente del área de interacción del estado tolteca, no participará dentro de su esfera de consumo.
- Además, si tomamos en cuenta el elemento militar que caracteriza al periodo Posclásico, se esperará encontrar evidencia de una competencia regional a nivel intersitio. Ésta podría estar reflejada en la presencia de sitios asentados en lugares propicios para la observación y la defensa o por la presencia de fortificaciones.

El complejo cerámico Huamango

El análisis cerámico que realizamos, se llevó a cabo concibiéndolo al material Huamango; como un complejo cerámico, que se define por los atributos específicos en formas técnicas decorativas, acabados de superficie y además circunscrito cronológicamente al Posclásico Temprano. Lo anterior permitirá considerar el complejo Huamango como un marcador del periodo Posclásico temprano en las regiones donde sea identificado.

Huamango y su área de interacción

En este trabajo empleemos el término de área o esfera de interacción (Caldwell, 1960) como concepto operativo que nos permita extender la extensión geográfica de similitudes observables en el registro arqueológico y que pueden ser consecuencias de ciertas formas de interacción social.

El conjunto explorado en Huamango (Folan, 1981), ha sido interpretado como un centro regional cuya población sujeta residía en el centro ceremonial, en algunos barrios contiguos y poblaciones esparcidas alrededor de la orilla de la laguna. Esta área de interacción de Huamango comprendía más o menos los límites del valle de Acambay.

Trabajos arqueológicos posteriores (Limón y Nieto, 1998: 161), han señalado la presencia de cerámica del complejo Huamango en el valle de Ixtlahuaca, mencionando aumento de densidad de material Posclásico Temprano hacia el norte y su disminución hacia el sur. De igual forma, se advierte la virtual inexistencia de cerámica tipo rojo y naranja sobre crema al sur de la cañada de Ixtlahuaca.

Sin embargo, habría que indicar que el marcador cerámico empleado para definir esta ocupación es básicamente el tipo rojo y anaranjado sobre crema. Como observamos, el complejo Huamango se compone de una amplia gama de tipos cerámicos y resultaría imposible tratar el área de interacción que tuvo Huamango a partir únicamente de este tipo cerámico, por tal motivo el siguiente análisis fue realizado observando la distribución geográfica del complejo Huamango en su totalidad.

Tramo Palmillas – Rosario

En este tramo, correspondiente al valle de Huamango, 6% de la muestra cerámica correspondió a material del complejo Huamango. Hay que señalar que dentro de la cerámica identificada de este complejo, únicamente 18% correspondió al tipo rojo y naranja sobre crema. El material tolteca recolectado correspondió al 0.005% del total de la muestra (cinco tiestos de un total de 950 analizados).

Tramo Rosario – Ixtlahuaca

Dentro del tramo correspondiente al valle de Ixtlahuaca, se contó con 9% de cerámica del complejo Huamango del total del material recolectado, siendo 14% perteneciente al tipo rojo y naranja sobre crema. De este transecto únicamente 0.003% correspondió a cerámica del complejo Tollan (seis tiestos de un total de 1 734).

Tramo Ixtlahuaca – Toluca

En este tramo, correspondiente al valle de Toluca, 8% de la muestra correspondió a cerámica del complejo Huamango. Resulta de especial relevancia que el tipo rojo y anaranjado sobre crema no estuvo representado en la muestra. En este caso la cerámica tolteca no estuvo representada.

Consideraciones acerca de un horizonte cerámico durante el Posclásico tardío

Los resultados del análisis cerámico del proyecto Palmillas – Toluca nos permiten señalar que al contrario de lo que se había supuesto, el material cerámico del complejo Huamango no se restringe a los límites del valle de Acambay ni su distribución está restringida por la Cañada de Ixtlahuaca. Nuestros resultados sugieren que el material Huamango se distribuye a lo largo de tres valles en proporciones relativas semejantes. Otro aspecto importante que hay que señalar, es el hecho que la cerámica Huamango identificada, especialmente en los valles de Toluca e Ixtlahuaca, se limita a loza de servicio, lo cual ha sido una de las razones por lo que su identificación ha resultado difícil. También es de notar la casi total ausencia de cerámica bícroma y trícoma, tan característica de Huamango, en los contextos de estos dos valles. Esto podría sugerir que su distribución restringida a ciertas áreas pueda deberse a otro tipo de factores sociales (como por ejemplo un consumo únicamente por ciertos sectores de la sociedad).

Otro problema es tratar la casi total ausencia de cerámica del complejo Tollan de Tula, en las regiones trabajadas. La total ausencia de esta cerámica en muestras del valle de Toluca y su escasa representatividad en los valles de Ixtlahuaca y Acambay, es un aspecto de gran relevancia, ya que los complejos cerámicos de ambos valles se han visto como parte de una tradición común o como resultado de la influencia del complejo cerámico tolteca (Gutiérrez, 1979; Limón y Nieto, 1997; Piña, 1981).

De igual forma, la casi total ausencia de cerámica diagnóstica tolteca dentro del área de interacción comprendida por Huamango, nos permite cuestionar que este sitio funcionara como un centro provisional

dependiente de Tula o que se encontrará bajo la coordinación administrativa de este estado, ya que como se señaló, en estos casos se esperaría que el material arqueológico fuera el mismo que aquel representado en el área de Tula, cosa que no ocurre.

La distribución arqueológica diferencial de ambos complejos cerámicos, nos permitirá proponer que Huamango fue un centro regional independiente del área de interacción del estado Tolteca, y por tanto no participó dentro de su esfera de producción y consumo.

Este consumo restringido puede sugerir que las áreas de interacción de Tula y de Huamango representaban en realidad unidades político-territoriales independientes entre sí e incluso con rivalidad a nivel regional, por lo cual la ubicación y presencia de fortificaciones en Huamango no resulta extraño.

Al parecer, el problema en el que se está incurriendo en el análisis de este complejo cerámico tan característico del valle de Acambay, al vincularlo con la cerámica tolteca, es la confusión entre lo que es, por un lado, la interacción cultural y por el otro, la existencia de un horizonte cerámico, que implica el que dos o más complejos cerámicos comparten algunas semejanzas a nivel de algunos atributos cerámicos (Sabloff, 1975:5).

En este caso, pensamos que lo que varios autores han identificado no es si no la existencia de un horizonte cerámico durante el Posclásico temprano, lo que ha permitido hacer énfasis en el grado de similitud del contenido entre algunos complejos, como es el caso de algunas formas y acabados compartidos entre los complejos Huamango y Tollan.

SOL AUSENTE, LUNA PRESENTE: LA FEMINIDAD EN LA SIMBÓLICA OTOMÍ

JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES
Facultad de Medicina, UAEM

INTRODUCCIÓN

Producto de investigación etnográfica efectuada —por quien esto escribe— en la región otomí del valle de Toluca, se ha sugerido que al interior de la cultura ñañú existe una cadena simbólica compuesta por agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego. Asociado a ella se encuentra frecuentemente a la luna, así se relaciona con el agua del sereno; o con el fuego, en la oscuridad nocturna de la cocina de humo donde radica el fogón. Este hecho hace esperar que el sol, contraparte de la luna, fuese pertinente para con alguno de los otros componentes de la cadena mencionada, sin embargo, los datos levantados sobre el terreno no arrojan evidencias al respecto. Ante ello surge la pregunta ¿en el sistema simbólico otomí el sol no es particularmente significativo? Para responder a tal cuestionamiento se desarrolla en el presente trabajo una revisión de la información cultural sobre la luna y el sol, analizada a partir de las implicaciones en la organización social diferenciada en los géneros masculino y femenino, para lo cual se retoman consideraciones de Mircea Eliade sobre el simbolismo de dichos astros y se propone una explicación semiótica de los significados sociales de estos símbolos en tanto que significantes, ausentes o presentes, conforme posean o no una carga semántica en el contexto otomí.

El sol y la luna en el paisaje simbólico otomí

La cadena agua-árbol-cruz-cerro-cueva-fuego puede entenderse como un tronco del que derivan otros enramajes simbólicos. Así, de agua-fuego se elaboran las nociones frío-caliente, de particular importancia

en la nosología del sistema médico otomí; de igual manera, cerro y cruz son canales que comunican con el plano celeste, punto de caída de la fecundante y, por ende, masculina lluvia; en sentido contrario, la cueva evoca la cavidad uterina de evidente connotación femenina (Ramírez, 1996). Continuando con las asociaciones, tenemos que la agrupación del agua, lo celeste y masculino, sugiere que el fuego se relaciona con el plano terrestre y con lo femenino. Siguiendo con esta lógica, se pueden comprender la mutualidad arriba-cielo-lluvia-masculinidad-sol y abajo-tierra-fuego-feminidad-luna. Sin embargo, las manifestaciones concretas al interior de la cultura otomí pareciera que no respaldan estas dualidades deducidas esquemáticamente.

El sol. Jacques Galinier ha observado que frente a las representaciones lunares, las creencias relativas al sol resultan pobres, aunque le es atribuido poder fecundante y el carácter de principio vital. De la misma manera, este astro se funde con la imagen de Cristo; en comunidades del Altiplano se le denomina sit±hmÙ, "Venerable Gran Señor" o de manera más común, *sitata*, "Venerable Padre"; el "Santísimo" es una de las representaciones más ostensibles de la imagen de Cristo-sol (Galinier, 1990: 528ss). Pedro Carrasco (1979) no lo menciona; y en la tradición oral tampoco se registra un papel protagónico de su parte (De la Vega, 1998).

Esta presencia precaria se patentiza en el valle de Toluca, al menos en la fiesta patronal de la comunidad de San Mateo Capulhuac, municipio de Otzolotepec. En ella se marca el camino de entrada a la iglesia, a través del atrio, con una serie de imágenes formadas con flores y papel, que representan a vírgenes, cruces al Sagrado Corazón de Jesús y a San Mateo; además se han registrado otras figuras de connotación solar, ya referidas por el mismo Galinier, es el caso de representaciones del Santísimo, elaboradas éstas en Capulhuac con papel metálico o en flores de plástico en color dorado, amarillo, blanco y rojo. Es pertinente señalar que el Santísimo es colocado al centro de un rectángulo, el cual he interpretado como símbolo del plano terrestre y le acompañan cruces que ubicadas en la parte superior del cuadrado significan su carácter de escalas de comunicación entre el espacio celeste sagrado y el espacio terrestre profano (Ramírez, 1996). Esta topografía coincide con la correspondiente al sitio ocupado por San Mateo en el centro del

cuadrángulo. De tal manera que se asocia cruz-Santísimo-sol-San Mateo, por lo que el sol queda agrupado con el santo patrono, como se reitera en la imagen adorada en el templo de la comunidad, que el día de su fiesta (21 de septiembre) se le acompaña de un adorno floral en la parte superior y trasera de la imagen de San Mateo. Por igual se le ofrendan arreglos florales llevados por oriundos del lugar y entre cuyas figuras está de nueva cuenta, el Santísimo-sol. El jueves de Corpus Christi en que se celebra la llegada de los frutos nuevos de la tierra (primeros brotes de manzanas o capulines, y la planta de maíz mostrando la espiga) y de los hombres (los niños son llevados al templo vestidos de "inditos"), es otra oportunidad para encontrar evocaciones solares, particularmente en el bordado de manteles que son colados sobre cuatro mesas, equivalentes a los cuatro puntos cardinales, en torno de la iglesia, y en los en cuales parará la imagen de San Mateo otras tantas ocasiones antes de regresar al interior de la iglesia.

De lo anterior se evidencia la asociación del sol con San Mateo, tanto por hallarse en las figuras rituales de la fiesta patronal, como por ubicarse ambos en el cuadrángulo del plano terrestre. Esta vinculación se extiende a lo celeste y masculino.

La luna. Este astro se hermana con el agua del sereno; también con la oscuridad y lo nocturno recreado en la atmósfera que envuelve la cocina de humo, amén de los símbolos fuego y tierra integrados en el fogón. La cocina de humo es espacio privilegiado de la mujer, es decir, de la feminidad y la maternidad. Así es que al encadenamiento tierra-femenino-maternidad debe agregarse el de luna-nocturno-oscuridad. En tal escenario se comprende el que la luna reciba, como lo indica Galinier, el vocablo otomí de *z na* y en donde el sustantivo na significa "Madre"; también se le conoce bajo el nombre de *sinana* "Madrecita" o "Venerable Madre" en una denominación que hace referencia a la Virgen de Guadalupe (Galinier, 1990: 531). Este último nombre dado al astro selenita, es frecuentemente escuchado en los poblados otomíes del valle de Toluca; no sucede lo mismo con el vocablo *hiádi*, con que se denomina al sol.

Una de las peregrinaciones más nutridas que tienen por destino el santuario del Tepeyac es justamente la que parte de la Diócesis de Toluca; dura tres días y arriba a la Ciudad de México, sobre Paseo

de la Reforma, en medio de la noche; alcanza la Glorieta de Peralvillo, punto de partida formal hacia La Villa de toda peregrinación guadalupana, con las primeras luces del día, y toca el atrio despuntando los primeros rayos del sol.

La Virgen de Guadalupe se hace presente en la fiesta de San Mateo, como en los arreglos antes mencionados y en el estandarte de la danza azteca, integrada por habitantes de Capulhuac. En ella se encuentra San Mateo al centro, la guadalupana en la parte superior a la derecha del santo patrón, y a su izquierda el arcángel San Miguel; en la parte inferior, a su derecha, el Santo Señor de Chalma y a la izquierda la virgen de San Juan de los Lagos.

Por lo expuesto, se patentiza la luna como entidad de culto y significados específicos atribuidos por la cultura otomí.

Organización social otomí

La sociedad otomí ha sido en buena medida una comunidad agrícola, por lo cual participa del reparto agrario durante el presente siglo, pero cuyas extensiones de cultivo recibidas desde la década de los sesenta comenzaron a ser insuficientes para las nuevas generaciones que demandaban ya una porción de tierra a través de la herencia vía paterna, de una parcela, también se tiene información de herencia matri-lateral, al menos para las comunidades de San Pedro de los Metates, municipio de Acambay, y en San Mateo Capulhuac. Con todo, en la actualidad la pulverización de las tierras de cultivos es tal que los terrenos se cuentan no por hectáreas, ni sus mitades o sus cuartos de hectárea, sino por surcos. Bajo esta condición, los otomíes han optado por la estrategia migratoria, con el doble efecto de disminuir la presión demográfica y obtener ingresos monetarios para inyectarlos en la economía familiar y comunitaria de origen. Es así que los actuales otomíes desarrollan actividades tanto campesinas como asalariadas y comerciales, de donde sus ingresos se diversifican al contemplar remuneraciones en especie, trabajo y dinero.

En principio, emigran más los hombres, al menos esa impresión deja la imagen que muestra el pueblo los fines de semana, momento en que vuelven quienes trabajan fuera de la localidad. Sin embargo, la

proporción demográfica entre hombres y mujeres muestra una ligera ventaja de los primeros (de acuerdo con el censo de 1990, de una población total de 5 129 habitantes, 2 640 eran hombres y 2 489, mujeres) situación que podría encontrar explicación en una mayor expulsión de población femenina vía migración. A pesar de no contar con datos estadísticos generales para toda la comunidad, sí se observó que las mujeres solteras y casadas emigran; cuando tienen hijos como madres solteras, los dejan bajo el cuidado de su madre o hermanas, lo que evidencia una pauta matrilineal ante la ausencia del esposo. Cuando son casadas suceden situaciones conflictivas, ya que estas mujeres son dominadas por su suegra, con la complicidad de toda la parentela del esposo; esto implica que los hijos oscilen entre el poder de dos mujeres: el de su madre biológica y el de la abuela paterna; el padre, así, no participa de las disputas por los hijos.

La presencia femenina al interior de la cultura *ñañú* adquiere una especial relevancia cuando se revisa el dato sobre los hablantes de otomí. En San Mateo Capulhuac y conforme a las cifras del XI Censo de 1990, se contabilizó un total de 5 653 hablantes de otomí, de los cuales 2 669 fueron hombres y 2 984 mujeres, de los que a su vez, corresponden a la parte bilingüe 2 538 hombres y 2 658 mujeres, y a la porción monolingüe 15 hombres y 64 mujeres, de tal manera que los porcentajes divididos por sexos quedan como sigue:

POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXOS, QUE HABLAN OTOMÍ. OTZOLOTEPEC, 1990

	Hombres	*Mujeres*	*Total*
Bi y monolingües	47%	53%	100%
Bilingües	49%	51%	100%
Monolingües	19%	81%	100%

Fuente: XI Censo.

Las proporciones resultantes indican que ligeramente es entre las mujeres donde el otomí se habla más; particularmente, en las de mayor edad, la incidencia del monolingüísmo ocurre en ventaja considerable (81%). De esta forma, los datos y lo observado sobre el terreno señalan que la reproducción de la lengua otomí responde a una connotación materna. La lengua entonces, como vehículo importante —si bien no exclusivo— de lo étnico, se halla en el ámbito femenino un poco más que en el masculino. A esto debe agregarse el hecho de que las abuelas monolingües se convierten prácticamente en depositarias simbólicas de la palabra, del verbo *ñañú*. De tal manera, que a pesar de una masa juvenil e infantil de otomíes hablantes monolingües de español, el contraste de éstos frente a esas mujeres, hace de las abuelas un símbolo de la ancestralidad indígena: es en la feminidad donde se deposita lo otomí.

Las familias se organizan en forma nuclear y extensa. Las pautas habitacionales lo indican en su estructura espacial: un solar en torno del cual se distribuyen cuartos habitados por los padres, los hijos casados con sus respectivas esposas o las hijas con sus maridos además de los nietos y los hijos solteros, divididos entre hombres y mujeres; a ello se suma la cocina de humo, ahí se preparan y consumen los alimentos, los integrantes de la familia se reúnen alrededor del fogón, siempre encendido sobre la tierra, y en el que descansa la olla o el comal en que se preparan las tortillas; los miembros de una familia habitan alguno de los cuartos de la vivienda según edad, situación de parentesco y sexo, pero convergen siempre en el mismo sitio familiar común del fogón, sentados en círculo, mirando y calentados por el fuego, en un espacio, la cocina, dominado por la mujer de la familia: madre, abuela o suegra. Esta centralización cotidiana indica de por sí, la forma matrifocal (Lewis, 1986; Wolf, 1978) existente en las unidades domésticas otomíes.

Los abuelos cuidan a los hijos de sus hijos durante los días en que éstos permanecen fuera o atienden las tierras en los tiempos de barbecho y escardas, auxiliados por los nietos. La ausencia de los padres es sustituida por la imagen paterna y materna de abuelos y abuelas, o en su defecto, de hermanos y hermanas mayores, tía, tíos o primas y primos, e incluso de yernos y nueras. A pesar de todo, la

unidad doméstica carece de la estancia principalmente paterna, siendo frecuente observar mujeres solas con sus hijos.

Es ante tal panorama migratorio, que la matrifocalidad entra en acción. La oscilación de presencias paternas y maternas, la relajación en las relaciones familiares son atenuadas por la focalización materna, concretada en la abuela, la tía, la madre o la suegra. Gracias a esa configuración cultural que asocia el comer, con el fogón y la mujer, la matrifocalidad se materializa constituyendo un espacio cultural de reproducción doméstico y cohesión social en donde encuentra siempre el migrante un puerto de regreso. En consecuencia, ante la emigración, la matrifocalidad surge como un mecanismo reproductivo global de la unidad doméstica y al interior de la comunidad la abuela monolingüe encarna al verbo *ñañú*, es decir, la ancestralidad, la tierra-madre, el vientre nativo.

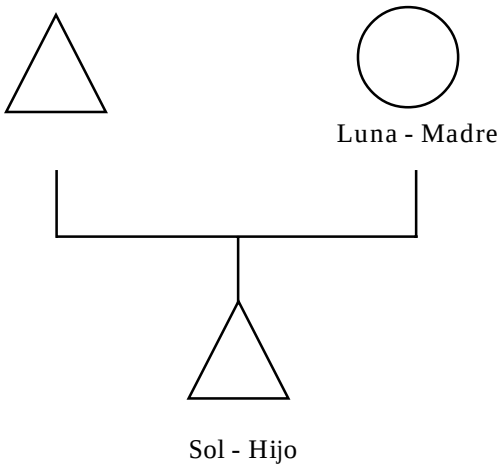
Semiótica del simbolismo sol-luna otomí

Por lo anterior se puede ver que la luna posee una mayor significación que el sol. Además, no se encuentran evidencias claras de que luna y sol conformen una dualidad esposa-esposo. Los símbolos de una pareja quedan representados por el agua y la tierra que fusiona lo celeste y terrestre; o por el "viejo padre" y la "vieja madre", pareja primigenia representativa de la divinidad del fuego y de la asociación tierra-luna, respectivamente (Carrasco, 1979: 138).

El que el fuego y el agua surjan como parejas de la tierra, encuentra coherencia cuando se entiende que para que la tierra sea fecundada se requiere del agua y el calor, simbolización del fuego, figura que evoca al vientre fecundable de la mujer por parte del semen del hombre. De esta manera fuego y agua son símbolos de fertilización y masculinidad. En tanto que la tierra lo es de feminidad y maternidad. Sobre ello resulta fácil sugerir que la tierra-luna es la esposa del fuego-sol, pero tenemos que, en la idea otomí sobre el asunto, el sol ni es punto de culto, ni es esposo.

Si retomamos las imágenes rituales donde aparece la asociación San Mateo-sol, se observa que ambos son colocados en el plano terrestre, es decir, en el plano de los hombres en la tierra. Ya Emilio

Durkheim ha indicado que los dioses adorados por los hombres son representaciones de ellos mismos, por lo que el culto a una divinidad implica el culto a la sociedad misma que le adora (Durkheim, 1982), en consecuencia, San Mateo es la divinización del sí mismo otomí de Capulhuac. Sobre este referente debe recordarse que en el catolicismo popular, en que se incluye el catolicismo ñañú, Cristo y los hombres, particularmente los mexicanos, los otomíes, los de Capulhuac, y por ende San Mateo, tienen por madre a la Virgen de Guadalupe. Esta relación de parentesco que enlaza a las divinidades con los seres profanos la expreso gráficamente como sigue.



En ella debe notarse que el padre está ausente, y que la dualidad hombre-mujer no se rige por la relación esposo-esposa, sino por la entablada entre madre e hijo. Esto lo interpreto en el sentido de que la sacralización de la mujer está en su condición de madre, no en ninguna otra como podría ser la de esposa, hija, sobrina, nieta, ni mucho menos, en el carácter de suegra o nuera. De la misma manera, la condición sacralizable en el hombre es en tanto que hijo, y no en la de esposo, hijo, sobrino, nieto, suegro o yerno. Así nos aproximamos a una primera explicación de la ausencia del sol como entidad de culto, o en la calidad de esposo de la luna. Pero retomemos todavía algunas consideraciones más.

Mircea Eliade observa que el sol predomina en los casos donde están activos reyes, héroes e imperios, donde, dice, la historia está en marcha (Eliade, 1972: 124). De aquí que identifique los cultos solares con la racionalidad occidental.

> ... valdría la pena subrayar la afinidad de la teología solar con las élites, ya se trate de soberanos, de iniciados, de héroes o de filósofos. A diferencia de las otras hierofanías cósmicas, las hierofanías solares tienen tendencia a convertirse en privilegio de círculos cerrados, de una minoría de "elegidos". Lo cual tiene por efecto alentar y precipitar su proceso de racionalización. Asimilado al "fuego inteligente", el sol acaba a la larga por convertirse, en el mundo grecorromano, en un principio cósmico; de hierofanía se transforma en idea, por un proceso análogo, por lo demás, al que sufren varios dioses uranios... (Eliade, 1972: 148).

Y además considera que:

> Es un hecho que el «régimen diurno del espíritu» está dominado por el simbolismo solar, es decir, en gran parte, por un simbolismo que, si bien no siempre es ficticio, a menudo es resultado de una deducción racional. Lo cual no quiere decir que cualquier elemento racional de las hierofanías solares tenga que ser, por ello mismo, tardío o artificial. Hemos podido ver que la «razón» no estaba ausente de las hierofanías más arcaicas, que la experiencia religiosa no es incompatible *a priori* con la inteligibilidad. Lo tardío y lo artificial es la primacía exclusiva de la razón (Eliade, 1972: 126).

Pero la cultura otomí, como muchas otras más allá de la racionalidad occidental, no se rigen por una visión unilateral objetiva. La condición humana implica una porción objetiva y racional, junto con otra subjetiva y metafórica (McLuhan y Powers, 1995), desde estos referentes el hombre percibe y construye su mundo (Glasersfeld, 1994), lo interpreta y actúa sobre él. Tal hecho se manifiesta en forma por demás patente en los eventos religiosos, sobre los que Rudolf Otto ha dicho que no se pueden comprender en su totalidad mientras no se aprecie lo religioso en sus dimensiones racionales, esto es, de su teología, e irracionales, es decir, de su experiencia vivida (Otto, 1980). De aquí que la figura del sol como entidad divinizada, en lo particular no se corresponde con la concepción del mundo indígena, una percepción compuesta por categorías objetivas y también subjetivas. Esto ofrece

otro referente que explica la ausencia del sol como entidad de culto, al interior de la comunidad otomí, una sociedad que no está dominada por la racionalidad occidental, a pesar de su influencia a través de la educación escolarizada y de los medios de comunicación de la modernidad. A pesar de esto, las ordenaciones subjetivas del calor y el frío con que clasifican los otomíes enfermedades, terapias y alimentos siguen vigentes, de la misma forma que muchas otras categorías ya conocidas en un foro como éste.

Instalados en tal perspectiva, la experiencia *ñañú* encuentra significado en la luna, al igual que en la tierra, la cueva, la cruz, el árbol, el cerro, el agua y el fuego; pero el peso semántico disminuye en el caso del sol. Cuando hace acto de presencia es en compañía de los símbolos San Mateo y Cristo, varones hijos, lo que lleva a la conclusión de que el sol, en la cosmovisión otomí posee implícitamente el carácter de hijo, entidad gestada antes que procreadora.

Conclusiones: feminidad primigenia, masculinidad engendrada

Hermanada hoy en día a una perspectiva racionalista y occidentalizada, el sol no es padre y esposo, ni la sociedad se rige siempre y unilateralmente por un poder viril. La historia y el contexto otomí ha sido el de una comunidad atada constantemente a la tierra y al cultivo del maíz. Ciertamente han ocurrido variaciones económicas, desde sus prácticas como cazadores recolectores hasta el actual de profesionistas y asalariados, pero su fusión experencial con la tierra sigue permanente.

Si la tierra se asocia con la mujer y ésta con la luna, entonces se entiende por qué *sinana* es entidad sagrada. Si los seres humanos viven en y gracias a la tierra, se comprende la noción de los hombres telúricos como hijos gestados en oposición a la luna-madre procreadora. Es justo señalar que en toda preñez participa la masculinidad biológica, pero sucede que esta visión obedece a la racionalidad científica de occidente —no por ello menos cierta o falsa—, mientras que la figura aquí reseñada es producto de una interpretación religiosa que responde a una concepción del mundo y de la sociedad, en este caso, *ñañú*. Y esta

concepción hace de la madre-tierra *sinana* una madre virgen, idea que se construye al interior de una sociedad organizada matrifocalmente y dependiente económicamente de la tierra sembrada, dos ejes vivenciales que son la materia prima, y no otra, con que los otomíes han elaborado la noción de una luna madre presente y un sol ausente. Acaso los dioses primeros hayan sido mujeres.

Bibliografía

Carrasco Pizana, Pedro (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

De la Vega Lázaro, Margarita (1998), *Crónica otomí del Estado de México*, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Durkheim, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor.

Eliade, Mircea (1972), *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era.

Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI.

Glasersfeld, Ernest von (1994), "Despedida de la objetividad", en Paul Watzlawick y Peter Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa.

Lewis, Oscar (1986), "La cultura de la pobreza", en *Ensayos antropológicos*, México, Grijalbo.

Mcluhan, M. y B. R. Powers (1995), *La Aldea Global*, Barcelona, Gedisa.

Otto, Rudolf (1980), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial.

Ramírez Torres, Juan Luis (1996), *Codificación y códigos culturales. Simbólica y ritual en cultos curativos*, tesis, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Wolf, Eric R. (1978), *Los campesinos*, Barcelona, Editorial Labor.

SIMBOLISMO E INTERPRETACIÓN DEL DISEÑO TEXTIL MAZAHUA

IGNACIO VÁZQUEZ PARRA
Instituto Mexiquense de Cultura

La comunicación es sin duda una de las expresiones más sorprendentes, admiración que el humano continúa desarrollando sin límites, la obra pictórica de los artesanos del Paleolítico son señal de un proceso de asimilación de conocimiento en el que el artista plasmó signos en piedra creando a manera de propuesta símbolos sensibles que expresan comunicación de algo intelectual.

La historia ha registrado un número de signos realizados por las manos del hombre, símbolos antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos, axiales y cósmicos en interesante composición y que más tarde se plasmaron en otros materiales susceptibles de proponer una comunicación. El textil por ejemplo, es el punto de convergencia de nuestra breve intervención en el que tejer es un importantísimo invento de la humanidad y la materia prima el factor principal aunado a la capacidad del artesano. La urdimbre y la trama como fieles amantes tejen diseños al ritmo del artesano, demiurgo del arte textil que se inspira de la propia naturaleza, transmite el pensamiento y sentir de una cultura que conserva un lenguaje estructurado unido al sistema simbólico y al diseño propio como mensaje.

El proceso de “animar” una tela con diseño en su superficie y transformar su espacio “inerte” en algo concreto, es lo que el artista mazahua procura dentro de sus dimensiones, expresar en su composición fuerzas simbólicas que indudablemente forman parte de la vida o el sentir cotidiano de su existencia, la línea ordenada en un bordado o el tejido en composición, son elementos concretos que en conjunto es lenguaje escrito, sistema simbólico asombroso que

transmite y señala un hecho de tal forma, que el símbolo en el textil es entendido cuando concebimos la idea que presenta en su conjunto, es decir, el sistema de símbolos ordenados que transmite ideas concretas o abstractas de un sentir de las cosas vivenciales.

Una ciencia que tenga por objeto la lectura e interpretación de los diseños de textil indígena y sobre todo, la lectura de dichos símbolos es sin duda algo nuevo, que aisladamente interesa a unos cuantos que buscamos o formulamos métodos antropológicos para la compresión e interpretación de símbolos que sin duda alguna nos transmite la visión ontológica que el mazahua tiene de su mundo y de lo que le rodea.

Los símbolos que describiremos en esta participación son de la expresión artística del mazahua y manifestada por su habilidad desarrollada de generación en generación, encontrando textiles de gran nivel interpretativo por sus exquisitos diseños que cumple por su propia esencia artística, principios de lo que consideramos arte, es decir, cuando el conjunto de reglas se unen para hacer bien algo, su belleza es indiscutible sin poner en duda la riqueza de la composición y que el espectador sensible al arte aprecia en su contexto específico.

El diseño textil mazahua es sin duda estética, “la ciencia de lo bello”, “la teoría o filosofía del gusto” o “la ciencia de la expresión” utilizando según la frase de Croce, que se puede aplicar a la belleza de este magnifico trabajo manual.

En el universo simbólico que encontramos en los diseños atrapados en las prendas de vestir del indígena mazahua, en especial el de la mujer, apreciamos la figura geométrica que denota orden y seguridad, delimitando espacios en la tela que representa la imagen, pero ampliando la imagen del mundo y del cosmos mismo; todo entramado como si se tratase de una sola pieza en el telar de la vida, enmarcando el conocimiento adquirido del artista, transmitiendo con sinceridad el sentir de una cultura asimilada, concentrada de filosofía, de poesía, así como de historia, todo ello unido en una prenda; el quesquemitl, la faja o el enredo son muestra de este lenguaje poético que el mazahua propone de sus formas y colores, portadoras de un significado en el que su mensaje es sensible, perceptible que se transparenta al sentido a pesar de ser difícil su comprensión como mensaje escrito.

El significado especial se distribuye y se atribuye al simbolismo en su contexto general, la sensación de un espacio no se limita en las líneas finales del bordado o el entramado, la prenda se extiende por sí mismo hacia el infinito por el simple hecho de conectarse a otros elementos: simbólico real, es decir, el símbolo tierra o camino capturado en el textil, se une a la tierra misma en un contexto de sentido en el que el enredo toca el suelo, asimismo, la bóveda celeste se une metafóricamente al símbolo cósmico de la prenda: estrella / flor-flor / estrella. El artista mazahua del textil (gente adulta) conserva el significado y conoce esta relación de símbolos concretos que se atrapan de la naturaleza sin descontextualizarla.

Es importante señalar que el símbolo lo comprenderemos en esta propuesta como la presencia de una historia espiritual y cultural que se sigue manifestando en el arte textil, la experiencia desarrollada se observa en el diseño como su mejor y fiel representante, en el que el símbolo por sí mismo remite una concentración en la periferia del ser al centro u orden ontológico, experiencias de su entorno que es difícil de borrar por ser elementos reales, vivenciales y constantes que forman parte de la vida del indígena, símbolos que no se pueden ocultar ni mucho menos olvidar por su magnificencia y, sobre todo, que su entorno simbólico que experimentan se avala y la adoptan como propia a pesar de ser símbolos naturales y universales compartidos por otros grupos: sol, luna, estrella, agua, río, hoja, entre otros.

La investigación nos permitió encontrar tres principios básicos y primigenios que auxilian a comprender e interpretar el significado de algunos diseños del textil mazahua, pensamiento simbólico y "auténtico" que es fundamental para explicar nuestro inquietante tema:

a) Sabeísmo. Lo entenderemos como el pensamiento cósmico ancestral que las culturas primigenias tenían sobre los astros y que centra la concretización de la magnificencia del universo. El sol, la luna y las estrellas, señalando desde su espacio la grandeza y belleza de la bóveda celeste, espacio infinito que el mazahua interpreta en una constante fiel. Símbolos naturales que concentran significados y significantes tan específicos que varias culturas le tributan por conocimiento, el sol por ejemplo, (*jyadi*) es el rayo calorífico, fulgor de padre que lo ve todo, no se representa directamente en el textil , ya que se supone que los diseños de la prenda son creación de él. En el quesquemitl se representa esta observación, es decir, la

cabeza de la persona es la representación del sol que ilumina y da calor a todo lo que en la prenda se encuentra. Esta misma representación la encontramos cuando la persona se coloca un gabán o se pone la blusa, es decir, la prenda "obtiene calor" al contacto con el cuerpo humano.

La luna, disposición receptiva que representa en la cultura mazahua femineidad, es compañera y antagónica del astro sol, es también poco representada en el textil, su abstracción se concentra con elementos unidos a ella, señalando especialmente lo femenino y fecundidad: conejo, muñeca, dibujo de niña e inclusive, la tierra misma y flor nocturna. Es importante señalar que, entre algunas culturas ancestrales la palabra "nana" es similar a la de los mazahuas, los antiguos babilónicos se referían a la luna con el mismo nombre.

La estrella Danseje, que se refiere especialmente al planeta Venus, es el símbolo cósmico que aparece como una constante en los textiles, su significado en su composición radical como el guardián de la noche y protector del mazahua en la obscuridad. Es el que guía el camino del cosmos al astro sol y a la luna, además es el planeta que "despide" y le da la "bienvenida" al padre sol en compañía de la madre luna, experiencia que se observa en el alba cuando Danseje "desaparece" para dar paso al astro sol.

b) La fitolatría es el segundo principio que encierra misterio, mitos, leyendas, magia, divinidades, religión y medicina entre otros. Las plantas, las flores y demás vida vegetal, simbolizan (científicamente) por experiencia, un proceso evolutivo (cambio físico) de la vegetación que se señala en las cuatro estaciones del año, cambios de "piel" de la tierra que cautiva a la mujer mazahua y atrapa en su indumentaria con bellos colores, las plantas alimenticias y las semillas que observamos en los diseños en el textil, son muchas veces el punto de convergencia de la prenda, en el que los colores y el símbolo mismo significan: vida, renovación y esperanza.

c) la zoolatría, mundo animal que posee un lugar muy significativo y preponderante en la vida del mazahua por todo lo que de él se encierra desde el punto de vista mítico. Los mamíferos, las aves, los peces, los reptiles, los insectos y gusanos, representan por sus grandes cualidades y significados tan concretos, que la posición (composición del diseño) indican o simbolizan estados de ánimo que invitan a investigar con mayor atención su significado. La cabeza inclinada o erguida de un ave, un burro con carga, o un conejo y ardilla con alimento, dicen mucho en su composición, el mazahua separa correctamente de un animal doméstico a uno silvestre, la clave se encuentra en el diseño de la semilla que se plasma en la tela.

Estos tres principios se unen en conjunto con símbolos axiales en perfecta armonía, poniendo en movimiento el sistema simbólico de la prenda en su composición, eje de espacios físicos que señalan el origen de un asentamiento, lugar o génesis de un mito en el que un cerro, un camino, el agua o la misma tierra se conjugan en el mismo espacio.

Paúl Ricoeur comenta en un estudio sobre el símbolo auténtico que éste posee tres dimensiones, siendo únicamente el primero similar al que encontramos en la cultura mazahua, pero los dos diferentes y propuestos por Ricoeur, son aplicables a la cultura mazahua. Por ser dimensiones vivenciales del ser humano.

1. Cósmico (extrae de lleno la representación del mundo bien visible que nos rodea).
2. Onírico (se arraiga en los recuerdos, los gestos, que aparecen en nuestros sueños y constituyen, como demostró Freud, la materia muy concreta de nuestra biografía más íntima).

La prenda suntuario del mazahua es una respuesta a esta dimensión en el que los diseños de tipo personal, son el pensamiento íntimo de su creador. El quesquemitl es una prenda que muchas veces se elabora para obsequio a alguien de estimación.

3. Poético (que recurre al lenguaje, y al lenguaje más íntimo, por lo tanto más concreto y válido para creatividad en el que la composición es la que enriquece al diseño y a la estética desde el punto de vista artístico.

El bordado en la blusa femenina es una muestra de esta dimensión, el lenguaje íntimo (poético) se observa en los diseños, la prenda es de carácter personal. Tan directo como el de la faja que encierra, como ésta, diseños inspirados de la naturaleza unidos a la inspiración por la trama y la urdimbre guiados por las manos hábiles de su creador.

No obstante, el diseño en el textil mazahua continúa sufriendo transformaciones a pesar de mantener su esquema “original”, evolución o cambio técnico que por diversos factores su modificación es notoria. De este proceso evolutivo, podemos demostrar su

polarización e inclusive la pérdida del significado del diseño en su contexto general, diseños que se relativizan dándole, inclusive, más importancia en favor de las relaciones en que la técnica queda reconocida como la esencia valorativa del objeto (textil) y no el sentido concreto del objeto por medio de un diseño.

La fortuna de encontrar una respuesta del discurso e interpretación del diseño, radica en lo obtenido a través de entrevistas que se han realizado desde la inquietud de esta investigación a partir de 1985. Encontrando en voz de las ancianas principalmente sorprendentes similitudes de una región a otra en signos afines que el indígena mazahua continúa atrapando en sus textiles; la faja por ejemplo, es la prenda que guarda celosamente el misterio (código) de este conjunto de signos que permiten construir mensajes tan sutiles y, sobre todo, que existe una interacción entre el emisor y receptor, siempre y cuando se conozcan el código que la misma cultura maneja desde tiempos inmemoriables, es decir, el entendimiento del mensaje que se centra en un grupo determinando y que nos permite acercarnos a su mensaje siempre y cuando comprendamos y apreciemos la cultura del mazahua.

Conclusiones

El textil debe ser primeramente apreciado como objeto de propuesta artística de su productor, sobre todo, que el trabajo del artesano no miente. Su acabado señala técnica y composición, marcando eminentemente la fuerza de identidad de una cultura que conserva rasgos simbólicos característicos en una constante cuando la trama se une a la urdimbre o la aguja en la tela en hermosos bordados.

Segundo, el textil debe y señala diseños en perfecta composición y estructura en el que sus símbolos transmiten comunicación en un código en el que su clave se descifra de principio a fin y no separadamente, tomando siempre el punto de convergencia el diseño del textil que inicia y finaliza en lo que el que escribe llama “pausa de lectura”.

Tercero, el textil señala composición de ideas, conocimiento que tiene sentido de la oración y que lo deducimos lógicamente de su

yuxtaposición, código en el que la oración posee lógica en su composición.

Asimismo, los diseños simbólicos que se plasman en los textiles mazahuas, son un sistema de signos bordados o tramados que representan inscripciones cifradas de movimientos indicativos vivenciales, oníricos, mitológicos, filosóficos, religiosos e ideológicos, caracteres ordenados simétricamente bien estructurados e intencionales de transmitir un mensaje directo o indirecto, personal e inclusive social. Revelan sin duda una escritura cuyos contornos reproducen: el cuerpo humano; aves en diversas posiciones y de diferente especie; estrella matutina; la rivera del curso de agua, la espiga de una planta alimenticia; un camino; etcétera.

Diseños diversos, cuyo elevado número es motivo de investigación por su trascendencia en composición. Recordemos que el mazahua desconocía la escritura, pero el usar telas para registrar información es y fue el código complejo que requieren de su comprensión e interpretación, pero sobre todo, de su apreciación como obra de arte.

ESPACIOS SAGRADOS EN REGIÓN OTOMÍ

AURORA CASTILLO ESCALONA
Facultad de Filosofía UAQ.
Depto. de Inv. Antropológicas

Hay variedad de formas en que aparece el pensamiento religioso de la cultura otomí: en la vida diaria, individual o colectiva, no dentro de un marco estático sino cambiante, como parte de un proceso de transformación y readaptación causado por múltiples factores que los afectan permanentemente. La pervivencia ideológica está contenida en su cosmovisión que constituye una respuesta readaptativa a su propia experiencia de vida, ligada a lo terrestre y lo celeste, a la naturaleza y a la sociedad. Al reprimirse las religiones antiguas se da una aceptación de la nueva religión y con ello un proceso paralelo de resistencia, por el cual siguen con su propia cosmovisión del mundo, expresado en los símbolos y signos, rituales y ofrendas.

La respuesta que los otomíes de Tolimán, Querétaro han dado al contexto religioso los ha mantenido vinculados étnica y culturalmente; si bien, por un lado son campesinos, su religiosidad y su condición de indios les confiere su propia especificidad. La vida religiosa está organizada por un sistema en el que los miembros de la comunidad otomí participan alguna vez en su vida con la responsabilidad de un cargo. Esto los lleva a mantenerse ligados más allá de su organización económica o social, identificados con su pasado, con su presente y dispuestos concientemente a seguir siendo quienes son. La cosmovisión, etimológicamente, es la visión del cosmos, la forma de interpretar y de percibir el universo, que en términos sociales se refiere a la interpretación específica, de un grupo determinado, del mundo que le rodea, que se reproduce en su cultura.

El espacio es el territorio que contiene un contexto dimensional que debe ser considerado esencial para el estudio del pasado

compartido y de la cultura, por el que podemos acercarnos a comprender la construcción de la identidad de un grupo humano. El espacio es el receptáculo del movimiento diario de las costumbres de una sociedad, el que utilizan y en el que llevan a cabo representaciones colectivas, con un significado simbólico que permite a sus ocupantes afirmarse étnica y culturalmente. El vínculo establecido entre el espacio y el hombre refuerza su identidad en todos los niveles; si bien el espacio es definido por las condiciones de la naturaleza, también lo es por la cultura del pueblo que lo ocupa.

Aun cuando la Colonia modifica las estructuras prehispánicas, los valores, las ideas y las creencias religiosas, los otomíes presentan rasgos de persistencia y continuidad cultural y territorial. La política de sujeción a los indios no debilitó por completo la religión indígena, por ser ésta un conjunto de representaciones colectivas; por el contrario, es fácil suponer que la voluntad de no morir, física y culturalmente, ayudó a exaltar los valores religiosos en busca del equilibrio perdido. El indio, el otomí y pame en nuestra región de estudio, fue bautizado y evangelizado por los frailes franciscanos, quienes trabajaron permanentemente, primero en la sustitución de los símbolos religiosos y después en la consolidación de las ideas; dentro de este proceso, la mente indígena encontró respuestas de adaptación y refuncionalización de su vida religiosa. Dentro de este proceso de cambio se conservan elementos de origen prehispánico, que reinterpretados durante quinientos años de colonización constituyen, hoy día, símbolos vitales en la vida religiosa de los otomíes.

Los pames y los otomíes, en la necesidad de mantener el contacto con sus sitios sagrados, los hace transformar el culto católico, que adquiere formas variadas, siguiendo con la herencia religiosa al darle continuidad a estos espacios. Las culturas indígenas sobrevivieron a la Colonia, en un universo comunal, con sus hábitos, sus prácticas religiosas y su idioma, que conlleva una cosmovisión, lo que les permitió mantenerse y perpetuarse aún hoy día dentro del torbellino de la "sociedad moderna". Su concepción del hombre, del mundo y de la naturaleza son acordes entre sí, teniendo esta última un lugar especial. El indígena mantiene una relación armoniosa con la naturaleza, sus conocimientos, sus habilidades y su trabajo, todo en

función de una necesidad ineludible, la de obtener el sustento. Esta relación con la naturaleza no es puramente material, siendo imposible separar el conocimiento del mundo del orden religioso.

La continuidad de pensamiento sobre los espacios sagrados, como los cerros, cuevas, ríos, acequias, manantiales, pozos y capillas se debe a la pertinencia que contienen; el culto asegura la perseverancia de su sacralidad, convirtiéndolos en sitios sagrados que gobiernan y explican todo un conjunto de rituales; al interior del recinto sagrado, sea éste natural o construido por el hombre, queda trascendido el mundo profano y cotidiano.

En Tolimán hay varios espacios sagrados para el otomí: los cerros Zamorano, Calvario, Cantón y Frontón, y los ríos Tolimán y San Pablo con sus arroyos y acequias, así como los manantiales y pozos; sitios relacionados con su fe en la divinidad, ligados a la historia local y a su manera de explicar el universo y la naturaleza; asimismo, tienen como espacios sagrados las capillas familiares y las mortuorias ligadas a la organización social y religiosa de la comunidad. Estos sitios han tenido transformaciones al haberse debilitado su significación y uso originario, como es el caso del culto a la *xaha*.

La palabra *xaha* es de origen otomí, significa tortuga; este animal es un símbolo religioso acuático de origen mesoamericano, es considerada proveedora del agua, elemento vital para los animales y el ser humano, así como para la fecundidad de la tierra; su culto está vinculado a ceremonias que realizan en los ríos y en las acequias como rito de petición de lluvia. Sobre el origen de esta tradición don Erasmo Sánchez Luna refiere por tradición oral que en el año de 1703, la primera chichimeca conversa a quien bautizaron con el nombre de Concepción, hija de Bartolomé Sánchez, tenía la costumbre de ofrendar al agua.

> ... llevó un sahumador y tenía la costumbre de ir junto al río, donde había muchas tortugas, buscaba piedras y leña podrida para hacer lumbre, estaba un charco de agua, donde había un ahuehuete, ahí se hincó y empezó a hacer sus ritos, incensaba esta muchacha al agua hacia los cuatro puntos cardinales y le seguían tortuguitas que andaban adentro del agua, al terminar de hacer sus ritos, entonces dicen que se paró y bailó a la orilla del charco. El padre de la muchacha vivía en el cerro del Mico (en la población de Panales) y cuentan que en el cerro El Cantón (en la cabecera municipal) primero hacía sus ritos y luego tiraba su honda, arco y flecha.

Los otomíes le respetaron su costumbre y poco a poco fueron participando de esta celebración organizando un grupo de danza, agrupación religiosa que sirvió a los frailes franciscanos como elemento de evangelización. En una sustitución de elementos religiosos la ceremonia dejaron de celebrarla junto al río para llevarla a cabo en torno a la iglesia.

Don Erasmo continúa su relato:

> Lo que hicieron los padres franciscanos ya después, yo creo que ya después, ya cuando se bautizó, ya le hicieron entender que no debería adorar el agua o la tortuga sino que le pusieron una cruz que es el signo que podían adorar y así poco a poco se iba dominando...
> ...es entonces que no le quitaron todo lo que era la costumbre a la muchacha, pues así ha venido esa danza, se llama danza de Xaha que es la tortuga ...

A través de este fragmento constatamos la sustitución de símbolos que utilizaron los misioneros en la campaña de evangelización, la cual no se dio totalmente en el siglo XVI, sino que fue una tarea contínua que aún hoy día los sacerdotes no concluyen. A pesar de la presencia de los españoles y la religión católica desde la fundación española en 1531, en la región de Tolimán permanecieron núcleos de población pame y jonaz enclavados hacia el cerro Cantón, que se mantuvieron al margen de la colonización española. El ritual acuático de origen chichimeca fue trasmitido de los pames y jonaces a los otomíes, quienes hasta la actualidad lo realizan en la comunidad de Casas Viejas, con una ceremonia consistente en una velación y lo que conlleva: cantos y rezos, y ofrecimiento de atole y pan por la mañana del día siguiente. En la comunidad de Casas Viejas, el barrio El Molino y en la región de Higueras se celebra, en la octava de Corpus, la fiesta a la Santa Cruz de la Xaha. La tradición consiste en realizar la fiesta cíclicamente cada año cerca del cauce del río y también se efectúa, por algún particular, en petición de agua en las acequias por medio de las que riegan las milpas y los huertos; lo cual se explica a partir de determinantes climatológicas, como una sequía, que afectan el rendimiento de la cosecha. La celebración está ligada a la fecundidad de la tierra. Por conducto de este ritual católico, los otomíes veneran el agua en los ríos, acequias, manantiales y pozos, elevando a la divinidad rezos, cantos y alabanzas.

Este rito acuático se asocia asimismo a la función social femenina de acarrear el agua a la casa, del suministro más cercano: llave, pozo o manantial. El agua, anteriormente, era abundante en el periodo de lluvias, que abarcaba los meses de junio, julio, agosto y septiembre y corría por ríos y arroyos; hoy día, a partir de la construcción de la presa La Soledad en el municipio contiguo de Colón, se transformó el abastecimiento de agua, afectando con diferente intensidad a las comunidades. San Miguel cuenta con suficiente agua en las zonas cercanas a la vega del río, más adelante, en la cabecera municipal, se va agotando y rumbo al norte y noreste la región es semidesértica.

Jorge Félix Báez identifica a la diosa del agua con la antigua dimensión numinosa de Chalchiuhtlicue-Matlacueye en algunos aspectos centrales, como su asociación con el color verde de las montañas y los cerros, así como de los lagos, ríos, pozos, entre otros; James Dow señala que la señora sagrada del agua de los otomíes de Hidalgo, Maka Xumpo Dehe es una deidad importante en toda la sierra de Puebla, diosa de toda el agua fresca que se cree fluye de un lago subterráneo debajo de la ciudad de México. En este sentido se asemeja al culto acuático a la tortuga, la *xaha*, entre los otomíes de Tolimán, Querétaro. Esto constituye un sólido tejido simbólico, cimentado en un sustrato cultural e histórico compartido desde tiempos mesoamericanos con los otomíes de Hidalgo, con quienes tienen lazos familiares; grupos que presentan tanto secuelas diferentes como semejanzas, por formar parte del mismo grupo lingüístico y étnico. En la procedencia de los elementos que integran el culto al agua en la fiesta Xaha y su relación simbólica con la peregrinación al cerro Zamorano pueden distinguirse los componentes simbólicos de filiación prehispánica y los de origen europeo católico.

La peregrinación al cerro Zamorano está vinculada a una petición de agua; este sitio constituye un suministro de agua por las corrientes que nacen y bajan de él, alimenta la tierra por los ríos, pozos y veneros de agua. A partir del cerro, los otomíes han elaborado un culto vinculado a las piedras que representan a los más antiguos, veneración que los franciscanos lograron asociar a la Santa Cruz y a la enseñanza de Jesucristo, quien hace brotar agua de unas piedras para saciar la sed de sus seguidores; y así, dentro de un proceso de sustitución

ideológica, los otomíes fueron adoptando la religión católica, rescatando su religiosidad y adaptándola a los nuevos elementos cristianos. Para la interpretación del valor que tienen el sitio y la peregrinación que se realiza anualmente, me apoyo en la explicación que elabora Mircea Eliade sobre la significación ideológica de las piedras a las que se les rinde culto y, en otro sentido, en el planteamiento de Johanna Broda sobre el culto a los cerros en Mesoamérica y su vinculación con la cosmovisión.

Las piedras adquieren su calidad religiosa por un contenido simbólico, se hacen sagradas porque las almas de los antepasados se encarnan en ellas y así representan una fuerza cósmica. Las piedras forman parte de la religiosidad otomí, no en sí mismas, sino por lo que representan; las usan como instrumentos de un acto espiritual, como centros de energía destinado a su propia pervivencia y a la de sus muertos. Las piedras que están en la cima del cerro Zamorano, a donde confluyen los otomíes en peregrinación el mes de abril, cumplen una función religiosa; en forma simbólica representan a los ancestros y a los viejos, son insignia de dignidad y de poder y son, asimismo, la transfiguración de un objeto profano en sagrado. El culto no se dirige a la piedra en sí misma como sustancia material, sino que tiene un transfondo espiritual al ser un símbolo sagrado y no una divinidad en sí misma.

Entre los otomíes de Tolimán está manifiesto en la forma en que depositan la cruz, siempre sobre piedras, nunca directamente sobre el piso o la tierra como en el culto a la Santa Cruz en el cerro Zamorano, en la capilla de Lucas y en las velaciones a San Miguel Arcángel. El uso y la significación de las piedras es modificada, transformada y transfigurada, cambiando su morfología dentro de un proceso de transformación religiosa. La idea original que produce el simbolismo en el ceremonial de la Santa Cruz no es estática, se modifica, se acopla a varias circunstancias. Esta devoción es imprecisa; los otomíes muestran una devoción religiosa y respeto por las piedras sustituídas por la Cruz, a la que le llevan ofrendas florales, sahuman, le rezan y le cantan, mediante lo cual le rinden culto a la divinidad y a sus antepasados, perpetuando su posición de canal de comunicación entre el cielo y la tierra, entre los vivos y los muertos. La peregrinación

al Zamorano es una expresión pública de la devoción a la Santa Cruz por parte de los otomíes, que conlleva una cosmovisión de origen mesoamericano ligado al culto a los antepasados y a las piedras como representativas de la divinidad.

Johanna Broda toma como punto de partida de comparación histórica, el ritual mexica que se desarrolló en el templo mayor de Tenochtitlan. En esta perspectiva analiza no sólo la relación entre los conocimientos basados en la observación de la naturaleza, sino también su estrecho vínculo con la cosmovisión, la religión y la ideología. Por cosmovisión entendemos la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. La ideología se refiere al sistema de representación simbólica de la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y económicas; teniendo como función social el legitimar y justificar el orden establecido.

La autora plantea la vinculación que existía en el caso del culto a los cerros en Mesoamérica con las condiciones naturales del medio ambiente y elementos de la cosmovisión, del calendario y del culto. El estudio monográfico del material mexica demuestra que éste se inscribe dentro de un contexto más amplio de creencias en Mesoamérica. Al postular datos históricos y ejemplos etnográficos modernos, no implica de ninguna manera que se esté proponiendo una continuidad ininterrumpida desde la época prehispánica hasta la actualidad, abstrayendo las profundas transformaciones que la sociedad indígena ha sufrido a raíz de la conquista española, y en los períodos sucesivos de la historia de México. Si existe una continuidad de ciertos elementos de la cosmovisión indígena de origen mesoamericano, se debe a que esta cosmovisión sigue correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas.

Según la cosmovisión mexica, los cerros retenían durante la estación de secas el agua en su interior, para soltarlo de nuevo en tiempo de lluvia. Pero no sólo el agua se encontraba en el interior de los cerros, sino que también el maíz y los demás alimentos que estaban dentro del Toncatépetl, “cerro de los mantenimientos”.

Ciertos fenómenos astronómicos tales como el primer paso del Sol por el cenit, o la desaparición de las Pléyades durante el mes de mayo, asimismo anuncian la llegada de las lluvias, y por ello se les asignaba una gran importancia, como augurios, en la sociedad prehispánica.

Las culturas mesoamericanas contaban con teogonías que abordaban concepciones filosóficas de una gran complejidad. La autora nos enseña sobre la utilidad de estudiar a la religión prehispánica en relación con la cosmovisión e ideología, que consiste en vincular las formulaciones míticas tanto con base en la observación de la naturaleza como en su finalidad práctica ligada a la agricultura y a la sociedad. La autora propone que las nociones de los antiguos mesoamericanos sobre la geografía y el clima contenían una serie de elementos que representaban la observación exacta del medio ambiente, que en las culturas prehispánicas el entrelazamiento entre la magia y el culto era constante y abundante, dando legitimidad a la religión, ya que situaban la vida del hombre en el cosmos, y la vinculaban con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era dependiente. La condición necesaria de la agricultura, que era el medio de subsistencia fundamental, inmerso en su ambiente natural y en su sociedad, retroalimentaba constantemente el culto y le proporcionaba legitimación.

Entre los cazadores recolectores (pames, samúes, jonaces y chimpeces) y los sedentarios agrícolas (otomíes) estaba presente esta similitud de comportamiento, más importante que sus diferencias culturales; unos y otros vivían en un mundo sacralizado, y acoplaron su religiosidad a la católica. Hoy día se da una resistencia recíproca, por un lado, entre los otomíes por conservar su manera de vivir y la concepción del mundo, y por otro, la Iglesia católica por evangelizarlos permanentemente. La significación de los cerros y los ríos en el ceremonial actual ha permitido a los otomíes continuar ligados a la tierra y perpetuarse culturalmente; las peregrinaciones a los cerros y el culto a los ríos son vitales no sólo para la consolidación de su vida religiosa, sino además para la cohesión social del grupo, constituyendo un elemento psicológico que les conduce a la autoidentificación.

> En el culto de los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, precisamente, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesino tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal.

La preocupación fundamental ha girado alrededor de la lluvia y de la fertilidad de la tierra, por ser una cultura que deriva su sustento básico de la agricultura, así como de las condiciones extremas, por su ausencia o por su exceso, por lo que la necesidad de controlar las lluvias fue un rasgo determinante de la religión. El cerro tiene no sólo una vinculación con lo sobrenatural, además tiene implicaciones agrícolas, al ser un ritual de petición de buen temporal.

En la región de Tolimán, el culto a la Santa Cruz se relaciona con las cuevas y los cerros, presenta un importante nexo con los ritos de la siembra y la lluvia, invocando su llegada en la cima de los cerros. Como parte de las funciones que desempeñan los cargueros de la Santa Cruz, del barrio don Lucas de San Miguel Tolimán, está el de subir al cerro Zamorano a finales del mes de abril, participando de esta manera en la petición intrínseca de buen temporal que conlleva la peregrinación, que conserva un fondo de religiosidad indígena de tradición histórica y que permea el ritual católico de veneración a la Santa Cruz. Según tradición oral, esta peregrinación tiene su origen en San Miguel Tolimán en el año de 1713; y posteriormente se cuenta que

> Llegó una creciente que pegó de borde a borde. Cuando pasaron las enfermedades de la gripa, el cólera y el hambre, hicieron una peregrinación con los de Tolimanejo y Tierra Blanca hasta el Zamorano. Se reunieron las tres cruces, celebraron misa. Se dieron la palabra de las víboras que se les pasaban a la gente como a Moisés.

La peregrinación inicia el primer lunes de Pascua, (día siguiente del domingo de Resurrección), el recorrido se hace en cuatro días, dos de ida y dos de regreso. Participa la población otomí de Tolimán, básicamente en sus agrupaciones de los cargueros de Nuestro Señor San Miguel (responsables del Chimal) y los cargueros de la Santa Cruz del Pinal el Zamorano (del barrio don Lucas). En el poblado de Nogales, el lunes de Pascua, se reune la gente que viene de San

Miguel y Panales, se celebra la misa del Buen Viaje, y es a donde regresan el día jueves. Los devotos de la Santa Cruz del barrio don Lucas la llevan en procesión, llegan al lugar donde se apareció el rostro de Cristo, suben al sitio sagrado del Zamorano, hacen la velación y al día siguiente regresan. En la última semana de abril, en fecha móvil, la gente de Maguey Manso sube por Mesa de Ramírez al Zamorano, y el día siguiente la de Puerto Blanco; en la cima ofrendan a la Santa Cruz, almuerzan y bajan; para el primero de mayo llegan al cerro Frontón, llevando "bracitos de flores" de ramas de piñón, lirios rojos de campo y flores de palma, que van recogiendo por el camino para ofrendar a la divinidad en la cima del cerro.

Además de los sitios sagrados naturales, en la región de Tolimán se localizan otros construidos por el hombre con fines religiosos, las capillas. Son espacios que tienen un sentido genealógico al estar vinculados al patrilinaje familiar, llamado por ellos descendencia, y son un elemento de identificación cultural entre los otomíes en su vida cotidiana y religiosa. Asimismo son parte del patrimonio doméstico con múltiples funciones, en donde se desarrollan actividades ceremoniales ligadas al sistema de cargos. Son un punto de referencia de la filiación étnica y constituyen un patrimonio que incluye no sólo el inmueble, sino objetos rituales que tienen significación dentro y en relación con el recinto sagrado, que son heredados por línea paterna. Durante las ceremonias que se realizan en su interior están presentes no sólo los miembros de la descendencia, sino también los parientes colaterales y lejanos. La singularidad de la descendencia es que no existe un ancestro común lejano definido y sin embargo conservan su carácter unilateral. Las capillas se encuentran dentro de los predios domésticos.

La construcción del espacio sagrado se hace, según los cánones tradicionales, a partir de un modelo arquetípico. Las capillas familiares otomíes son un microcosmos; estructuras trascendentales, diferentes al espacio cotidiano, en el que se repite la cosmogonía; la pared separa dos espacios: el sagrado y el profano; por un lado el altar es el eje cósmico, y por otro la puerta está dispuesta hacia la estrella polar (oeste), de manera que todas las capillas están orientadas en un

mismo punto común. La cerca, el muro o el círculo de piedras que cierran el espacio sagrado se cuentan entre las más antiguas estructuras arquitectónicas conocidas de los santuarios.

Todo espacio sagrado destaca el territorio del resto del medio circundante y lo hace cualitativamente diferente, por ser un punto de apoyo religioso. El deseo del hombre de rodearse de elementos sagrados es el deseo de trascender, de no quedarse sólo en un plano material, comportamiento que se verifica en todos los aspectos de su vida y que se evidencía en el deseo humano de moverse en un mundo santificado. Las capillas son recintos en los cuales los otomíes entran en comunicación con sus antepasados, constituyen propiamente "...una abertura hacia lo alto y aseguran la comunicación con el mundo de los dioses".

Capilla familiar de la *descendencia* de los Luna, barrio Centro, San Miguel Tolimán.

Según la tradición oral, hace 160 años comenzó la costumbre de colocar una cruz en la capilla al año de la muerte de un miembro de la familia; al término del año, si no levantaron su capilla mortuoria, le hacen su cruz de mezquite a la que llaman crucita y la colocan en la capilla familiar. Las cruces que colocan sobre el altar de la capilla a la muerte de los miembros de la familia, representan la descendencia; también ponen a los "santitos", las flores, los sahumadores, las velas y las veladoras. Las capillas son utilizadas para el culto del santo de su devoción, como la Santa Cruz en el barrio don Lucas de San Miguel, al que se le ha adosado un portal, donde con pilares de madera se sostiene un techo de teja y madera que proporciona mayor amplitud a la capilla, con la finalidad de contar con más espacio para recibir a las personas que asisten el día de la velación. Unas capillas son usadas como lugar de almacenamiento, como la capilla de El Molino, otros como casa habitación, y otros más se encuentran abandonados y destruidos. Las capillas fueron construidas en el siglo XIX.

Algunas de las capillas tienen decoradas sus paredes o techos con frescos de motivos de origen prehispánico, como son el sol, la luna y los cuatro puntos cardinales relacionados con la naturaleza: el aire, la lluvia, la corriente de agua y el sol, junto a arcángeles y la divinidad. Hay otros elementos de origen colonial con escenas bíblicas, elementos rituales y sagrados; figuras humanas que muestran la indumentaria de otomíes y chichimecas, que pudieran ser contemporánea con la fecha de su construcción o de su pintura; otras capillas no tienen decoración.

En la población de San Miguel Tolimán destacan, entre otras: en el barrio centro la capilla Bato o de los Sánchez y la capilla de los Luna, antes llamada de la Cruz, que data de 1834; en el barrio los García, la capilla de Los Reséndiz. En el barrio Diezmero se encuentra la capilla de los Españoles con una inscripción que dice "Junio 9 de 1849"; sobre ella cuentan, por tradición oral, que en el año de 1765 su nombre era La Villita, que le dió el título la Iglesia cuando se dio la primera peregrinación a México, por lo que posiblemente la fecha indique una peregrinación al Tepeyac, lo cual indica que tal vez algunas de las capillas sean anteriores al siglo XIX. En el barrio Los García, el "punto" denominado los Pérez, reconocido como el lugar de la

descendencia de los Pérez, tuvo su origen el año de 1827, cuando Cruz Pérez salió, con su familia, de Maguey Manso y se instaló en el barrio Los García, motivo por el cual la gente de la población de Maguey Manso, cuando se enferma alguna persona, van a la capilla de los Pérez a pedir por su salud. En la capilla Los Santiagos en San Miguel, como muchas más, hacen fiesta el 24 de diciembre, en que se conmemora el nacimiento de Dios hecho hombre. Los jefes de la capilla "invitan padrinos para el Niño, quienes obsequian a los asistentes pan, colaciones, dulces, fruta, tamales, ponche, vino y piñata".

En la población de Casas Viejas se localizan nueve capillas, entre las que mencionaremos dos: una que se usa actualmente como capilla, con una inscripción en el muro de la fachada que dice "Tolimán 1894 Hilario de Santiago y Juan ... Ma. Damiana"; y la Capilla al Cristo del Cardonal. En la población San Antonio de la Cal hay 22 capillas, entre ellas, la capilla de San Miguel que data de los siglos XVII y XVIII, con dos inscripciones: "Lo hizo don Luis de la Cruz y don Bernardo de la Cruz" y "Lo hizo el maestro albañil D. Cristóbal de Sn ...", y la capilla de San Antonio, que data del siglo XIX, se usa actualmente de bodega y tiene una inscripción en el interior que dice "Se comenzó este oratorio el día 16 de mayo de 1840 y se acabó esta obra en 26 de junio de 1845, siendo cabeza don Cayetano de Santiago, yerno del difunto don Cristóbal y segundo cabeza D. Ge Ma. Her." Se localiza al sur a una calle de la plaza principal.

Las capillas familiares son un elemento sociocultural ligado a la estructura y organización social de los otomíes, rasgo que comparte la comunidad otomí de Tolimán con la otomiana en general; una muestra externa de que conciben la vida después de la muerte, y de la trascendencia de ésta en la vida de los vivos. Dentro de ellas se realizan velaciones para honrar a la imagen de su advocación, para la conmemoración de los difuntos de la familia, y del nacimiento o encarnación de Dios. Cada barrio tiene una capilla de su descendencia, que en términos rigurosos se refiere a la ascendencia de la familia, a "...los antiguos de la misma casa". La vida doméstica y la religiosa encuentran en el ceremonial al santo patrono, realizado al interior de las capillas familiares, una forma de expresión. El santo resulta ser

un mediador entre el hombre y el Dios creador; los santos al igual que los ancestros pertenecen a su mundo familiar, en ellos los otomíes encuentran consuelo para sus penas. Las capillas familiares constituyen un eslabón importante entre la vida cotidiana y el culto a sus antepasados. En ellas se realizan diversas prácticas religiosas, que resultan ser actos de identidad étnica y cultural de la comunidad otomí.

Para conmemorar a los difuntos de la descendencia en las capillas familiares de los otomíes, el día 1 de noviembre se adorna el altar con flores blancas para los niños difuntos, a los que llaman "angelitos", y el día 2 arman una cruz de tierra sobre el piso a la que le colocan alrededor velas, veladoras y flores; depositan sobre el altar de la capilla comida para los adultos difuntos de la familia.

Además de las capillas familiares, los otomíes tienen las capillas mortuorias, las cuales implican un compromiso con el territorio, quedando señalada la descendencia de la familia. Al morir un jefe de familia le construían, en el sitio donde había muerto, una capilla de piedra de 1 m de altura aproximadamente, con una hoquedad en el centro donde colocaban una cruz. Esto los obligaba a mover de sitio la casa dentro del mismo predio, quedando identificado el sitio como sagrado, lugar donde reposa un antepasado. Estas capillas mortuorias son representativas de la cultura otomí, siendo un elemento que comparten con todos los grupos de habla otomiana, aunque con características arquitectónicas distintas.

Los nuevos materiales que se han introducido en la construcción de la vivienda, han repercutido en la importancia de las capillas mortuorias, provocando un debilitamiento en cuanto a su pertinencia religiosa, motivo por el que la costumbre ha desaparecido por completo para evitar el cambio de lugar de la casa habitación.

Si bien el mayor número de capillas siguen siendo consideradas como recintos sagrados, otras han dejado de tener representatividad en la conciencia colectiva, al ser usadas como lugar de almacenamiento o simplemente porque se encuentran en abandono.

Capilla mortuoria en predio particular.

Este conjunto de símbolos, espacios y recintos sagrados están vinculados con los rituales que se desarrollan en función de imágenes católicas, en torno a los cuales se realizan una serie de festividades religiosas que les da pervivencia étnica y cultural a los otomíes.

La repetición cíclica de la fiesta es de suma importancia en el calendario anual, ya que de ellas depende en parte la prosperidad del mundo y de la vida vegetal y animal. Las fiestas religiosas son de carácter comunitario, rompen las barreras entre los miembros de la sociedad, la naturaleza y Dios.

Todo rito religioso, por convencional que sea, es la fusión simbólica del pueblo y su cosmovisión; lo que modela la conciencia espiritual son los ritos más elaborados y generalmente más públicos. Estamos conscientes de que no todas las representaciones culturales son religiosas y a menudo no es fácil trazar una línea divisoria entre ellas. Los símbolos y signos religiosos presentan varias perspectivas de análisis, que pueden ser apreciadas estéticamente o científicamente para los estudiosos, en cambio para los participantes (los cargueros) y

para los fieles devotos son conductos por los cuales viven su fe en la divinidad y en lo sobrenatural. Los otomíes valoran el medio ambiente y los hechos sociales de una manera diferente al resto de la población, por ello la interpretación cultural debe realizarse con base en la conciencia de la "otredad".

Bibliografía

Broda, Johanna (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en *Arqueastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.

Catálogo nacional (1990), *Monumentos históricos inmuebles, en el Estado de Querétaro,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Querétaro.

Dow, James (1975), *Santos y supervivencias de la religión de una comunidad otomí,* México, INI, p. 98.

Eliade, Mircea (1972), *Tratado de historia de las religiones,* México, Ediciones Era.

Félix Baez, Jorge (1989), "Sirenas y diosas del agua en Mesoamérica", en *Las voces del agua,* México, Universidad Veracruzana.

ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DURANTE EL EPICLÁSICO EN LA REGIÓN DE TULA

VÍCTOR HUGO BOLAÑOS SÁNCHEZ
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

La región de Tula forma parte de la supraregión conocida como el Valle del Mezquital, la cual ha sido definida con base en criterios ambientales, económicos, geográfico-étnicos, históricos e ideológicos (cf. Fournier, 1995:33). Sin embargo, la delimitación de la región de Tula (Fig. 1), para efectos de este trabajo, se basa principalmente en criterios arqueológicos, ya que nos enfocamos a una revisión del periodo definido como Epiclásico (Jiménez Moreno, 1959:1063-1064), en el que se desarrollan una serie de unidades sociopolíticas portadoras de la tradición cerámica definida como Coyotlatelco (Tozzer, 1921; Rattray, 1966, 1972).

La importancia del estudio del periodo Epiclásico (*circa* 650-950 d.C.), radica en que se ubica entre el momento posterior al colapso del sistema político teotihuacano y el surgimiento del estado tolteca. Si bien su significado aún es muy discutido tal y como ha venido siendo durante las últimas cuatro décadas (cf. Fournier y Cervantes en prensa). Es por ello que el uso del término se ha hecho cada vez más frecuente en la literatura arqueológica, sobre todo cuando se trata de describir fenómenos socioculturales ocurridos durante la transición del Clásico al Posclásico Temprano. No obstante, el Epiclásico parece ser un fenómeno característico del centro de México, ya que como plantean López Austin y López Luján (1996:156), inicia con la pérdida de la primacía política y económica que Teotihuacan había mantenido durante cinco siglos. Lo anterior tiene sustento en los resultados de investigaciones recientes, ya que todo parece indicar que los ejes principales del Epiclásico quedan situados fundamentalmente en el Altiplano Central mexicano, es decir, en lo que fuera la esfera de

influencia teotihuacana más inmediata, aun cuando pueden incluirse zonas circunvecinas o alejadas (cf. Fournier y Cervantes, en prensa). Sin embargo, es común que este periodo sea planteado como un fenómeno panmesoamericano, variando su adscripción temporal, así como su designación en diferentes áreas, basándose sobre todo en el hecho de que "el peso de Teotihuacan en su época de esplendor fue tan grande, que no es de extrañar que su colapso haya tenido repercusiones en prácticamente toda Mesoamérica" (López Austin y López Luján, 1996:156).

Durante el Epiclásico ocurrieron una serie de procesos que han sido enfatizados por diferentes investigadores (Fournier y Cervantes, en prensa), tal es el caso de cambios en el patrón de asentamiento (Parsons 1976:89-93), sensible disminución en la población de las grandes ciudades (Rattray 1996:215), fragmentaciones sociopolíticas (Sanders *et al.* 1979; Sugiura 1996:234), así como un cambio en el bagaje material en relación con etapas previas, sobre todo en las tradiciones cerámicas, la distribución de obsidiana, las técnicas y estilos arquitectónicos, además de la iconografía (Fournier y Cervantes en prensa), lo cual ha llegado a atribuirse a la llegada de grupos migrantes (Braniff, 1972; Cobean, 1990:499-501; Mastache y Cobean, 1989:55; Rattray, 1996:214). Para López Austin y López Luján (1996:161) los signos que son característicos del periodo Epiclásico son la movilidad social, la reorganización de los asentamientos, el cambio de las esferas de interacción cultural, la inestabilidad política y la revisión de las doctrinas religiosas.

Uno de los factores que más controversia ha generado en el estudio del periodo Epiclásico, es el cambio en la tradición cerámica característica del periodo de apogeo de Teotihuacan (Fournier y Cervantes en prensa). Este cambio se asocia con la dispersión del estilo cerámico designado como Coyotlatelco (Tozzer 1921; Rattray 1966, 1972), el cual a su vez es sustituido por la presencia de materiales característicos de la fase Tollan, correspondiente al Posclásico Temprano en la región de Tula (Cobean 1990). Respecto a los materiales Coyotlatelco

> En términos generales, esta cerámica se caracteriza por ser una tradición de materiales bruñidos, pintados en rojo sobre bayo, crema o café, con elementos de

> diseño sobre todo geométricos relativamente complejos, incluyendo grecas, “s”, cruces, en ocasiones enmarcados en páneles, además de otros más sencillos como triángulos y círculos combinados con bandas horizontales o verticales. Las formas con estos atributos fundamentalmente corresponden a la vajilla de servicio, mientras que para ollas y sahumadores los diseños son poco elaborados (Fournier y Cervantes, en prensa).

Este cambio en la tradición cerámica es atribuido a la entrada de grupos migrantes o invasores en el Altiplano Central, los cuales provocan el colapso del sistema político teotihuacano, dando como resultado una mezcla en las tradiciones (Braniff, 1972:273-275; Cobean 1990: 499:501; Mastache y Cobean, 1989:55; Rattray, 1996:214). El origen de estos grupos intrusivos se ha identificado como la zona centro-norte de Mesoamérica, denominada Mesoamérica marginal (Braniff, 1972:277), debido a la similitud que, de acuerdo con Braniff, existe entre la cerámica Coyotlatelco y las tradiciones cerámicas de esa región (Braniff, 1972).

> …en época clásica, en todos los lugares del Altiplano (Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí, zonas de Aguascalientes, Durango y Zacatecas) existió una gama de formas y estilos decorativos en la alfarería derivados de la tradición Chupícuaro, y allí debió iniciarse el estilo que penetró en la Cuenca de México hacia los fines del Clásico, el cual contribuyó al complejo Coyotlatelco e influyó en Michoacán con sobrevivencia hasta el periodo de los tarascos (Braniff, 1975:245).

Estos planteamientos han sido generados a partir de un paradigma tradicional propio de la historia cultural, en el que las intrusiones culturales son elementos fundamentales con base en principios difusionistas de migración-invasión-conquista (cf. Fournier y Cervantes, en prensa). Sin embargo, y de manera alterna a la hipótesis de las migraciones, se tienen planteamientos que apuntan hacia desarrollos endógenos en las diferentes subregiones del Altiplano Central.

> En términos estilísticos lo que genéricamente se ha denominado Coyotlatelco, en realidad corresponde a un conjunto de subtradiciones regionales, es decir, que se trata de distintos complejos cerámicos al parecer afiliados a una misma tradición… Existen variaciones probablemente debidas a que existieron múltiples centros productores e incluso como resultado de diferencias cronológicas, por lo que resulta difícil aglutinar lo Coyotlatelco en un bloque homogéneo… (*Ibid.*).

A partir de investigaciones en el valle de Toluca, un importante foco de asentamientos fue Coyotlatelco durante el Epiclásico, Yoko Sugiura (1996:239-241), retoma la idea ya sugerida anteriormente por arqueólogos como Piña Chan, según la cual se introdujeron ciertos elementos decorativos provenientes de la región de Querétaro y el Bajío y se fusionaron con la tradición cerámica teotihuacana del valle de México:

> Con base en lo anterior, podría plantearse la hipótesis de que los primeros hacedores del Coyotlatelco correspondieron a ciertas facciones de los grupos otomianos, residentes de la región norcentral de la Cuenca de México, quienes mantuvieron, directa o indirectamente, los vínculos sociales con la región periférica, en donde se encontraban distribuídos otros grupos otomianos (*Ibid.* 241).

A pesar de que durante el Epiclásico el cambio se ve reflejado en diferentes aspectos culturales, destaca el hecho de que predominan interpretaciones fundamentadas en un punto de vista "ceramocéntrico" (Weigand en Fournier y Cervantes, en prensa), es decir, que las provincias cerámicas se hacen equivalentes a culturas, buscando puntos de difusión o de influencia con base en rasgos de la alfarería (Fournier y Cervantes, en prensa). Para Guadalupe Mastache (1996), además de las interpretaciones que pueden hacerse a partir de la cerámica, están las características arquitectónicas y de los sistemas constructivos, así como las industrias líticas; todo ello conforma un conjunto de elementos que aporta evidencia que sustenta la hipótesis de que grupos migratorios de Mesoamérica marginal fueron los que desarrollaron la tradición Coyotlatelco.

La existencia de estructuras circulares con espacio interno, plazas hundidas, espacios porticados y el uso de la técnica constructiva con base en lajillas colocadas horizontalmente, en sitios epiclásicos de la región de Tula, constituye un corpus que a su parecer muestra una secuencia evolutiva, a partir de sitios que pertenecen a la esfera Chalchihuites. Relacionado a esto, se tiene la presencia de una industria lítica de raspadores de basalto y riolita característica de la zona septentrional (*Idem.*). Sin embargo, parece ser que la relación entre estos rasgos culturales merece una revisión más profunda, ya que la existencia de los elementos arquitectónicos ya comentados en la región de Tula, no necesariamente representa una continuidad de las

tradiciones culturales del noroccidente de Mesoámerica (cfr. Fournier y Cervantes, en prensa) consideran que establecer una filiación de estos elementos arquitectónicos entre el occidente o norte de México con la región de Tula, implica una serie de problemas a nivel tempo-espacial, sobre todo tomando en cuenta la presencia de estos elementos en otras regiones de Mesoamérica.

Asimismo, en cuanto a las tradiciones líticas, las características de los conjuntos artefactuales, más que referir a un problema de origen norteño de la cultura arqueológica Coyotlatelco, bien puede vincularse con elementos específicos de los complejos económicos que se relacionarían con la explotación de recursos abundantes en diversas zonas semiáridas desde el suroeste de EE.UU., Mesoámerica marginal, la periferia norte de Mesoámerica hasta el centro-norte de México, incluyendo la región de Tula (*Idem*.).

Por otra parte, además de los elementos comentados anteriormente y que forman parte de la cultura material de los grupos Coyotlatelco, se encuentran aspectos relacionados con la cosmovisión de estas sociedades. Estudios realizados en este sentido (Fournier, Iwaniszewski y Torres, 1999), apuntan hacia planteamientos encaminados a sustentar hipótesis que sugieren el desarrollo de procesos endógenos que marcan una continuidad poblacional durante el Epiclásico, al menos en la región de Tula. Es así como los resultados de dichas investigaciones parecen fundamentar una continuidad entre el Clásico y el Epiclásico, sobre todo en aspectos cosmogónicos de tradición otomiana (cfr. Fournier, Iwaniszewski y Torres, 1999).

Un aspecto que merece particular atención, sobre todo por el objetivo del presente estudio, es el relacionado con el patrón de asentamiento, ya que el desarrollo epiclásico de lo Coyotlatelco significó una serie de cambios radicales dentro del esquema organizativo generado por el Estado teotihuacano, expresados entre otras cosas precisamente en el patrón de asentamiento (cfr. Cervantes y Torres, 1991:25). Durante el periodo Epiclásico se tiene el surgimiento de nuevos centros políticos en zonas que durante el apogeo de los centros políticos del Clásico se mantuvieron como marginales (cfr. Diehl y Berlo, 1989: 3-4). En el caso particular de la región de Tula, hay un cambio total en el patrón de asentamiento, ya

que una gran parte de los sitios de época clásica no continúan habitados (Mastache, 1996: 37).

La región de Tula fue directamente integrada en el sistema político y económico de Teotihuacan durante gran parte del Clásico Temprano. La ocupación e influencia de Teotihuacan en el área tuvo su clímax durante la fase Tlamimilolpan (200-400-d.C.), mientras que una aparente reducción se da en las fases Xolalpan y Metepec (400-750 d. C.) (Mastache y Cobean, 1989: 51). En la región se encuentran dos grandes asentamientos, Villagran y Chingú (*Idem*.), este último al parecer fungió como centro político y administrativo funcionando como un intermediario entre Teotihuacan y la región de Tula, proporcionando a la urbe la cal obtenida de la explotación de yacimientos de calizas en la zona (cf. Mastache y Crespo, 1974: 74).

A raíz del declive del sistema político teotihuacano y el consecuente abandono de los asentamientos ubicados en la región de Tula, los cambios en el patrón de asentamiento se expresan en la ocupación de zonas no habitadas hasta ese momento. Este cambio se relaciona con la aparición de las ocupaciones Coyotlatelco en el área, lo que a decir de Mastache y Cobean refleja la introducción de grupos migrantes en la región (Cobean, 1990; Mastache y Cobean, 1989; Mastache, 1996: 38). La ocupación por estos grupos puede dividirse en dos etapas principales:

> a) Una primera fase ubicada entre 600-700 d.C. representada por la mayor parte de los sitios, los cuales se encuentran ubicados principalmente en la cima de los cerros y laderas altas, como es el caso de los sitios Magoni, La Mesa, Atitalaquia, Panoaya.
> b) Una segunda fase entre 700 y 800 (Fase Prado de Cobean) que correspondería al desarrollo de Tula Chico, como un pequeño núcleo cuasi urbano, a partir del cual se desarrollaría la ciudad de Tula de Fase Tollan (Mastache, 1996: 38).

A decir de Mastache, los sitios de la primera fase ubicados en algunos casos en posiciones defensivas en la cima de los cerros, más que ocupar el área la rodeaban, tal vez porque en ese momento las tierras bajas del valle aluvial estaban todavía ocupadas por teotihuacanos, o bien porque las condiciones de inestabilidad política no lo permitían, pues si bien esas zonas representaban mejores condiciones de vida y un mejor

acceso al agua y otros recursos, desde el punto de vista defensivo, eran muy vulnerables. Los asentamientos de la segunda etapa corresponden a las fases Prado y Corral; la primera de ellas se caracteriza por la presencia de material cerámico relacionado con culturas del Clásico en el Bajío; mientras que la segunda se relaciona con materiales de estilo Coyotlatelco más puro (cfr. Mastache y Cobean, 1989: 55-56).

La mayor parte de los sitios tempranos cuenta con zonas de cultivo, en general extensos sistemas de terrazas artificiales habitacionales y agrícolas. En algunos hay también evidencias de producción local de cerámica y de lítica. Es así como estos sitios constituían, al parecer, una serie de unidades autónomas con una economía básicamente autosuficiente, contando de igual forma con su propia zona de culto y administración (cfr. Mastache, 1996: 39). Sin embargo, Mastache dice que la cultura Coyotlatelco en el área de Tula no es un todo homogéneo, y si bien la mayor parte de los sitios parecen compartir una tradición cultural común, hay diferencias notables entre ellos en cuanto a aspectos particulares.

Es probable que estas diferencias respondan a que los diferentes asentamientos pertenezcan a unidades sociopolíticas que forman parte de un mismo bloque cronológico. Un concepto que permite el desarrollo de un modelo encaminado a la definición de dichas unidades, es el planteado por Charlton y Nichols (1997), que consiste en la delimitación de unidades sociopolíticas con cierta independencia entre sí, denominadas ciudades-estado (*Ibid.* :1-2). El término ciudad-estado enlaza el fenómeno del Estado con un tipo particular de patrón de asentamiento.

> En general se entiende que las ciudades-estado son pequeñas, con una base territorial, sistemas estatales independientes políticamente, caracterizados por un centro o ciudad capital, con territorios periféricos adyacentes integrados económica y socialmente. La unidad entera es relativamente autosuficiente en términos económicos y se percibe a sí misma como distinta de otros sistemas similares de ciudades-estado (*Ibid.* / 1).

A decir de los autores, pequeñas unidades políticas, aparentemente con similar estructura política y organizacional, con amplia asociación

económica, ideológica y de componentes en el patrón de asentamiento, estaban fuertemente distribuidas a través de Mesoámerica a principios del siglo XVI. En muchas áreas persistieron desde el inicio de formaciones estatales tempranas. En otras, después de una subyugación por la incorporación a grandes sistemas estatales, las ciudades-estado reaparecen o se reorganizan cuando esos sistemas se rompen.

> En la práctica, para muchos arqueólogos el criterio esencial para definir a un pequeño sistema estatal como una ciudad-estado se basa en: un sistema estatal concentrado en un centro o ciudad capital; pequeños territorios o zonas periféricas integradas; una pequeña población global; independencia política; relativa autosuficiencia económica; y la percepción de una distinción étnica (*Ibid.*:5).

Charlton y Nichols (*Ibid.* :169-207) hacen un análisis de la integración de ciudades-estado en el centro de México desde el Formativo hasta el Posclásico tardío. Para el periodo Epiclásico plantean la integración de al menos cuatro unidades: 1) ubicada en el extremo norte de la cuenca de México; 2) en el área de Teotihuacan; 3) en la zona de Azcapotzalco; y 4) en el área de Xico (cfr. Charlton y Nichols, 1997: 190-194).

Es probable que el patrón de asentamiento observado en la región de Tula para el Epiclásico, responda a una organización de ciudades-estado que conforman unidades sociopolíticas similares a las planteadas por Charlton y Nichols (*Ibid.*) para la Cuenca de México. Lo anterior implicaría que las diferencias cronológicas entre los sitios no existen y que cada uno de ellos forma parte de diferentes unidades. Cabe señalar que la ubicación cronológica planteada por Mastache y Cobean (1990: 10) se basa, como ellos mismos lo refieren, en análisis preliminares de la cerámica, además de que la definición del complejo cerámico denominado Transicional (característico del momento más temprano de ocupación), de acuerdo con Mastache (1996: 36) es muy vaga.

La información recuperada a partir de los reconocimientos de superficie y excavación en el sitio de Chapantongo, permite la generación de un modelo de interacción sociocultural entre los diferentes asentamientos. A nivel cerámico, los materiales identificados en el sitio pertenecen a nivel tipológico a las fases Prado

y Corral (Fournier y Cervantes, 1994) definidas por Cobean (1990), esto es, que de acuerdo con el modelo de ocupación planteado por Mastache (1996: 38), este sitio pertenecería al segundo periodo de ocupación. Sin embargo, Chapantongo presenta una afinidad en diferentes aspectos con los asentamientos del primer periodo. La asociación observada entre las estructuras circulares y plataformas rectangulares (Mastache y Cobean, 1990: 17) en el sitio de La Mesa, que de acuerdo con Mastache (1996: 39) pertenece a los asentamientos más tempranos de la región, se encuentra también en el sitio de Chapantongo (Fournier y Cervantes, 1996, 1997, 1998; Fournier y Bolaños, 1999).

Esta asociación entre los dos tipos de edificios se ha registrado en la secuencia deposicional de las excavaciones de Chapantongo, desde los eventos constructivos más tempranos hasta los más tardíos. De hecho, en un sector de uno de los conjuntos arquitectónicos identificados hasta el momento, dicha relación es parte de un evento constructivo (tardío en la secuencia) que provoca el desuso de una estructura con talud-tablero (Fournier y Bolaños, 1999). Es importante resaltar que en el espacio interno de la estructura circular se encontraron algunos enterramientos localizados en la mitad este de su área, esto ocurre también en La Mesa (Bonfil, 1998) donde la posición que guardan los individuos es en decúbito lateral flexionado, al igual que en Chapantongo.

Otros elementos arquitectónicos presentes en ambos asentamientos, son los conjuntos residenciales con pórtico al frente sostenido por pilastras, la semejanza entre los conjuntos de La Mesa y Chapantongo (Fournier y Bolaños, 1999), se da no sólo por la presencia del pórtico sino por la similitud de la forma en planta de los edificios. En el caso de Chapantongo, cabe señalar que en una de las jambas del pórtico se encontraron restos de pintura mural.

Respecto a los sistemas constructivos, la técnica utilizada en la construcción de las estructuras circulares consiste en la utilización de una doble hilera de lajas, lo anterior tanto en La Mesa (Mastache y Cobean, 1990:13) como en Chapantongo (Fournier y Bolaños, 1990). De igual forma en ambos sitios se tiene la presencia de la técnica denominada “Toltec small stone”.

En cuanto a la cerámica, Mastache y Cobean (1990: 17) señalan que en La Mesa se tienen una serie de tipos monocromos café y rojos, incluyendo ollas, que no se encuentran en otros sitios. No obstante, en Chapantongo se cuenta con este tipo de materiales tanto en la vajilla de servicio como en la de preparación y almacenamiento de alimentos (Fournier y Cervantes, 1994). Por otra parte, los materiales que Mastache, (1996: 36) considera como del Complejo Transicional, no muestran diferencias sustanciales con los tipos diagnósticos de los complejos Prado-Corral en su conjunto (Cervantes y Fournier, 1994), esto, con base en la observación de colecciones de superficie del sitio de El Águila (cfr. Fournier y Bolaños, 1999).

A partir de las afinidades que existen entre Chapantongo y los asentamientos definidos por Mastache y Cobean (1990: 10) como tempranos, así como con Tula Chico, es probable que todos los asentamientos hayan formado parte de un mismo bloque cronológico, integrados a diferentes unidades sociopolíticas del tipo de las ciudades-estado definidas por Charlton y Nichols (1997). Con base en lo anterior, proponemos la existencia de al menos seis unidades que contaban con sus respectivas áreas periféricas.

1) Chapantongo
2) El Águila
3) Binola
4) La Mesa
5) Atitalaquia
6) Tula Chico

En el caso de las unidades denominadas como El Águila, Binola y Atitalaquia, es importante señalar que se necesita mayor información sustentada en recorridos de superficie, que permitan definir con mayor precisión si estos asentamientos representan la capital de su respectiva unidad sociopolítica.

Por otro lado, a pesar de la autosuficiencia económica y la independencia política que se plantea en el concepto de ciudad-estado, es muy probable que las diferentes unidades sociopolíticas mantuvieran cierta conexión, sobre todo en aspectos económicos y

sociales. Esto es, que aunque el tráfico de objetos en la región pudo ser restringido debido a la independencia entre ellas, cabe la posibilidad de que las diferentes unidades se vincularan por lazos de parentesco, se generaran relaciones de reciprocidad para el intercambio e incluso de que no existiera un control estricto de las fronteras (cfr. Cervantes y Fournier, 1994: 113).

En este sentido, Chapantongo presenta ciertas particularidades al ser el asentamiento localizado en el extremo norte de la región (aproximadamente a 30 km al noroeste de Tula), ya que al parecer tiene un mejor acceso a ciertas redes de intercambio o redistribución mantenidas durante el Epiclásico, que le permiten tener acceso a bienes como concha, obsidiana gris de los yacimientos de Ucareo, así como cerámica de tradiciones queretanas (como el Rojo Esgrafiado Xajay o Cañada al Negativo) y de la Costa del Golfo (La Costa Anaranjado Monocromo) (Fournier y Cervantes 1996, 1997, 1998). Mención aparte merece la presencia de mica, la cual ha sido recuperada en rellenos arquitectónicos (Fournier y Cervantes, 1996), por lo que es limitada la información de su procedencia, no descartándose la posibilidad de que sea material reutilizado extraído de asentamientos del Clásico cercanos a Chapantongo, tal es el caso del Huizachal, sitio que se localiza en la parte alta del cerro El Ahijadero localizado en el barrio del Huizachal perteneciente al municipio de Chapantongo (Fournier y Cervantes, 1995).

Por otro lado, la idea de que durante el Epiclásico la inestabilidad política provoca que las poblaciones se asienten en emplazamientos con características defensivas, es muy común en la literatura (López Austin y López Luján, 1996). En otras regiones del Altiplano este aspecto parece irrefutable, siendo el ejemplo más claro Xochicalco (López Luján, 1995), sin embargo, este hecho no necesariamente es una característica en los asentamientos de la región. Tal es el caso del sitio de El Águila, que se encuentra entre dos profundas barrancas, en el punto de confluencia de los ríos Tula y Salado, lo que a decir de Mastache (1996: 44) refleja una posición defensiva privilegiada. En particular la localización de este sitio puede responder a una posición que dada la topografía de la zona, permite visualizar múltiples marcadores del paisaje en el horizonte (por ejemplo, los cerros Xicuco y El Elefante), que posiblemente se

vinculan con rituales de los ciclos calendáricos; esta hipótesis podrá sustentarse mediante la aplicación de técnicas arqueoastronómicas (Stanislaw Iwaniszewski, comunicación personal, 1999).

Por último, es importante señalar que muchos de los asentamientos son abandonados una vez que se inicia el apogeo del estado Tollan, aunque es común que en sectores habitacionales relativamente alejados del centro del sitio, se encuentren tiestos característicos de la fase Tollan. Por otra parte, hay asentamientos que muestran una continuidad clara entre el Epiclásico y el Posclásico Temprano, como Binola y El Águila (Fournier y Cervantes 1996, 1999); en el caso de Tula Chico, el recinto cívico-ceremonial es abandonado, reubicándose en lo que sería el centro de la ciudad de Tula (Cobean, 1982: 39-40). Todo parece indicar que Tula Chico es el centro poblacional de mayor jerarquía en la región durante todo el periodo Epiclásico; con una extensión de aproximadamente 5 km^2, entre sus características resalta la complejidad arquitectónica, ya que el recinto principal es una amplia plaza de alrededor de 100 m de longitud, circundada por diversas clases de edificios que incluyen por lo menos dos juegos de pelota (Mastache, 1996: 52).

Es probable que Tula Chico haya requerido conforme avanzaba el tiempo, de un aparato administrativo de mayor complejidad que pudiera atender todos los asuntos de una sociedad que fue contando con individuos y grupos más numerosos y heterogéneos. Tal complejidad en las estructuras se expresa en una mayor verticalidad no sólo en la organización interna sino también externa de la entidad. En cuanto a esta última, la entidad política adopta un marco regional más extenso, capaz de coordinar e integrar un mayor número de comunidades (Wiesheu, 1996: 69).

En la consolidación de Tula como una organización estatal, aunque en términos de Barbara Price (1978) de tipo secundario, al parecer influyen dos aspectos, por un lado, el reestablecimiento y centralización de un culto religioso a gran escala; y por otro, la reactivación de rutas comerciales que permiten un mejor acceso a cierto tipo de recursos, como por ejemplo la obsidiana verde de la Sierra de las Navajas o la turquesa. Ambos aspectos habían experimentado una fragmentación a consecuencia del colapso del sistema teotihuacano.

Bibliografía

Bonfil, Alicia (1998), *Áreas de actividad en La Mesa, Hidalgo. Ejemplo de una sociedad del Epiclásico en la región de Tula*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

Braniff, Beatriz G. (1972), "Secuencias arqueológicas en Guanajuato y la Cuenca de México: intento de correlación", en *XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología Teotihuacan*, México, pp. 273-323.

——— (1975), "Arqueología del norte de México", en *Los pueblos y señoríos teocráticos* (primera parte), pp. 217-272, México, Panorama Histórico y Cultural VII, SEP-INAH.

Cervantes, Juan y Alfonso Torres (1991), "Consideraciones sobre el desarrollo Coyotlatelco en el centro-norte del Altiplano Central", en *Cuicuilco 27*, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 25-34.

Cervantes, Juan y Patricia Fournier(1994), "Regionalización y consumo: una aproximación a los complejos cerámicos epiclásicos del Valle del Mezquital, México", *Boletín de Antropología Americana*, 29, pp. 105-130.

Cobean, Robert (1982), "Investigaciones recientes en Tula Chico, Hgo.", en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, por A.G. Mastache, R. H. Cobean, A. M. Crespo y D. M. Healan, Colección Científica 121, México, INAH, pp. 37-122.

——— (1990), La cerámica de Tula, Hidalgo, Colección Científica 215, México, INAH.

Charlton, Thomas H. y Deborah Nichols (1997), "The City-State concept. Development and Applications", en *The Archaeology of City-States. Cross-Cultural approaches*, por Nichols, Deborah y T. H. Charlton (eds.), Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 1-14.

——— (1997), "Diachronic studies of City-States: Permutations on a theme. Central Mexico from 1700 B.C. to A.D. 1600", en The *Archaeology of City-States. Cross-Cultural approaches*, por Nichols, Deborah y T. H. Charlton (eds.), Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 169-207.

Diehl, Richard y Catherine Berlo (1989), "Introdution", en *America after the decline of Teotihuacan*, A.D. 700-900, por Diehl, Richard y C. Berlo (eds.), Washington,D.C., Dumbarton Oaks Research and Collection. Washingnton, D.C.

Fournier, Patricia (1995), *Etnoarqueología cerámica Otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñähñü del Valle del Mezquital*, tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Fournier, Patricia y Juan Cervantes(1996), *Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital*, informe de la segunda temporada de campo, mecanoscrito, México, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH.

——————— (1997), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital, Informe de la tercera temporada de campo, mecanoscrito, México, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH.

——————— (1998), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital, informe de la cuarta temporada de campo, mecanoscrito, México, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH.

Fournier, Patricia y Víctor Hugo Bolaños (1999), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital. Informe de la quinta temporada de campo, mecanoscrito, México, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH.

Fournier, Patricia y Juan Cervantes (en prensa) "Mito y realidad del estilo Coyotlatelco: una reevaluación del Epiclásico en el Altiplano Central mexicano", en *Estudios del Hombre*, México, Universidad de Guadalajara.

Jiménez-Moreno, Wigberto (1959), "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoámerica, en *Esplendor del México Antiguo,* 2, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, pp. 1-14.

López-Agustín, Alfredo y Leonardo López Luján (1996), "El Epiclásico Mesoamericano", en *El pasado Indígena*, El Colegio de México, pp. 56-174.

López- Luján, Leonardo (1995), "El Epiclásico: el caso del Valle de Morelos", en *Historia de México,* vol. III. *El horizonte clásico*, por Manzanilla, Linda y L. López-Luján (eds.), México, INAH, UNAM, pp. 261-293.

Mastache, A. Guadalupe y Ana M. Crespo (1974), "La ocupación prehispánica en el área de Tula, Hidalgo", en *Proyecto Tula, Primera parte*, Matos, Eduardo (coord.), México, Colección Científica 15, INAH, pp. 71-103

Mastache, A. Guadalupe y Robert Cobean (1989), "The Coyotlatelco culture and the origins of the Toltec State", en *America after the decline of Teotihuacan*, A.D. 700-900, por Diehl, Richard y C. Berlo (eds.), Washington, D.C., pp. 49-218. Dumbarton Oaks Research and Collection, pp. 49-218.

———— (1990), "La cultura Coyotlatelco en el área de Tula", en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, por Mastache, G.; R. H. Cobean; Ch. Rees; D. Jackson, México, Colección Científica 221, INAH, pp. 9-22.

Price, Barbara (1978), "Secondary State formation: an exploratory model", en Origins of the State: *The Antrhropology of political evolution*, por Cohen y Service (eds.), Philadelphia, Institute of Human Issues, Philadelphia, pp. 161-186.

Rattray, Evelyn (1996), "An archeology and stylistic study of Coyotlatelco pottery", México, Department of Anthropology, University of the Americas. Teotihuacan and after, Mesoamerica notes 7-8, pp. 87-193.

——————— (1972), “El complejo cultural Coyotlatelco”, en XI *Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología Teotihuacan*, México.

——————— (1996), “A regional perspective on the Epiclassic period in Central México”, en *Arqueología Mesoamericana. Homenaje a William Sanders*, vol. I, por Mastache, G.; Parsons; Santley; Serra (coord.), México, INAH, pp. 213-231.

Sanders, William *et al*, (1979), *The Basin of Mexico: ecological processes in the evolution of a civilization*, New York, Academic Press.

Sugiura, Yoko (1996), “El Epiclásico y el problema del Coyotlatelco vistos desde el valle de Toluca”, en *Arqueología Mesoamericana. Homenaje a William Sanders*, vol. I, Mastache, G.; Parsons; Santley; Serra (coord.), México, INAH, pp. 233-255.

Tozzer, Alfred (1921), "Excavations of a site at Santiago Ahuizotla", México, Bureau of American Ethnology Bulletin, Washington, D.C., 74:13-55.

Wiesheu, Walburga (1996), *Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas*, México, INAH, Colección Científica 310.

PATRONES ALIMENTICIOS Y APROVECHAMIENTO DEL MEDIO DURANTE EL EPICLÁSICO EN LA REGIÓN DE TULA

GABRIELA RODRÍGUEZ LÓPEZ
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

La región de Tula muestra una importante ocupación durante el Epiclásico. En el ámbito arqueológico estas comunidades se caracterizan por una tradición cerámica afín a la esfera Coyotlatelco de la Cuenca de México, así como por un patrón de asentamiento nucleado que difiere en gran medida del registrado para el periodo anterior. Se ha propuesto que el cambio en el patrón de asentamiento del Clásico al Epiclásico en la región pudo involucrar transformaciones en las estrategias productivas, incluyendo bienes alimenticios, aunque aún se cuenta con escasa información al respecto. En esta ponencia se presentan los resultados preliminares del análisis de macrorestos de muestras arqueológicas procedentes del sitio de Chapantongo, Hidalgo, asentamiento epiclásico localizado en el extremo noroccidental de la región de Tula. Con base en ellos se plantea una primera aproximación a las formas de aprovechamiento del entorno y a los patrones alimenticios de las poblaciones de la época, en esta región norteña del Altiplano Central.

El sitio arqueológico de Chapantongo se localiza en la porción suroccidental del Estado de Hidalgo (figura 1), dentro del municipio del mismo nombre, en terrenos que actualmente ocupa la cabecera municipal. Dista aproximadamente 30 kilómetros de Tula en dirección noroeste y en términos arqueológicos, comparte los mismos atributos que definen a las ocupaciones epiclásicas en el valle de Tula (cerámica, industrias líticas, arquitectura, etc.), por lo que puede considerarse que el sitio formaba parte de esta misma región. Chapantongo es un extenso asentamiento nucleado que cubre un área aproximada de 2.5 km^2,

distribuido en la parte alta y las laderas de una loma suave delimitada por dos arroyos de flujo intermitente: El Tanquillo y el Marqués. El sitio presenta cuando menos dos sectores con arquitectura monumental (Los Cerritos y Los Mogotes), así como extensas terrazas y plataformas.

La vegetación actual en la zona, al igual que los suelos, están determinados por el grado de pendiente. En áreas de pendiente suave se pueden localizar grandes zonas con cultivos de temporal anuales y permanentes. En áreas de pendiente moderada podemos encontrar pastizales naturales e inducidos, matorral subinerme, matorral espinoso, nopaleras y cardonales. En áreas de pendiente abrupta se observa la presencia del bosque natural, cuya especie predominante es el encino.

Esta investigación tiene como objetivo conocer las formas de aprovechamiento del entorno, específicamente en lo que se refiere al uso de plantas cultivadas y no cultivadas, así como a la preparación y consumo de alimentos, con base en el análisis de materiales paleobotánicos recuperados en excavación. Hay que señalar que para la zona que nos interesa existen pocos estudios al respecto y ninguno publicado para ocupaciones epiclásicas, de ahí que esta investigación pudiera, a futuro, aportar información relevante.

Características de las colecciones estudiadas

Las 100 muestras analizadas se recuperaron en su totalidad de la Unidad de excavación # 1, donde se registraron tres estructuras circulares asociadas con una plataforma, así como una secuencia compleja de pisos y rellenos de nivelación. Se debe remarcar que las muestras proceden de rellenos y pisos y en ningún caso se trata de contextos primarios. Además, ninguna de las estructuras registradas parece haber tenido un claro uso habitacional. Sin embargo, se trata en su mayoría de contextos sellados cuyos materiales indican una ocupación epiclásica, sin que haya elementos de épocas posteriores.

Técnicas utilizadas para el estudio de los materiales

Los materiales que están en proceso de estudio han sido colectados en la temporada 1996 del Proyecto Distrito Alfarero del Valle del

Mezquital. Después de una primera revisión macroscópica, se procedió a separar los materiales por medio de la técnica de la flotación. Ésta consiste en separar los materiales con diferentes densidades, para lo cual se debe crear un medio adecuado, con el fin de que esta separación se pueda llevar a cabo, posibilitando de esta forma la separación de los restos orgánicos de los inorgánicos de una matriz de suelo.

El material obtenido de la flotación se revisó bajo el microscopio de disección, colocándose los restos botánicos en cápsulas de gelatina para su posterior identificación. Los datos botánicos se separan en: familia, género y especie, cantidad, peso, largo, ancho, diámetro, si presenta carbonización o no, si está completa o fragmentada la semilla, y observaciones específicas para cada resto botánico. En algunos casos las semillas no pueden ser identificadas, ya sea porque están muy fragmentadas o la carbonización no lo permite. También se hace la separación, el peso y el conteo del carbón recuperado para cada muestra. Además de los datos botánicos, se describe cómo se presentó la muestra, qué características generales tenía y si hay presencia de otro tipo de materiales, como puede ser hueso quemado, ceniza e incluso si hay insectos o sus huevecillos. Este último dato puede indicar el grado de contaminación de una muestra.

Hasta ahora la etapa de flotación y separación de los restos ha sido terminada. El análisis de las semillas sigue en proceso, aunque ya se han identificado siete familias, incluyendo, en algunos casos el género y la especie (cuadro 1). Las semillas pueden separarse en dos grandes grupos: plantas cultivadas y no cultivadas. Esta separación tiene como propósito, más allá de organizar los datos, establecer una diferencia cualitativa y cuantitativa entre ellas, lo cual refiere en principio a la adaptación de estos grupos al entorno y a su manipulación o uso. Hay que anotar que la cantidad de semillas de una familia representada en el contexto arqueológico no indica la preferencia de uso o consumo, ya que, por ejemplo, en la familia de las leguminosas lo que se come es la semilla y para la familia de las amarantáceas toda la planta es consumida.

Descripción de semillas identificadas (familias, géneros y especies)

1. *Chenopodio-Amaranthaceae:* se trata de dos familias botánicas taxonómicamente separadas, pero polínicamente se agrupan en común debido a la gran afinidad morfológica en sus granos de polen. Ambas tienden a desarrollar semillas claras, como consecuencia de la selección intencionada del hombre. Por esto en muchos trabajos se les denomina *Cheno-Ama* y se describen en un mismo rubro.

   Estas dos familias han estado representadas en el contexto arqueológico, ya sea como planta domesticada o silvestre, además el cultivo de esta planta tiene grandes ventajas. Una de ellas es que al cultivarse se da en grandes cantidades, supera en energía a productos animales y otros productos agrícolas. Desde el punto de vista etnográfico por un lado y culinario por otro, también se han observado aspectos parecidos en la manera de preparar y consumir las especies útiles de los dos géneros, especialmente en el Altiplano Central de México. (McClung, González, Zurita e Ibarra, 1966: 9).
2. *Amaranthaceae:* existen alrededor de 50 especies, las semillas presentan varios colores desde el blanco marfil al negro y rojizo, aunque este color lo pierden en el proceso de carbonización. Tienen una forma lenticular y van de 1 a 1.5 mm, aunque hay diferencias específicas para las distintas especies.

   En la Mesa Central de México fue uno de los granos que se cultivaron mayoritariamente, ya sea como alimento cotidiano, pero también tuvo una gran importancia religiosa (Sauer, 1967). Para la región de Tula su cultivo también se llevó a cabo, pues es una planta resistente a la sequía. Guadalupe Mastache lo tiene representado en el contexto arqueológico, en esta área, para la fase Tollán Tardío 950-1150 d. C. (Mastache, 1996).
3. *Chenopodiaceae:* semillas preferentemente circulares, la superficie indica si el embrión está arqueado, enrollado como anillo o en espiral. La terminación de la semilla es redondeada. Va de 1 a 2 mm. Su color es lustroso y va de negro a café obscuro.

4. *Graminae setaria:* es un pasto forrajero, en San Luis Potosí se le conoce como mijillo. En los pueblos prehispánicos con toda seguridad se está usando el forraje como combustible. Incluso en el sistema constructivo de pisos de lodo, es muy probable que esta especie se esté utilizando para este fin.

   Graminae: Zea mays. La planta del maíz tiene una estructura muy característica, y la forma de la mazorca no tiene equivalente en todo el reino vegetal. Los granos de maíz tienen embrión, endospermo, una capa aleurona y una pared que va unida a la cubierta de la semilla. Los granos están unidos por medio de un raquis. Debido al largo proceso de domesticación, se encuentran muchas formas, colores y tamaños, por lo cual, la clasificación se hace a través de razas, que son los grupos que comparten un mayor número de características. Encontrar maíz en un contexto arqueológico es de gran importancia, ya que nos indica la capacidad agrícola que puede haber en la región y la manipulación que se esté llevando a cabo de la planta.
5. *Leguminosae crotalaria*: la forma es diversa, uno de sus bordes es curveado y el lado de la muesca presenta una forma curvada, como un gancho. Su tamaño va de 2 a 8 mm. Su coloración varía de amarillento, café o negro. En ciertas regiones de México algunas variedades de estas plantas son comestibles. Se les conoce con el nombre de chipil o chipila.
6. *Leguminosae:* tienen una forma oval y es una semilla lustrosa. La semilla presenta una muesca en el área de unión, ya sea en la parte media o cargándose hacia el borde. A veces en la parte de unión tienen un color más obscuro. Aunque otras especies presentan otras formas, en formas rectangulares o más redondas. En algunas especies la cobertura de la semilla es moteada o rayada. En esta familia se encontraría el frijol (*Phaseolus vulgaris*), aunque se tiene solamente una muestra muy pequeña cabe la posibilidad que también lo estén cultivando, ya que forma parte de la dieta mesoamericana. El que quede representada en el registro arqueológico no se debe a la preferencia de consumo, sino a la forma de consumo, ya que al ser aprovechada la semilla, es más difícil que quede en el registro arqueológico.

7. *Solanaceae:* es una semilla delgada y su forma puede ser oval o circular. Tiene un obscuro punto de unión. Su coloración va de amarillo a café. Su tamaño va de 1.5 a 5 mm, esto varía según la especie.
   Solanacea solanum: conocida como tlanochtli, es una planta cuyo fruto es comestible. Haciendo una revisión bibliográfica de este género, se encontró que en su mayoría estas plantas producen frutos que en algunas ocasiones son comestibles. También los tubérculos de las solanaceas son comestibles.
8. *Compositae:* en esta familia encontramos diversas formas que van desde las semillas oblongas, con terminaciones en anillos o en escamas. Plantas herbáceas o arbustos silvestres. Hasta no tener el género y la especie no se podrá tener una aproximación más detallada en cuanto a su uso aunque en Hidalgo este tipo de plantas se utilizan actualmente como combustible entre los alfareros del Valle del Mezquital (Fournier, 1995). Entre las *Compositae* de Hidalgo se encuentra la jarilla y limpia tuna. Lauro Quintero en su estudio de morfología polínica de la flora del Valle del Mezquital, Hidalgo, de 1969, encuentra una gran variedad de especies de esta familia que es la mayoritaria en la muestra polínica analizada.
9. *Portulacacea. Portulaca oleareacea:* su nombre en otomí es tzutcani. Corresponde a la verdolaga, es una planta silvestre comestible.
   Otro de los macrorestos que se contabilizan y se separan al analizar las muestras, es el carbón. El carbón es producto de reacciones químicas que ocurren cuando la madera es calentada y ésta puede ser una descomposición térmica. En algunas ocasiones la madera se puede calentar hasta convertirse en cenizas o quedarse como carbón, esto por la variación de las condiciones de calentamiento y el tipo de madera o planta que se esté quemando. (Smart and Hoffman, 1988: 172). Éste aparece en todos los contextos arqueológicos. El análisis de este frecuente material es importante, pues nos puede dar una vía para datar y reconstruir la historia de la vegetación, el medio y los cambios que éste ha sufrido. Claro que para darle esta validez se asume que el carbón recuperado en excavación no es intrusivo y se

generó al momento de la ocupación del sitio. Para poder justificar estas aseveraciones es necesario tener un control de toma de muestras en campo, sabiendo que fueron extraídas de contextos sellados. Aunque estas características se pueden evaluar desde campo.

El carbón en el contexto puede aparecer por distintas causas:

Por mecanismos culturales: ya sea que la gente haya traído al sitio el carbón para algún uso específico como construir, o tal vez hayan sido plantas usadas como combustible. El tipo de plantas que se utilizan para quemar depende de las características físicas de la misma; por ejemplo la temperatura que alcance a la hora de la combustión, así como el humo que desprenda en la misma. Otro mecanismo cultural tiene que ver con el sistema de roza y quema, tal vez por la cantidad de carbón en un área y sus características particulares se pueda determinar si era de cultivo o no.

Por mecanismos naturales: el carbón puede cambiar de contexto por medios naturales. Los fragmentos de carbón pueden venir de las combustiones que en el sitio se hagan, ya sea antes, durante o después de la ocupación de un sitio.

Combustión: el carbón arqueológico es producido por combustiones catastróficas en alguna parte del sitio, ya sea intencional o accidental. La combustión intencional es la que en términos arqueológicos es más relevante. Se puede determinar si están quemando algún tipo de madera en un lugar específico como alguna ceremonia. Se puede saber también si están utilizando la combustión de plantas y el quemar los pisos como sistema constructivo. Pueden estar quemando el piso para endurecerlo o la manufactura del adobe requiere el quemado para hacer los bloques.

Conclusiones

Hasta ahora, el avance en el análisis de muestras e identificación de los macrorestos ha arrojado datos que nos permiten hacer una aproximación de las plantas que fueron utilizadas, ya sea como alimento o combustible.

Cuadro 1

SEMILLAS RECUPERADAS EN FLOTACIÓN, SU IDENTIFICACIÓN Y OBSERVACIONES

Familia	*Género y especie*	*Observaciones*
Amaranthaceae		Fragmento
Chenopodiaceae	Chenopodium	Fragmentos Testas Semillas completas
Chenopodiaceae		Embrión completo Amaranto completo
Graminae	Setaria	Fragmentos
	Zea mays	Fragmentos de grano cúpulas
Leguminosae	Crotalaria	Semillas completas
		Fragmentos
		Posible frijol
Solanacae		Fragmento
Compositae		Testas
Portulacaceaeg	*Portulaca olereacea*	Semilla completa

Las semillas que se registraron corresponden en su mayoría a plantas de recolección, lo que podría indicar una mayor dependencia de esta clase de recursos por parte del grupo que habitó en el lugar. A este respecto es de importancia mencionar que el análisis de olotes carbonizados realizado por Carlos Álvarez del Castillo, indica que se trata de maíz cónico, poco desarrollado y de cultivo de temporal.

Esto nos llevaría a pensar que tal vez la recolección constituyó una actividad importante como respuesta al enfrentamiento con un medio poco propicio para las actividades agrícolas, probablemente de tipo semidesértico. De hecho, es importante mencionar que el

cambio registrado en los sistemas de asentamiento del Clásico al Epiclásico en la zona, podría reflejar transformaciones importantes en la estructura de los sistemas productivos, derivadas de cambios en el ambiente (Cervantes y Torres, 1993). Sin embargo, hay que señalar que se carece de información para reconstruir el paleoambiente de la zona durante el Epiclásico.

Esta propuesta, sin embargo, deberá ser evaluada posteriormente. Uno de los aspectos importantes es el contar con muestras procedentes de conjuntos habitacionales o basureros, que pudieran referirnos a aspectos específicos del campo de la alimentación.

Bibliografía

Cervantes, Juan y Alfonso Torres (1993), "Dinámica sociopolítica durante el Epiclásico en el Valle del Mezquital", ponencia presentada en el 13º Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Ciudad de México.

Fournier, Patricia (1995), *Etnoarqueología cerámica otomí:maguey, pulque y alfarería entre los hñahñu del Valle del Mezquital*, tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

González, Lauro (1969), *Morfología polínica: la flora del Valle del Mezquital, Hidalgo*, Departamento de Prehistoria, México, INAH.

Hoffman, Ellen, Tristine Lee Smart (1988), *Enviromental Interpretarion of Archaeological Charcoal, Current Paleoethnobotany, Analytical methods and cultural interpretations of archaeological plant remains*, edited by Christine A. Hastorf and Virginia S. Popper, EE.UU., University of Chicago Press.

Mastache, Alba Guadalupe (1996), *El amaranto y el maguey en la dieta tolteca*, Arqueología Mesoamericana, Homenaje a William T. Sanders, tomo I, coordinadores Alba Guadalupe Mastache, Jeffrey R. Parsons, Robert S. Santley y Mari Carmen Serra Puche, México, INAH.

Mcclung, Emily, Javier González Vázquez, Judith Zurita Noguera y Emilio Ibarra Morales (1966), *La domesticación prehispánica de Amaranthus spp.*, Cuadernos de Trabajo IIA, México, UNAM.

Sauer, J.D. (1967), *The grain amaranths and their relatives: a revised taxonomic and geographic survey*, Annals of Missouri Botanical Garden, EE.UU.

ARQUEOLOGÍA Y FUENTES HISTÓRICAS: UNA APROXIMACIÓN A LOS OTOMÍES DE LA REGIÓN DE TIZAYUCA, HIDALGO

VLADIMIRA PALMA LINARES, MIGUEL GUEVARA
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

LA POBLACIÓN DE TIZAYUCA EN EL SIGLO XVI

El estudio de los documentos históricos de la región de Tizayuca nos ha permitido conocer la composición étnica de las poblaciones asentadas en esta zona. A la llegada de los españoles se han distinguido dos categorías de poblaciones, aquellas en las que se hablaba otomí y aquellas en las que se hablaba principalmente náhuatl (Soustelle, 1993: 33-475), las cuales se pudieron diferenciar a partir de la información encontrada en los documentos del siglo XVI.

Es importante conocer la localización de Tizayuca en relación con las poblaciones con las que colindaba, ya que la distribución de hablantes de náhuatl y de otomí va a depender de la misma. Tizayuca colinda al norte con las poblaciones de Tolcayuca, al noroeste con Hueypoxtla y Jilotzingo, lugares que para el siglo XVI eran centros importantes de población otomí. Tolcayuca era principalmente otomí (AGN, Tierras, Vol. 3, Exp. 6; DA, 1897: 55), en Hueypoxtla se hablaban “otomí y mexicana”, y la más general era la “otomí” (Acuña, 1986: 153), de la misma forma que en Jilotzingo, lugar principalmente de habla otomí. Estas poblaciones de Xilotzingo y Hueypoxtla, están dentro de la ruta geográfica que conecta la región de Tizayuca con poblaciones como Apaxco, Tula, Tlahuelilpan e Ixmiquilpan, regiones completamente otomíes.

De la misma forma, Tizayuca colindaba al suroeste con Zumpango, población en la que los "mexicanos son pocos respecto a los otomíes" y los otomíes generalmente hablaban náhuatl (DA, 1887: 88-93). Al sur colindaba con San Lucas Xoloc, al este con Temascalapa y al noroeste con Villa de Tezontepec, centros de población totalmente nahua.

De acuerdo con la información que proporcionan los documentos, se pueden distinguir dos tipos de poblaciones dentro de la región:

1. Las poblaciones que se localizan al norte y noroeste de la región son las que cuentan con mayor número de hablantes de otomí y menor de hablantes de náhuatl. Tal como se puede observar en el caso de Xicalhuacan y Tzizipic.
2. Las poblaciones localizadas al suroeste y noreste de Tizayuca que colindaban con las poblaciones centros de habla náhuatl, como Texontepec y Temascalapa. Las poblaciones de Tetetzontlilco y Acatitlán en la que la totalidad de la población es hablante de nánuatl. Además las localizadas al este y suroeste de Tizayuca, que cuentan con población otomí, pero de las que se señala que son casi nahuas, como es el caso de Oztoticpac, Huitzila, Cuauhtlalpan y de la misma Tizayuca.

La configuración étnica de Tizayuca observada a la llegada de los españoles, al parecer es el resultado de un largo proceso que está asociado a las ocupaciones caracterizadas por el consumo de cerámica del Complejo Corral Terminal y Tollan del área de Tula, como trataremos de demostrar en las siguientes líneas.

Una comunidad rural tolteca

Los reconocimientos de superficie de los asentamientos en el área norte de la cuenca de México, específicamente en la región de Tizayuca, nos permitieron determinar que el complejo cerámico es equiparable al del área de Tula. Todos los materiales cerámicos de los complejos Corral Terminal y Tollan de Tula, están representados en esta región. No obstante, el material de Tizayuca muestra una variabilidad que resulta significativa.

Por un lado, en nuestras muestras la representación de algunos tipos cerámicos es más amplia que en las colecciones de Tula. Tal es el caso del tipo Tolteca Rojo sobre Bay, que está casi ausente en Tula (Cobean, 1990) y su distribución se asocia más a la Cuenca de México. Otro caso es el tipo Negro sobre Anaranjado, el cual es un tipo importado de la Huasteca, escaso en Tula, pero abundante en los sitios de Tizayuca.

Sin embargo, la mayor diferencia respecto al área de Tula, es que nuestros muestreos evidenciaron que esta región no exhibe una distribución diferencial entre los materiales de los complejos Corral Terminal y Tollan.

Por otro lado, en las excavaciones realizadas en esta misma región en los sitios de Olmos y El Cid (Manzanilla y Pacheco 1997; Sterpone, *et al.*, 1997) se localizaron materiales cerámicos Corral Terminal mezclados con cerámica de la fase Tollan. Lo anterior mostraba una continuidad ocupacional, así como una consistente asociación de los materiales de ambos complejos. Ambas líneas de evidencia nos conducen a considerar un solo complejo en la región de Tizayuca, al cual podemos llamar Corral Terminal-Tollan.

El patrón de asentamiento tolteca

Dentro de la organización de asentamientos toltecas en la Cuenca de México, es característica una distribución dispersa de los sitios, por lo cual se habla de una "ruralización" del patrón de asentamiento (Parsons, 1976: 93-95). Por su parte, Sanders (1979) notó que el patrón de asentamiento tolteca tiende a ser disperso en función de la distancia con los centros de alta jerarquía. Tal es el caso de comunidades dispersas al sureste de la Cuenca de México.

No obstante, el área norte de la Cuenca de México parece no haber participado en este proceso. Por el contrario, en esta área se han identificado grandes comunidades toltecas, con un patrón semejante a lo que ocurre en el asentamiento urbano de Tula, así como en los sitios rurales cercanos a éste, los cuales muestran un patrón altamente nucleado (Coboean *et al.*, 1981: 196).

Durante este momento (que podemos colocar entre 900-200 d.C.) ocurre la primera ocupación extensiva de la región, la cual además mostraba una compleja jerarquía regional.

En la región de Tizayuca se han registrado un total de 40 sitios pertenecientes a este periodo. Los sitios de mayor jerarquía corresponden a centros provinciales . Estos sitios tienen una extensión de entre 49 y 75 ha, y pertenecen a comunidades extensas y nucleadas que tienen evidencia de arquitectura pública.

El principal asentamiento de esta fase en la región fue el sitio de San Miguel Eyacalco, un centro provincial que funcionó como centro administrativo dependiente de Tula. El sitio abarcó un área aproximada de 75 ha y está constituido por edificios públicos, plazas y un juego de pelota de 60 m de largo, de características semejantes al juego de pelota no. 1 de Tula. El área habitacional del sitio se ha descrito como concentrado pero no planificado (Manzanilla y Pacheco, 1997).

El siguiente nivel de sitios corresponde a aldeas grandes y pequeñas nucleadas, los cuales tienen una extensión de entre 10 y 28 ha, y se caracterizan por una serie de montículos residenciales localizados sobre terrazas, que tienen por intervalos montículos públicos.

Otro de tipo de sitios son las aldeas grandes y pequeñas dispersas que son asentamientos habitacionales que pueden o no contar con evidencia de arquitectura pública, de entre 3 y 6 ha de extensión.

El último nivel corresponde a la jerarquía de caseríos, que es el tipo de asentamientos más abundante y que generalmente se caracterizan por montículos residenciales aislados menores a 1 ha y que no presentan arquitectura pública.

En resumen, los asentamientos toltecas de la región de Tizayuca se caracterizan por presentar comunidades grandes y nucleadas que generalmente exhiben arquitectura de carácter público. También son comunes pequeños asentamientos de carácter habitacional que muestran un patrón disperso. La presencia de grandes asentamientos en nuestra región contrasta con el proceso de ruralización de la Cuenca de México del cual hacíamos mención.

Se ha sugerido que estas diferencias en los asentamiento se debe a que parte de la población de la Cuenca se trasladó hacia el norte a causa del desarrollo de la urbe de Tollan que funcionó como centro de atracción y nucleación poblacional (Sanders *et al*., 1976; Sterpone y Palma, 1997).

La mayor concentración de los asentamientos se desarrollaron en torno al pie de monte ligero, en especial en las laderas de los cerros de Paula, La Escondida, Tres Cerritos y Las Peñitas. El patrón de asentamientos en estas áreas puede estar vinculado estrechamente con el sistema económico y las prácticas de cultivo empleado por estas comunidades.

Las estructuras públicas de algunos sitios se encuentran ubicadas en cimas, como es el caso del cerro del sitio de la Provincia en el cerro del mismo nombre; Olmos, en el cerro de las Peñitas; la Escondida, en el cerro del mismo nombre y el sitio de Tres Cerritos.

La orientación de los sitios al valle aluvial resulta escaso, tan sólo un bajo porcentaje de caseríos han sido ubicados en esta zona, los cuales podrían estar asociados a prácticas de especialización ocupacional o aprovechamiento especializado de ciertos recursos.

Un aspecto de gran relevancia en el patrón de asentamiento, es la concentración de los asentamientos de mayor jerarquía al norte del área de estudio. Principalmente en las laderas del cerro de las Peñitas. Esta centralización puede deberse en parte a la localización de los sitios de San Miguel y Santa María, los dos centros de mayor jerarquía en la región, lo cual originó una concentración poblacional y una escasez de población rural en sus alrededores. Por otro lado, esta zona corresponde al corredor que comunicaba a la región de Tizayuca con Tula, a través de Jilotzingo, Hueypoxtla y Apaxco.

Estructuración interna de los sitios

Estas diferencias en el patrón de asentamiento tolteca de la región son también consecuencia de la organización espacial de las unidades domésticas. El carácter disperso de sitios toltecas en la Cuenca de México se explica por la presencia de *houselots*, en tanto que la mayoría de las ocupaciones nucleares del centro urbano de Tula y de los sitios cercanos, es debido a que contaron con estructuras domésticas del tipo unidades residenciales o conjuntos habitacionales (Santley y Hirth, 1993: 11).

Los estudios de superficie en la región han mostrado que los asentamientos toltecas tenían un patrón nucleado en el cual las estructuras domésticas se encuentran organizadas en grupos de tres o cuatro montículos alrededor de un área abierta.

La evidencia recuperada en excavación también es consecuente con esta evidencia. Las excavaciones realizadas en el sitio El Cid, a cargo del arqlgo. R. Manzanilla, expusieron restos de arquitectura doméstica rural tolteca constituida por un grupo de tres viviendas asociadas a un espacio abierto (Manzanilla y Pacheco, 1997).

Por su parte, en las excavaciones realizadas en el sitio de Olmos, se expuso un área de 25 m^2 en la cual se delimitó la banqueta o porche abierto de una unidad habitacional, el cual funcionaba como medio de circulación entre la casa y un patio localizado al frente de ésta. Sobre el apisonado de esta área abierta o patio, se localizó un altar de patio (Guevara, 1998).

El conjunto recuperado en nuestra excavación, el cual está formado por un patio central en el que se ubica un altar de patio, rodeado por un conjunto de casas cuyo acceso es a través de un porche, se asemeja a los elementos arquitectónicos reportados en el área urbana de Tula (Healan, 1989).

En ambos casos, lo que se observa son unidades domésticas cuya organización espacial es la de conjuntos habitacionales que favorecen un patrón de asentamiento nucleado. La semejanza en cuanto a disposición espacial y empleo de elementos arquitectónicos comunes en los conjuntos habitacionales del área urbana de Tula y el de unidades domésticas como las reconocidas en superficie y excavación en la región de Tizayuca, hace suponer que los asentamientos rurales toltecas de la región estaban organizados a semejanza de los conjuntos habitacionales del centro urbano.

Los asentamientos en la época azteca

En este momento es importante introducir una pregunta relevante para nuestra investigación: ¿cómo podemos justificar que la ocupación asociada a consumo de cerámica tolteca está vinculada a la organización territorial de una comunidad otomí?

Como se señaló al inicio de esta ponencia, el análisis de los documentos históricos nos permitió determinar la composición étnica de la población de la región de Tizayuca. A la llegada de los españoles había dos grupos coexistiendo en la región: hablantes de otomí y hablantes de náhuatl, como señalamos al principio, las comunidades otomíes se localizaban al norte del territorio de Tizayuca y las comunidades nahuas al noreste y sureste, sin embargo, también había comunidades en las que coexistían ambos grupos. Esta coexistencia cultural señalada por los documentos históricos, pudo ser corroborada por la evidencia arqueológica.

Patrón de asentamiento

Dentro de los trabajos realizados en la región de Tizayuca se han encontrado principalmente dos tipos de sitios de época azteca, los primeros correspondientes a las aldeas dispersas y nucleadas que se caracterizan por una serie de montículos residenciales localizados sobre terrazas, que tienen por intervalos montículos públicos. Este tipo de asentamientos son comunes en la región de Teotihuacan, el norte de Temascalapa y el sur de Texcoco (Sanders *et al.*, 1979). El segundo tipo corresponde a la jerarquía de caseríos, los que generalmente se caracterizan por montículos residenciales aislados asociados al cultivo de terrazas y que no presentan arquitectura pública. Estos dos tipos de asentamiento son característicos de la región de Tizayuca.

De esta forma, se observa que en los sitios de mayor jerarquía para la época tolteca tales como, Olmos, Santa María, San Miguel, La Escondida y Tres Cerritos, que corresponden a centros provinciales y aldeas nucleadas dispersas y grandes, también presentan ocupación durante la época azteca, para la cual continúan siendo sitios de una importante jerarquía a nivel regional.

Un cambio primordial en el patrón de asentamiento entre ambos tipos de sitio ocurre durante la época azteca, en donde hay una intensificación en los patrones de ocupación, y donde se ocupan las zonas de pie de monte de manera intensiva. Lo anterior se observa en la región, en el aumento de caseríos a las faldas de las principales elevaciones, como en el caso del cerro de Paula, y en el cerro Las Peñitas.

La mayoría de los sitios que se localizan a pie de monte, como es el caso de las elevaciones de la región; Paula, La Escondida, Las Peñitas, San Gaspar y La Provincia, se caracterizan por estar distribuidos en un sistema de terrazas de cultivo y concentraciones aisladas de montículos residenciales. Este tipo de asentamientos es similar al descrito por Evans (1980: 193-194) para el cerro Gordo, quien encuentra que en la zona de pie de monte el agua de lluvia se canaliza a través del sistema de terrazas.

En la descripción de los sitios aztecas se puede notar que la mayoría presentan una ocupación anterior asociada a las cerámicas de las fases Corral Terminal y Tollan, lo que sugiere que en el área norte de la cuenca,

existe una correlación paralela entre la distribución de sitios de alta jerarquía del periodo Corral Terminal-Tollan y los asentamiento aztecas.

Este patrón de continuidad también pudo ser observado en la evidencia recuperada en las excavaciones de la región. En las excavaciones practicadas en el sitio de Olmos, se documentó, especialmente en contextos de relleno, aunque también existen algunos casos de contextos sellados por pisos, materiales cerámicos del complejo Tollan en asociación a cerámica Azteca III. Esto podría resaltar la posibilidad de que ambas ocupaciones fueran parcialmente contemporáneas. Al respecto se ha propuesto (Cobean *et al.*, 1981:201, Parsons, 1976: 97) que cabría la posibilidad que existiera una fase tardía perteneciente al complejo Tollan, el cual pudo corresponder a tipos cerámicos de la fase Tollan que duraron hasta la ocupaciones Azteca III, como es el caso de la variedad tardía del tipo Jara Anaranjado Pulido, documentada en sitios con presencia de cerámica Azteca III por los reconocimientos de Crespo y Mastache (Cobean *et al.*, 1981).

Así, este patrón de continuidad de ambas ocupaciones observado en la región de Tizayuca, no hace sino hablarnos de una continuidad poblacional entre ambos complejos, lo cual puede ser interpretado como una coexistencia entre las ocupaciones tolteca y azteca, y como el reflejo, a nivel de la cultura material, de la coexistencia cultural entre grupos nahuas y otomíes documentado en las fuentes históricas de la región.

Bibliografía

Acuña, René (1986), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, tt. 6 y 7, UNAM.

García Pimentel (ed.) (1897), *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*.

Evans, Susan (1990), "El sitio Cerro Gordo: un asentamiento rural del periodo azteca en la cuenca de México", Estudios de Cultura Nahua, t. 1, no. 19, México, UNAM, pp. 183-215.

Guevara, Miguel (1998), “Evidencias arquitectónicas localizadas en Olmos, Tizayuca, Hgo”. Ponencia presentada en *Tetetzontlilco, una ventana abierta al pasado*, Pachuca, Hgo.

Healan, Dan M. (1989), "The central group and west group", *Tula of the Toltecs*, D. Healan (ed.) University of Lowa Press, pp. 96-148.

Manzanilla, Rubén y Adán Pacheco (1997), "Exploraciones arqueológicas en los sitios El Cid y San Miguel Eyacalco, Estado de Hidalgo", Umbrales y Veredas, T. Manzanilla (coord.), México, DSA-INAH.

Palma, Vladimira y Marisol López (1998), "La configuración espacial y la etnicidad de las poblaciones asentadas en la región de Tizayuca, siglos XV-XVI", ponencia presentada en el Segundo Coloquio Otopames, México, INAH.

Parsons, Jeffrey (1976), "Settlement and Population History of the Basin of México", *The Valley of Mexico*, E.R. Wolf (ed.), p. 69-110.

Sanders, William, J.R.Parsons y R. S. Santley (1979), *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, Academic Press.

Soustelle, Jacques (1993), La familia otomí-pame del México central, México, FCE.

Sterpone, Osvaldo y Vladimira Palma (1997), "La urbe de Tollan: reflexiones acerca del fenómeno de expansión urbana", ponencia presentada en el Segundo Congreso de Investigación de Posgrado de la Universidad Autónoma de Hidalgo, Pachuca, Hgo.

LA OBSIDIANA DE SINANA

PATRICIA FOURNIER GARCÍA Y ALEJANDRO PASTRANA CRUZ
Escuela Nacional de Antropología e Historia
y Dirección de Investigación y Conservación
del Patrimonio Arqueológico, INAH

En la región otopame de Tula los recientes análisis composicionales realizados con muestras de vidrio volcánico recuperado en excavaciones efectuadas en el asentamiento epiclásico de Chapantongo, permiten apreciar aspectos del sistema económico en este centro cívico-ceremonial donde se rendía culto a la deidad lunar otomiana. En esta ponencia se ilustra cómo entre los siglos VII y X de nuestra era, las poblaciones otopames de la región de Tula se integraron a redes comerciales, gracias a las cuales tuvieron acceso a instrumentos de obsidiana.

Como parte de las investigaciones del Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital (INAH-CONACYT) hemos venido realizando una serie de reconocimientos de superficie y excavaciones en la cabecera municipal de Chapantongo, Edo. de Hidalgo. En esta localidad se ubica uno de los asentamientos del Epiclásico más importantes de la región de Tula. El sitio se localiza en un valle de dimensiones reducidas a menos de 25 km al noroeste de Tula.

El objetivo de esta exposición es lograr una aproximación al tipo de contactos o de mecanismos de interacción que la población epiclásica de Chapantongo, representativa del fenómeno Coyotlatelco de la región de Tula, generó y mantuvo en el marco de procesos generales del altiplano central después de la caída de Teotihuacan.

De acuerdo con lo anterior, se requiere considerar brevemente el grado de desarrollo de la población bajo estudio. Con base en correlativos materiales, se trata de una población cuya base económica fue la agricultura principalmente de temporal, que invertía una cantidad considerable de tiempo y energía en la construcción arquitectónica cívico-ceremonial y residencial, en un área relativamente extensa que

cubre 2.5 km^2, con una traza relativamente uniforme en cuanto a su orientación y disposición.

Existen patios hundidos, plazas, estructuras de planta rectangular residenciales además de circulares tal vez con la misma función, "compounds" porticados con patios, jambas con pintura mural, paramentos cubiertos con frisos labrados, edificios con talud-tablero y deidades representadas en figurillas que son reminiscentes del Clásico teotihuacano (cfr. Fournier y Cervantes, 1996, 1996, 1998; Fournier y Bolaños, 1999). Son patentes elementos complejos de ritualidad que incluyen sacrificios humanos, como parte de un elaborado sistema de cosmovisión mesoamericano. Con base en las características de más de veinte enterramientos recuperados y de las ofrendas mortuorias, hay claros indicios de estratificación social que pudo fundarse en un sistema de linajes, tal como sucede en la actualidad en las comunidades otomíes (Abramo, 1999).

A través de análisis simbólicos (Fournier, 1998) se interpreta que entre 650 y 950 d.C., los habitantes del sitio eran otomianos. El culto lunar, propio de los otomíes en el Posclásico tardío, se manifiesta tanto en la orientación de algunos de los edificios como en ofrendas funerarias dedicadas a la madre vieja, Sinana. Destaca en particular un altar con los cráneos de doce individuos, cuatro de los cuales se asocian con pies articulados y, dado que no existen huellas de corte, representan la decapitación metafórica y el desmembramiento de individuos cuyos cuerpos se encontraban en estado de descomposición. El cráneo central, único femenino, marca la posición de la luna en el solsticio de verano así como eclipses lunares ocurridos entre los siglos VI y VII d.C., según análisis arqueoastronómicos realizados por Stanislaw Iwaniszewski (Fournier, Iwaniszewski y Torres 1998; Iwaniszewki y Fournier, 1999). Empleando como base inferencial los estudios de la cosmovisión de los otomíes serranos (Galinier, 1990) los elementos y la disposición del altar refieren a taskhwa zana, la luna del gran conejo podrido, y a taskwa, el cuarto menguante selenita o del gran pie podrido.

Respecto a bienes de consumo cotidiano, en el caso de la cerámica los tipos son los característicos del complejo Prado-Corral, predominando Coyotlatelco rojo / café y Cañones rojo / café, además de distintas clases de ollas y cántaros monocromos o bicromos (Cervantes

y Fournier, 1994) que posiblemente se emplearon en el transporte de agua y savia fresca de maguey, empleada en la preparación de pulque. Existe cerámica anaranjada al parecer de la Costa del Golfo, en extremo semejante a la estudiada para Río Verde, San Luis Potosí (Michelet, 1996) y son frecuentes tipos cerámicos característicos de la región de Río San Juan en Querétaro y del norte del actual estado de Hidalgo en la región de Huichapan, como Rojo Esgrafiado Xajay (Fournier y Cervantes, 1994; Nalda 1975) y cerámica al negativo del tipo que hemos denominado El Marqués (Cervantes y Fournier, 1994), que se ha encontrado asociado con vasijas Xajay en ofrendas queretanas epiclásicas (cfr. Crespo y Saint-Charles, 1996: Fig. 13). De hecho, los materiales cerámicos de intercambio que predominan en Chapantongo, son los procedentes de la región de San Juan del Río-Huichapan, relativamente cercana y con la que hubo mayor interacción, pues también en los sitios de esa zona son comunes los materiales que se produjeron en la región de Tula.

La presencia de diversos artefactos elaborados en distintas materias primas alóctonas, como el alabastro, la concha, mica, los mismos materiales cerámicos así como líticos, evidencian una serie de relaciones con poblaciones de los territorios colindantes a nivel local, regional y a larga distancia.

En cuanto a las artesanías, hay evidencias de modos de trabajo diferenciados. Se cuenta con fragmentos de cerámica en crudo que indican la producción alfarera en el sitio. La confección de textiles con fibra de agave (cfr. Tejeda y Fournier 1999), actividad en la que se emplearon instrumentos de basalto local y que parece haber sido importante. El trabajo artesanal especializado, tal vez en menor intensidad, está representado por instrumentos y objetos de hueso, por ejemplo agujas, además de objetos ornamentales y rituales, como pendientes y omexicahuastlis; éste es el caso también para la manufactura de ornamentos en concha, ya que se encuentran tanto las valvas sin modificación así como diversos objetos elaborados en pelecípodos, gasterópodos y bivalvos.

El conjunto de instrumentos de trabajo líticos recuperados arqueológicamente, está formado por basalto, riolita, andesita, sílex y obsidiana; a excepción de este vidrio volcánico, las materias primas son abundantes en la localidad o en sus inmediaciones. La industria

predominante es en basalto alcanzando hasta 85% de las colecciones; predominan entre los instrumentos: raspadores convexos, redondeados o cónicos circulares y cepillos, cuya función inferida es la explotación del agave (Jackson 1990a, 1990b; Torreblanca, 1999) y, probablemente, diversas variedades de Opuntia, lo cual resulta razonable considerando que en zonas con baja precipitación pluvial como el valle de Chapantongo esas variedades, en términos nutricionales, predominen sus frutos de importancia en la dieta; distintas partes de las plantas e incluso para el maguey la fermentación de su savia para elaborar pulque (cfr. Fournier, 1995).

Respecto a los artefactos de obsidiana que aparecen en una proporción baja, menor al 5%, fundamentalmente se identifican navajas prismáticas y puntas de proyectil sobre navaja, con muescas laterales, así como algunos raspadores; dada la ausencia de desechos de talla, derivados de la preparación de núcleos, y la escasa presencia de núcleos agotados se infiere que a través de redes de intercambio los habitantes del sitio tenían acceso a navajas ya elaboradas o bien que por la escasez regional de la materia prima, ésta tuvo un empleo intenso. Otra alternativa es que los desechos de talla y productos fueran reutilizados al máximo, reduciendo físicamente los elementos presentes en el registro arqueológico.

Prácticamente en todos los casos el color del vidrio volcánico es gris-negro, con pocas bandas de diferente textura y transparencia, producidas por las concentraciones de microcristales de esferolitas y axiolitas.

La obsidiana es una materia prima que se aprovechó de una manera multifuncional aun cuando no se han localizado talleres en el sitio; los instrumentos de trabajo incluyen raspadores, navajas y puntas de proyectil o bien artefactos de uso ritual, es decir, bifaciales y las mismas navajas. El conocimiento o la determinación de su procedencia y su forma de suministro, es importante para definir de manera preliminar los contactos establecidos entre la población local, de filiación otomiana, con otras de la región o de áreas distantes.

Los yacimientos conocidos y más importantes que pudieron participar en el suministro de la obsidiana utilizada en la región de Tula, son: Otumba, Edo. de México, Sierra de Las Navajas, El Pizarrín (Huapalcalco) y Zacualtipan, Hgo., Zináparo, Zinapécuaro-Ucareo, en

Michoacán, y los queretanos de Fuentezuela, Urecho, El Paraíso, Tequisquiapan, entre otros. Estos yacimientos se pueden dividir en dos grandes grupos en cuanto a la abundancia, forma y calidad de la obsidiana en: a) yacimientos de flujo, los cuales fueron sujetos a explotación intensiva, de donde se obtuvieron grandes volúmenes del vidrio volcánico de alta calidad para producir toda clase de instrumentos y objetos. Este conjunto de características permitió mantener un suministro regular y constante de la materia prima en una amplia área (inclusive para el comercio a larga distancia); comprenden todos los mencionados a excepción de los que se localizan en Querétaro, que corresponden a la segunda categoría, es decir b) yacimientos de nódulos erosionados, donde la materia prima se presenta en forma de nódulos de reducidas dimensiones y de calidad relativamente baja, que rara vez sobrepasan los 20 cm de diámetro, por lo que la elaboración de núcleos para navajas prismáticas fue limitada, sin que fuera factible una producción regular y constante de diversos tipos de instrumentos; en consecuencia, su suministro fue principalmente local (cfr. Pastrana, 1991).

Durante el Clásico y a través de los canales distributivos controlados por Teotihuacan durante la fase Tlamimilolpa, las poblaciones de la región tuvieron acceso a obsidiana verde de la Sierra de Las Navajas y, posiblemente, negra de Michoacán (Díaz, 1980: 66) para la producción local de artefactos dada la presencia de talleres en Chingú, sin que sea claro qué clase de objetos se elaboraron en obsidiana negra.

Hay distintas clases de obsidiana y de artefactos manufacturados con esta materia prima en los sitios epiclásicos de La Mesa así como Atitalaquia, asentamientos Coyotlatelco también ubicados en la región de Tula y, aunque proporcionalmente son poco frecuentes, hay puntas sobre navajillas de obsidiana gris (Jackson, 1990a: 173, 175, 178, 1990b: 254-255, 253), situación análoga a la de sitios epiclásicos localizados en los alrededores de Xochicalco, donde la mayoría de los especímenes analizados por activación neutrónica provienen de Ucareo (Healan, 1997); es relevante citar que obsidiana del asentamiento epiclásico de Azcapotzalco también procede de este yacimiento michoacano.

Cabe indagar de qué manera se reestructuraron las redes de intercambio al interior de la región de Tula una vez que se dio la

retracción del poder teotihuacano y, hasta qué punto, la obsidiana puede reflejar estos cambios. Específicamente para el caso de Chapantongo, Michael Glascock y Hector Neff (1999), realizaron análisis por la técnica de activación neutrónica de nueve especímenes en el reactor de la Universidad de Missouri. De acuerdo con su composición química en el nivel de elementos traza, siete ejemplares corresponden al yacimiento de Ucareo, Michoacán y uno al de Fuentezuela, Querétaro.

Los resultados de los análisis por activación neutrónica de las muestras de Chapantongo, indican que es factible, a pesar de lo reducido de la muestra, que el porcentaje mayoritario de la obsidiana a la que tuvieron acceso los habitantes del asentamiento durante el Epiclásico proviniera del noreste de Michoacán, del yacimiento de Ucareo, donde la materia prima era de excelente calidad para la elaboración de núcleos prismáticos (Healan, 1997). No obstante, también obtuvieron en baja proporción, vidrio volcánico de menor calidad procedente de Fuentezuela, adecuado para la elaboración de navajas.

Los yacimientos del tipo a) se encuentran directamente relacionados con el suministro de sociedades clasistas que participaron en redes redistributivas complejas y comercio a larga distancia (cfr. Healan, 1997), mientras que los del tipo b) corresponden a sistemas distributivos principalmente locales (Pastrana, 1991), soportados por grupos periféricos a los grandes centros poblacionales, en este caso del sur de Querétaro y noroeste de Hidalgo. Durante el Epiclásico, la población asentada en Chapantongo funcionó bajo un sistema mixto en cuanto al suministro de obsidiana y, seguramente, de otras materias primas. Parte de las redes de intercambio vigentes durante el Clásico se mantuvieron entre la región de Tula y el noreste de Michoacán, suministro que se complementa con el acceso a materiales de la región de Huichapan-Río San Juan, que incluyeron tanto un bajo porcentaje de obsidiana de Fuentezuela como cerámica rojo esgrafiado xajay, propia de dicha zona.

En definitiva los focos de intercambio sí sufrieron transformaciones, al desaparecer prácticamente del inventario material la obsidiana de Pachuca, aun cuando se mantuvo la procedente de Michoacán y para el Epiclásico se convirtió en la predominante. Además del vidrio

volcánico es difícil evaluar qué otros bienes de consumo cotidiano o de prestigio llegaban desde Michoacán a Chapantongo. Estudios posteriores que permitan determinar la procedencia de materiales como la concha y el alabastro, podrán proporcionar elementos para sustentar hipótesis acerca de la magnitud de los nexos comerciales, más allá de los ya definidos para la obsidiana, entre zonas del occidente de México y la región de Tula.

Es importante hacer referencia a los planteamientos de Healan (1998), quien señala que en la cuenca de Cuitzeo, donde se ubica el yacimiento de Ucareo, existen sitios donde la tradición cerámica epiclásica corresponde en parte a los cánones generales de lo Coyotlatelco de la región de Tula, y que es factible que sus usuarios fueran grupos otomíes vinculados con el oficio de la obsidiana. Las probables afinidades étnicas entre las poblaciones del noreste de Michoacán y las de la región de Tula, pudieron propiciar no sólo la comunicación social sino, además, mecanismos de interacción política y económica, comprendiendo el comercio de obsidiana.

La obsidiana es uno entre muchos elementos de cultura material empleados por una sociedad. Por su permanencia en el registro arqueológico y su uso constante y multifuncional, es común que se emplee como base para realizar inferencias acerca de mecanismos de interacción social sin que necesariamente se tomen en consideración otros correlatos materiales. Sin embargo, otras materias primas también deben ser sometidas a cuidadosos análisis para tener un panorama más amplio de los modos de trabajo y modos de vida pretéritos.

Bibliografía

Abramo, Marcelo (1999), *El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro*, tesis de Doctorado en Antropología, México, ENAH.

Pastrana, Alejandro (1991), Los yacimientos de obsidiana del oriente de Querétaro, en *Querétaro prehispánico*, coord. A. Crespo y R. Brambila, México, INAH, Colección Científica 238, pp. 11-30.

Cervantes, Juan y Patricia Fournier (1994), "Regionalización y consumo: una aproximación a los complejos cerámicos epiclásicos del Valle del Mezquital", *Boletín de Antropología Americana*, México, IPGH, 29:105-130.

Crespo, Ana María y Juan Carlos Saint-Charles(1996), Ritos funerarios y ofrendas de élite. Las vasijas Xajay, en *Tiempo y territorio en arqueología. El centro-norte de México*, A. M. Crespo *et al.*,México, Colección Científica 323, INAH, pp. 115-142.

Díaz, Clara Luz (1980), *Chingú*: *un sitio clásico del área de Tula, Hidalgo*, México, INAH, Colección Científica 90.

Fournier, Patricia (1995), *Etnoarqueología cerámica otomí: Maguey, pulque y alfarería entre los hñähñü del Valle del Mezquital*, tesis de Doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

——————— (1998), Simbolismo, modo de vida y etnicidad en arqueología, ponencia presentada en el 2º. Coloquio de Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Fournier, Patricia y Víctor H. Bolaños (coordinadores) (1999), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo, 1998-1999, mecanoscrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México.

Fournier, Patricia y Juan Cervantes (coordinadores) (1996), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo, 1995-1996, mecanoscrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México.

——————— (1997), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo, 1996-1997, mecanoscrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México.

——————— (1998), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo, 1997-1998, mecanoscrito. Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México.

Fournier, Patricia, Stanislaw Iwaniszewski y Alfonso Torres (1998), La luna del pie podrido: simbolismo otomiano del siglo VII en la región de Tula, ponencia presentada en el II Coloquio Estatal sobre otopames, Pachuca, México.

Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo*, México, CEMCA-UNAM.

Glascock, Michael D. y Hector Neff (1999), *Sources of obsidian artifacts found at Chapantongo*, reporte inédido, MURR, University of Missouri.

Healan, Dan M. (1997), Pre-hispanic quarrying in the Ucareo-Zinapecuaro obsidian source area, *Ancient Mesoamerica*, 8:77-100.

——————— (1998), El Epiclásico en Michoacán, ponencia inédita presentada en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, SLP, México.

Iwaniszewski, Stanislaw y Patricia Fournier (1999), The moon and Otomian rituals in the Tula region (650-950 AD). Ponencia presentada en la 64th Annual Meeting, Society for American Archaeology, Chicago.

Jackson, Donald (1990), Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de La Mesa, en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, A. G. Mastache, R.H. Cobean, C. Rees y D. Jackson, INAH, Colección Científica 221, México, pp. 145-215.

——————(1990), Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de Atitalaquia, en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, A. G. Mastache, R.H. Cobean, C. Rees y D. Jackson, pp. 217-290. Colección Científica 221, INAH, México.

Michelet, Dominique (1996), *Río Verde, San Luis Potosí*. Instituto de Cultura San Luis Potosí, Lascasiana, S.A. de C.V., México, CEMCA.

Nalda, Enrique (1975), *UA San Juan del Río, Trabajos arqueológicos preliminares*, tesis de Maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Tejeda, Samuel y Patricia Fournier (1999), "El modo de vida Epiclásico en la región de Tula: caracterización de fibras mediante microscopía de barrido", ponencia presentada en el I Coloquio Nacional de Arqueometría.

Torreblanca, Carlos A. (1999), *Materiales líticos arqueológicos de Alta Vista, Chalchihuites, Zacatecas*, tesis de Licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

COMENTARIOS PRELIMINARES RELATIVOS A LOS SITIOS ARQUEOLÓGICOS DE LAS MORAS Y SAN ISIDRO

Monika G. Tesch K.
Centro INAH. San Luis Potosí

Los dos sitios, a los que hacemos referencia, fueron localizados, entre otros, durante los recorridos de salvamento y rescate arqueológicos llevados a cabo por las arqlgas. C. Walz y M.Tesch de la sección de Arqueología del Centro INAH en San Luis Potosí, inicialmente con el apoyo de C. Pérez, luego de N. Amaya y C. Herrera, así como dos integrantes de la Dirección de Salvamento Arqueológico, pero principalmente contamos con el apoyo de jóvenes colegas contratados a través de esta sección: además de los arriba mencionados, J. L. Almazán, M. Álvarez, M. Avelar, M. A. Cruz, S. Farías, F. González, A. Langenscheid, M. López, J. C. Olivares, V. Palma, y R. Vilanova, egresados todos, a excepción del primero que estudió en la UV, de la ENAH; a todos ellos y a los ayudantes manuales se les agradece su colaboración y su apoyo para llevar a buen término estos trabajos.

Las investigaciones arqueológicas se efectuaron a raíz de la construcción de la supercarretera central San Luis Potosí, primera etapa, que abarca 105 kilómetros y va desde Río Verde a la carretera federal Nº 57, cruzando la parte oeste de la zona media del estado antes de entrar al altiplano potosino.

El asentamiento prehispánico F7, Las Moras se localiza dentro de la sierra al oeste de la ciudad de Cerritos y al sur de la de Guadalcázar, en el municipio de Cerritos, a una altitud media de 1 200 msnm, en la ladera baja que termina en el arroyo temporal de Las Moras, entre los kilómetros (físicos) 67 y 68 de la supercarretera; domina el lugar un denso bosque de montaña con el piso, en partes, cubierto de musgo indicando un alto grado de humedad, no característico para la zona de clima semidesértico cuya vegetación predominante consiste en

matorral espinoso bajo entre el que dominan los de mezquites y las cactáceas.

El patrón de asentamiento en el F7 es disperso con alrededor de 25 estructuras de forma circular además de algunos semicírculos que aparentan ser un terraceado, frecuentemente salvando el declive natural del terreno y quizá hecho para nivelar la pendiente de la ladera; esto mismo se observa también en los sitios serranos localizados por el arqlgo. Gustavo Ramírez en la sierra de Tamaulipas (Ramírez, información personal). Hacia el sureste del asentamiento llama la atención una estructura elíptica de más de 20 metros de diámetro en su eje mayor y que es la única que presenta un segundo nivel aparentemente dividido en tres secciones.

Las altitudes promedio de las plataformas en este lugar oscilan entre 20 centímetros sobre el nivel del piso y alrededor de 1.20 metros, dominando aquellas de escasa elevación; los diámetros varían entre los 0.90 a 10 metros. En superficie se observaron algunos pequeños círculos no mayores a un metro de diámetro que eventualmente podría marcar algún entierro o representar algún señalamiento de carácter místico; cierto es, que aún desconocemos su significado puesto que en este sitio no se ha efectuado más que una cala de sondeo, en una de las estructuras, que reveló los elementos que más adelante compararemos con el asentamiento prehispánico denominado C 3, San Isidro que, a diferencia del ya descrito, se localiza en un amplio valle, como característica atípica para la zona media potosina en donde los sitios arqueológicos se han encontrado principalmente en las laderas bajas y a pie de monte.

San Isidro se encuentra relativamente cercano al río Coy, del cual se derivan canales (acequias) actuales, de los cuales uno se ubica al oeste del sitio mismo que se localiza al oeste del poblado de La Gavia y al este del de San Isidro, entre los kilómetros 28+300 y 28+560 , a 1100 msnm en promedio. Esta altitud así como su relativa cercanía al agua la comparte con los sitios de la sierra madre tamaulipeca (Ramírez, 1998) si dejamos fuera su ubicación dentro del valle.

Tampoco este asentamiento (C3) presenta patrón definido pero, a diferencia de aquel de Las Moras éste se encuentra bastante concentrado, aunque también sin un patrón específico. Mientras que

la mayoría de los sitios localizados dentro del valle del Río Verde (Michelet) presentan una o más plazas, éste no parece haber contado con este elemento arquitectónico, lo cual ya no fue posible constatar con exactitud puesto que la constructora arrasó bárbaramente con el sitio, después de que éste fue detectado y antes de comenzar las investigaciones en éste, que fue uno de los tramos que, para dicha constructora habían sido restringidos los trabajos con maquinaria pesada, lo cual no respetaron.

A pesar de lo anterior se trató de salvar, mediante excavaciones extensivas, la mayor cantidad de información posible. El sitio de San Isidro contaba con 17 plataformas, dos de ellas de más de 2.5 metros de alto, mientras las demás varían entre "apenas perceptibles" en superficie, hasta alrededor de 2 metros de altura y entre 3 y 15 metros de diámetro. La mayoría de las plataformas que al igual que en Las Moras principalmente revelan una forma circular, aquí cuentan con adosamentos rectangulares o bien forman conjuntos con elementos de estas características que seguramente fueron elementos de singular importancia en este sitio (C3) y serán objeto de un estudio más detallado, con base en los datos recabados.

A diferencia con Las Moras, que seguramente por la cercanía del arroyo que lo limita al este-sur-este y a su vez constituye la fuente de materia prima, la piedra bola (caliza) fue utilizada aparentemente sólo para delimitar los espacios en la parte superior de las plataformas a manera de línea simple o doble. En San Isidro, se utilizó como material de construcción indistintamente la piedra caliza, la volcánica y una especie de tepetate al que localmente se denomina "terrón", que hasta la fecha se utiliza para la construcción, todas ellas careadas formando muros de línea triple o doble circulando las estructuras, incluso se observan en la unidad de excavación 1 (UE1), varios muros concéntricos erigidos de forma vertical elaborados igualmente con piedra careada. En este asentamiento todos los muros presentan profundidad vertical en forma de varias hileras de piedra, a diferencia de la forma constructiva de Las Moras en que es, según se aprecia actualmente, sólo superficial. En el C3 se utilizó una cama de tierra tepetatosa como basamento de los muros y aparentemente, este mismo material se utilizó, mezclado con algún aglutinante, como argamasa para pegar las

piedras entre sí y ocasionalmente para rellenar espacios mayores en los que "falta" la piedra. También en Tamaulipas (Ramírez, 1998) se utilizó la construcción de muros verticales, sólo que sin el empleo de argamasa mientras que, en el F7 la piedra sólo está colocada de manera superficial, exclusivamente de forma horizontal por lo que no fue necesario utilizar argamasa.

Se presume que en ambos sitios, en la parte superior de las plataformas existió una construcción (casa o choza) de material perecedero, que se hizo, quizá colocando varas entre una y otra de las hileras de piedra que de esta forma tenían la función de sostenerla para formar la pared exterior.

Es importante hacer mención que en San Isidro, mientras la caliza y el terrón son materiales que se encuentran en las cercanías del asentamiento prehispánico, la piedra basáltica fue traída de un cerro que dista más de dos kilómetros del sitio y en la última fase constructiva este material se utilizó básicamente en los trabajos de reparación de muros y uno de los montículos parece haber consistido exclusivamente de este material.

En cuanto a la forma de construcción observada en San Isidro, Du Solier, Krieger y Griffin (1947), reportan algo equivalente en el sitio arqueológico de Buena Vista Huaxcama localizado en la parte baja de la sierra, al noroeste de San Isidro. Se trata también de un asentamiento disperso con predominio de estructuras circulares al igual que Las Moras y San Isidro, pero, a diferencia de estos dos, dispuestas alrededor de una plaza.

En el sitio de Huaxcama, al igual que en Tamaulipas, las plataformas presentan en su interior un relleno de piedras (escombro) y tierra apisonada formando diferentes estratos o pisos al igual que se observa en el C3, mientras que en el F7 no se aprecian estos estratos de apisonado, sino únicamente el relleno de tierra y piedras. En cuanto a la cantidad de tiestos cerámicos encontrados entre los escombros del relleno al interior de las plataformas éstos son mucho más escasos, en este último sitio, siendo muy frecuentes y de considerable tamaño en el C3, principalmente en la unidad de excavación No. 1 (UE1).

Como elemento arquitectónico diferente, al observado en Las Moras, en donde tenemos de uno a dos círculos concéntricos

horizontales, sin continuarse hacia abajo, en San Isidro los hay hasta de tres líneas paralelas horizontales y de varias hiladas de piedras careadas sobrepuestas verticalmente (técnica constructiva observada igualmente en Huaxcama, que además, en la estructura de mayor dimensión, cuenta con hasta dos círculos concéntricos, cada uno de menor diámetro que el anterior, hacia el interior de la estructura. Por el grado de destrucción de las plataformas, en el sitio de San Isidro, en donde éstas fueron rebajadas casi a ras del piso por las máquinas de la constructora, no pudo definirse si se trata de alguna subestructura con objeto de consolidar el núcleo mismo o si representan subsecuentes etapas constructivas, recubriendo cada vez la anterior con tierra, antes de poner nuevamente un muro doble o triple de piedras careadas. Esperamos que el análisis cerámico y eventualmente algún fechamiento de carbono 14, que aún se encuentran pendientes, puedan dar respuesta a esta incógnita.

A pesar de la grave afectación de las estructuras del C3 pudieron reconocerse algunos accesos, sin poder definir con claridad si se trata de escalinatas o simplemente de rampas. En el F7 no se determinaron accesos diferentes a los proporcionados por el mismo declive o los terraceados naturales.

La presencia y relevancia de estructuras circulares la encontramos principalmente en la referencia de Ramírez (1998), en donde dice que en la sierra madre de Tamaulipas esta forma constructiva se encuentra representada en 95%; también Michelet (1984 y 1996), encuentra entre sus 120 sitios 18 en los cuales predominan o son exclusivas las estructuras circulares pero aquí, en la cultura del Río Verde, en ocasiones presentan alturas considerables, mientras que en nuestros sitios no superan los dos y medio metros de altitud; y en la parte central de la zona media potosina, en la frontera blanda entre los nómadas y sedentarios, las plataformas circulares son aisladas y de poca altura, a veces, apenas perceptibles en superficie (Tesch, 1988 y 1989).

En San Isidro, al igual que en Buena Vista Huaxcama, se localizaron entierros dentro de las plataformas circulares, exceptuando en la de mayor tamaño (UE1); todos estos enterramientos se hallaron en posición sedente con ofrendas muy sencillas y no siempre directas: un individuo adulto presentó asociadas dos navajas prismáticas de obsidiana de

más de 10 centímetros de largo; a un infante se le colocaron, en la parte superior, una serie de tejos elaborados sobre tiestos cerámicos, mientras que otro de los adultos sólo presentó una punta de proyectil, igualmente en la parte superior, apuntando hacia el norte y otro más presentó una vasija asociada; este último aparentemente estaba decapitado mientras que los demás tenían el cráneo caído sobre el esternón; dos de ellos revelaron fractura intencional en el parietal derecho implicando que quizá ésta fuera su causa de muerte. En Huaxcama (Du Solier *et al.*, 1947) los entierros no presentaron ofrenda más que en un caso en que el muerto fue colocado sobre una serie de puntas de proyectil.

En la plataforma circular de la unidad de excavación No 5 (UE5) probablemente quedaron por explorar varios entierros, pues se ubicaron allí varios contextos de diferencias de la tierra y otras puntas de proyectil igualmente orientadas al norte. De los sondeos efectuados en esta estructura provienen varios fragmentos de pipa de cerámica, elemento que en las demás unidades de excavación o no se registró, o se presentó pobremente, aunque se encuentra de manera relativamente frecuente dentro de la cultura del Río Verde (Michelet), (Du Solier *et al.*, 1947) relaciona este tipo de pipa con las cuatro fases tardías de la cultura Caddo del sureste de los Estados Unidos, pero también informa de su presencia en el sitio de Las Flores, Tampico y en el área de cazadores recolectores de la zona media potosina se les ha hallado aisladas y muy fragmentadas de manera muy dispersa (Tesch, 1995, 1997).

En general, en el sitio C3 las puntas de proyectil están bastante bien representadas, tanto en excavación como en superficie en donde se hallaron también algunas concentraciones de láscas, principalmente de sílex. En Las Moras el material lítico es muy escaso.

Respecto a la temporalidad de Las Moras, con base en los materiales cerámicos provenientes de superficie, se puede decir que este sitio parece haber existido exclusivamente durante la fase Río Verde B (Michelet, 1984 y 1996) o sea durante el Posclásico temprano (850-1100 d.C.). Mientras que sobre el sitio de San Isidro, con base en el avance actual del análisis de los materiales cerámicos, puede afirmarse que tuvo su inicio quizá desde la fase Pasadita pero más

seguro que haya comenzado desde la fase Río Verde A y prosiguió durante la de Río Verde B. (Michelet, *op cit.*,), o sea que estuvo habitado desde el Clásico Medio Tardío hasta el Posclásico Temprano conocido para esta área (250 o 500 a 1100 d.C.).

Falta concluir el análisis de los materiales recuperados en excavación para poder determinar la evolución cultural en los dos sitios y determinar si luego del abandono por parte de los grupos (semi)sedentarios, este lugar fue reocupado al menos temporalmente, durante los ciclos de recolección por algún(os) grupo(s) nómada(s) o seminómada(s), situación que, por la aparente falta de materiales correspondientes, parece menos factible en el sitio F7 del cual en un inicio (Tesch, 1999) se creyó podría ser de filiación pame.

Ahora bien, la consideración de que las estructuras circulares pueden relacionarse con la cultura pame, se basa en la analogía a la choza arqueológica con la habitación en la que vivían los miembros de este grupo (de la Maza, 1947). Esto podría ser una generalización quizá no muy acertada, si tomamos en cuenta el resto del contexto etnográfico que sería el hecho de que los pame habitaron la parte alta de los cerros (de la Maza *op.cit.* y Soustelle, 1993) que en nuestro caso podría en cierta manera hacerse coincidir con el sitio de Las Moras aunque se localice en la ladera media, aún más, si tomamos en cuenta que Soustelle (1993: 31) los localiza al norte, donde la sierra gorda va a unirse con las montañas de Tamaulipas a una altura de 1000 a 1800 msnm, en los bosques donde la caza abunda lo que podría coincidir con el F7 mientras que en el C3, aunque cumple con la altura entraría más bien dentro de la categoría de tierras utilizables para la agricultura.

Tomando en cuenta que, como dice Rodríguez (1985), los pame enterraban a sus muertos fuera de la casa, existe la posibilidad de que el asentamiento de Las Moras fuera pame pero el de San Isidro tendría mayor factibilidad de ser guachichil, puesto que esta cultura enterraba a sus muertos dentro de las casas. Sin embargo, es difícil, aunque hoy quizá no imposible (a través del DNA), encontrar una justificación para hablar de un filiación étnica relativa a grupos humanos que poblaron algún sitio arqueológico algunos 400 a 500 años antes de la llegada de los españoles a un área determinada.

Bibliografía

De la Maza, Antonio (1947), "La nación pame", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadistica,* vol. 63, no. 2, pp.493-575.

Du Solier, Wilfrido, Alex Krieger y James B. Griffin (1947), "The archaeological zone of Buena Vista, Huaxcama San Luis Potosí, México", en *American Atiquity*, vol. 13, Nº 1, pp.15-32.

Michelet, Dominique (1984), *Río Verde, San Luis Potosí* (Mexique). Collection Etudes Mesoamericaines, vol. IX, México, CEMCA.

——————— (1996), *Río Verde, San Luis Potosí*, Instituto de Cultura, SLP, Lascasiana, S.A. de C.V. y CEMCA, San Luis Potosí.

Ramírez, Gustavo (1998), "*Perspectivas de la Arqueología en Tamaulipas*" SMA / 98, mecanografiado, Tamaulipas, Centro INAH.

Rodríguez, François (1985), *Les Chichimeques*, Collection Etudes Mesoamericaines, vol. 12, México, CEMCA.

Soustelle, Jaques (1997), *La familia otomí - pame del México central,* México, Fondo de Cultura Económica y CEMCA.

Tesch, K. Monika G. (1988-1989), Informes del Proyecto Arqueológico Alaquines, *Archivo de Monumentos Prehispánicos,* México, INAH.

Informes del Proyecto Arqueológico Alaquines-Obregón (1991-1998), *Archivo Dirección de Arqueología*, México, INAH.

——————— (1999), "Las Moras", un sitio pame, diario de campo, no. 15, México, INAH.

LA CERÁMICA Y LA MEMORIA

SANDRA FIGUEROA SOSA
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

A la par del avance en el análisis de material cerámico del Proyecto Arqueológico de Santa Cruz Atizapán ha surgido la oportunidad de conjuntar temáticas de investigación etnoarqueológica y etnohistórica con aquellas arqueológicas más ortodoxas. Enfrentada con la marcada presencia de formas cerámicas específicas y claramente definibles, así como de otras más evasivas, y tras largas horas de trabajo directo con los tiestos, ha resultado casi natural plantearme algunas incógnitas acerca de estos materiales. Si bien la gama de las interrogantes es amplia, mis posturas personales respecto a la generación del conocimiento y ejercicios anteriores de integración de información de varios campos alrededor de un tema aparentemente metodológico, me llevan a bosquejar una investigación sin duda extensa y compleja: de la cerámica según se encuentra fijada en la memoria de los grupos que ocupan nuestra zona de estudio. Los pasos considerados —y en los que se ha avanzado parcialmente— incluyen una revisión del material lingüístico, etnográfico, etnohistórico, así como etnografía de campo y una fase etnoarqueológica de trabajo en comunidades de la región, buscando en todo momento enriquecer la contextualización del material cerámico (y sus análogos o sustitutos en el caso de las comunidades actuales). El resultado de estas investigaciones podrá ser empleado posteriormente en la fase de interpretación de los materiales arqueológicos, aunque en dicho proyecto se han integrado ya experiencias previas de trabajo etnográfico, etnoarqueológico cerámico y de revisión bibliográfica.

Dentro de ese esquema, el presente es un trabajo preliminar que conjunta referencias sobre algunos aspectos de la cerámica provenientes de la revisión de materiales bibliográficos, básicamente vocabularios

de lenguas pertenecientes a los grupos étnicos del Estado de México, si bien no necesariamente recopilados en la región, de los siglos XVI al XX.

El análisis cerámico del Proyecto Arqueológico de Santa Cruz Atizapán se organizó para ahondar en las posibilidades de estudio del material cerámico desde su fase de producción, alrededor de una separación por pastas, de acuerdo con características observables a simple vista. Posteriormente se procedió a la separación del material de acuerdo con las llamadas "formas" y, posteriormente, a su registro. Cada uno de los aspectos fue ampliamente discutido por los miembros del proyecto, y como era de esperarse, resultó patente la fuerte presencia de la subjetividad en la apreciación y valoración de todos aquellos rasgos que intervienen en la descripción del material. Y dado que la revisión de procesos teórico-metodológicos en arqueología y en otras ramas de la antropología me ha llevado al campo de las taxonomías tradicionales generadas en un plano etnográfico, cuya exploración, pienso, enriquece grandemente nuestros propios sistemas de clasificación, se antojó la posibilidad de una confrontación de nuestra visión con aquello que pudiera ser huella de la propia de los grupos posiblemente herederos de la tradición manifiesta en los materiales que analizamos.

Además, la revisión de algunos estudios lingüísticos, básicamente léxicosemánticos, me ha hecho disfrutar hondamente la posibilidad de dar a estas taxonomías una profundidad histórica, sin bien consciente de las mermas en la calidad y la cantidad de la información, así como de los problemas de la doble —o múltiple— traducción, de mi falta de dominio de las lenguas y el siempre presente de la escasez del tiempo y los recursos financieros.

El primer paso para una confrontación de taxonomías será el de calificar los atributos que organizan la información. Aquellos que corresponden a los materiales arqueológicos corresponden a campos relacionados con la relación entre presencias y proporciones de las secciones de las vasijas, los acabados de superficie y las dimensiones; a partir de combinaciones entre estos aspectos se infiere, entonces, la función de las vasijas. Los atributos que por el momento se han encontrado para la cerámica en uso en los vocabularios revisados, atienden básicamente a elementos de uso y función, además de dimensiones o particularidades de la forma. En pocos casos se describen acabados de superficie. Si bien la comparación de los atributos puede

en sí misma ahondarse, a manera de conclusión preliminar se presentan las coincidencias o faltas de correspondencia entre ambas clasificaciones.

Entre los aspectos en que coinciden ambas clasificaciones destacan la relación de ciertas formas con funciones genéricas, como en el caso de la contención de líquidos (cántaro, & 48-71; jarro, & 111-134; taza, & 275; tecomate, & 281-282; tinaja, & 303-312), que en el caso de los tecomates, se relaciona además con procesos de fermentación del cacao;

- la relación del tamaño de presencias y proporciones de secciones de la vasija con ciertas funciones específicas como el transporte de líquidos vs su mera contención (cántaro, & 59-61);
- la similitud de nomenclatura en las formas, independientemente del tamaño (cajete, & 10-40);
- el reconocimiento de funciones similares en piezas de diversos tamaños (plato, & 263-264);
- la identificación de ciertas formas por algunas secciones (cántaro, & 59-61, por sus asas);
- identificación de ciertas secciones por su técnica de manufactura (asa de jarro, & 2, que contiene la raíz que indica la acción de doblar o torcer);
- identificación de vasijas de acuerdo con proporciones comparativas con otras (cajete, & 18 y 19; cazuela, & 73-75, emparentada con palabras que atienden a pesadez, grosor o anchura; comal, & 81, emparentada con palabras que expresan mitades de varias cosas, incluso de tiempo);
- identificación de formas independientemente del material de que están hechas (cuchara, &86-88 y 91, 93, 94; incensario, & 109-110);
- identificación de vasijas por su acabado de superficie (cajete, & 30-31);
- identificación de técnicas de manufactura como moldeado (molde, & 223-225, que contiene una raíz empleada para especificar cualquier producción en serie);
- reconocimiento de las proporciones de las vasijas y la dirección de sus paredes, así como de la amplitud de sus bocas, manifiesto incluso en la discriminación de verbos que separan ancho de estrecho, o cosas pequeñas (cántaro, & 49, 67; olla, & 177; plato, & 248; trastos, & 316 y 317, 321) o bien cosas pesadas (olla o cántaro,

& 51), según la revisión propuesta por de Pury-Toumi (1997) a los verbos direccionales y sus afines.

Entre los aspectos en que con el material arqueológico no es factible construir una taxonomía detallada como la manifiesta en el material consultado y por tanto no es posible una coincidencia, destacan:

- vasijas con funciones específicas (cajete, & 10-40, por ejemplo, los lavamanos; orinal, & 6 y 226; osero, & 29; porta-agujas, & 193; salero, & 273 y 274; salsera, & 236; tinaja, & 303 y 304) cuyo reconocimiento dependería de su deposición en un contexto primario que incluyera restos del contenido;
- vasijas en momentos especiales de su vida útil (cántaro y olla, & 151 en que se especifican acciones para su uso por primera vez; candelero, & 42, que modifica su nombre al ser desechado; jarro, & 133; tecomate, & 286, dentro del procesamiento del cacao, que incluye otros contenedores o vasijas);
- aspectos rituales y figurativos de las vasijas o de los materiales que las componen (cajete, & 25, 35, 36, 40; cántaro, & 48, 65, 68; cazuela, & 72; guaje, tecomate, & 101; jícara, &138, que hablan incluso del origen vegetal de la forma, y se emplean para denominar a personas de comportamiento tan semejante como dos partes de un guaje; hombre de barro, & 217, diferentes a los de tierra);

Ni qué decir de otros aspectos tan insoslayables como la relación de las vasijas y el comer, desde la preparación hasta el consumo, así como con la procreación y el parto o el aborto (Pury-Toumi, 1997: 146), o bien con el cuerpo humano (comal, & 79; igualmente respecto al náhuatl, tanto clásico como moderno, la denominación de las cavidades corporales como la vagina o el útero se hace empleando piezas de cocina como *xicalli* jícara, *tecomatl* tecomate y *caxitl* cajete, olla, piezas todas que sirven para contener líquidos, ver también Faggetti, 1995) y aspectos variados de la escatología Galinier (1990 y 1998).

De cualquier manera, la interpretación se enriquece paulatinamente con la consideración de la existencia, para empezar, de todos estos otros aspectos culturales de la cerámica.

Tabla

Item	*Forma*	*Glosa*	*Traducción*	*Ref.*	*Pág.*
1	asa	*ininche intzíthahuí*	*Asa de jarro, que es como oreja, o echar otra cosa de que sea*	1 matl	37
2	asa	*nicolotl, tlauicollotl // noxagu, nocu, noxatacunobada*	*Asa de jarro. En Campbell (1985: 77) se menciona la raiz 'coliui' para doblar o torcer, en palabras como tlacololiztli, entortadura .s. el acto de entortar encoruar, o doblegar algo. o el acto de rodear por alguna parte yendo camino, y tlacololli, cosa*	5 oto	
3	bacín	*apaztli // anmamohi, nodamohi, nottzæmohi*	*Bacín de barro*	5 oto	
4	bacín	*axixcomitl*	*Servidor o bacín, chamberpot*	3 nah	78
5	bacín	*axixcomitl, cuitlacomitl // nambo, ananbimohi, nanvittæe*	*Bacín servidor*	5 oto	
6	bacín	*ni tzímihí*	*El bacín u orinal*	2 matl	316
7	bacín	*nítzmihí*	*Bacín de barro*	1 matl	45
8	brasero	*in yehtze intzipi*	*El brasero de brasas*	2 matl	305
9	brasero	*niyetze intzipí, nipahamí intzimí*	*Braçero. Braça (intze intzipí)*	1 matl	47
10	cajete	*acaxitl*	*Alberca, water basin*	3 nah	73
11	cajete	*apantlecaxitl*	*Brasero grande, large braisier*	3 nah	73
12	cajete	*canauac caxitl*	*Escudilla, small plate*	3 nah	73
13	cajete	*castilateuilocaxitl, teuilotecomatl // anxito, anmohixito, anhmomanyadi, anttzæxito, anmoxito, anhmoxito*	*Vidrio o vidro*	5 oto	
14	cajete	*caxcomulli*	*Escudilla, bowl, large cup*	3 nah	73
15	cajete	*caxmanaloyan*	*Vasar, kitchen shelf*	3 nah	73
16	cajete	*caxpialoyan*	*Vasar, kitchen shelf*	3 nah	73
17	cajete	*caxpiaztli*	*Embudo de barro, clay funnel*	3 nah	73
18	cajete	*caxtepiton*	*Salsera, sauce dish*	3 nah	73
19	cajete	*caxtepiton // anttzæcamohi*	*salsera o salserera*	5 oto	

Item	*Forma*	*Glosa*	*Traducción*	*Ref.*	*Pág.*
20	cajete	*chilmulcaxitl*	*Escudilla de guisado o potaje de chilli, dish for chile pepper stew*	3 nah	73
21	cajete	*[en lugar llano llano] ta puoe; [en lugar bajo] ta puœtte; [en alto] ta hoettze; [llevarlas a llano] co ba hœni; [en lugar alto] ta puoettze. [llevarlas, ir a dejar lo dicho] co ba puœni, co ba puoette, co ba puoettze; [venir a traerlo] to ba ta puoehe*	*Poner cajetes, platos, tanates, mesa, comida*	5 oto	49
22	cajete	*imahathí*	*Escudilla*	1 matl	136
23	cajete	*iztapinolcaxitl*	*Salero, salt dish*	3 nah	73
24	cajete	*iztapinolcaxitl*	*Salero, salt dish*	3 nah	156
25	cajete	*michacaxitl*	*Estanque de peces, fishtank*	3 nah	73
26	cajete	*mulcaxitl*	*Escudilla, stew vessel*	3 nah	73
27	cajete	*mulcaxitl // anmata, nomata*	*Escudilla otra de tres pies que dizen*	5 oto	
28	cajete	*namatequilcaxitl, nematequilcaxpechtli // natzæyemantza, natzhæyemohi*	*Plato para agua manos*	5 oto	
29	cajete	*omicaxitl*	*Ossero della mesa, bone dish for the table*	3 nah	73
30	cajete	*petzcaxitl*	*Escudilla vidriada, o muy bruñida y lisa, o cosa semejante, plate dish which is glazed or very burnished and smooth, or something similar*	3 nah	73
31	cajete	*petzcaxitl // notzhixamohi, antzhixamohi, anhuettzamohi, anhuettzatzhixamohi*	*Escudilla broñida como vidriada*	5 oto	
32	cajete	*tecaxitl, tezpaztli // nohuandehecato, nomamohicato, notomamohdehe, nototemamohi*	*Pila de agua*	5 oto	
33	cajete	*temolcaxitl, tlatexolouiloni, tlatexoni, tlatetzotzonaloni // anmatato, anmanto, nanbu œnmi, nanbuœtti, nathantti, anmoto*	*Mortero. Especie de salsa o morteruelo, tetzaualmolli // nometaehæ, nottattataehae*	5 oto	
34	cajete	*teuilocaxitl*	*Vaso de vidrio, glass vessel*	3 nah	329
35	cajete	*tlacaxxotl*	*Crisol para derretir metal, o cosa semejante, crucible for melting metal, or a similar thing*	3 nah	73
36	cajete	*tlamatzialcaxitl*	*Escodilla grande de tortillas dobladas o plegadas, large dish of folded tortillas*	3 nah	73
37	cajete	*tlamatzoualcaxitl // anthuttanycamohi, anmothuttany*	*Escudilla de tortillas calientes*	5 oto	
38	cajete	*tlaquilacaxitl*	*Alberca, o estanque encalado, reservoir or closed pool*	3 nah	73
39	cajete	*tlauan caxitl*	*Taza o vaso para beuervino, cup or vessel for drinking water*	3 nah	354
40	cajete	*tototecaxtli*	*Nido de aues, birds' nest*	3 nah	73
41	candelero	*ni yo*	*Candelero para la candela*	2 matl	306

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
42	candelero	*nichoyoho*	*Candelero desechado. La partícula 'cho' en verbos indica la acción 'hecha allá', y en sustantivos racionales e irracionales, menosprecio*	2 matl	124
43	candelero	*nichoyoho*	*La partícula ní con un sustantivo denota possesión; junto a un verbo significa la acción de éste, como el candelero, de quí tuyoqui, enciendo, o de quituyotzí, alumbro*	2 matl	131
44	candelero	*niyoh*	*Candelero donde se pone candela*	1 matl	61
45	candelero	*t'ensa yo'o, t'eceyo*		4 maz	318
46	candelero	*tlahuilcalli*	*Lanterna para alumbrar de noche, lantern to light the night*	3 nah	356
47	candelero	*tlauiltetl*	*Candelero, candle holder*	3 nah	356
48	cántaro		*Flor de cántaro (ndänsäjnä, nzänsäjnä). Flor medicinal*	4 maz	167
49	cántaro		*Verbo, atrapar cosas angostas como jarro o cántaro.*	1 matl	40
50	cántaro		*Verbo, bajar de un lugar alto o descargar cosas como cántaro, jarro, bote, niño o taza*	4 maz	184
51	cántaro		*Verbo, cargar algo pesado en la espalda como un niño, olla, cántaro, pecado o deber dinero*	4 maz	185
52	cántaro		*Verbo, cargar en las espaldas, como un cántaro*	4 maz	316
53	cántaro	*apilolli // anbada, antzæcaxæni*	*Cántaro pequeño*	5 oto	
54	cántaro	*conzolli*	*Cuna de niños o cántaro y vasija vieja, child's cradle or old jug or vessel*	3 nah	78
55	cántaro	*[en llano] ta hæe, [en bajo] ta hætte; [en alto] ta hættze; [llevarlas a llano] co ba h æni; [llevarlas en bajo] co ba hætte; [llevarlas en alto] co ba hættze; [traerlas] to ba tä hæhæ*	*Poner olla, cántaro, carga, chiquivite, vinajeras [en llano]*	5 oto	46
56	cántaro	*huebetegepiní*	*Cantarero, ollero*	1 matl	61
57	cántaro	*huebetegepiní*	*Cantarero, ollero*	1 matl	61
58	cántaro	*i ni quitzatha huí*	*Cántaro con que se saca agua, y no el de asas con que se acarrea, porque ése se dice inyení*	2 matl	257
59	cántaro	*in quehhutzi*	*Cántaro con que se saca agua, no el que se carga que se llama yethí*	2 matl	253
60	cántaro	*in yení*	*Cántaro que tiene asas para agua*	2 matl	305
61	cántaro	*iníquitzthahuí, niquehutzí*	*Cántaro sin asas.*	1 matl	61
62	cántaro	*insäjnägo*	*Verbo, bajar jarro, bote o taza. También es descargar*	4 maz	47
63	cántaro	*inyemí*	*Cántaro que lo cargan en las espaldas, si es grande, mayení; si chico, inthechayení*	1 matl	61
64	cántaro	*pybaxpiní*	*Cantarera donde se guardan*	1 matl	61

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
65	cántaro	*quauhnecomitl*	*Colmena o cántaro de miel de auejas, beehive or bee honey pitcher*	3 nah	78
66	cántaro	*qui tu m puethí*	*Verbo, hallo lo que busco, también significa quebrar algo como cántaro o plato*	2 matl	247
67	cántaro	*qui tu tu puexbí*	*Verbo, vuelvo boica abajo cosas anchas y cántaro, olla; también para volver la ropa lo de adentro afuera*	2 matl	247
68	cántaro	*qui tu tu thihibi*	*Verbo, cubro alguna cosa, como cántaro, y al confesor los pecados. I i thihibi, la tapadera de esto hueca*	2 matl	276
69	cántaro	*säjnä*	*Igual a jarro*	4 maz	284
70	cántaro	*tzotzocolli // anxæni, antaxæni*	*Cántaro grande*	5 oto	
71	cántaro	*tzotzocolliymania // nahæyoxæni, nahæteyoxæni*	*Cantarera*	5 oto	
72	cazuela		*Flor de cazuela (ndändamöjmü, nzändamöjmü)*	4 maz	167
73	cazuela		*Verbo, coger de arriba o en la mesa una cosa pesada, como una cazuela o un niño*	4 maz	308
74	cazuela		*Verbo traer (libro, plato, papeo o cazuela) o quemar. La diferencia se conoce sólo por el contexto*	4 maz	173
75	cazuela	*"ndajmü, nzajmü"*	*Las palabras que comienzan de manera similar, significan cosas fuertes, grandes, gruesas o importantes*	4 maz	163
76	cazuela	*"nzajmü, ndajmü"*	*Las palabras que inician de manera similar significan abundantes, muchas, grandes, viejas, las mayores o primeras, machos*	4 maz	215
77	color		*Azul bajo. También indica la necesidad de dar otra mano de pintura a lo que se está pintando para reforzar el color*	4 maz	76
78	color		*Azul verde, verde bajo*	4 maz	76
79	comal	*comalli*	*Comal adonde cuezen tortillas de maíz &c. o el bazo, griddle where corn tortillas are cooked*	3 nah	78
80	comal	*inohuí*	*Cocer en olla*	1 matl	71
81	comal	*ndey'e, nzey'e*	*Las palabras con inicios similares significan cosas por mitad (ndetjo, mitad, nada más mitad)*	4 maz	172
82	comal	*nzej'e, ndey'e*		4 maz	220
83	comal	*qui tu tu huhurí*	*Verbo tostar, como en comal*	2 matl	204
84	comal	*qui tutuhuhuri*	*Verbo, tostar en comal. Tostar a las brazaa (qui tutugehxi)*	1 matl	272
85	comal	*tocomal*	*El bazo, spleen*	3 nah	78
86	cuchara	*inchahamohamí*	*Cuchara de barro*	1 matl	84
87	cuchara	*inchahamotzaa, nítzutzí, inítzahuí*	*Cuchara de palo*	1 matl	84
88	cuchara	*jwañi*	*Cuchara de madera*	4 maz	86
89	cuchara	*ni tzuhuthij, tzutzíj*		2 matl	324
90	cuchara	*ni tzutzi l nitzutzij*		2 matl	324

Item	*Forma*	*Glosa*	*Traducción*	*Ref.*	*Pág.*
91	cuchara	*quauhxumatli // nanttottzaça, nanttoy*	*Cuchara de palo*	5 oto	
92	cuchara	*quí tututhithii*	*Verbo menear líquido en hondo como con cuchara*	1 matl	187
93	cuchara	*tepuzxumatli // nanttottzabuœcha*	*Cuchara de hierro*	5 oto	
94	cuchara	*xumatli // nanttottzi, anmogua, anyongua, abottzagua*	*Cuchara de barro*	5 oto	
95	fogón		*Verbo poner, tanto las tres piedras del fogón como la gallina los huevos*	4 maz	79
96	fogón	*in yuutzipi*	*Las paranguas, que dice el tarasco, las tres piedras del fuego*	2 matl	308
97	fogón	*nengosiwi*	*Orilla del fogón*	4 maz	190
98	fogón	*ngosiwi, nzosiwi*		4 maz	200
99	fogón	*nzosiwi, ngosiwi*		4 maz	214
100	guaje	*ayotectli*	*Vaso de calabaza, gourd cup*	3 nah	22
101	guaje	*jwasü, ts'ijwasü*	*Guaje, calavera, guaje chico, calavera chica. Se usa para indicar la cabeza*	4 maz	86
102	guaje	*simu'u*	*Cáscara de calabaza*	4 maz	290
103	incensario		*Incienso (ngicjunü) Se echa en la copa de barro*	4 maz	196
104	incensario		*Verbo ahumar, sahumar o incensar*	1 matl	19
105	incensario	*ni batzí*		2 matl	154
106	incensario	*nibatzí*	*Encensario*	1 matl	124
107	incensario	*nitepahatzí*	*Sahumador*	1 matl	249
108	incensario	*pisiete quitutzbípí*	*Chupar saumerio*	1 matl	67
109	incensario	*tepuztlecaxitl*	*Incensario de alatón o de cobre, metal incense burner*	3 nah	361
110	incensario	*tlecaxitl*	*Incensario de barro, clay incense burner*	3 nah	361
111	jarro		*Adjetivo cualquier cosa hueca, como un jarro*	4 maz	159
112	jarro		*Verbo, atrapar cosas angostas como jarro o cántaro*	1 matl	40
113	jarro		*Verbo, bajar jarro, taza o niño de arriba, o bien descargar, cmo un cántaro*	4 maz	315
114	jarro		*Verbo, coger algo de arriba, como una bolsa o jarro*	4 maz	114
115	jarro		*Verbo, coger algo que está ariba como una bolsa o jarro*	4 maz	332
116	jarro		*Verbo, echar líquido en jarro, taza o batea*	4 maz	287
117	jarro		*Verbo, llenar algo con un líquido, como un jarro*	4 maz	207

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
118	jarro	*intzinthahuí, nixinthahuí*	*Basija de agua*	1 matl	47
119	jarro	*intzithahui*	*Taca o jarro para beber*	1 matl	264
120	jarro	*intzithehuí*		1 matl	168
121	jarro	*ni tzinthahui*	*El jarro de agua. Qui tu tzí, yo bebo; si es agua, qui tu tzithahuí*	2 matl	314
122	jarro	*nicolotl, tlauicollotl // noxagu, nocu, noxatacunobada*	*Asa de jarro*	5 oto	
123	jarro	*nin che*	*Oreja del cuerpo, aplícase a la del jarro y a cualquier oreja, etcétera*	2 matl	169
124	jarro	*qui tu te pohothiye*	*Verbo, meter la mano en hueco, como en el jarro o plato*	2 matl	244
125	jarro	*qui tu tu puebí*	*Verbo, poner cosas huecas en el suelo, como ollas, jarros, platos*	2 matl	245
126	jarro	*qui tutuopuetzí*	*Verbo poner en alto cosas huecas como jarros y ollas*	1 matl	223
127	jarro	*qui tutuopuexbí*	*Verbo, poner boca abajo como olla o jarro*	1 matl	223
128	jarro	*qui tutupuebi*	*Verb poner en el suelo cosas huecas como jarros y ollas*	1 matl	223
129	jarro	*s´äb'ä*	*Verbo, bajar jarro, bote o taza. También es descargar*	4 maz	47
130	jarro	*s'äbä yeko*	*Jarro mediano que tiene dos asas*	4 maz	277
131	jarro	*säjnä*	*Igual a cántaro*	4 maz	284
132	jarro	*tecontontli*	*Jarrillo o vaso pequeño de barro, little jug or small clay vessel*	3 nah	303
133	jarro	*tecpayoa*	*Verbo, tener el jarro algunas piedrezuelas de pedernal para enfriar el agua, for a jug to contain some little pieces of flint to cool the water*	3 nah	303
134	jarro	*ts'ikjüs'äb'ä*	*Jarro chico que tiene asa. Comienza igual que palabras que indican pequeñez o corta edad*	4 maz	335
135	jícara	*in huaxí*	*El vaso de la calavera para agua. In tho huaxí es la misma calabaza, también una calabacilla negra, arrugada*	2 matl	202
136	jícara	*in thohaxí*	*La calabaza de donde sale el vaso de calabaza que se llama ínhaxí*	2 matl	281
137	jícara	*in ximí*	*La jícara, vaso que usan los naturales*	2 matl	294
138	jícara	*in ximonu l ximohonu*	*El casco de la cabeza porque es a manera de jícara*	2 matl	294
139	jícara	*simo*	*Se usa la misma palabra para tecomate. Cuando dos o más personas tienen costumbres iguales se dice que son d'a simo*	4 maz	290
140	jícara	*xicaltecomatl*	*Vaso de calabaza, vessel made of a gourd*	3 nah	303
141	lebrillo	*apaztepito*	*Lebrillo pequeño de barro, small glazed earthenware pan*	3 nah	13
142	lebrillo	*apaztli*	*Lebrillo o barreñon grande de barro, earthenware pan or tub*	3 nah	13
143	lebrillo	*apazyaualli*	*Lebrillo grande de barro, large clay bowl*	3 nah	13
144	lebrillo	*apazyaualtontli*	*Lebrillo pequeño de barro, small glazed earthenware pan*	3 nah	13

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
145	molcajete	*maza, mazä*		4 maz	131
146	olla		*Abahar la olla que es taparla apartándola del fuego*	1 matl	5
147	olla		*Adverbio, mitad de algo en olla o en ayate*	4 maz	309
148	olla		*Cocer comida en olla*	4 maz	69
149	olla		*Mole o comida de olla que no está bien hervida*	4 maz	156
150	olla		*Verbo, cargar algo pesado en la espalda como olla o niño, o deudas y pecados*	4 maz	316
151	olla		*Verbo estrenar la olla con agua de cal hirviendo para que macice o poner fuego adentro del cántaro con un poco de estiércol. Jwisi también quiere decir está caliente*	4 maz	88
152	olla		*Verbo haber líquido adentro de algún recipiente, como olla*	4 maz	257
153	olla		*Verbo sacar el nixtamal de la olla*	4 maz	330
154	olla		*Verbo sacar nixtamal en una olla*	4 maz	107
155	olla		*Verbo vaciar todo el líquido de algún recipiente, como olla*	4 maz	233
156	olla		*Verso sacar el nixtamal de la olla*	4 maz	201
157	olla	*comitl*	*Olla o barril de barro, clay pot*	3 nah	78
158	olla	*comitl // anttzæe, nettæe*	*Olla, otra con asa anghuættzatæe*	5 oto	
159	olla	*comitl itzimmanca*	*Hondon de vasija, bottom of a vessel*	3 nah	78
160	olla	*conchiuhcacalli*	*Ollería, pottery works*	3 nah	78
161	olla	*contlilli*	*Tizne de ollas o de cosa semejante, soot from pots or from something similar*	3 nah	78
162	olla	*conzolli*	*Cuna de niños o cántaro y vasija vieja, child's cradle or old jug or vessel*	3 nah	78
163	olla	*[en llano] ta hæe, [en bajo] ta hætte; [en alto] ta hættze; [llevarlas a llano] co ba hæni; [llevarlas en bajo] co ba hætte; [llevarlas en alto] co ba h ættze; [traerlas] to ba tä hæhæ*	*Poner olla, cántaro, carga, chiquivite, vinajeras [en llano]*	5 oto	46
164	olla	*himpiní*	*La olla, vaso de cocina*	2 matl	197
165	olla	*huebeté gepiní*	*El ollero (verbales)*	2 matl	81
166	olla	*huebetegepiní*	*Ollero que hace ollas*	1 matl	204
167	olla	*in mahaqui inpiní l inthahuí*	*La olla o el agua hecha vaho. Ni ri mahaquí, el vaho o vapor de agua*	2 matl	207
168	olla	*inpiní*		1 matl	204
169	olla	*jyès'äbä*	*Ola chueca. Tiene la misma raíz de lo chueco o torcido*	4 maz	93
170	olla	*mitlatlapana, mitla, yeynia // jana, puæte, tana tetnni, tati, heque, tati,thoni, tati,equetti*	*"Verbo quebrar o quebrantar (ollas, vasos, tablas)*	5 oto	
171	olla	*ni piní*	*El hinchado se dice ni bu piní*	2 matl	242

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
172	olla	*nitla ixtlapachmana, nitla ixtlapachcuepa*	*Embrocar o poner bocabaxo vaso o ollas*	5 oto	
173	olla	*nitla tzoniequetza*	*Embrocar o trastornr ollas o cosa assí*	5 oto	
174	olla	*quí mahaquí (poner lo que si olla o caso)*	*Desabahar el caso o la olla*	1 matl	97
175	olla	*quí tequahatzipiní*	*Verbo, hervir la olla a borbollones*	1 matl	159
176	olla	*qui tu tu puebí*	*Verbo, poner cosas huecas en el suelo, como ollas, jarros, platos*	2 matl	245
177	olla	*qui tu tu puexbí*	*Verbo, vuelvo boica abajo cosas anchas y cántaro, olla; también para volver la ropa lo de adentro afuera*	2 matl	247
178	olla	*qui tu tu thehetzi*	*Cuezo en olla o frío en sartén*	2 matl	270
179	olla	*qui tu xahathí*	*Verbo, echo en la olla el recaudo, como coles, etcétera*	2 matl	288
180	olla	*qui tutuopuetzí*	*Verbo, poner en alto cosas huecas como jarros y ollas*	1 matl	223
181	olla	*qui tutuopuexbí*	*Verbo, poner boca abajo como olla o jarro*	1 matl	223
182	olla	*qui tutupuebi*	*Verbo, poner en el suelo cosas huecas como jarros y ollas*	1 matl	223
183	olla	*quí tutupuíxbípíní*	*Verbo, embrazar o trastornar ollas*	1 matl	120
184	olla	*qui tututhehetzí*	*Cocer en olla*	1 matl	69
185	olla	*quí tututhetzí*	*Verbo echar a cocer en olla o a freir*	1 matl	116
186	olla	*quí tuyatzí, qui tuxahathí*	*Verbo poner lo necesario en la olla*	1 matl	116
187	olla	*s'äbä*		4 maz	277
188	olla	*s'äreje*	*Olla grande para agua*	4 maz	459
189	olla	*t'ore*	*Olla grande de agua*	4 maz	459
190	olla	*y hæte, y hættze*	*Verbo estar enhiesto el hombre, una tinaja, olla chiquivite; estar en alto*	5 oto	
191	otros	*ni tzichoní*	*Aceitera de china*	2 matl	315
192	otros	*tlateochihualapaztli*	*Acetre de agua bendita o cosa semejante, pot for holy water or something similar*	3 nah	13
193	otros	*uitzmalocomitl*	*Agujero donde se guardan las agujas, needleholder where neddles are kept*	3 nah	78
194	otros		*Arcaduz de barro*	1 matl	34
195	otros	*quauhapazpechtli // antzatzixamamontza, anbamonça*	*Artesa*	5 oto	
196	otros	*quauhapaz pechtli*	*Artesa, wooden conduit*	3 nah	13
197	otros	*tlemaytl // naqhuætzibi, noyeçibi*	*Badil de barro como sartén*	5 oto	
198	otros	*tlemaitl*	*Badir de barro o cosa semejante para lleuar lumbre, scoop made of baked clay for carrying fire*	3 nah	169
199	otros	*nítzinthahuí*	*Barril de barro*	1 matl	46

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
200	otros	*impuehamí*	*Barro, lodo*	1 matl	46
201	otros	*ynxímohotzaa*	*Batea*	1 matl	47
202	otros	*in ximotza*	*Batea que usan los naturales*	2 matl	294
203	otros	*ununh apaztli*	*Batea, wooden vessel*	3 nah	13
204	otros	*nitechonchí*	*Bruñidor que es la piedra*	1 matl	54
205	otros	*tepuz apaztli*	*Caldera de cobre, bacia o paila, copper caldron, basin or boiler*	3 nah	13
206	otros	*pytegetzu/ pytegemahathitzu*	*Calderería*	1 matl	59
207	otros	*huebetegemahathitzu*	*Calderero*	1 matl	59
208	otros	*intepanthahuí*	*Caldereta de agua caliente*	1 matl	59
209	otros	*y titi*	*Cosa que está echada, como caída en el suelo, un plato, caldera*	5 oto	
210	otros	*y tittzi*	*"Cosa que está en alto, un plato, caldera"*	5 oto	
211	otros	*nitzithapí*	*Cuba de vino*	1 matl	84
212	otros	*y pachí*	*El batán o lavadero de ropa*	2 matl	232
213	otros	*ni tzi*	*El embudo*	2 matl	314
214	otros	*ni tzuhuí*	*El rodillo que ponen las mujeres en la cabeza para cargar agua*	2 matl	323
215	otros	*caxpiaztli, anmottamohi*	*Embudo*	5 oto	
216	otros	*çoquitlachiualli // angacha, nochabuœhoy*	*Hecho de barro*	5 oto	
217	otros	*huenpuihamí*	*Hombre de barro. Hombre de tierra (huema inhamí) (nombres derivativo)*	2 matl	46
218	otros	*in huathi*	*La caja, canoa, artesa, ataúd*	2 matl	202
219	otros	*ni tzubí*	*La calabaza larga. I ni tzubí, la avenencia con que se saca aguamiel*	2 matl	323
220	otros	*intzoquíhamí*	*Lebrillo para labar*	1 matl	172
221	otros	*i ni tzoquihamí*	*Lo que decimos apastle mexicano*	2 matl	321
222	otros	*m a thunthí*	*Lo que es redondo como bola, como los cuatro senos inferiores de la tierra*	2 matl	285
223	otros	*nicuhumbí*	*Molde de cosa*	1 matl	191
224	otros	*teixiptlacopinaloni // neccoyepuato, neccoepuœte, neccoy*	*Molde vaziadizi de ymagines o estampa*	5 oto	
225	otros	*teixiptlacopinaloni // neccoyepuato, neccoepuœte, neccoy*	*Molde vaziadizo de ymagines o estampa. En Campbell (1985:79) se encuentra la raía" 'copina' para remover o moldear. Por ejemplo, palabras como onitlacopin, sacar una cosa de otra, o por otra, o sacar algo con molde, así como adobes, o vasos, to extract one*	5 oto	
226	otros	*initzímií*	*Orinal, vasija donde orina*	1 matl	206
227	otros	*huebethithahta*	*Paje de copa*	1 matl	208

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
228	otros	*huebehunta dehuní*	*Paje de plato*	1 matl	208
229	otros	*tepuztlapechtlatlauatzaloni // ananttoxetzambu æcha, antzhanetzanibuæcha, anxiquetzanbu æcha, netzancattegui*	*Parrillas para assar*	5 oto	
230	otros	*nequaatequilizteapaztli // anatzhittzabatecamamohicato, notoatzhittzabatecamamohi*	*Pila de baptizar*	5 oto	
231	otros	*teapaztli*	*Pila de piedra o cosa semejante, stone basin, or something similar*	3 nah	13
232	otros	*nequatequiliz teapaztli*	*Pila de piedra para baptizar, stone baptismal font*	3 nah	13
233	otros	*mahuandeje*	*Pila grande*	5 oto	
234	otros	*uei quauhcomitl*	*Pipa o tonel grande, large wooden barrel*	3 nah	78
235	otros	*ní bitha*	*Pito para silbar y pitar*	2 matl	157
236	otros	*imahathí nithihighuí*	*Salsera donde se pone la salsa para comer*	1 matl	250
237	otros	*tepuzepaztlatzoyoniloni, tepuzcaxpechtlatzoyoniloni // nahmattabuæcha, nahmatti, nethættamato*	*Sarten para freír*	5 oto	
238	otros	*iniquatzi, initehetzí*	*Sartén para freír*	1 matl	252
239	otros	*ayacachtli*	*Sonajas hechas a manera de dormideras, rattle which is filled with small stones*	3 nah	22
240	otros	*tepalcacopichtli // nobottzathihoy, nomottzatotoyo*	*Teja de barro*	5 oto	
241	otros	*nihexichamí*	*Teja de barro*	1 matl	265
242	otros	*tepalcacopichtlapactli // yomottzatotoyo, nototoyo*	*Tejuela, pedazo de teja*	5 oto	
243	otros	*quí tucobí*	*Verbo, embarnizar con barro*	1 matl	118
244	otros	*ni'coquichiua // tana'ca, tana'cabuæhoy, tatichabuæhoy, tana'panttabuæhoy*	*Verbo, hacer algo de barro*	5 oto	
245	otros	*ni theronthahuí*	*Vidrio, cristal, cámbano, hielo congelado*	2 matl	272
246	otros	*xocovinocomitl // nottænyxacavino, napoyxacatzhey, noyxacavinoabotzhey*	*Vinagrera*	5 oto	
247	plato		*Poner traste o lámpara en la mesa; también expresa fruta o flores abundantes en los árboles*	4 maz	69
248	plato		*Se usa un verbo específico para sacar cosas anchas del agua como canasta, plato o sombrero*	4 maz	39
249	plato		*Verbo, sacar del agua plato, canasta o algo ancho*	4 maz	173
250	plato		*Verbo, servir en un plato*	4 maz	293
251	plato	*canauaccaxitl, chilmulcaxitl, tlauhcaxitl, caxcomolli/ anxihcamohi, anmottamohi, anapomay, anxicagucamohy*	*Escudilla*	5 oto	
252	plato	*caxpechtli*	*Plato, dish*	3 nah	73
253	plato	*caxpechtli // anmantza, antzhixamantza*		5 oto	
254	plato	*caxpechtontli*	*Plato pequeño, small dish*	3 nah	73
255	plato	*[en lugar llano llano] ta puæe; [en lugar bajo] ta puætte; [en alto] ta hættze; [llevarlas a llano] co ba hæni; [en lugar alto] ta puættze. [llevarlas, ir a dejar lo dicho] co ba puæni, co ba puætte, co ba puættze; [venir a traerlo] to ba ta puæhe;*	*Poner cajetes, platos, tanates, mesa, comida*	5 oto	49

Item	*Forma*	*Glosa*	*Traducción*	*Ref.*	*Pág.*
256	plato	*hueycaxpechtli // antamantza*	*Plato grande*	5 oto	
257	plato	*in mahathí*	*Plato, escudilla, sartén o vaso hondo como plato*	2 matl	207
258	plato	*inmahathi*		1 matl	221
259	plato	*jyémöjmü*	*Plato ladeado o chueco. Tienr la misma raíz de lo chueco o torcido*	4 maz	92
260	plato	*möjmü*		4 maz	39
261	plato	*möjmü*		4 maz	156
262	plato	*namatequilcaxitl, nematequilcaxpechtli // natzæyemantza, natzhæyemohi*	*Plato para agua manos*	5 oto	
263	plato	*nematequilcaxitl*	*Plato para agua manos, dish for washing hands*	3 nah	167
264	plato	*nematequilcaxpechtli*	*Plato para agua manos, dish for washing hands*	3 nah	167
265	plato	*qui tu m puethí*	*Verbo, hallo lo que busco, también significa quebrar algo como cántaro o plato*	2 matl	247
266	plato	*qui tu te pohothiye*	*Verbo, meter la mano en hueco, como en el jarro o plato*	2 matl	244
267	plato	*qui tu thatzi inmahatí*	*Yo lamo el plato*	2 matl	267
268	plato	*qui tu tu puebí*	*Verbo, poner cosas huecas en el suelo, como ollas, jarros, platos*	2 matl	245
269	plato	*teocuitlacaxpechtli // anmantzabocha*	*Plato de plata, y así de los demás metales*	5 oto	
270	plato	*tlatoca nematequiloni*	*Fuentes. s. Los platos para lauarse las manos los grandes señores, basin in which the noble people washed their hands*	3 nah	169
271	plato	*y titi*	*Cosa que está echada, como caída en el suelo, un plato, caldera*	5 oto	
272	plato	*y tittzi*	*Cosa que está en alto, un plato, caldera*	5 oto	
273	salero	*initethuxi*	*Sal (inthuxi)*	1 matl	250
274	salero	*yztacaxitl, yztapinolcaxitl // nequæl.. anmo.. anttzæcamohica..*	*salero para tener sal (sal molida)*	5 oto	
275	taza	*tetlauanoni, tetlaua // anmohi, nattoni, nattzidehe, anxigua*	*Taça o taçon para beber*	5 oto	
276	tecomate	*atecomatl*	*Calabaza redonda, round gourd*	3 nah	303
277	tecomate	*axixtecomatl*	*La bexiga de la orina, bladder of the urine*	3 nah	303
278	tecomate	*castilateuilocaxitl, teuilotecomatl // anxito, anmohixito, anhmomanyadi, anttzæxito, anmoxito, anhmoxito*	*Vidrio o vidro*	5 oto	
279	tecomate	*cuztic teocuitlatecomatl*	*Vaso de oro, gold cup*	3 nah	303
280	tecomate	*intzumoho*		1 matl	265
281	tecomate	*malinqui tecomatl*	*Hurta agua o escarnidor, watering pot or water clock*	3 nah	170
282	tecomate	*malinqui tecomatl*	*Hurta agua o escarnidor, watering pot or water clock*	3 nah	303
283	tecomate	*necoc uicollo tecomatl*	*Vaso de dos asas, cup with two handles*	3 nah	303

Item	Forma	Glosa	Traducción	Ref.	Pág.
284	tecomate	*ni tzumoho*	*El tecomate, vaso en que se bebe*	2 matl	324
285	tecomate	*qui tu m pĩhibí inthathuhuí*	*Yo echo el cacao del apastle en los tecomates por aquel chorro que hace. Qui pechí, abre el cacao cuando lo tuestan y limpian*	2 matl	241
286	tecomate	*quí tumpihibí inthachii*	*Verbo echar cacao de apastle en el tecomate*	1 matl	116
287	tecomate	*simo*	*Se usa la misma palabra para jícara. Cuando dos o más personas tienen costumbres iguales se dice que son d'a simo*	4 maz	290
288	tecomate	*tecoma icxitl*	*Pie de copa, base of a cup*	3 nah	303
289	tecomate	*tecomatl*	*Vasija, vessel*	3 nah	303
290	tecomate	*tecomatl*	*Vaso de barro, como taza honda, clay vessel, like a deep cup*	3 nah	303
291	tecomate	*tecomayexitl // anguaximo, anguanximo*	*Pie de copa o vaso*	5 oto	
292	tecomate	*tecontapayulli*	*Vaso de gran vientre, large vessel*	3 nah	303
293	tecomate	*teuilo axixtecomatl*	*Orinal, urinal*	3 nah	329
294	tecomate	*teuilotecomatl*	*Vaso de vidrio o redoma, glass vessel or flask*	3 nah	329
295	tecomate	*tliltecomatl*	*Tintero o escriuanias, inkwell*	3 nah	362
296	tecomate	*tliltecomatl // nabonyadi, neponyadi*	*Tintero para tinta.*	5 oto	
297	tecomate	*zoquitecomatl*	*Vaso de barro, clay cup*	3 nah	303
298	tepalcate	*in xinuhuí*	*Un tiesto, tepalcate que decimos*	2 matl	295
299	tepalcate	*inximohuí, inxithetherírohuí*	*Caxco de vasija, tiesto. Caxco de calavera (inximehonu)*	1 matl	66
300	tepalcate	*inxinohui*	*Tiesto.*	1 matl	269
301	tepalcate	*mendemöjmü*	*Verbo, rascar uno mismo como con un tepalcate*	4 maz	116
302	tepalcate	*tapalcatl // nototayó, nototiyo*	*Caxco de vasija*	5 oto	
303	tinaja	*acomitl*	*Tinaja de agua, large earthen jar of water*	3 nah	78
304	tinaja	*acomitl // antzzæenapodehe, anttzæetzedehe, natzhittetzendehe*	*Tinaja de agua*	5 oto	
305	tinaja	*hueycomitl // notattzæe, antattzæe*	*Tinaja de barro*	5 oto	
306	tinaja	*ni tzínthahuí*	*Tinaja de agua*	2 matl	316
307	tinaja	*ni tzínthapí*	*Tinaja de pulque*	2 matl	316
308	tinaja	*nihuthí inchiuni*	*Artesa*	1 matl	37
309	tinaja	*nintzinthahui*	*Tinaja para agua. Tinaja de piedra (in bata)*	1 matl	269
310	tinaja	*s'änteje, s'äreje*	*Tinajuela*	4 maz	277
311	tinaja	*tepuapaztlapaloni // nobuæchamamohi abette, nomamonbuæchaabette*	*Tina de tintor*	5 oto	
312	tinaja	*y hæte, y hættze*	*Verbo estar enhiesto el hombre, una tinaja, olla chiquivite; estar en alto*	5 oto	

Item	*Forma*	*Glosa*	*Traducción*	*Ref.*	*Pág.*
313	tortilla		*Verbo alisar o pisotear el suelo, o apretar algo en un molde, como una teja. También quiere decir apretar la harina con un palo para hacer tortillas*	4 maz	148
314	tortilla		*Verbo echar tortillas, o tener algo en la mano*	4 maz	80
315	tortilla	*in methutho*	*Tortilla de maíz*	2 matl	212
316	tortilla	*sèy'i*	*Verbo, traer cosas pequeñas en la mano, como pan, dinero o tortillas*	4 maz	85
317	trastos		*Verbo, atrapar cosas anchas*	1 matl	40
318	trastos		*Verbo, limpiar con el dedo*	4 maz	330
319	trastos		*Verbo, pegar con un palo a una persona, o quebrar trastos*	4 maz	136
320	trastos	*caxpucheua*	*Embarnizar la loza de negro antes que la cuezan, to varnish the pottery with black before they bake it*	3 nah	73
321	trastos	*i ní habíl hahabí*	*Tapadera de cosas anchas*	2 matl	189
322	trastos	*imahathi*	*Loça o vaso de barro*	1 matl	176
323	trastos	*möjmü*	*Es la misma forma que plato*	4 maz	202
324	trastos	*nuja jo'ji möjmü*	*Horno para quemar trastes, en donde queman trastes*	4 maz	209
325	trastos	*qui cuente cathii*	*Curtir una basija con otra.,*	1 matl	86
326	trastos	*quí maníthorí, quíthohodí*	*Verbo, çongolotear cosa líquida en vaso.*	1 matl	91
327	trastos	*qui tu xi inthahui*	*Verbo, echo agua en otra vasija o en las manos o bien en macetas o cosa alta quituxitzinthahuí*		294
328	trastos	*qui tu xuhuchí*	*Verbo, yo lavo, friego o limpio algún vaso o vasija*	2 matl	299
329	trastos	*qui tunenchi inthahui.*	*Verbo, revolver en agua, dentro del vaso sangoloteándolo*	1 matl	237
330	trastos	*qui tututheherí*	*Verbo quebrantar como piedras, basos*	1 matl	232
331	trastos	*quí tutuyahathí*	*Verbo echar de una vasija en otra*	1 matl	116
332	trastos	*quí tuxeripuehamí*	*Verbo hacer de barro*	1 matl	156
333	trastos	*quitutunonchí*	*Verbo menear líquido en vasija*	1 matl	187
334	trastos	*tsjajomü, tsja'omü*	*Alfarero, el que trabaja la alfarería*	4 maz	327
335	vaso	*ayotectli*	*Vaso de calabaza, gourd cup*	3 nah	22
336	vaso	*castilateuilocaxitl, teuilotecomatl // anxito, anmohixito, anhmomanyadi, anttzæxito, anmoxito, anhmoxito*	*Vidrio o vidro*	5 oto	
337	vaso	*mitlatlapana, mitla, yeynia // jana, puæte, tana tetnni, tati, heque, tati,thoni, tati,equetti*	*Verbo quebrar o quebrantar (ollas, vasos, tablas)*	5 oto	
338	vaso	*ni tzichobí l tzinchobí*	*Vaso de vidrio*	2 matl	315
339	vaso	*qui tu tu nonchí*	*Mecer y zangolotear cosa líquida en vaso, como el agua*	2 matl	232
340	vaso	*sito*	*Misma palabra que para vidrio*	4 maz	293
341	vaso	*teuilocaxitl*	*Vaso de vidrio, glass vessel*	3 nah	329

Bibliografía

Basalenque, Fray Diego (1975a), *Vocabulario de la lengua castellana vuelto a la matlatzinca*, revisado y anotado por Leonardo Manrique, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca.

——— (1975b), *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinca vuelto a la castellana*, revisado por Ma. Elena Bribiesca y anotado por Leonardo Manrique, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca.

Campbell, Joe R. (1985), *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl. A Morpheme Index to the Vocabulario en lengua mexicana y castellana of Fray Alonso de Molina*, Madison.

Fagetti, Antonella (1995), "La mujer es como la calabaza: exégesis del ser y el cuerpo femenino", *Antropología simbólica*, Coord. Marie Odile Marion, México, ENAH-CONACYT, pp. 79-86.

Galinier, Jacques (1980), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI.

——— (1998), "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones", *Estudios de cultura otopame*, México, IIA-UNAM, vol. 1, pp. 89-99.

Kiemele Muro, Mildred (1975), *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca.

Pury-Toumi, Sybille de (1997), *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, CONACULTA-CEMCA (regiones).

Sugiura Yamamoto, Yoko (1991), "En torno a los problemas étnicos en la arqueología regional: la cuenca del alto Lerma en el Posclásico, parte I: consideraciones teóricas", *Anales de Antropología*, México, IIA-UNAM, vol. 28, pp. 241-270.

——— (1998), "Desarrollo histórico en el valle de Toluca antes de la conquista española: proceso de conformación pluriétnica", *Estudios de cultura otopame*, IIA-UNAM, vol. 1, pp. 99-121.

Urbano, Alonso (1990), Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe (español-náhuatl-otomí), edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM (gramáticas y diccionarios: 6).

CONSIDERACIONES SOBRE LA GRÁFICA RUPESTRE DEL VALLE DE MALINALCO

RICARDO JARAMILLO LUQUE, JORGE ASCENCIO GUTIÉRREZ
Y RUBÉN NIETO HERNÁNDEZ
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo consiste en primer lugar en dar a conocer una serie de manifestaciones gráficas rupestres localizadas en la región del valle de Malinalco, durante el trabajo de campo del proyecto Valle de Malinalco y cuenca del río Chalma, cuyo director es el arqueólogo Ricardo Jaramillo Luque. Asimismo, se comentan algunas observaciones en términos de su ubicación, técnica de ejecución, colores empleados, tipo de motivos y su asociación con el contexto arqueológico y ambiental. Se propone asimismo delinear algunas propuestas para su estudio.

La necesidad de estudiar este tipo de manifestaciones radica en la importancia que tienen como testimonio histórico (Pompa y Pompa, 1988: 2) y como unidad de análisis para el arqueólogo. Del inventario registrado hasta el momento, un porcentaje considerable está constituido por sitios con gráficas rupestres distribuidos a lo largo del valle de Malinalco.

Con fines operativos consideramos importante aclarar que desde el punto de vista conceptual, la definición tradicional de "arte rupestre" resulta limitada, ya que restringe las posibilidades de estudiar este fenómeno cultural al mismo nivel de otros artefactos arqueológicos como la cerámica o la lítica.

ANTECEDENTES

La primera temporada de trabajo de campo del proyecto Valle de Malinalco y cuenca del río Chalma se realizó en 1987.

Se plantearon desde ese entonces diversos objetivos entre los que figuraba, conocer esta importante región desde el punto de vista de su desarrollo cultural, su función en el proceso de intercambio comercial en tiempos prehispánicos (que comprende los horizontes Clásico, Epiclásico y Posclásico) y especialmente sobre la densidad y tipo de sitios arqueológicos. Este último punto resulta significativo, pues debido al avance de la mancha urbana gran cantidad de sitios han sido destruidos sin que haya sido posible recuperar datos fundamentales para dar una explicación general de procesos históricos y sociales de culturas de las que hasta le fecha poco se conoce.

Para la elaboración del presente estudio el primer paso consistió en la revisión de la literatura arqueológica relacionada con esta importante región. Naturalmente destaca de manera inmediata la obra de don José García Payón, que sienta prácticamente las bases que permitieron en adelante investigar y conocer de manera sistemática su desarrollo cultural.

Otro de los antecedentes de investigación del proyecto que se viene realizando es el trabajo del arqueólogo Javier Galván (1984), efectuado a finales de los setenta que consistió fundamentalmente en recorridos y excavaciones estratigráficas que constituyen hasta el momento como valiosas referencias para la comprensión de la historia prehispánica de la región de Malinalco. La información generada en ese momento es de gran importancia, ya que se obtuvieron datos básicos sobre etapas del desarrollo cultural de esa región, desconocidas hasta ese tiempo.

Es precisamente Galván (1984: 141) quien reporta de manera formal nueve sitios arqueológicos con pinturas rupestres. Describe dos grupos: el principal que se localiza en el centro del valle que identifica como la parte central del sector A (queda a la altura de la cabecera municipal), con los sitios Cerro Ciriaco, Rincón de Tlamantlán y los Diablitos. Una segunda agrupación está ubicada prácticamente alrededor del Cerro de los Ídolos y se integra con los sitios Cerro el Mirador, rincón de San Miguel y la orilla oeste del Cerro de los Ídolos.

Con base en la técnica de ejecución, que él llama decorativa, propone la existencia de dos tipos. El primero de ellos representado por motivos grabados en la roca y consistente en caras humanas, espirales y maquetas. El segundo tipo se refiere a motivos elaborados con una pintura blanca (yesosa) que se erosiona fácilmente. Una variante de

este tipo es el bien conocido conjunto de Los Diablitos, ubicado hacia la parte suroriental de la zona central y que emplea un fondo de color rojo. Debido a que su estudio se ocupó de explicar el desarrollo cultural de esta región, no profundizó más en el análisis sistemático del material rupestre.

Aparte de lo anterior, hay que destacar la labor realizada por Galván que da a conocer los resultados de las excavaciones practicadas en el sitio La Cueva del Chiquihuitero, donde se obtuvieron evidencias que le permiten suponer la existencia de una etapa precerámica fechable aproximadamente para el 3000 a. C.

La información obtenida en este sitio consiste en cuatro entierros asociados a instrumentos muy burdos, desechos de talla de sílex y obsidiana, además de instrumentos de molienda que aparentemente pertenecieron a grupos de cazadores recolectores que ocuparon la parte sur del valle de Malinalco. Justamente a ellos se pretende atribuir la autoría de las gráficas rupestres localizadas. De hecho, en una pared rocosa que está al sur de la cueva excavada por Galván, se detectó la existencia de un grupo conocido popularmente como “los marcianitos”.

Eventualmente se han realizado trabajos en los que se maneja información desde las más variadas perspectivas, incluyendo por supuesto las esotéricas. Esta práctica llevada a cabo en ocasiones por historiadores aficionados interpreta el elemento rupestre sin haber realizado previamente un análisis de los niveles de morfología, de sus asociaciones internas, de sus relaciones y correspondencias con el contexto arqueológico y ambiental (Mendiola, 1994). Llama asimismo la atención el hecho de que aún en el campo de la arqueología, existen trabajos que se ocupan del estudio del elemento rupestre desde la perspectiva de la historia del arte, con lo que las explicaciones se restringen a la descripción del fenómeno artístico. Esta situación ha generado grandes discusiones entre especialistas, que no considero pertinente discutir.

Marco teórico

Para nuestro estudio se empleó como marco teórico la propuesta de Francisco Mendiola quien define a la gráfica rupestre como:

> ...la forma cultural, artefacto o medio de trabajo que expresa formas culturales de la conducta social relacionadas con los contenidos estéticos de dichas conductas observables en su conjunto por medio del estilo que las aglutina, encuadra o sintetiza. El carácter material de la gráfica rupestre se relaciona con la técnica de manufactura empleada: petrograbado, pintura y geoglifo... (1994: 509).

Para la comprensión de este fenómeno cultural, la tarea del investigador consiste, en primer lugar, en efectuar un registro detallado de la información; esto implica elaborar una descripción formal del gráfico, que debe ser acompañada con dibujos y fotos: este paso determinante permitirá contar con una base de información lo suficientemente detallada para iniciar el análisis y puede llegar a constituirse como la única prueba de su existencia que sobrevive a la destrucción provocada por el saqueo o el vandalismo.

Problemática de estudio

Entre los principales problemas que enfrenta el estudio de la gráfica rupestre es el de su interpretación. Como ha hecho notar Mendiola (1994: 506), son numerosos los estudios arqueológicos que se ocupan de la gráfica rupestre y algo que resulta evidente en ellos es que no se realiza el análisis sistemático de los elementos que la integran. Por lo general, se llega sólo al nivel del registro cuando en realidad este paso representa sólo el primer nivel de análisis. A lo anterior se debe agregar que gran cantidad de conjuntos pictóricos se encuentran deteriorados debido a la acción de agentes naturales y en gran medida a la del vandalismo.

Otro gran problema es el relacionado con el fechamiento. Hasta el momento no se cuenta con técnicas específicas para determinar la temporalidad de estas representaciones. Se han implementado diversas estrategias con resultados relativamente satisfactorios. Se plantea, por ejemplo, analizar la relación entre la representación y un sitio arqueológico, o entre ellos y un área con sitios para delimitar el comportamiento arqueológico-histórico y establecer un marco espacial-temporal para el trabajo rupestre. Otra alternativa consiste en analizar los componentes de los elementos gráficos para intentar reconocer posibles estilos y probable temporalidad. Esto sin duda nos lleva a

diversas discusiones que necesariamente deberán examinarse para lograr un consenso.

Resultados preliminares

Con el propósito de presentar la información de una manera sistematizada se elaboró la siguiente tabla:

Nombre	*Ubicación*	*Antropoformas*	*OOMORFO*	*Simbólico*	*Asociado*	*Color o técnica*
Rincón de Techimalco	Ladera Joya	Seres humanos		Volutas	Manantial	Blanco
Rincón de Techimalco	Ladera Joya		Coyote		Manantial	Rojo
Rincón de Tlamantán	Cañada			Luna, estella, rostro	Manantial	Blanco
Rincón del Cementerio	Ladera	Cráneos			Arroyo	Petrograbado
Cerro del Mirador	Estribación			Maqueta		Petrograbado
Acomulco	Valle			Espiral		Petrograbado
Cerro Ciriaco	Ladera			Sol	Arroyo	Blanco
Balcón del Diablo	Ladera			Líneas		Rojo y blanco
Los Diablitos	Cañada	Seres humanos			Arroyo	Rojo y blanco
Los Diablitos	Cañada			Círculos concéntricos	Arroyo	Blanco y negro
El Barrilito	Ladera	Mano al negativo			Arroyo	Negro
El Barrilito	Ladera			No identificable	Arroyo	Policromía
Caverna de Agustín Lorenzo	Ladera Cañada	Seres humanos, manos			Río Chalma	Blanco

En los 11 conjuntos localizados se observaron diversos factores que son de gran utilidad en la comprensión de este medio de expresión. Por una parte se observó el empleo de, fundamentalmente, dos técnicas: la pintura y el grabado.

Los colores empleados en el primer caso son el rojo y el blanco, aunque en algunos casos se utilizó el negro. Los motivos son diversos, pero predomina la representación de seres humanos o bien de manos (al negativo o con pintura blanca). Destaca asimismo la presencia de

motivos simbólicos en los que se representa aparentemente la luna, el sol, una estrella, además de círculos concéntricos, líneas y una especie de volutas. Los motivos que existen en el Cerro Ciriaco presentan un problema para su registro y es que se encuentran justo a la mitad de la pared rocosa, aproximadamente a unos 30 metros de altura, pero parece existir la representación de un chimalli que para nosotros representa un valioso elemento, ya que podría funcionar como marcador cronológico. En menor grado aparecen representaciones zoomorfas que por las posturas que adoptan resultan difíciles de identificar como coyotes. Se observa en general una variación tanto en la escala como en la orientación de los motivos, pero este comportamiento no parece corresponder a algún patrón cultural.

Sobre la cronología de los materiales rupestres del valle de Malinalco, consideramos que aún no existen suficientes elementos para ubicarlos en una dimensión temporal. Habrá que esperar el desarrollo de técnicas avanzadas para contar con este ineludible requisito.

La experiencia ha mostrado que para el caso particular de gráfica rupestre de Malinalco existe el peligro de que sea vista de manera "romántica" sólo como una manifestación artística que esos términos no pueden definirse, calificarse o ubicarse. La respuesta a esta propuesta limitativa rebasa esta concepción, ya que los motivos por sí mismos llevan una carga simbólica en la que se conjugan signos y símbolos que constituyeron en su momento un modo de expresión y que en la actualidad son vistos como evidencias materiales que deben ser interpretadas.

Propuestas para el análisis de la gráfica rupestre

1. Se considera a las representaciones rupestres como un artefacto arqueológico que debe ser estudiado e interpretado del mismo modo en que se hace el análisis de la cerámica, la lítica, la arquitectura, la metalurgia, etcétera.
2. Este trabajo es el antecedente de una propuesta de intervención en colaboración con el M. en C. Jorge Ascencio Gutiérrez, del Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares, que se ha especializado

en la aplicación de técnicas avanzadas de video que permiten recuperar imágenes mediante el uso del infrarrojo y el ultravioleta. El estudio en cuestión tiene varias ventajas. La primera de ellas es que no provoca deterioros en los motivos que integran el conjunto pictórico. Asimismo, brinda la posibilidad de recuperar imágenes que no son visibles a simple vista debido a la existencia de carbonatos, sales microflora y microfauna parásita.

3. Las gráficas rupestres requieren de una metodología de estudio propia, formulada a partir de aportaciones de otras ciencias como la Biología (Taxonomía numérica), la Historia del Arte (para analizar estilos) y la Química (para determinar los componentes empleados en la realización del trabajo), etcétera.
4. El registro y descripción de los motivos son determinantes en el estudio sistematizado de los conjuntos rupestres, ya que puede ser posible observar regularidades que se traduzcan en estilos o más aún, tradiciones.
5. Para terminar nos permitimos citar lo siguiente:

   ...la naturaleza era grande y poderosa y, para sobrevivir, tenía que dominarla. Esto no se hacía sólo con hachas de mano. La religión, la forma precientífica de comprender el universo y la magia, la alta tecnología del primitivo, formaba parte de su vida, tanto como las piedras y los huesos. En este sentido los artefactos religiosos deben verse como herramientas. Podrían casi ser descritas como máquinas de hacer milagros. Gracias a ellas la naturaleza podía ser desviada de su curso normal. Los animales se dejarían cazar y el fuego podía ser domado. Lascaux y Altamira fueron máquinas bien diseñadas que funcionaron bien. Si no lo hubieran hecho, no estaríamos aquí (Litvak, 1985: 7).

Bibliografía

Galván Millán, Efrén (1988), "El arte rupestre", en *Investigación Cultural,* Boletín del Área de Investigación y Rescate del Instituto Mexiquense de Cultura, no. 1, nov-dic., p. 14.

Galván Villegas, Luis Javier (1984), *Aspectos generales de la arqueología del valle de Malinalco,* México, INAH, Colección Científica no. 137.

Jaramillo Luque, Ricardo (1986), El proyecto arqueológico “Valle de Malinalco y cuenca del río Chalma”, presentado ante el Consejo de Arqueología.

Jaramillo Luque, Ricardo y Rubén Nieto Hernández(1998), "Valle de Malinalco", en *La Historia General del Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. Gobierno del Estado de México, vol. 1, pp. 95 - 117.

Litvak King, Jaime (1987), “El estudio del arte rupestre mesoamericano: un punto de vista disidente”, en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, México, División Estudios de Posgrado, Facultad de Arquitectura, no. 6, noviembre, pp. 3-9.

Mendiola, Francisco (1994), *Petroglifos y pinturas rupestres en el norte de Sinaloa*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

Pompa y Pompa, Antonio (1988), “La pintura rupestre pre y protohistórica en México: su expresión como testimonio de un horizonte de cultura”, en *Investigación Cultural*, boletín del área de Investigación y Rescate del Instituto Mexiquense de Cultura, no. 1, noviembre-diciembre, pp. 2-5.

Ucko, Peter J. y Andreé Rosenfeld (1967), *Arte paleolítico*, Madrid, España, Ediciones Guadarrama, S. L.

DIVERSIDAD CULTURAL EN LA IDENTIDAD CULTURAL

SERGIO QUESADA ALDANA
Facultad de Filosofía, uaq

INTRODUCCIÓN

México, a través de su historia, ha sido testigo de numerosos casos en donde los estudios de identidad cultural han sido la pauta motivacional para emprender estudios antropológicos. No sólo eso, diríamos que la "identidad cultural" ha sido el meollo o la justificación prioritaria para que se desarrollara nuestra disciplina, por medio de la cual se encontrará y justificará la denominada "unidad nacional", a través de un proceso civilizatorio denominado como "cultura nacional", lo cual finalmente comenzó a conseguirse a través de vastos estudios encabezados por Gamio y Caso en los años treinta. Sin embargo, en las postrimerías del presente siglo, se han venido generando conflictos de características dialécticas, derivados mayoritariamente en fenómenos de globalización, internacionalización del capital y de neoliberalismo, en donde la identidad cultural ha chocado con aspectos de diversidad cultural, con resultados catastróficos en regiones de Europa, Asia y África especialmente. En este sentido urge poner dentro del análisis antropológico este tipo de controversias dentro del aspecto étnico nacional y su diversidad cultural, así como su discusión respectiva en el presente coloquio.

En los nichos intelectuales, mucho se habla de la pérdida o reafirmación de la identidad cultural. En esto intervienen variantes tanto de tipo geográficas, como temporales, por mencionar sólo dos de ellas. En el caso de México, podemos mencionar que es un país con muchas identidades regionales, que trata de resumir, en apariencia, en una sola "cultura nacional". Así, Alfonso Reyes nos invitaba a buscar "el alma nacional" a través de la propia cultura; sin embargo, esta

“cultura nacional” en ocasiones nos lleva a manifestar una incongruente aceptación de la “cultura madre”, representada por la tradición indígena y una aparente negación a la "cultura paterna", heredada de la cultura hispana. Siguiendo dicho esquema, a lo único que llegaríamos es a la conclusión errónea de que nuestra cultura es bastarda, es decir, carente de “padre” legal, cuando la realidad es que nuestra mexicanidad se basa justamente en el principio del mestizaje, en donde ya no se es más ni indígena ni español, sino mexicano; aunque hay que aclarar que siempre habrá indígenas mexicanos, pero no necesariamente todos los mexicanos seremos indígenas, a no ser que sigamos al pie de la letra la tesis del “México profundo” de Bonfil. En este sentido, vale mencionar la tesis independentista de Ignacio Ramírez al respecto: “Si nos encaprichamos en ser aztecas terminaremos por el triunfo de una sola raza; si nos empeñamos en ser españoles nos precipitaremos en el abismo de la reconquista. Ni lo uno ni lo otro, nosotros descendemos de Hidalgo...” (en García Cantú, 1999). Los antecedentes del mexicano pueden, por lo tanto, ser encontrados tanto en los vestigios arqueológicos teotihuacanos, mayas, zapotecas y aztecas (por mencionar unos cuantos); como en los remanentes de la arquitectura medieval española o mudejar en cualquier región de la península ibérica. Sin embargo, la cultura no se limita a la arquitectura o a la arqueología de un país determinado, sino a un amplio ámbito de aspectos materiales e inmateriales que al ser capaz de identificar e identificarse con los mismos, es decir con sus poseedores, se llega a una identidad cultural.

Por otro lado, no se requiere acta de nacimiento indígena para interesarse antropológica y humanamente por las cuestiones étnicas. Lo que sí es preciso en esta profesión, es entender que la cultura, cualquiera que ésta sea, se encuentra en permanente movimiento y corresponde al tópico de la evolución y del cambio cultural su estudio. En este sentido, creemos indispensable iniciar nuestra discusión en el antecedente geocultural de México, es decir, de este país, antes de que fuese justamente nación. Para esto tendremos que explorar brevemente los precedentes étnicos y sus derivantes histórico-culturales en los dos más importantes antecedentes de la Nueva España: Mesoamérica y España.

Como es bien sabido, más de la mitad de lo que ahora denominamos como México, se ubicaba primordialmente, en una región mayoritaria de Mesoamérica, la cual era una área geocultural en donde se asentaban una multitud de diferentes etnias, cada una por supuesto, detentante de sus propias extensiones territoriales en donde se manifestaba su impronta cultural particular de cada grupo étnico, que se distinguían por tener cada uno su lengua exclusiva, su peculiar vestido, sus distintivas tradiciones, su exclusiva cosmovisión (Weaver, 1993). Al norte de Mesoamérica se ubicaba aridoamérica, en donde se encontraban grupos dispersos, mayoritariamente nomádicos, con un proceso civilizatorio menos desarrollado que los mesoamericanos, pero igualmente multiétnico.

Con lo anterior, queremos enfatizar que lo que hoy es nuestra nación, entonces no era sino un conjunto heterogéneo de grupos autóctonos, y como tales, portadores orgullosos de su propia cultura, sin duda reflejo de su característico esquema de la ecología cultural, en donde interactuaban variantes adaptativas relacionadas con el medio ambiente como: la geografía, el clima, la altura sobre el nivel del mar, etc.; con variantes culturales como: la cosmovisión, la religión, la economía, la política, el matrimonio, etcétera (Quesada, 1994).

Sin embargo, no obstante la afirmación anterior, en la que se manifiesta la existencia de un extenso número de culturas diferentes en una área geográfica determinada, también hay que señalar que habían entre esas múltiples culturas, elementos comunes, semejantes o compartidos; con lo cual se agrupaban todas esas civilizaciones en una megacultura denominada Mesoamérica, precisamente a través de los elementos culturales comunes, que los matemáticos llamarían un común denominador o los químicos seguramente los nombrarían catalizadores. Usando este segundo término, diremos que uno de los elementos catalizadores fue la religión. En una manera muy sucinta, mencionaremos a manera de ejemplo el caso de Quetzalcóatl o Serpiente emplumada, cuya deidad representa a la mayoría de Mesoamérica aunque con diferentes nombres: Kukulkan en el caso de los mayas, o Cosijo en el caso de las culturas oaxaqueñas. En todos

casos era un dios creador, protector, relacionado con el maíz. Otro elemento catalizador fue la economía a través de la agricultura, donde el maíz, el frijol, la calabaza y el chile, formaban parte de la dieta de esa área cultural. Asimismo, la arquitectura religiosa con base en estructuras como juegos de pelota, elementos "piramidales", taludes y tableros teotihuacanos, hicieron un "gusto" común, aunque por supuesto con variantes interpretativas internas entre cada grupo (sobre este aspecto véase: Kirchhoff, 1960).

Por lo tanto, había ciertos gustos y prácticas comunes, pero como también ya lo subrayamos, había tremendas diferencias culturales. En lo político, la historia de Mesoamérica es una continua lucha entre todos ellos. En este sentido Marx tenía razón cuando afirmaba que "el motor de la historia es la lucha de clases" (Marx y Engels, 1976). Un ejemplo de lo anterior son los aztecas, grupo hegemónico en la parte final de la historia de Mesoamérica. Esta etnia, a pesar de haber llegado a lo que en estudios del poder se denominaría "imperio", lo cual nunca consigue ningún otro grupo mesoamericano; establecen una relación de explotación y terror en el resto de las culturas autóctonas, forzando a estos últimos incluso a odiar a los tenochcas, virtualmente más que a los propios españoles; esto quizá representa una de las razones por las cuales estos mesoamericanos apoyaron a los españoles en su lucha contra los mexicas (Boehm de Lameiras, 1986, Díaz del Castillo, 1966 y Lameiras, 1985), lo cual de alguna manera determinó la suerte de la conquista española.

España

Al igual que Mesoamérica, España se encontraba en el siglo XVI (y se encuentra aún ahora) integrada por varios grupos étnicos. De hecho, la complejidad cultural de los hispanos no sólo se limitaba a la existencia de una influencia innegable de elementos etno-culturales de origen árabe, quienes estuvieron más del doble del tiempo de lo que los españoles permanecieron en lo que ahora es México; sino que además, se encuentran antecedentes de otros múltiples grupos étnicos que llegaron a la península mucho antes que los moros, y desde luego imprimieron su propia impronta cultural e identidad étnica (Wolf, 1987).

España, como los otros países en ciernes del continente europeo, políticamente estaban constituidos por “señoríos” o “feudos”, que un poco antes al momento del “descubrimiento” de América para los españoles, o del “encuentro” de dos mundos para los grupos autóctonos de este continente (válida cualquiera de ambas expresiones), se encontraría con la coyuntura histórica del matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, los dos reinos más poderosos de la península, con lo cual se constituía un muy importante Estado; éste llegaría a su clímax con el monarca Carlos I de España y V de Alemania, quien le daría a los hispanos el nivel de imperio (Hilton, 1976).

Uno se preguntaría ¿por qué no progresó el Estado moro en España luego de estar éstos en aquélla más del doble de lo que estarían los españoles en México, donde sí se logró una permanencia cultural europea aún después de la independencia política de los hispanos? La respuesta estaría en varios factores, pero dos fueron fundamentales: los árabes nunca impusieron ni su religión, ni su lengua a sus conquistados, los españoles sí.

Abundando más sobre la heterogeneidad cultural y étnica de España, conviene señalar que además de los factores enunciados, se aumentaba aun más ésta debido a la diversidad en las “nacionalidades” de los monarcas, quienes accedían al poder tanto por herencia, como por matrimonios, guerras, etc. Por lo cual no se podía hablar de un amor a la “patria” de parte de los reyes, al no tener éstos, en la mayoría de los casos, y en el estricto rigor de la palabra, ninguna identidad cultural con el reino adquirido. Esto, además, contribuía a que las geografías políticas estuvieran cambiando con mucha frecuencia, lo que a la postre derivaba en la inexistencia del elemento nación como tal (Véase Hayes *et al.*, 1965).

De cualquier forma, si en el suceso mesoamericano la religión fue el elemento catalizador, en el caso español no lo fue menos. A pesar de contar con innumerables diferencias étnicas, el catolicismo fue el ingrediente aglutinador que permitió, no sólo la reconquista de España de la invasión mora a través de las cruzadas, sino además permitió unificar el reino de España y fundamentar descubrimientos de nuevos continentes; justificando con esto también su conquista y su colonización a través de la explotación económica e ideológica.

Por lo tanto, una vez mencionado el trasfondo histórico de los dos componentes étnicos que al encontrarse formarán una nación multiétnica y por ende, multicultural, surgirá una nueva identidad cultural de nación: *la mexicana*, con un común denominador: *el mestizaje*, en donde de alguna manera se resume tanto la herencia cultural indígena, como española.

El momento en que se empieza a dar el cambio de nombre de *México* al territorio denominado como *Nueva España*, es justamente al final del siglo XVIII. Tanto la connotación epistemológica, como semántica tienen mucho que decir del porqué del cambio. En ambos casos se orienta hacia un sentido de búsqueda de identificación cultural. En este sentido, entre los grupos criollos y mestizos se empieza a presumir de una identidad diferente a la del peninsular radicado en España. En este sentido, la intelectualidad, formada en la mayoría de los casos por jesuitas, se siente orgullosa de su origen mexicano.

En este sentido, no es casual que en 1767 los jesuitas son expulsados de cualquier posesión española, portuguesa y francesa. Por cierto, a los jesuitas novohispanos de esta generación se les conoce en la Compañía de Jesús como "Los hermanos mexicanos". En el destierro se encargan de publicar una enorme cantidad de producción filosófica, histórica y literaria donde se pregona un nacionalismo y una filosofía de mexicanidad, que antes en la Nueva España ya habían inculcado a sus alumnos. En lo religioso toma fuerza el denominado "nacionalismo religioso" con el culto a la Virgen de Guadalupe, donde por cierto también participa entre otros, un jesuita de nombre Francisco de Florencia. En este sentido, vale decir que el culto al guadalupanismo rebasa los parámetros meramente religiosos para convertirse en una identidad político-ideológica-cultural de lo mexicano, desde el momento mismo de la independencia del gobierno español, hasta nuestros días en donde nuestros compatriotas en los Estados Unidos la usan como estandarte de sus demandas y de identidad cultural. A fin de cuentas, México conseguiría su independencia en el siguiente siglo, es decir, en el XIX, donde si bien la directiva insurgente surgió de una mayoría criolla al

principio, con una mayor participación mestiza posteriormente, la base del movimiento fue indígena y mestiza.

Identidad y diversidad cultural

No cabe duda que uno de los fundamentos del desarrollo de la Antropología mexicana, y uno de sus principales objetivos fue encontrar, a través de sus investigaciones, los principios de la identidad cultural, a partir del estudio de las diferentes etnias existentes en el pasado y en el presente de lo que ahora es México, y su conjunción con el país mestizo que ahora tenemos. Todo ello con el objetivo primordial de llegar a una "unidad nacional". Sin una antropología analítica e investigadora de este tipo definitivamente no tendríamos dicha claridad de identidad cultural. No obstante lo anterior, al buscar la identidad cultural también nos encontramos con una enorme diversidad cultural, que lejos de ser unitaria representa diferentes formas de vida, de cosmovisión, de metas y de objetivos. Buscando la unión nacional, nos encontramos de hecho con una enorme heterogeneidad llamada país en todos sus sentidos.

Al respecto, Carlos Fuentes en una conferencia dictada en Querétaro el 29 de enero de 1999, señala: "...he pensado mucho en los valores del pluralismo, de la heterogeneidad, de la distinción, como respuesta a un siglo XX, en aras de ideas de unidad y de identidad en la unidad que nos condujo a la tentación totalitaria. ¿No sería una buena regla para el siglo que viene, sobre todo en un país como el nuestro, insistir menos en la identidad y más en la diversidad? Después de todo, el gran balance crítico de la Revolución Mexicana fue el de revelar la continuidad cultural de México y, sobre ella, fundar una poderosa identidad nacional que encontró expresión en la pintura, la literatura, la música, el cine, la arquitectura... Esto ya lo ganamos. Aprendamos, ahora, a construir, sobre la identidad ganada, la diversidad por ganar" (Fuentes, 1999: 9).

No podemos estar más de acuerdo con Fuentes. Encontramos en las postrimerías del presente siglo en nuestro país una enorme y rica diversidad cultural que no podemos integrar en forma autoritaria en una totalidad despótica de Estado. Los grupos étnicos indígenas son parte de

esta realidad mexicana, pero nunca se les ha respetado como tales, mas sí se les ha utilizado con fines políticos, económicos y sociales. De los indígenas la estructura política se acuerda de ellos durante las campañas de proselitismo y voto. La estructura económica también los considera cuando hay demanda de mano de obra qué explotar. La frase de que los grupos indígenas son el nivel más bajo de la estratificación nacional ya está muy desgastada, pero sigue siendo verídica. Sin embargo, en los tiempos que nos toca vivir, estamos experimentando cambios en donde la crisis general ha motivado a su vez crisis de identidad, favoreciendo la independencia de los grupos autónomos y étnicos; de tal suerte que en el caso de nuestros grupos indígenas, si no se les atiende, aprecia e integra en una forma auténtica y no meramente populista dentro del esquema nacional en sus distintos niveles de integración socio cultural (véase Steward, 1955), no lograremos sino una realidad parecida a la tragedia en la cual se enfrentan en estos tiempos diferentes grupos étnicos en el mundo, llegando en la mayoría de éstos a un desmembramiento de los países. Hasta esta fecha, México no deja de recordar y de sufrir la pérdida de la mitad de su territorio, que en mucho se debió a la injusta voracidad expansiva norteamericana, pero también a la enorme negligencia de las élites gobernantes de nuestro país, absolutamente divididas y desinteresadas por lo que entonces era el norte de un inmenso territorio no atendido (Moyano, 1998). Por lo tanto, sería muy trágico seguir perdiendo más territorio y cultura por negligencias derivadas de una mala interpretación de la etnicidad. En el caso de México, es muy importante entender la identidad cultural que supuestamente en teoría logra una unidad nacional, pero la realidad es que esa unidad está consolidada por muchas identidades en una muy amplia diversidad cultural. En el entender, apreciar, apoyar y respetar tal diversidad, estará la riqueza cultural de nuestra nación.

Bibliografía

Boehm de Lameiras, Brigitte (1986), *Formación del Estado en el México prehispánico*, México, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Bonfil, Guillermo (1987), *México Profundo. Una civilización negada*, CIESAS / SEP.

Borah, Woodrow (coordinador) (1985), *El gobierno provincial en la Nueva España. 1570-1787*, México, UNAM.

Díaz del Castillo, Bernal (1966), *Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.

Chaunu, Pierre (1974), *Las Filipinas y el Pacífico de los ibéricos. Siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

Fuentes, Carlos (1999), *México: generaciones y regeneraciones*, Superación Académica, SUPAUAQ, Sindicato Único del Personal Académico de la Universidad Autónoma Querétaro, no. 20.

García Cantú, Gastón (1999), *Identidad nacional. Sólo historia*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, no. 5.

Hayes, C.; M. Baldwin y Ch. Cole (1965), *History of Western Civilization*, Nueva York, The Macmillan Company.

Hilton, Roney (1976), The Transformation from Feudalism to Capitalism, London, NLF Books.

Kirchhoff, Paul (1960),"Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y carácteres culturales", *Suplemento Tlatoani*, no. 3, México, ENAH-INAH.

Lameiras, José (1985), *Los déspotas armados*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Liss, Peggy (1986), *Orígenes de la nacionalidad mexicana 1521-1556*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. y F. Engels (1976), Manifiesto del Partido Comunista, *Obras Escogidas*, t. I, Moscú, Progreso.

Moyano, Angela (1998), *La pérdida de Texas*, México, Planeta.

Quesada Aldana, Sergio (1955), *El mexicano, descubierto o re-encontrado*, Auriga, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Steward, Julian (1994), Theory of Culture Change, Illinois, University of Illinois Press, Urbana.

Sugawara, Masae (1976), *La deuda pública de España y la economía novohispana*, México, INAH.

Turberville, A.S. (1948), *La inquisición española*, Fondo de Cultura Económica.

Weaver, Muriel P. (1993), *The Aztecs, Maya and Their predecessors*, Nueva York, Academic Press.

Wolf, Eric (1987), *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

TERRITORIO PAME

GIOMAR ORDÓÑEZ CABEZAS
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, INAH

El presente trabajo es un primer producto de la investigación que estoy haciendo para mi tesis de licenciatura, apoyada por el CIESAS.

Desde su exitosa primera expansión, la humanidad ha emigrado. Hemos nombrado ya todo el planeta en el que vivimos, lo hemos dotado de fronteras y divisiones imaginarias, aseguramos ser dueños de alguna de sus partes y, aún así, los grupos humanos seguimos en movimiento.

La pregunta que se antoja de inmediato es la de ¿por qué? En general, las respuestas a esta pregunta han sido deterministas en diferentes sentidos. Algunas explican este proceso migratorio a partir de relaciones de poder y competencia entre grupos, otras por cuestiones económicas, o por búsqueda de lugares sagrados, por expansionismo, supervivencia, por necesidad de trabajo, etcétera. Lo cierto es que nos movemos por todas estas causas sumadas a los imponderables fenómenos naturales, como una prolongada sequía, por catástrofes naturales o enfermedades epidémicas. Parece entonces, que una de las características que comparte la humanidad es la del movimiento.

Ligado al problema de los movimientos poblacionales está el del territorio que constituye, con muy raras excepciones, una de las condiciones necesarias para la reproducción de las culturas, ya que, además de constituir el medio ambiente, es el escenario donde se llevan a cabo las actividades cotidianas y los rituales; es también un medio de subsistencia, un medio de producción y un marco geográfico de referencia para el grupo mismo. Ambas variables deben relacionarse entre sí para entender las transformaciones que afectan a los grupos que portan esa determinada cultura, como veremos a continuación.

En México, la población rural se ha visto afectada en su organización por otros sectores de la sociedad nacional que para llevar a cabo sus proyectos de industrialización y urbanización, han necesitado de la fuerza de trabajo campesina, de sus recursos naturales, de sus productos manufacturados o de su consumo de mercancías industriales. Esta población se ha movido a las urbes con la idea de mejorar su nivel de vida, ya que el campo no les ofrece muchas veces el sustento necesario ni empleos bien remunerados. Pero ni el sector industrial ni la nación han respondido a las expectativas de los migrantes, y así, muchas veces, éstos deciden regresar a su lugar de origen para intentar una nueva emigración, con la esperanza de conseguir trabajo. Otros regresan a sus lugares de origen y se quedan aunque las tierras no sean de ellos, además de existir cada vez más, una mayor demanda tanto de calidad como de cantidad de tierras.

Gran parte de lo dicho hasta aquí se puede aplicar para entender la situación contemporánea de los xi'ói o pames. Desde 1950 aproximadamente, en la región del norte de Querétaro, en la delegación de Tancoyol del municipio de Jalpan de Serra, los xi'ói han encontrado un lugar para asentarse. Donde encontramos principalmente dos fases de movimientos: 1) la migración proveniente del estado de San Luis Potosí a Querétaro (a partir de los cincuenta), en busca de tierras, 2) la migración de los jóvenes (de Querétaro) hacia Monterrey o Norte de Carolina, en busca de trabajo, de nuevas oportunidades. Esta región está al sur de los territorios xi'ói de San Luis Potosí, a tres horas a pie de Santa María Acapulco, comunidad y centro ceremonial xi'ói. !

Antes de continuar es necesario hacer una breve reseña de los trastornos territoriales a los que ha tenido que sobreponerse este grupo.

En primer lugar, es difícil delimitar con precisión el territorio que ocuparon los pames antes de la llegada de los españoles, ya que, desde un principio, diferentes grupos como guachichiles, mascorros, janambres, jonaces, caysanes, pisones, gumares y pames fueron identificados por los grupos nahuas como un solo grupo: chichimecas.

Gonzalo de las Casas señaló a mediados del siglo XVI que los límites del territorio pame iban desde Acámbaro, pasando por Ucareo, Querétaro, Tolimán, Ixmiquilpan, Meztitlán. (Dominique, Chemín, 1980). Mientras que Gerhard menciona poblaciones que están fuera de

los límites que establece de las Casas y otras poblaciones que no menciona: ocupando así, todo el estado de Querétaro e Hidalgo, aumentan los poblados de Guanajuato y Michoacán, y los que se establecen al este de Río Verde y al norte de Ciudad Valles.

Cabe señalar que al ocupar esta zona era forzosa la relación de los pames con los demás grupos y naciones: otomíes, tarascos y al parecer, con mayor intensidad huastecos, ya que los asentamientos pames estaban divididos, por así decirlo, en dos grupos, los pames del norte y los pames del sur, debido a los poblados huastecos que se encontraban a lo largo de Río Verde y que formaban una especie de barrera entre los asentamientos pames (Chemín Bässler, 1984). Asimismo me parece de suma importancia no identificar a los pames y a los demás grupos como culturas independientes, es decir, considerarlos dentro de una misma región que compartían varias naciones. Así, podríamos decir, que era una región intercultural donde existían todo tipo de relaciones comerciales, culturales, de guerra y seguramente de parentesco.

La llegada de los españoles a estos territorios nos han hecho suponer que muchos de los habitantes de estas zonas finalmente decidieran recogerse hacia lugares más accidentados, y por lo tanto menos accesibles, lo cual ahora nos dificulta tener una idea clara de la densidad de población y su distribución. En general, los datos demográficos que existen sobre este periodo están recogidos en misiones, es decir, que el conteo se limitó a los indios evangelizados quedando fuera por obvias razones los indios que partieron hacia las zonas agrestes de la sierra. Tomando en cuenta los datos encontrados, podemos suponer que la región con más densidad de pames, fue el norte de Querétaro, Hidalgo y centro-sur de San Luis Potosí, (Chemín Dominique, 1977).

Sin embargo, la reproducción cultural de las poblaciones pames y las relaciones con sus vecinos fueron condicionadas por las divisiones arbitrarias que impusieron las misiones para su proyecto evangelizador. Constituyendo una de las fracturas territoriales junto con la creación de encomiendas, mercedes de tierras y finalmente las haciendas.

Las encomiendas se abolieron a finales del siglo XVI, y se comenzaron a entregar mercedes de tierras creadas con la intención de pagar

impuestos a la Corona: “La merced o repartimiento de tierra, era un título perpetuo, e incluía la tierra, agua, montes, bosques y pastos que hubiera en el lugar; las mercedes fueron la base de las estancias (de ganado mayor y menor) y haciendas (compuestas de caballerías de tierra), que se formaron poco a poco en la Nueva España” (Meade, Mercedes, 1983:96). Al ser políticamente independientes y cien por ciento autosuficientes, las mercedes fueron la base de las futuras haciendas y también de los trapiches e ingenios de caña de azúcar.

Con el descubrimiento de las minas de Zacatecas en 1546, los españoles decidieron que era obligatoria la pacificación o exterminio de los indios no aliados, dándose así la conocida guerra chichimeca que provocó muchas muertes e importantes movilizaciones de grupos indígenas hacia las regiones más inhóspitas de la sierra gorda. A lo largo de este siglo, se utilizó una táctica de repoblamiento dentro de la zona, utilizando a poblaciones nahuas, otomíes y tarascas que fueron fundamentales para la transculturación de los rebeldes chichimecas, aunque en algunos casos estos bárbaros decidían acostumbrarse a vivir en la sierra con tal de no aceptar el modo de vida que se les estaba imponiendo. Este asunto de la transculturación fue sin duda la estrategia con la cual los españoles lograron grandes avances en pos de su misión.

Así, para el siglo XVIII, la hacienda era el sistema de propiedad más utilizado, mermando fuertemente el sistema comunal de los indígenas, que era controlado por los misioneros. Por lo tanto, la población mestiza e hispana comenzó a crecer fundando nuevos pueblos o misiones como Villa de Santa Elena y la Divina Pastora de Piedras Negras, tomando tal auge que se sostuvieron sin problemas hasta 1810 aproximadamente.

Sabemos también, que para el siglo XVIII, la población pame tendió a ir hacia el norte estableciéndose muy cerca de Tamaulipas, casi abandonando del todo la región de la sierra gorda, cosa que es un hecho para el siglo XIX.

De la Maza menciona que desde la Conquista, los pames demandaban el despojo de tierras del que eran objeto, revisando cartas y manuscritos donde los pames piden ayuda a autoridades como el rey para que sean amparados y así puedan recuperar sus tierras. “Por un manuscrito que poseo de los pames de Santa María Acapulco,

fechado en 1688 me enteré de un pleito que a moción de Fr. Martín de Hernán entablaron contra los españoles que les habían quitado la posesión de sus tierras de San Antonio de las Lagunillas y que puede seguir en distintos archivos hasta la fecha de 1818 sin que las autoridades hubieran solucionado el conflicto y habiéndose quedado los indios desde entonces en los sitios en los que se les encuentra hoy en día en esa región (La Palma, Tierras Coloradas, Gamotes, Guayabos, Santa Catariana, Santa María Acapulco, Tanlú, Tanlacú,etc.) (De la Maza, 1952: 273).

Para finales del siglo XVIII el territorio y la población pame tiene una baja considerable, ya que son en gran parte exterminados y desterrados, siendo sus tierras acaparadas por mestizos, españoles y criollos.

Continuando con esta enumeración de trastocamientos territoriales y en cuanto a la zona específica que ocupa a esta investigación, ubicada al norte del actual estado de Querétaro; se sabe que el pueblo de Tancoyol, perteneció hasta el siglo pasado, al actual municipio de Aquismón, S.L.P. A fines del siglo XIX se impusieron las actuales líneas divisorias entre ambos estados, sin pensar en que se estaba partiendo una sola región en dos, territorio en el que pames y huastecos interactuaban. Así, la condición histórica de emigrantes de los xi'ói en Querétaro ha desarticulado la relación directa con el territorio que tienen los mismos xi'ói en San Luis Potosí. Esto ha imposibilitado una presencia étnica organizada que los vincule a sus comunidades actuales, pues sus centros ceremoniales, sus antepasados, sus mitos y muchas de sus relaciones de parentesco se quedaron arraigadas en el estado de San Luis Potosí.

Así pues, podemos concluir que el problema actual de carencia de tierras de cultivo para los pames, está marcado desde la Conquista y ha sido crítico por lo menos desde la época en que las haciendas comenzaron a existir, lo cual nunca se superó. Esta relación de subordinación con la tierra ha afectado a los pames al asumirse como campesinos sin tierra, lo que dificulta su organización como grupo étnico, y ha facilitado la continuación de la explotación de su trabajo y la constante acaparación de tierras.

Podemos decir que la situación actual de los habitantes pames de la región queretana se define a grandes rasgos de acuerdo con las siguientes características:

a) En la mayoría de los casos no son dueños de las tierras que trabajan ni de las que habitan;
b) Existe una abierta discriminación de los mestizos que mantiene a los xi'ói como actores marginados con ocupaciones mal remuneradas;
c) La constante sequía, la poca fertilidad de las tierras y la insalubridad que acentúan la pobreza;
d) La abundante emigración al norte del país (Monterrey) y a EE.UU (Carolina del Norte);
e) Una división dentro de las comunidades provocada por la presencia de partidos políticos y grupos religiosos, y
f) La persecución de un ideal inalcanzable de cómo debe ser el vivir bien, que los medios de comunicación se han dedicado a vender, cuando ellos no están en posición de alcanzar ese tipo de vida dentro de la región.

Resulta pues, importante acercarse a los mecanismos y estrategias que han desarrollado los xi'ói, tanto los que emigran como los que permanecen en sus comunidades para mantener sus valores étnicos por medio de la relación que existe entre los pames que están trabajando y viviendo dentro de las urbes regionales y extraregionales.

Podríamos dividir en tres los orígenes de los problemas a los que se enfrentan los xi'ói en la actualidad: el primero, de carácter ecológico; el segundo, de orden económico; y el tercero por cuestiones culturales y étnicas. Con base en mis primeros acercamientos a sus comunidades trataré enseguida de ampliar cada uno de los puntos.

El principal problema ecológico en la región parece ser la constante falta de agua que ha afectado la producción agrícola y ganadera en los últimos años; de ahí es fácil comprender que se desprendan muchos de los problemas productivos y de salubridad, con efectos migratorios entre los pames. Por un lado, la sequía restringe la producción agrícola dificultando la siembra de plantas que no resistan la extrema escasez de agua, lo cual lleva consigo deficiencias alimenticias y mayor propensión a enfermedades. Por otra parte, la poca agua recolectada en los jagüeyes es destinada preferentemente para el ganado y no para el cultivo, además de que en muchos casos debe ser compartida con los habitantes, promoviendo también condiciones insalubres.

Dentro de la problemática económica está en primer plano el evidente acaparamiento de las tierras de trabajo, que ha sido un modo de organización tradicional desde finales del siglo pasado y de los modelos de las haciendas. Los xi'ói son jornaleros, peones y medieros, desposeídos sin ser muchas veces dueños ni siquiera de los solares sobre los cuales levantan sus casas. En la segunda mitad de este siglo los EUA se han convertido en el principal foco de atracción de emigrantes entre los jóvenes mestizos, y aunque los xi'ói trabajan temporadas también en "el otro lado", generalmente no tienen los recursos económicos (600 a 800 pesos, en 1998) para pagar su viaje al norte, volviéndose la principal fuerza de trabajo en la región, ganando no más de 35.00 pesos por una jornada de trabajo.

A los problemas étnicos y culturales derivados de sus migraciones y carencia de tierras hay que añadir la abierta y añeja discriminación de que son objeto por parte de la población mestiza; lo anterior los coloca como habitantes marginales en la delegación de Tancoyol. Además, la discriminación es probablemente la raíz de la mayoría de los abusos y de los conflictos en los que interactúan los xi'ói cotidianamente.

Finalmente, mencionaremos el caso de la comunidad de Las Nuevas Flores, el cual es la justa muestra de los efectos del desquebrajamiento territorial mencionado.

Las Nuevas Flores se crearon a mediados de 1995 con la ayuda de la delegación de Tancoyol y el Instituto Nacional Indigenista. La gente que habita en esta comunidad viene de Las Flores, S.L.P. (aunque la mayoría nacieron en Santa María Acapulco), debido a que en Las Flores no eran dueños de su casa, ni de la tierra que cultivaban, tampoco había agua; y los patrones los corrieron porque empezaron a vender sus propiedades.

En Las Nuevas Flores son dueños de 505 hectáreas que están pagando anualmente. La población es pame en su totalidad. Entre ellos hablan su propia lengua: en sus casas, en su comunidad, con sus hijos. Pero cuando salen a Tancoyol hablan castellano porque son discriminados por los mestizos.

Las tierras en las que ahora habitan han sufrido una constante sequía, además de necesitar un permiso especial de la SEMARNAP para poder cultivar los escasos metros que sirven para tal fin, por lo que la mayoría de los xi'ói quieren dejarlas, pero el gobierno y el INI,

justificando una labor "indigenista", los obligan a estar ahí ya que de otra manera los amenaza gente del PAN con quitárselas. Sus terrenos no están cercados y han sido utilizados como agostadero para el ganado de algunos propietarios mestizos de poblaciones vecinas como Ojo de Agua y Tancoyol. Los trabajos que llegan a conseguir como jornaleros están mal pagados, y no poseen tecnología ni recursos agropecuarios para poder trabajar sus propias tierras. Debido a la ausencia de oportunidades laborales la mayoría de los jóvenes esperan cumplir los 18 años para partir a los EUA en busca de trabajo.

Así, se cierra el círculo en donde la historia de los últimos cuatro siglos no parece ser tan larga, en donde la explotación ancestral ha dejado una herencia de subordinación y despojo para los xi'oi que habitan hoy el estado de Querétaro.

BIBLIOGRAFÍA

Chemín Bässler, Heidi (1984), *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, INI, (Serie de Investigaciones Sociales, 13).

Chemín, Dominique (1993), "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", *Cuadrante*, 11-12:94-116, Instituto de Investigaciones Humanísticas, San Luis Potosí, UASLP.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España*, 1521-1821, México, UNAM.

Meade, Joaquín (1951), *La Huasteca queretana*, México, Imprenta Aldina, (Monografías huastecas, 6).

Meade de Angulo, Mercedes (1983), *La Huasteca potosina en la época colonial*, siglo XVI, México, 450 Aniversario de la fundación de Ciudad Valles, Academia Potosina de Ciencias y Artes.

Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán (1995), "Los pames de Querétaro", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, México, Región Oriental, INI-SEDESOL, III:205-279,

Santos Santos, Pedro Antonio (1991), *Historia antigua de los tres partidos de la Huasteca potosina. Memorias de un criollo*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.

Soustelle, Jacques (1937), *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE.

Torre, Lydia (coordinadora) (1996), Xi'òi: *Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí, Querétaro*, México, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, A.C., Instituto de Cultura de San Luis Potosí.

MIGRACIÓN Y PROCESOS DE CAMBIO EN DOS COMUNIDADES DEL VALLE DEL MEZQUITAL

BEATRIZ MORENO ALCÁNTARA Y SUSANA MUÑOZ ENRÍQUEZ
Subdirección de Etnografía, MNA/ INAH

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se inscribe en el proyecto Etnografía de las regiones indígenas hacia el nuevo milenio. Proyecto Hidalgo, desarrollado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. La investigación que presentamos surgió de la inquietud por conocer acerca del fenómeno de la migración en el Valle del Mezquital, ya que en las temporadas de trabajo de campo que hemos realizado nos llamó la atención su evidencia. Para ello identificaremos y comentaremos los aspectos que de acuerdo con el trabajo realizado hasta la fecha, consideramos que han motivado el éxodo principalmente de jóvenes hacia Estados Unidos; asimismo presentaremos las características propias de dos comunidades: Bangandhó y Orizabita, ambas pertenecientes al municipio de Ixmiquilpan. La primera con una economía basada en la agricultura de autoconsumo en donde el nivel de migración aún es bajo; la segunda que basa su economía en el comercio, el ejercicio de profesionistas como contadores y médicos, profesores de educación primaria y principalmente la migración.

Para este trabajo retomamos los conceptos que Claudio Stern utiliza en su obra *Las migraciones rural-urbanas* (1979), para definir y analizar este tipo de migración. De acuerdo con lo que plantea, el éxodo de población la divide en dos tipos: aquellas que responden a una situación de estancamiento y la otra que responde a una situación de cambio tecnológico (1979: 7). En este estudio nos concretaremos al primer tipo, porque las comunidades del valle corresponden a las características que Stern menciona (1979: 7-8):

- Una agricultura de subsistencia
- Creciente presión sobre la tierra
- Distribución desigual de recursos agrícolas
- Migración de adultos jóvenes

Migración en el Valle del Mezquital

La migración en las comunidades en el Valle del Mezquital comenzó a darse de manera masiva hace aproximadamente 15 años; los aspectos que la han motivado, de acuerdo con la información obtenida hasta este momento, corresponden al primer tipo que Stern propone: una agricultura de subsistencia, escasez de la tierra, un desigual reparto de recursos naturales, los créditos para obtener recursos son escasos, y son jóvenes quienes migran. A continuación exponemos la manera en que estas situaciones se desarrollan en el caso específico del Valle del Mezquital.

a) *Agricultura de subsistencia:* el bajo rendimiento de la producción de la tierra del Valle del Mezquital ha provocado que la cosecha esté destinada principalmente para el consumo de la familia. Los cultivos principales son el maíz, y en las comunidades con riego la alfalfa y la avena para forraje. El maíz que se siembra es de la variedad de tres meses de mazorca pequeña y poco grano. Como el terreno es muy árido es casi imposible que se logre la cosecha sin riego; en algunas comunidades donde carecen de él se utiliza una laboriosa técnica que consiste en hundir el terreno a cultivar hacia el centro del mismo y se rodea con magueyes para que conserven el agua de las escasas lluvias. Aun así, en los años de pocas lluvias las milpas crecen poco y es muy difícil que se logre la cosecha. Cuando la lluvia se retrasa la milpa está expuesta a las heladas, lo que impide el aprovechamiento de la cosecha incluso para forraje.

Estos factores influyen de manera notable en el grado de migración que se da en las comunidades, debido a que al no contar con riego, las tierras son escasamente productivas, con tierra árida que dificultan el cultivo.

La cría de ganado, sobre todo ovino, caprino y en menor número bovino, es a pequeña escala, y es básicamente utilizado como fuente de ingreso monetario en caso de necesidad: consultas médicas, compra

de útiles escolares, y a veces solventar una fiesta familiar. La producción artesanal se realiza en proporciones menores, se elaboran artículos de ixtle de maguey y lechuguilla, algunos textiles bordados, de fibras sintéticas y, en ocasiones, de lana o manta, y recientemente la producción de miel de maguey.

b) La escasez actual de la tierra afecta a las nuevas generaciones, ya que al no contar con ese mínimo medio de subsistencia se ve en la necesidad de buscar trabajo fuera de su comunidad. La forma de contar con ellas para los jóvenes es mediante la donación que sus padres en vida les hagan, o bien por herencia.

En las comunidades del Valle la falta de acceso a nuevas tierras ligado al aumento de población ha provocado que la producción de la tierra sea insuficiente para el sostén de una unidad doméstica por lo que sus miembros deben buscar nuevas formas de ingreso.

c) El Valle del Mezquital cuenta con sistema de riego desde la segunda década del siglo XX, ya que se le concedió hacer uso de las aguas residuales provenientes de la ciudad de México y su área metropolitana, sin embargo, no todas las comunidades tienen acceso a éste, por lo que en las zonas de temporal los cultivos son escasos, si es que se llega a realizar; en estas localidades el índice de migrantes es elevado.

La falta de créditos para mejorar la rentabilidad de la tierra como la compra de fertilizantes químicos y herramientas de trabajo como tractores es otro factor que reduce las posibilidades de aumentar la producción.

d) Arizpe menciona que (1991: 71) la selectividad de los migrantes sólo se entiende desplazando el foco de análisis de los individuos emigrantes hacia los cambios que están ocurriendo en la estructura social de las comunidades rurales. es indispensable fijarnos en la posición que ocupan en el seno del hogar, por ejemplo, si son de más edad o los más jóvenes, si son hombres o mujeres; y en la estructura de la clase de la comunidad, por ejemplo, si se trata de propietarios, minifundistas, asalariados, artesanos o comerciantes.

El Valle del Mezquital no cuenta con centros industriales como tampoco de servicios ni comerciales que puedan absorber la fuerza de trabajo que se genera en las diferentes comunidades. En este caso son

los jóvenes recién egresados de la secundaria o padres de familia quienes salen de las comunidades a trabajar de forma temporal a Estados Unidos como empleados en restaurantes y otros servicios.

Las instituciones medias y superiores se encuentran ubicadas en las cabeceras municipales, lo que limita su acceso y por lo tanto los jóvenes sólo tienen oportunidad de estudiar hasta la secundaria, lo que cierra sus opciones de empleos mejor remunerados.

Estos aspectos han originado que la población migrante varíe en número dependiendo de los recursos con los que cuente dentro de su comunidad.

Es importante mencionar que la migración ocurre en un contexto y temporalidad específicos, como arguye Arizpe (1991: 27). Las formas históricas particulares de la migración deben ser analizadas a través de la dinámica de interacción entre estos tres procesos condicionantes: primero, la manera en que ocurre la descomposición-recomposición de la economía campesina tradicional; segundo, el ritmo de crecimiento de la industria urbana, y, tercero, la forma en que interviene el Estado en el desarrollo económico.

Bangandhó

La población es de aproximadamente 1 680 habitantes. Está distribuida en dos calles principales, sobre éstas se encuentra repartida casi toda la comunidad. En el centro se localizan dos iglesias, la delegación municipal, el centro de salud, la escuela primaria y el jardín de niños. El asentamiento es semidisperso. Las milpas están en el camino de entrada a la comunidad y detrás de las casas. Cuenta desde 1912 con sistema de riego, los cultivos principales son maíz y alfalfa. No se utilizan fertilizantes químicos debido a su alto costo, sólo el estiércol de vaca y ovinos en algunas ocasiones. La cría de ganado bovino y ovino proporciona un ingreso extra para la familia, el excedente de leche que producen las vacas se vende entre los vecinos y en tiempos difíciles los animales son comercializados para obtener algo de dinero. Esta actividad es realizada por las mujeres quienes cuidan y llevan a pastar a los animales. En la comunidad existe sólo una persona que hace las veces de veterinario, y sólo en la ciudad de Ixmiquilpan es

posible encontrar médicos y medicinas para los animales. Como es muy pobre la cosecha que producen las tierras, ésta se usa para el consumo de la unidad doméstica y de sus animales, el excedente es mínimo por lo que no representa un ingreso significativo su venta en el mercado regional. Para trabajar la tierra se utiliza un tractor comunitario o bien se alquila uno particular.

La comunidad cuenta con ocho tiendas de abarrotes con poca variedad de productos y no existe un mercado semanal. Hay una escuela secundaria por lo que los jóvenes que desean continuar con sus estudios deben hacer un recorrido en colectivo de media hora hasta Ixmiquilpan. En la comunidad se practican dos religiones: católica y cristiana, no existe un templo cristiano en la población, así que los creyentes deben viajar a otras comunidades para realizar sus cultos.

Migración

La migración en Bangandho comenzó hace 10 años y en los últimos seis se ha dado un notable incremento. Las generaciones jóvenes actualmente no cuentan con una fuente de empleo que les asegure la subsistencia: la tierra escasea y sólo la pueden obtener de sus padres, ya sea por donación o herencia, que por lo general es repartida entre todos los hermanos o al hermano menor como reporta Franco Pellotier (1992: 187-88, 190, 210): “para el Valle del Mezquital el hijo menor hereda la casa del padre, es responsable de los gastos médicos y del funeral, esta norma de herencia aplica también para el caso de la tierra ejidal”.

El Valle del Mezquital no cuenta con industrias, por lo tanto los jóvenes han tenido que buscar otras alternativas para obtener recursos para su mantención y el de su unidad doméstica. La Ciudad de México no representa una opción para ellos por su baja demanda de fuerza de trabajo y los precarios salarios, además de la falta de una educación técnica o superior limitan los empleos que pudieran tener en los centros industriales del país. Como consecuencia los jóvenes migran hacia Estados Unidos y con esto se crean redes que facilitan, motivan y mantienen el éxodo. Estas redes migratorias se van dando entre los

miembros de la comunidad quienes al regresar exhortan a parientes y/o amigos a migrar.

De acuerdo con la información recabada el costo aproximado del viaje a Estados Unidos, que incluye el pasaje, intérprete, lugar para vivir y un empleo asegurado, es de 15 mil pesos. La mayor parte de éste es pagado al "coyote" con el salario del trabajo conseguido meses después de su llegada. La mayor oferta de los trabajos se da en el sector servicios (en restaurantes: galopinos, ayudantes de cocina, entre otros), percibiendo un salario que les permite vivir y ahorrar para cuando sea el caso, regresar a su comunidad de origen.

La mayoría de los migrantes regresan a su comunidad después de dos años de residencia, ya sea para quedarse definitivamente y establecer algún negocio, o bien temporalmente, sobre todo en el mes de diciembre.

En una entrevista, un matrimonio de jóvenes migrantes, quienes residieron en Carolina del Norte por 18 meses, comentaron que en la ciudad no estaba presente el Servicio de Inmigración (la migra), lo que permitía el notorio incremento de latinoamericanos en la zona. Uno de los principales obstáculos que enfrentaron fue el no hablar inglés, lo que los limitó en el acceso a un mejor empleo y a un incremento salarial. La pareja regresó hace año y medio a su comunidad y estableció dos negocios en terrenos que el padre del varón les donó.

Las consecuencias económicas de la migración en Bangandho comienzan a ser notorias: hay nuevas construcciones de casas-habitación fabricadas con materiales industriales y el número de establecimientos como tiendas de abarrotes, papelerías y paleterías ha aumentado. Así como la formación de una ruta de colectivos de particulares con camionetas importadas.

Orizabita

Las casas de la comunidad de Orizabita se encuentran localizadas en la calle principal, que corresponde a la carretera que la comunica con la ciudad de Ixmiquilpan, el asentamiento es compacto en el centro y semidisperso en la periferia; la comunidad cuenta con pavimento en casi su totalidad, aunque existen algunas pequeñas calles, de cuatro casas máximo, que están en proceso de pavimentación. Los servicios

públicos son variados: alumbrado público, telefonía, servicio de transporte público, biblioteca, centro de salud, edificio de oficinas de la delegación municipal y un parque público, además de escuela primaria, secundaria y jardín de niños. Las construcciones son de bloque y tabique, en la mayoría de las casas particulares hay jardín bardeado, garaje, tinaco y acabados.

Aún faltan los servicios de agua corriente y drenaje, incluso en las casas del centro aunque todas cuentan con luz. En la puerta de todas las casas y en la comunidad se pueden observar camionetas y autos de importación sin legalizar, lo que nos indica el acceso que tiene la población a estos lujos. En los establecimientos comerciales de la comunidad se encuentra una amplia variedad de productos, hay farmacia de descuento, tiendas de abarrotes, cremerías, salchichonerías, funeraria, casa de materiales y papelerías con servicio de fotocopiado y fax.

La población de Orizabita no depende actualmente de la producción de la tierra, ésta es muy árida y según un informante a partir de los años setenta bajó su rendimiento por lo que requiere de una fuerte inversión en fertilizantes y tecnología. A la entrada de la comunidad se puede observar algunos terrenos cultivados con maíz que no cuentan con riego. Este año debido al retraso de las lluvias y a las heladas toda la cosecha se perdió. Pocas familias cuentan con animales de cría sólo algunas personas mayores tienen borregos.

Las características de la agricultura en esta región han provocado que la población busque otras alternativas de empleo que por cierto son escasas. En esta zona no existen industrias que ofrezcan empleo fijo y debido a las condiciones económicas; las oportunidades de educación media, técnica o superior son muy pocas. En la comunidad no existen escuelas preparatorias, bachilleratos técnicos ni mucho menos escuelas de educación superior por lo que es necesario transportarse hasta Ixmiquilpan, Pachuca o alguna otra ciudad para continuar estudiando lo que implica un fuerte gasto para la unidad doméstica.Desde hace algunos años la comunidad ha tenido la intención de independizarse y formar un municipio nuevo, por lo que construyó una delegación municipal mucho más grande que la de otras comunidades. Aun con todos sus esfuerzos, este sueño de la comunidad no se ha hecho realidad.

Migración

La migración a Estados Unidos se inició en los años sesenta, en los últimos 15 ha habido un notable incremento y en la actualidad es algo tan común que en cada unidad doméstica, por lo menos un miembro es migrante. Los cambios que ha sufrido la comunidad como consecuencia son notables, los niveles de educación han aumentado, él número de comercios sigue creciendo y los servicios públicos han aumentado. El dinero enviado por los migrantes se emplea para mejorar la situación familiar, por ejemplo, los hermanos menores que no han salido tienen más oportunidades de continuar su educación cuando terminan la secundaria, en la población se encuentran estudiantes universitarios de Pachuca y la Ciudad de México. La mayoría de las casas-habitación se encuentran en construcción y su diseño se parece mucho al de una casa urbana, cuentan con dormitorios para cada miembro de la familia, baños, cocina, sala y comedor, en el interior hay lavadoras, hornos de microondas, refrigeradores y teléfonos. La alimentación es variada, ya que al contar con ingresos superiores tienen posibilidades de acceder a una mayor cantidad de productos.

Existe una gran cantidad de negocios, tal vez superior a la que la población necesita, en cada cuadra hay por lo menos una tienda de abarrotes. Estos establecimientos pertenecen a las madres o esposas de migrantes, quienes invierten para procurarles un ingreso seguro a sus familias. También hay una ruta de transporte colectivo formado por camionetas importadas de particulares. Otros cambios notables en la comunidad son el abandono de las actividades tradicionales como el tejido de quexquemiles y de la fibra del ixtle, así como el menor uso del otomí como lengua cotidiana y del vestido tradicional.

Conclusiones

En el Valle del Mezquital, la migración como fenómeno social, se ha venido desarrollando en los últimos 15 años. Los factores que lo han propiciado son: a) la economía basada en una agricultura de subsistencia, b) una distribución desigual de los recursos, tanto

naturales, tecnológicos y crediticios; c) la escasez de la tierra, sobre todo para las nuevas generaciones y d) falta de una infraestructura industrial, aunado a la necesidad de conseguir ingresos.

El acceso a la tierra y a los sistemas de riego determinan en este momento el nivel de migración de una comunidad, puesto que al no contar con estos medios de subsistencia se han tenido que buscar otros recursos y fuentes de trabajo, siendo el trabajo asalariado migratorio el principal medio de mejorar el nivel de vida de las familias. Se establece una relación entre una educación superior y conseguir un mejor empleo en Estados Unidos y, a su vez, la migración favorece las posibilidades de continuar con una preparación superior.

Lourdes Arizpe (1991: 33) plantea en su libro *Campesinado y migración* la hipótesis de que las propias unidades campesinas han desarrollado la migración como una estrategia de supervivencia y de reproducción social. Es a través de la migración permanente de algunos de sus miembros, pero sobre todo a través de la estacional y la temporal, que la familia campesina capta recursos que le permiten continuar con su producción, así como asegurar su reproducción. Este es el caso de las familias del Valle del Mezquital, que como consecuencia de la triste situación de la agricultura han encontrado en la migración temporal a Estados Unidos una estrategia de perpetuidad y reproducción. Esta migración temporal es redituable gracias a la dinámica familiar consecutiva que presenta (Arizpe 1991: 86).

a) El padre es el primero que migra; se trata de una migración temporal o estacional en la que el migrante raramente permanece en los Estados Unidos de manera definitiva.
b) Los hijos mayores en un principio envían remesas; de ellos se espera que se establezcan pronto por su cuenta, puesto que no heredarán la tierra. Ellos van temporalmente, pero tienden a permanecer allá si las condiciones se los permite.
c) Los hijos más jóvenes también mandan dinero, tienen mayor probabilidad de heredar alguna tierra dada la útimogenitura; muy probablemente sí regresen a establecerse en México.
d) Las hijas también envían remesas, pero viajan sólo si pueden hacerlo con el padre, un hermano o un pariente cercano.

e) Miembros colaterales que el hogar campesino no puede emplear o mantener; estos parientes (por ejemplo, sobrinos, sobrinas, primos) tienen especial propensión a emigrar.

Bibliografía

Arizpe, Lourdes (1980), *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, México, Cuadernos del CES, El Colegio de México.

——— (1991), *Campesinado y migración*, México, SEP.

Brambila Paz, Carlos (1985), *Migración familiar en México*, México, El Colegio de México.

Benholdt- Thomsen, Verónica (1988), *Campesinos: entre producción de subsistencia y de mercado*, México, UNAM / CRIM.

Ching Chan, Selina (1998), "Politicizing tradition: the identity of indigenous inhabitants in Hong Kong", en *Ethnology*, 37(1): 39-54.

Franco Pellotier, V. M. (1992), *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital*, México, CIESAS.

Robichaux, David Luke (1997), "Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica", en *Ethnology*, 36(2): 149-71.

Stern, Claudio (1979), *Las migraciones rural-urbanas*, México, Cuadernos del CES, El Colegio de México, 1979.

LA VERGÜENZA DE SER: REMINISCENCIAS OTOMÍES EN SAN MATEO ATENCO

MAGDALENA PACHECO RÉGULES
Facultad de Humanidades, UAEM

En la segunda mitad del siglo XVIII el jesuita Francisco Javier Clavijero escribía desde el exilio: "los otomíes han sido reputados por la nación más ruda de la tierra de Anáhuac, parte por la dificultad que todos sienten en entender su lengua y parte por la servidumbre de tantos siglos, que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma; pues aún en los tiempos de los reyes mexicanos eran tratados como esclavos…". El pasaje en cuestión forma parte de su obra enciclopédica que años más tarde fue publicada bajo el título de *Historia Antigua de México.* No obstante, lo curioso es percibir que tal apreciación sobre la etnia otomiana tuvo su origen siglos atrás, específicamente durante el primer siglo de dominación española. En este sentido, resulta sorprendente reconocer que ese tipo de concepciones que de alguna manera descalifican a este grupo indígena, perviven en la actualidad.

Efectivamente, un ejemplo de lo anterior se puede constatar entre los habitantes de San Mateo Atenco, quienes sin la menor consideración manifiestan un abierto rechazo hacia sus coterráneos del Barrio de Guadalupe, lugar en el que se considera se concentró el mayor número de población de origen otomí. ¿Cuál es el origen de ese rencor sanmateíno? Y ¿cuáles las estrategias de respuesta que han adoptado los vecinos de Guadalupe? En las líneas que siguen se intenta ensayar una respuesta a ambas interrogantes.

EL ORIGEN HISTÓRICO DEL RECHAZO SANMATEÍNO HACIA LOS OTOMÍES

Pedro Carrasco Pizana en su obra sobre los otomíes indica que “los tres idiomas principales de la familia otomiana que se encuentran en

territorio mesoamericano —otomí, mazahua y matlatzinca— tienen una zona de contacto situada en el valle de Toluca, donde se mezclan de tal manera que es imposible fijar linderos entre ellos”.[2] No obstante lo anterior, Carrasco indica más adelante que esa mezcla de gente de diferente idioma se dio de manera más notable al noreste y este del nevado de Toluca, en pueblos como Toluca, Metepec, Calimaya, Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepeuexoyocan, Quauhpanoayan, Xalatlauhco y Coatepec, incluso manifiesta que en la zona este, encabezada por Atlapulco, existió un predominio de otomíes y mexicanos.

Gracias a los datos de Carrasco es factible advertir que en tiempos prehispánicos en el actual territorio de San Mateo Atenco convivieron básicamente grupos otomíes, matlatzincas y mexicanos, ya que aunque el autor no menciona el nombre de la población sanmateína por la cercanía territorial con los pueblos de Metepec y Ocoyoacac es factible que de igual manera habitaran individuos de esos grupos. Una referencia actual que permite reforzar la información anterior es la que se encuentra contenida en el censo de 1990, los datos muestran que en los inicios de los años noventa vivían en el municipio hombres y mujeres que hablaban los idiomas otomí, mazahua y náhuatl. Con lo anterior quedan reafirmados los antecedentes indígenas de la actual población sanmateína.

Es importante advertir que la presencia de los grupos de habla otomiana en territorio mesoamericano es más antigua que los de habla náhuatl, en este sentido se debe tener en cuenta que la población otomiana de Atenco antes de la conquista mexica se encontraba bajo el dominio del señorío matlatzinca; sin embargo, años más tarde una vez que se llevó a cabo el sometimiento de esta región por parte de Axayácatl, Atenco junto con otras parcialidades pasaron a formar parte de las posesiones del imperio mexica y sus estados confederados. En este sentido, Margarita Menegus apunta lo siguiente “en Calimaya, Calixtlahuaca y Atenco nombraron (los mexicas) tres calpixque para el gobierno y la recolección de tributos”, como es lógico pensar con esta disposición la presencia de individuos mexicas se hizo patente en este lugar, puesto que el calpixque se encargó de vigilar y recolectar el tributo procedente del trabajo de las sementeras ubicadas en los sitios antes mencionados.

Hay que indicar que no fue casual que los mexicas hayan designado un calpixque en Atenco en tanto que "con toda probabilidad en Atenco se localizaban las tierras patrimoniales del señor de Toluca, éstas con la reorganización de la administración que se operó después del siglo XV pasaron a manos de la nobleza de Tenochtitlán". Es claro también que a raíz de la presencia mexica en la región se trastocó la forma de organización social, de tal manera que correspondió tanto a matlatzincas como otomíes ocupar un lugar secundario, en este caso como parte de la fuerza de trabajo encargada de hacer producir la tierra.

Con base en lo anterior, y siguiendo la apreciación de fray Bernardino de Sahagún, es de intuirse que la convivencia suscitada entre los grupos nahuas y otomíes dentro de los territorios de Atenco no fue del todo grata, en tanto que los mexicas desde siempre concibieron a los otomíes como gente inferior sin cualidades, esta circunstancia queda bastante clarificada mediante un apartado contenido en la obra de Sahagún.

> De los defectos o faltas de los otomíes. Los otomíes de su condición eran to(r)pes, toscos e inhábiles. Riñéndoles por torpedad, les suelen decir en oprobio ¡Ah, que inhábil eres! ¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Cierto, no les eres semejante, sino que eres del todo y puro otomite, y aun más que otomite. Todo lo cual se decía por injuriar al que es inhábil y torpe reprendiéndole de su poca capacidad y habilidad.

A lo anterior hay que agregar que los nahuas vieron también con menosprecio las formas culturales y la cotidianeidad de los otomíes.

> Estos dichos otomíes eran polidos en sus taxes, y cuando vían traer a otros se ponían; aunque perteneciese solamente a los señores y principales lo tomaban y se lo vestían, y poniánselo tan mal y al desgaire que por aquello les llamaban por injuria otomíes.
> Asimismo, este acusado rechazo se manifestó en los gustos culinarios de los otomíes: Su comida y mantenimiento era el maíz y frisoles, y axí, sal y tomates; usaban por comida; más que otra cosa, los tamales colorados que se llaman xocotamales, y frisoles cocidos, y comían perritos, conejos, venados o topos.

En suma, todo lo anterior no es más que una muestra de la serie de representaciones que sobre los grupos otomíes se habían formado los mexicas. Estas apreciaciones lejos de haberse diluido al paso de los

años y de las mezclas interétnicas trascendieron en el tiempo hasta llegar al momento actual, e inclusive hoy día el fenómeno se manifiesta en la misma distribución espacial de la población sanmateína.

El territorio sanmateíno

San Mateo Atenco es uno de los 125 municipios que actualmente conforman el Estado de México. La localidad se encuentra asentada dentro del valle de Toluca, en la parte de la cuenca alta del río Lerma, donde antiguamente se ubicaban las ciénegas de Chignahuapan y Chimaliapan y la de Lerma. Hoy en día este lugar cuenta con 19 localidades divididas en 12 barrios —entre ellos el Barrio de Guadalupe— seis colonias y un fraccionamiento.

El barrio al que se hace referencia en este trabajo se encuentra enclavado en la parte sur del municipio. Sin lugar a dudas su posición geográfica permite observar un cierto aislamiento respecto al resto del municipio, es probable que esa separación se haya producido en algún momento de su historia colonial, quizá durante la época de congregaciones que tuvieron lugar en el valle de Toluca a finales del siglo XVI, cuando las distintas etnias fueron obligadas a concentrarse en unidades territoriales acotadas. Existen indicios que bajo este contexto la población nativa fue organizada y distribuida por barrios específicos,[11] de tal suerte que en una misma población como pudo ser el caso de Atenco se encontraran barrios de otomíes, matlatzincas y nahuas.

Es posible que al paso de los siglos la población otomí de aquel lugar fuese la menos vulnerable al conjunto de interrelaciones o mezclas raciales, lo que provocó por una parte, una fuerte cohesión interna del grupo, pero por la otra un aislamiento que rápidamente devino en el franco rechazo del resto de la población.

La aseveración anterior podía estar en tela de juicio de advertir únicamente la información gráfica del mapa, sin embargo, la situación cambia al visitar la población y observar la serie de condiciones económico-sociales que viven la mayoría de los pobladores del Barrio de Guadalupe. Si bien es cierto que en fechas recientes el municipio ha realizado trabajos materiales que conllevan ciertas mejoras en ese

lugar, aún se observan rezagos respecto de los avances logrados en el resto de las localidades sanmateínas.

Respuestas estratégicas de los habitantes del Barrio de Guadalupe frente al rechazo social sanmateíno.

Las manifestaciones más claras e inmediatas del fenómeno de rechazo que siente la población sanmateína hacia los habitantes del Barrio de Guadalupe se perciben en una serie de adjetivos que descalifican tanto el comportamiento como la forma de hablar y de vestir de estos últimos. Así, por ejemplo, es común escuchar frases de uso corriente entre la población de la cabecera como las siguientes: “pareces del barrio”, “eres un tambula” o bien, un “Ñe”.

La última expresión tiene especial relevancia, pues es probable que a través de ella se haga referencia al idioma Ñha Ñhu, propio de los otomíes, y que al paso de los años el calificativo se haya constreñido a la partícula "Ñe".

El colmo de la diferenciación se hace patente cuando los de la cabecera advierten que la forma de hablar de los del barrio tiene un tiple especial manifiesto sobre todo en el recurso de frases coloquiales como: “estás viendo y tovía”, o “quesque fulano”. Y qué decir también de los calificativos que se otorgan a la forma de vestir de los lugareños, sobre todo por su afinidad hacia los tonos fuertes y la extravagancia en las combinaciones.

Frente a esta cascada de descalificaciones sociales, la población del Barrio de Guadalupe en las últimas décadas del presente siglo se ha rebelado de manera abierta contra el estigma y la burla de los de la cabecera, al grado de manifestar su deseo de separarse administrativamente del municipio. No obstante al darse cuenta de que este deseo era materialmente imposible, han optado por recurrir a ciertas estrategias que día a día fortalecen su identidad con el fin de demostrar su valía frente al rechazo social.

La táctica más efectiva de esta defensa ha consistido en fijar su atención en una serie de actividades religiosas que de alguna manera compiten con las celebradas dentro de la parroquia de la cabecera, por ejemplo, la festividad del carnaval, la representación del vía crucis, el paseo de San Isidro labrador, la liturgia navideña y por supuesto la festividad del 12 de diciembre. De igual forma, los pobladores del

barrio han logrado la prebenda obispal de contar con un sacerdote a su servicio que las más de las veces sustituye a la figura del párroco local.

Otro artificio consiste en fomentar la unión vecinal para realizar obras de carácter social que redundan en el beneficio de su comunidad, como son la pavimentación de caminos, la introducción de la red de agua potable, o el alcantarillado, actividades que en la cabecera recaen básicamente en el aparato municipal.

Reflexión final

En suma, la problemática antes referida muestra la carencia de una conciencia histórica colectiva entre la mayoría de la población de la cabecera sanmateína, vacío que día con día se hace más patente debido al desarrollo económico que ha logrado la comunidad sanmateína en la actualidad, gracias al impulso de la actividad zapatera, progreso que ha traído aparejado la introducción de valores y prejuicios que van en detrimento de los usos y costumbres ligados con lo indígena, noción que se equipara con los sinónimos de atraso e ignorancia y que de alguna forma son vinculados con los pobladores del Barrio de Guadalupe.

Lo dicho con anterioridad es un primer acercamiento al fenómeno, mismo que habrá de ser estudiado con mayor profundidad mediante el trabajo etnográfico y de archivo.

PINTURA PREHISPÁNICA SOBRE ROCA EN UNA REGIÓN OTOPAME DE GUANAJUATO

FEDERICO VARGAS SOMOZA
Instituto de Cultura del Estado de Guanajuato

Todos los que nos dedicamos a la arqueología del centro-norte de México estamos de acuerdo en lo poco estudiado de la zona, sobre todo cuando hablamos acerca del mal llamado “arte rupestre”. En esta ocasión no quiero entrar en detalle sobre cuál es el término más útil para este tipo de manifestaciones pues creo que no llegaríamos a algún acuerdo.

Es conveniente aclarar que recién comienzo a estudiar la pintura sobre roca de la región de Victoria, Gto., aunque no es la primera vez que me introduzco en la temática rupestre.

La población de Victoria se localiza a 1760 msnm en el extremo noreste del estado de Guanajuato, a tan sólo 46 km de la ciudad de San Luis de la Paz. Esta región semiárida se caracteriza porque aún está habitada por descendientes de indígenas chichimecas recluidos en dos "misiones": la de arriba y la de abajo. La población victorense, en una mínima parte, sobrevive del cultivo de la tierra y de la cría de ganado, la mayor parte emigra hacia la frontera norte y / o a los estados vecinos en busca de mejores oportunidades, lo que ha ocasionado la pérdida de su identidad así como de sus raíces históricas, raíces que se evidencian en los más de 95 sitios con pinturas sobre roca que existen en esta región guanajuatense.

Debido a que, como ya lo mencioné, mi trabajo de análisis recién comienza, este trabajo está limitado al estudio de los motivos localizados en el sitio conocido como Arroyo Seco, que están diseminados en casi todo un cerro asociado con la observación de los equinoccios y solsticios de primavera y verano.

Lo primero a lo que nos enfrentamos los arqueólogos cuando estudiamos cualquier sitio, es a las preguntas: ¿quiénes lo constru-

yeron?, ¿quiénes vivieron en ese sitio? y, en el caso que nos ocupa, ¿quiénes plasmaron las pinturas? Preguntas, respuestas rara vez tenemos a la mano.

Al estar participando en este coloquio, no estamos presuponiendo que los autores de las pinturas de Victoria fueron algunos grupos otopames, sino que las pinturas sobre roca se encuentran en una región que, hacia los últimos tiempos, ha sido habitada por grupos indígenas de esta rama lingüística.

Ahora bien, ¿porqué iniciar mi estudio con este sitio? Bueno, pues porque supongo que el cerro en el que se realizaron las pinturas, está relacionado directamente con fenómenos astronómicos tan importantes como los equinoccios y solsticios, que les da a los motivos allí representados un carácter mágico y religioso, por lo que el sitio sobresale de entre los demás, amén de encontrar alguna característica relevante en estos sitios cuando presentan pinturas sobre roca o petrograbados.

Todos aquellos que nos dedicamos al estudio de pinturas sobre roca, generalmente renegamos de la inaccesibilidad de los sitios, ya que dificulta su estudio, pero en el caso que nos ocupa esto no es un contratiempo; puesto que, caso raro en la estadística, las pinturas son bastante accesibles (están a pie de carretera, prácticamente) lo que nos facilita su estudio, pero también propicia su deterioro y correspondiente saqueo.

El entorno

Es muy conveniente analizar los motivos pintados sobre los paredones o columnas rocosas asociándolos con su entorno geográfico y social, ya que un análisis parcial sólo nos conducirá a eso, a un resultado parcial.

El sitio de Arroyo Seco está situado a escasos 5 km de la cabecera municipal de Victoria y a unos cuantos metros de la comunidad homónima del sitio. Al pie del cerro corre un pequeño arroyo que, generalmente lleva agua, y que le da nombre al sitio.

El cerro, al igual que la mayoría de los que se localizan en esta zona, está habitado por infinidad de plantas y animales, de entre los que destacan la ortiga (“mala mujer”), el garambullo, el mezquite,

diferentes tipos de cactus, nopales, huizaches, etc. De entre la fauna podemos mencionar al coyote, la liebre, el gato montés, la víbora de cascabel, el tlacuache y las ranas (en tiempo de lluvias) así como diferentes tipos de reptiles (lagartijas, etc.).

Aparte de que el paisaje de Victoria es impresionante, los cerros, en general, poseen una característica geográfica y visual. En el caso que nos ocupa también posee un aspecto mágico y ritual: la observación astronómica. Aunado a esto, la gente del lugar está convencida de la veracidad de la leyenda que habla sobre los "vigilantes de las pinturas", ancestros pétreos, los cuales no son más que formaciones rocosas que, con un poco de imaginación y con un poco de colaboración de la luz, parecen realmente personajes petrificados que se encuentran protegiendo a las pinturas.

En la cima del cerro se localizan algunas formaciones rocosas de caprichosas formas que están íntimamente relacionadas con la observación de los fenómenos astronómicos antes citados. Asociados a estas rocas se encuentran algunos "pocitos" en forma cónica invertida, labrados en grandes rocas que descansan en el piso y que se encuentran alineados unos con otros. Buscando una relación con los puntos de observación astronómica, también podemos encontrar alguna concordancia bastante sugerente.

Es posible que en estas perforaciones se hubiera colocado alguna especie de asta o bien, que se llenaran de agua para poder observar algún alineamiento estelar en el firmamento. Para poder afirmar la relación de unos con otros "marcadores" es necesario dedicar bastante tiempo a la observación del fenómeno solar, sobre todo en fechas significativas como el 2 de febrero, el 21 de marzo, el 3 de mayo.

Los motivos

La distribución de los motivos plasmados en la roca varía. Algunos están sobre frentes rocosos y, otros, sobre enormes columnas. Los hay casi al pie del cerro y, algunos más en lo alto del cerro; unas pinturas las podemos observar fácilmente y muchas más están semi-escondidas en grietas o lugares poco accesibles.

En términos generales, se puede decir que existen cuatro grandes grupos de motivos, unos más numerosos que los otros: antropomorfos, zoomorfos, calendáricos y geométricos.

Los más abundantes son los antropomorfos y los zoomorfos. Dentro de los motivos antropomorfos predominan aquellas figuras humanas esquemáticas, lineales, con los brazos arqueados hacia abajo y algunos cuantos con los brazos hacia arriba. La mayoría de las figuras humanas carecen de tocado, aunque también existen las representaciones con este atributo.

También podemos observar figuras antropomorfas con sólo tres dedos en sus manos y pies y con tocado o penacho.

Sobresalen dos figuras: una de ellas parece ser humana, pero es de un estilo marcadamente diferente. Se encuentra asociada al conjunto de la cuenta numérica o calendárica que veremos un poco más adelante. El otro motivo antropomorfo sobresaliente es el de una figura pintada en amarillo que porta un pectoral de color rojo, también asociado al conjunto mencionado.

Las figuras zoomorfas son variadas. Entre ellas podemos apreciar, aves, cuadrúpedos y otros que aunque no se identifiquen fácilmente parecen ser escorpiones. Casi todos las pinturas zoomorfas se encuentran en asociación con las antropomorfas, pero no figuran en alguna escena de caza.

Dentro de los motivos que yo llamo calendáricos y/o astronómicos, observamos varias series de líneas rectas ascendentes con conjuntos de pequeñas líneas perpendiculares a la mayor, algunas con un círculo hacia su parte central y coronadas por otra consecución de líneas radiales. En algunos casos aparece otro conjunto similar asociado, pero que corta al de mayor tamaño en un ángulo agudo.

Dentro de los motivos geométricos podemos mencionar los círculos concéntricos, los círculos rellenos de color (algunos con líneas radiales), líneas formando triángulos, cruces y algunos motivos un poco más abstractos difíciles de interpretar.

El tamaño de las pinturas varía entre los 4.0 y 3.4 cm de alto, que son los más pequeños. En los motivos calendáricos y/o astronómicos, las secuencias de líneas llegan a medir poco más de un metro.

Análisis de las pinturas

La parte más difícil de cualquier estudio arqueológico es el análisis e interpretación del dato arqueológico, máxime si dicho análisis se encuentra en su fase primaria, como es el presente caso.

¿Porqué se escogió este lugar para pintar? Uno de los principales motivos que orilló a sus autores a realizar las pinturas en este sitio en particular fue el de su privilegiada ubicación geográfica, lo cual le permitió convertirse en un importante marcador astronómico de eventos vitales en el ciclo de la vida nómada y sedentaria: la observación de los equinoccios y solsticios. Eventos que hasta la fecha reúnen a multitud de curiosos unos, estudiosos otros, en fechas importantes como las mencionadas líneas arriba, para observar el fenómeno solar que no todos comprendemos realmente.

Ubicado así este sitio, los habitantes prehispánicos decidieron registrar, paso a paso, en diferentes épocas del año y también en diferentes etapas de ocupación, la salida y puesta del sol, y lo hicieron como ellos podían hacerlo, con pintura. Sin embargo, es bien sabido que no cualquiera podía llegar y pintar donde, cuando y como quisiera, sino que existían personas especializadas para hacer los trazos y otras más que estaban encargadas de interpretarlas para la sociedad en general.

Así las cosas, suponemos que el único que podía pintar era "chamán" o curandero y, a diferencia de lo que muchos historiadores del arte creen, no lo hacía únicamente por ocio o por satisfacer una necesidad creativa, sino por la exigencia de registrar un evento importante para el modo de vida de la comunidad, para el desarrollo y perfeccionamiento de un grupo determinado. Así, la pintura sobre roca adquiere un aspecto mágico y religioso, pero también, un toque de realismo y cotidianidad: la representación mágica de un hecho real, con todo lo inmediatamente asociado al grupo: el medio ambiente, el grupo mismo.

La importancia del sitio se remarca por la superposición de pinturas de distintas épocas, algunas de las cuales llegaron a realizarse después de la conquista española del territorio, y que se distinguen por la marcada diferencia de estilo, aunque todas ellas versan sobre el mismo

tema: el evento astronómico. Tal vez es debido a esto, que no falta la interpretación de aquellos que creen en el fenómeno OVNI y dicen que, si bien las pinturas relatan el paso de los equinoccios y solsticios, también está presente la representación de seres extraterrestres que vinieron a instruir a los habitantes del lugar en los conocimientos astronómicos; llegando incluso a afirmar que una de las caprichosas formaciones rocosas es la representación de una nave espacial y que una figura antropomorfa pintada en una roca es el tripulante de la nave.

Desafortunadamente, esta explicación es una de las más sustentadas en las actuales visitas guiadas que se ofrecen a la mayoría de los visitantes.

Asimismo, mucha gente local cree que las extrañas formaciones rocosas fueron colocadas en esa forma por el hombre o, en caso extremo, por los famosos extraterrestres; llevando más allá la fantasiosa leyenda de los ancestros petrificados y guardianes del sitio.

Lo que sí es un hecho, es la importancia geográfica y astronómica del lugar, ya que en octubre de 1999, un grupo de geólogos de la UNAM se dedicaron a realizar estudios sobre el posible alineamiento de los "pocitos" tallados en rocas en la cima del cerro, y que mencioné al principio de la charla, y encontraron que no sólo se encuentran alineados perfectamente sino que, al parecer, representan una constelación estelar relacionada con el fenómeno astronómico en cuestión.

Así pues, estos recientes datos, aportan más información que viene a corroborar la hipótesis de que las pinturas del cerro de Arroyo Seco, en Victoria, Gto., narran el desarrollo de los diferentes ciclos del Sol por el lugar y su relevancia en la vida de los diversos grupos que han habitado desde tiempos inmemoriales el lugar.

Estrategias para su conservación

Debido a que en la época de los equinoccios (principalmente) y de los solsticios el lugar se llena de gente, el sitio corre un inminente peligro de saqueo y deterioro. Para evitar que esto ocurra, se han propuesto algunas estrategias locales muy definidas que, a corto plazo, se espera arrojen resultados.

Una de las principales estrategias es la de concientizar a la población de que los sitios con pintura sobre roca son patrimonio de ellos mismos y que si no los protegen pronto pueden quedarse sin nada de qué enorgullecerse. Aunado a esta toma de conciencia, está la idea de que vean en los sitios con pinturas una forma de hacerse llegar un recurso económico al prestar sus servicios como guías autorizados. Para esto no hay más que organizar un grupo "colegiado" de guías perfectamente capacitado y uniformado, cuya oficina de información y contratación esté en las instalaciones de la casa de la cultura o en el mismo palacio municipal, a donde deberán acudir todas aquellas personas interesadas en conocer las pinturas sobre roca. Una vez creado este "cuerpo de guías" no se deben permitir visitas al sitio, sin autorización.

No es muy conveniente instalar malla ciclónica para cercar el terreno, ya que para hacer esto, es necesario perforar la superficie y se podría causar daño a la evidencia arqueológica si no se realiza antes una investigación de rescate en la zona a cercar.

Otra estrategia importante es la desempeñada por la autoridad municipal y/o estatal para declarar la zona como Reserva histórico-cultural bajo decreto, lo que ampararía mayormente al grupo de guías y custodios de la región, además de que le otorgaría facultades legales al municipio para poder legislar sobre la penalidad a la infracción del reglamento de la reserva.

Una estrategia más de protección y conservación de sitios con pinturas sobre roca es elaborar un excelente registro fotográfico, el cual nos permitiría el posterior estudio y análisis de los motivos en laboratorio así como la conservación, al menos en fotografía, de todas las pinturas de un sitio. Para poder elaborar un correcto registro fotográfico se necesita no solamente de un buen equipo y de un buen fotógrafo, sino de una persona que conozca todo lo referente a la técnica fotográfica (equipo, película, revelado, iluminación, etc.) además de tener experiencia en la investigación arqueológica.

Considero que foros y coloquios como el presente, son importantes para aportar información y datos que, comparados, nos pueden ayudar a establecer nuevas estrategias y/o criterios para profundizar en la investigación y protección de sitios con pinturas sobre roca.

Bibliografía

Casado, Ma. del Pilar y Lorena Mirambell, (1990), *El arte rupestre en México*, Antologías, Serie Arqueología, México, INAH.

Esquivel Macías, Laura (1990), *Arqueología de Baja California Sur: un intento de sistematización*, tesis, México, ENAH.

González Arratia, Leticia (1987), *Teoría y método en el registro de las manifestaciones gráficas rupestres*, Cuaderno de Trabajo # 35, Departamento de Prehistoria, INAH.

Hester, Thomas R. y Robert F. Heizer, (1988), *Métodos de campo en Arqueología*, México, FCE.

Pompa y Pompa, Antonio (1985), *Bibliografía para el estudio del testimonio rupestre en México*, Cuaderno de Trabajo # 59, México, Departamento de Prehistoria, INAH.

REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE LAS MADRES EN TORNO A LOS TRASTORNOS DEL PRIMER BROTE DENTAL EN EL LACTANTE EN LA POBLACIÓN RURAL OTOMÍ DE SAN PEDRO ARRIBA, TEMOAYA, EDO. DE MÉXICO

SILVIA HERNÁNDEZ ZAVALA
Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM

La presencia de los trastornos de la erupción dental en el lactante (SEDL) en el periodo de erupción dental, corresponde a la relación del niño y la madre, en un entramado de factores socioeconómicos y de pautas culturales establecidas, transmitidas y reproducidas que se enmarcan en el diario acontecer de los cuidados maternos.

La elaboración y reformulación de diagnósticos, así como la elección de instancias curativas y medidas terapéuticas, han permitido desde hace varias generaciones, y cuando menos hasta el día de hoy, la transmisión a través de la historia oral.

Los datos clínicos que indican a la madre la instalación de este periodo eruptivo dental, cómo identificarlo y cómo resolverlo, a través de una cascada de representaciones que existen alrededor de este síndrome, partiendo de la presencia de múltiples recursos curativos, y a veces también de participantes miembros o no de la familia, permiten a la madre elementos para mejorar el cuadro, modificando y/o ratificando las decisiones inicialmente ejecutadas por ella.

La información que se enmarca alrededor de este síndrome, abarca planteamientos que provienen de la biomedicina (en este caso estomatológicos, a través de temáticas correspondientes a la odontopediatría, la cronología dental eruptiva y la ortopedia maxilofacial), y recientemente a través de la biotipología homeopática aplicada a la odontología (García, 1994), los estudios culturales (Salas, 1996), y los de tendencia a la recuperación de las prácticas y cuidados maternos, así como las que corresponden a recursos y representaciones de la medicina tradicional, y su aplicación por las madres: a través de la

medicina doméstica, además de algunos recursos terapéuticos no oficiales, así como algunas innovaciones farmacéuticas.

Dentro de la Antropología médica, estudios relacionados al empacho (Campos, 1997) y trabajos de interés en la etnobotánica e historia de la medicina han tocado apenas este tema, en el caso del empacho y la enlechadura de manera tangencial (Zolla, 1994).

Como ya se ha mostrado, la importancia que en estos bloques de información ha cobrado este síndrome eruptivo dental, ha tocado también los ámbitos institucionales, en la preocupación de recuperar la importancia de la lactancia respecto a sus implicaciones en el crecimiento maxilofacial y como consecuente en cuadros de erupción dental más favorables.

En estos sentidos ha llevado a la promulgación de organismos interesados en promover esta función materna y en generar grupos de estudio inter y multidisciplinarios, en la intención de redondear los aspectos que se encuentran alrededor de este proceso fisiológico, que de manera tangencial incluyen las dificultades de la erupción dental en los procesos de amamantamiento (Salas, Schepper-Hughes, Chévez, Francois Loux). En México, dentro del ISSSTE y otras instituciones se han generado ya programas al respecto que incluyen la participación de información y especialistas dirigidos a este punto del padecer en los lactantes.

El interés que he plasmado desde el comienzo, en que se trata de un proceso fisiológico que no ha sido abordado por el sector biomédico como tal, y considerando que la salida de los dientes en el bebé provoca trastornos digestivos y de tipo broncorrespiratorio (observados en este estudio), tampoco ha sido objeto de interés del sector estomatológico. En términos de manejo biomédico, lleva a considerar que, entonces, de manera irresoluble, es una alteración que será y ha sido resuelta, por el primer agente de diagnóstico y de administración de tratamiento, que es la madre.

La madre, entonces, primera curadora del bebé en el periodo de la primera dentición y en otros a través de la vida del niño, desarrollado durante el periodo de lactancia en particular, promueve y ejecuta innumerables actitudes de solución y de recursos curativos, para eliminar la sintomatología propia de este trastorno: babeo intenso, comezón en las encías, cólicos y procesos diarréicos.

En un sentido antropológico, se observa que los estudios desarrollados sobre las conductas maternas se encuentran dirigidos a problemas de salud, en donde la vida del niño corre riesgos o donde hay implicaciones culturales de mayor peso, o bien más significativas.

Desde la perspectiva biomédica, se alude constantemente a la conducta que debe asumir la madre, en indisoluble contacto y obediencia al sector médico, interfiriendo y planteando de manera constante, la serie de diferencias en relación con los factores etiológicos culturales, y por ende a los agentes terapéuticos culturalmente determinados. Las representaciones y manejo del bebé durante esta etapa, argumentando los médicos siempre desde su postura biologicista y adjudicando en buena medida a los microbios y a la falta de higiene los motivos que provocan el desencadenamiento de los procesos diarréicos originados en los periodos de erupción dental en el lactante, no olvidando que esta etapa en la vida del niño se asocia a los primeros movimientos de gateo, intentos por caminar e identificación de los objetos que lo rodean a través de la boca, se trata de la etapa oral (Chévez, Shepper-Hughes, Loux dan cuenta de otras experiencias donde sí hablan de la erupción dental como una de las causas desencadenantes de estos desórdenes digestivos (procesos diarréicos en particular).

Resistencia cultural, interpretaciones diagnósticas propias, tratamientos específicos, categorías diagnósticas y terapéuticas, son conceptos frecuentemente escuchados, cuando el sector salud y sus representantes intentan persuadir a las madres para modificar conductas que han existido por décadas enteras en estas poblaciones y que se ven intervenidas por información del discurso médico oficial.

Datos espectaculares

En términos de metodología, sería imposible no aceptar que se llega a la comunidad con un proyecto diseñado para ejecutarse, sin realizar de manera ineludible juicios *a priori* y expectativas, de lo que irá a suceder durante el periodo de trabajo de campo e imaginar el volumen de datos reportados, sin imaginarios previos propios.

Esos datos espectaculares se convertirán en la descripción de la cotidianidad de la vida del bebé. Dentro de los datos del proceso dental

eruptivo de esta población, se han encontrado la identificación de las entidades anatómicas bucodentales y otras relacionadas con los trastornos gástricos y broncorrespiratorios y de otras relevancias interpretadas en otomí, señaladas al lado del proceso dental eruptivo, como es el caso del Nishtol deny, el de la nosología popular conocida como "chincual", la costumbre de provocar la combustión de los alimentos que han generado daño al ser consumidos por la madre sin considerar las nociones frío-caliente, provocando desórdenes digestivos en el bebé durante la etapa posterior al amamantamiento, es utilizada de manera eficaz como recurso terapéutico, cuando se presentan procesos diarréicos identificados por este factor etiológico.

Es de importancia destacar las condiciones de los escenarios en la vida diaria de los bebés y la percepción del vínculo madre- hijo, representada por las mujeres, en particular en el sentido higiénico-alimentario y psicoafectivo, ocuparon un lugar de gran relevancia en la obtención de los datos y luego en la elaboración de las principales conclusiones.

La identificación de esta información se llevó a cabo en esta población rural otomí, San Pedro Arriba cuenta con seis secciones, el estudio se realizó en un grupo de mujeres que habitan en la zona sur de la primera sección, durante la segunda mitad de 1998, realizando dos técnicas de manera simultánea: observación participante y entrevista a profundidad, éstas se efectuaron de la siguiente forma:

1. Entrevista a profundidad a las madres, aunadas a observación participante de seis procesos dentales eruptivos.
2. Entrevista a seis mujeres con experiencia eruptiva dental previa, ocurrida en alguno de sus hijos, tres meses antes de nuestra llegada a la comunidad, esta llegada ocurrió en agosto de 1998.
3. Entrevista a diversas informantes que aportaron datos complementarios a los ya referidos por los dos grupos iniciales de informantes, en particular en relación con las carreras eruptivas dentales.
4. Entrevista a tres responsables de farmacias en Temoaya.
5. Entrevista a tres vendedores de plantas medicinales en San Pedro Arriba y en Temoaya.

6. Entrevista a cinco promotoras de salud (cuatro del grupo Mujeres Ñanhu de salud que se encuentran activas en San Pedro Arriba y otras localidades de Temoaya, con más de ocho años de trabajo comunitario desarrollado, en la localidad de estudio, además de Jiquipilco y Enthavi entre las más representativas) una promotora más del centro de salud de San Pedro Arriba.
7. Entrevista a tres médicos (del centro de Salud de Temoaya y de San Pedro Arriba respectivamente, uno más de la clínica del IMSS de Temoaya).
8. Entrevista a dos cirujanos dentistas de Temoaya (uno del centro de salud y otro de ejercicio privado).

Las entrevistas y conversaciones con las mujeres ocurrían en sus casas, de manera previa se concertaba una cita con objeto de respetar los tiempos destinados a sus actividades al interior de la casa, la familia y en su caso las actividades productivas que efectúan; regularmente nos encontrábamos solas la mujer entrevistada y yo con el bebé en cuestión. Ocasionalmente las condiciones de salud e incomodidad del bebé tras transcurrir los días de la dentición, impedían continuar con la entrevista.

El objetivo de las entrevistas es identificar los elementos de autodiagnóstico, autoatención y automedicación encontrados en las representaciones y prácticas que este grupo tiene acerca de la erupción dental del lactante, incorporados en la ruta del padecer, observados a través de la síntesis del proceso salud —enfermedad— atención y enmarcados en los resultados reportados de 16 carreras curativas examinadas, entre las que destacan procesos de temperatura identificados por ellas como producto de la noción popular conocida como “regaño de santo o de difunto”, equivalente a la denominada “aires” en otros grupos culturales, además de una neumonía que concluye el periodo dental eruptivo y una última que se inicia por un proceso diarréico, complicando en una deshidratación y provocando la muerte en una de las bebés del grupo de estudio.

Por otro lado con el objeto de enmarcar las condiciones de salud de la población, han sido obtenidos los datos proporcionados por las instancias de salud locales y municipales, para determinar las

principales causas de demanda de atención, para lo cual fueron consultadas las siguientes fuentes de información para la obtención del perfil epidemiológico de la población: registros oficiales y documentos públicos.

1. Informe final de servicio social de la médico pasante del Centro de Salud de San Pedro Arriba, realizado durante 1998.
2. Recopilación y revisión de los motivos de la consulta de primera vez localizados en todos los meses, que llegaron a San Pedro Arriba (reporte mensual 1998).
3. Reporte mensual de los motivos de consulta de primera vez en el Centro de Salud de Temoaya 1998.
4. Revisión de las actas de nacidos vivos reportados al Registro Civil de Temoaya durante 1998.
5. Revisión de las actas de nacidos vivos reportados al Registro Civil de San Pedro Arriba durante 1998.
6. Reporte anual durante 1998 de las defunciones registradas en la Oficialía del Registro Civil de Temoaya.
7. Reporte anual durante 1998 de las defunciones registradas en la Oficialía del Registro Civil de San Pedro Arriba.

Los datos obtenidos tienen como propósito realizar un análisis con las posibilidades de relación entre la frecuencia de procesos diarréicos y consecuencias derivadas en deshidratación ocasionando de manera inminente la muerte del infante, cabe señalar que entre las mujeres la erupción dental en el lactante no ha sido identificada como un riesgo de muerte, no así la deshidratación.

La obtención de esta información se constituye en un ejercicio metodológico.

La ejecución de un trabajo desde la perspectiva fenomenológica aplicando instrumentos dirigidos a mi reciente conocimiento de la investigación cualitativa, sumamente detallados como la guía de entrevista, permitía centrar constantemente el objetivo del estudio.

La identificación del significado a profundidad, escudriñar hasta agotarse en cada pregunta, buscando un significado más profundo, requería de hacer evidentes a las mujeres, las cosas que miran, usan

y viven de manera cotidiana, y que no habían reparado propiamente en la presencia de éstas al interior de sus cuerpos, y de los de sus hijos. En las últimas entrevistas, algunas mujeres expresaron no haber pensado nunca en "cómo se tenía por dentro todo, y los dientitos de los bebecitos".

Desde luego que constituye para mí y para el grupo disciplinario en el que me he formado una experiencia sin precedente, por lo tanto con huecos y propuestas de modificación e incorporación de otros ítems identificados en las entrevistas, se han presentado como una llamada de atención para incorporar otros elementos de análisis, a desarrollar en otras oportunidades de estudio ubicadas en otros grupos regionales.

La dinámica y habilidad para cuestionar acerca de las representaciones dirigidas a las funciones y conformación anatómica de algunos tejidos y componentes anatómicos bucodentales, requerían de señalamientos en el rostro con las manos y los dedos, además de incorporar con frecuencia la frase ¿Cómo se imagina usted que será por dentro?, o bien ¿Cómo cree usted que sea la carne (o el pellejo") por dentro de la boca del bebé? palabras tomadas que ya había escuchado en otras narrativas de las madres aludiendo a experiencias padecidas con anterioridad.

- El mayor uso de la libreta de campo en relación con la utilización de la grabadora se ha debido a varias causas:
- El tono de voz de las mujeres era muy bajo, además de la peculiar tonalidad y poca precisión observada en las personas que no hablan español como lengua materna.
- El uso de la grabadora generaba timidez en muchas de ellas, pidiendo por su parte que mejor se escribiera en la libreta.
- La distribución de algunas casas, entre las lomas, provocaba ecos de sonidos provenientes de una loma a otra, prevaleciendo éstos comparados con los de la informante, incluso la mía propia, las grabadoras ubicadas en las casas tocando música grupera se escuchan a gran distancia, así como los ruidos emitidos por los gallos, gallinas y guajolotes en particular, que se encuentran al interior de las viviendas, las entrevistas se efectuaban en general en los patios o solares de las casas.

Finalmente me parece que incorporarse a la comunidad hablando de los dientes y del interés por el dolor que han padecido antes a ese respecto, puede considerarse como una herramienta metodológica en esta propuesta de investigación cualitativa.

Discutir conceptos como el de filiación cultural serían una posibilidad en relación con los elementos que corresponden a este síndrome, una vez que se conceda a este padecer el interés suficiente para realizar otros estudios que permitan su análisis y vinculación.

Identificar de manera tan palpable en su condición de diagnosticante y ejecutor de la primera medida de atención a la madre se hace fundamental, partiendo de cómo se han encontrado estas prácticas y representaciones, en las relacionadas con los componentes anatómicos asociados al proceso eruptivo dental, donde se reconocen construcciones en relación con la función de cada unidad anatómica, en este caso dirigidas al lenguaje, afectivas y alimentarias, respecto a la boca, y preocupaciones por las disfunciones que se presentan en las estructuras anatómicas como el estómago y las de digestión y eliminación propiamente dichas, perfilando el interés de la información en las mujeres.

El complejo trinomio, proceso salud-enfermedad-atención, señala la enorme importancia de los escenarios en medio de los cuales se realiza el proceso dental eruptivo, sean las viviendas, los patios, el centro de salud o bien otro tipo de espacios para atender cotidianamente al bebé y recibir recursos curativos. Los trabajos realizados por Módena (1982), Mendoza (1994), Osorio (1994), Shepper- Hughes (1997) y Salas (1998), han orientado la forma de presentar esta información.

Para la población de San Pedro Arriba son estas madres (las que forman el grupo de entrevistadas) las encargadas de vigilar que el niño no toque el maíz durante el proceso dental eruptivo (en este caso para cada uno de los dientes que integran cada una de las denticiones en el individuo, la temporal y la permanente), de que guarde este diente que se cae en la casa del ratón, de identificar cuando el niño puede encontrarse "enlechado" y de diferenciar este hecho de la presencia de un “empacho” provocado por el inicio del periodo eruptivo dental o estar pendiente de no limpiar la saliva al bebé, previniendo con ello la posibilidad de que se corte la baba al niño y se provoque una complicación posterior, como la presencia de diarrea o empacho,

elementos todos obtenidos en las mujeres a través de la tradición oral, transmitida por sus madres, abuelas y suegras.

Señalamientos específicos de esta población, encontrados alrededor de los trastornos de la dentición, se presentan los siguientes:

a) La preocupación de observar trastornos de la dentición en los días que se encuentra asignada la fecha para la aplicación de una vacuna en el niño.
b) Decidir la espera a que el cuadro eruptivo dental concluya, o bien supeditarse al consejo y orientación de los agentes de salud, la madre y cuidando luego de aplicarse la vacuna y de esperar los tiempos convenientes para reiniciar el amamantamiento (esta última consideración en relación con la vacuna antipolio).

Estos factores pueden ocasionar confusiones para identificar el origen de la sintomatología, ¿se trata de la aparición de los dientes? o de las molestias posteriores a la aplicación de la vacuna. En este sentido el uso de fármacos alopáticos como el “desenfriolito” o el "mejoralito", se observan incorporados solos o combinados con las infusiones de té, con el objeto de contrarrestar estos síntomas.

- La coincidencia de cuadros catarrales con la presencia de procesos diarréicos y aunados al proceso dental eruptivo, que anuncian otra etapa en la vida del niño, propician otra confusión (como la descrita en el punto anterior) en la presencia del cuadro clínico y en la forma en que la madre responde ante éste, de manera consecuente con el tipo de medidas de atención que se brinde al niño y los recursos curativos de los que se vale para aliviar su padecer.
- La carrera dental eruptiva más significativa de todas las observadas, mantuvo una constante durante los cuatro meses de su duración, caracterizándose por cuadros recurrentes que oscilaban entre estreñimiento y diarrea, aunados a procesos broncorrespiratorios, culminando la erupción dental al lado de una neumonía.
- La importancia de los tiempos asignados al amamantamiento y las condiciones de la calidad de éste han cobrado gran magnitud en este síndrome, han permitido reflexionar en las condiciones que se generan

alrededor del proceso salud-enfermedad-atención, concretando en proponer la relación que existe entre los tiempos cortos destinados al amamantamiento con la presencia de cuadros eruptivos más aparatosos.

En este estudio se encontró que las mujeres proporcionan tiempos de amamantamiento que ocurren hasta por tres años, si no existe la presencia de otro embarazo, los cuadros eruptivos dentales que yo había observado y de los que había tenido referencia en la ciudad a través de mi práctica profesional previa como estomatólogo, incluían tiempos muy cortos de amamantamiento y a veces éste no cubría ni siquiera el primer mes de vida del lactante, a este factor podría atribuirse la presencia durante algunos procesos eruptivos dentales, de un cuadro diarréico de tan solo tres días y la aplicación de una sola medida de autoatención dando solución al cuadro eruptivo dental.

- No así en otros, en donde sí observé la incorporación de diferentes agentes curativos, se ha identificado que el periodo eruptivo dental se presenta de manera diferente en cada niño, no encontrándose todos los síntomas en cada cuadro de erupción.
- Otro aspecto importante son los cuidados que la madre destina al tipo de alimentos que ella consume tanto en los cuidados posparto, como los que efectúa cuando el amamantamiento ya se ha iniciado, se inscriben bajo la noción frío-caliente.
- Los escenarios de los bebés y de manera consecuente, los cuidados maternos; pautas culturales y psicoafectivas que marcan de manera significativa la ruta que llevará el bebé durante su infancia, representan probables factores de riesgo para la generación o complicación de los procesos diarréicos, involucrando otras acciones propias de esta edad del bebé como son el gateo y la exploración de objetos por vía oral.
- Las estrategias alimentarias, punto de partida y de cuidados aunados a los aspectos de higiéne y hábitos de la vida diaria que participan en el posible desarrollo de procesos diarréicos, unos dados por las propias condiciones de funcionamiento de este primer año de vida en el niño y otras por las circunstancias

socioculturales en que transcurren sus días, suspender la leche durante la dentición y la incorporación de otros alimentos de consistencia fibrosa como trozos de pera, o de firme resistencia como trozos de tortilla, permiten estimular la encía y facilitar el proceso eruptivo dental.

- El papel que juega la administración de los tés en la dieta cotidiana y su utilidad como agente terapéutico. Se observa, que cuando puede administrarse más de un tipo en un mismo día, se elaboran de manera combinada, o por separado y después se mezclan, ya que en los casos donde la administración del té ha sido eficaz, suele repetirse su uso en esa forma. El tipo de planta utilizada para su elaboración, la forma de preparación y el número de los días de su consumo, han tenido variaciones, bajo sintomatologías diversas, que en muchas ocasiones corresponden en forma previa a su dieta cotidiana.
- Aunado a lo anterior se pueden incorporar a las infusiones de té otros componentes, como aceite de olivo, leche materna. La combustión del alimento que la madre supone, ha sido la causa del daño, o incluso otros recursos terapéuticos del bloque biomédico como sobres de suero oral, antibióticos, magnesia anisada y otros, además de modificar en algún momento los componentes de la dieta y también la administración de las gotas de diarrea (producto medicinal elaborado a partir de una técnica de microdosis, indicado y distribuido a través de consulta por las mujeres ñañhu de salud), convierten al proceso eruptivo dental en una cascada de recursos curativos, que sintetiza la práctica médica materna.
- Un factor constante que marca todas las representaciones y prácticas de las mujeres: el peligro de que la diarrea pueda desencadenar un cuadro de deshidratación, dado en este caso la relevancia de la diarrea como riesgo de muerte, imprimen un signo de significativa importancia, donde la reformulación del diagnóstico materno inicial, se modifica ante el hecho de no obtener la eficacia terapéutica esperada y encontrar el recurso curativo que elimine este problema en el bebé, sintetizándose las prácticas e instancias curativas a las que se recurre en una combinación de los modelos de atención, biomédico y popular, concretando en el de tipo doméstico.

- En este sentido, destacar la importancia de los condicionantes de higiene, manejo físico del niño y alimentación se constituyen en datos indisolubles para llevar al análisis de su relación con los procesos diarréicos, asimismo destacar los elementos de tipo genético, biotipológico y alimentario que les permiten resistencia física ante estos factores, como son también los climáticos.
- Por otro lado no fueron encontrados cuadros eruptivos dentales complicados con empacho, sí un caso con enlechadura, que se mantenía alternante con procesos diarréicos.
- En relación con la erupción dentaria, tres de los bebés han presentado anomalía en la erupción de los incisivos, apareciendo uno primero y otro después, el segundo provocando un retraso por encontrarse fusionado con el diente lateral, corresponde este caso a una malformación dental congénita.
- La identificación de la nosología popular denominada “chincual”, fue asociada a tres de los cuadros eruptivos dentales observados, reportado a través del periódico de la Academia de Medicina de México (1840) y por Zolla (1994); consiste en un rash en la piel del bebé, aunado a disfunciones digestivas, irritabilidad y procesos diarréicos presentada durante el proceso dental eruptivo. Los cuestionamientos dirigidos a las mujeres en este sentido pretendían corroborar o refutar lo reportado en la literatura, las mujeres identificaron los trastornos de la piel y la comezón como "chincual", pero no lo asocian a datos clínicos observados durante la dentición, como reporta la literatura. El uso de la hoja de tepozán caracteriza de manera más común el tratamiento de esta alteración en la piel de los bebés.
- La representación del nishtol, planta de nombre otomí que fue reportada como una medida local de utilidad y eficacia durante el proceso dental eruptivo, no aplicada en ninguno de los casos observados, se presume contiene propiedades aromáticas.
- Han sido reportados los usos terapéuticos de la leche materna y la saliva, alrededor del significado del proceso eruptivo dental.
- La forma en que son representadas y construidas otras nosologías populares (calentura por regaño), permitieron identificar la

jerarquización de las enfermedades al interior del hogar y con ésta también priorizar los recursos curativos que serán empleados, por los integrantes de la familia ante un nuevo padecimiento, desplazando en gravedad e importancia a los padeceres de los trastornos de la dentición.

Las representaciones de los curadores, las promotoras, los actores biomédicos y los vendedores de recursos curativos, elementos insustituibles en un estudio dirigido a la salud, han arrojado representaciones que han enriquecido y modificado la impresión que se había tenido en forma previa. Respecto a su actuar biologicista, otorgando apertura no sólo a la población que atienden, sino modificando así la percepción que de este sector tienen otros curadores, coadyuvando el cuidado materno hacia los bebés.

Finalmente la agrupación de indicadores de las representaciones bucodentales, de las prácticas de higiene, y de los recursos curativos para su solución, dan cuenta del nivel de información que existe y también de las necesidades reales de atención y de las demandadas por la gente, respecto a este componente de su salud cotidiana.

Es importante clasificar los recursos e instancias curativas a las que recurren las mujeres. En el caso de San Pedro Arriba, fundamentalmente se dirigen a la administración de infusiones medicinales (tés), a la administración de gotas de diarrea, al uso de sobres de suero oral (distribuídos por el centro de salud) y a la búsqueda de un consejo médico preciso y eficaz en el centro de salud de San Pedro, o en otros casos llegar al Centro de Salud de Temoaya, al médico privado de Villa Cuauhtémoc, o al médico de Temoaya y en escasas ocasiones a los servicios de salud de Xonacatlán, en estos últimos servicios de salud alopáticos, serán prescritos tratamientos con antibióticos, antidiarréicos y antipiréticos.

Los recursos curativos registrados y observados con mayor frecuencia en los puestos de plantas y en las farmacias, en Temoaya, son: agua del espanto, magnesia anisada en trozo o en polvo, sobres de anís de estrella, sobres de polvo inclán y tubos de globulitos homeopáticos de calcárea carbónica. En relación con las plantas: contrayerba, cominos rústicos y plantas para elaborar té de manzanilla, yerbabuena.

Ocasionalmente el uso de nene-dent o mordederas (reportado en las farmacias sólo en dos casos), durante el desarrollo del trabajo de campo.

Se observó que los recursos curativos son representativos de cada lugar, no son los mismos hábitos de curación para este padecer, en San Pedro Arriba que en Temoaya, la gente de San Pedro Arriba irá al médico, institucional o privado, no se han encontrado casos donde las mujeres recurran a Temoaya a pedir consejo a las farmacias, a la compra de medicinas por iniciativa propia y bajo conductas de automedicación y autoadministración, o recurrir al puesto de las plantas, para resolver la sintomatología del cuadro eruptivo dental.

Finalmente esta conjunción arroja datos que redondean las expectativas que nos habíamos formado de manera inicial; reúne en tres grandes bloques la información recabada:

a) Las representaciones y prácticas del proceso eruptivo dental propiamente dicho.
b) La minuciosa descripción de los cuidados maternos, de manera cotidiana y en torno al proceso dental eruptivo.
c) La pormenorizada descripción de la carrera del enfermo, etnografía de la curación que muestra la eficacia de los recursos locales y las capacidades diagnósticas de las mujeres.

Quedan por tanto apenas perceptibles las rutas y elementos que hay que desarrollar en adelante, este resultado muestra un esquema de trabajo, una propuesta metodológica donde se han compaginado los intereses de dos disciplinas, la Antropología social, a través de las inquietudes de la Antropología médica y la visión estomatológica, una metodología innovadora en el campo de la investigación cualitativa aplicada en este caso a los componentes bucodentales y el interés volcado en grupos poblacionales que han dado cuenta del valor de su capital cultural dirigido al diagnóstico y a la ejecución de medidas profilácticas y de recursos terapéuticos eficaces a través de la silenciosa inteligencia y sentido del cuidado de la vida y de la homogeneidad observada en la información transmitida por generaciones a través de la historia y tradición oral.

LA ESCUELA COMO ESPACIO INTERCULTURAL: FACTORES QUE REGULAN LAS RELACIONES PADRES-EDUCACIÓN ESCOLARIZADA

María del Pilar Roque Hernández
Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM

Un estudio cualitativo se llevó a cabo en una escuela monolingüe español de la localidad de San Pedro Abajo del municipio de Temoaya, Estado de México, con el objeto de analizar los factores presentes en la relación padres-educación escolarizada. Participaron 70 padres otomíes, cuyos hijos cursaban 1o, 3o y 5o grados, así como los profesores de dichos grados. Las actitudes mantenidas por los participantes asociadas a factores económicos, culturales, educativos y lingüísticos, son indicativas de la presencia de elementos que, ajenos al ámbito propiamente escolar, matizan la relación padres-maestros y por consiguiente la de la escuela-comunidad. Se encontró que esta relación está influida por: los conceptos de los padres otomíes respecto a la educación escolarizada aunados a un bajo autoconcepto por la instrucción limitada, el bajo dominio del español y la falta de tiempo para ayudar a los hijos, asimismo por la existencia de maestros que prefieren que los padres no participen ni en la educación escolarizada ni en la vida académica de la escuela, lo cual está principalmente influido por prejuicios culturales.

México es un país pluricultural; las poblaciones indígenas constituyen 10.7% del total del país (Embriz, Arce, Malcon, Ruíz, Serrano, Bello, García, Velázquez, Zamora y Zapote, 1993), lo que equivale a 9 500 000 personas aproximadamente.

En la situación escolar de estos grupos, es posible encontrar desigualdades culturales, étnicas y socioeconómicas entre maestros, alumnos y entre sus familias (Hershusius, 1991). De aquí, la necesidad de considerar para su análisis, la intervención e interacción de variables dinámicas como: alumno, salón de clases, centro escolar,

familia y el entorno; esto es, desde la perspectiva en la que los miembros interpretan sus sentimientos, pensamientos y acciones (Báez de la Fe, 1989).

Entre los factores que influencian la asistencia y el aprovechamiento escolar de los niños indígenas, están las condiciones de vida de las familias, y las actitudes parentales que se asumen hacia las actividades escolares, aunado a las diferencias culturales y lingüísticas que existan en las interacciones maestro-padres (Fierro, 1991; Masino y Hodapp, 1996).

En el profesor de zona rural, pueden estar presentes factores como: bajos salarios (Westling y Whitten, 1996), la falta de motivación por trabajar en centros escolares alejados de su domicilio, además de pensar que sin la ayuda de los padres no es posible lograr las metas establecidas en los programas educativos (Acle y Roque, 1994).

En nuestro país, a partir del Programa para la Modernización Educativa 1989-1994 se estableció como prioritario brindar mayor atención a las zonas económicamente más desventajadas, por lo que se buscó operacionalizar los servicios con un modelo educativo que mejorara las condiciones de desarrollo de los niños, incorporando toda la ayuda que pudieran proporcionar las familias y la comunidad.

Actualmente, en el Programa de Desarrollo Educativo 1995-2000 (p. 42), encargado de dar realización a los mandatos contenidos en la Ley General de Educación (1993, p. 81), se retoma la necesidad de la participación parental en la educación básica, buscando una vinculación más estrecha escuela-padres-comunidad, a fin de estimular el apoyo en el proceso educativo y la colaboración en las actividades que las instituciones realicen.

Considerando que la participación parental es crucial, tanto para el desarrollo físico y psicológico del menor como para su educación escolarizada, y que la interacción activa escuela-padres contribuye también a enriquecer la formación educativa de los niños (Curry y Schacht 1994; Felber 1997; Ford 1992; García y Malkin 1993; Harry, Torguson, Katkavich y Guerrero, 1993), el propósito de la presente investigación fue identificar y analizar los factores que regulan la relación padres indígenas-educación escolarizada.

MÉTODO

Participantes y escenario

El estudio en el que intervinieron padres y maestros, se realizó en una escuela primaria pública monolingüe-español de organización completa, localizada en San Pedro Abajo, municipio de Temoaya, Estado de México.

Participaron setenta padres otomíes (uno por niño, ya fuera el padre o la madre), pertenecientes a la misma localidad de San Pedro Abajo: 30 padres remitidos por los profesores a cargo de los grupos de primero, 20 por los profesores responsables de los terceros grados y 20 padres remitidos por los profesores de quinto grado. Asimismo, consintieron participar seis de los siete profesores responsables de los mismos grupos.

El 91.4% de los participantes correspondió al sexo femenino y 8.6% al masculino. La edad de las mujeres fluctuó entre 25 y 54 años (X =34 años), teniendo todas al hogar como actividad principal: cuidar la casa, los hijos, el marido, echar la tortilla, comprar, buscar y preparar la comida, lavar la ropa, etc.; 78.6% de ellas, también indicó efectuar labores relacionadas principalmente con el campo (51.5%) o el comercio (27.1%).

Las mujeres dedicadas al hogar y al comercio (27.1%) informaron también realizar otras actividades como la elaboración de tapetes, la venta de animales (borregos, pollos, etc.), la venta de los productos tejidos por ellas mismas (servilletas, chales, carpetas, fajas y fondos), o la realización de otros trabajos como la venta de productos no elaborados por ellas (refrescos o dulces).

En los hombres (8.6%), la edad promedio fue de 32 años, estando la mayoría dedicados al comercio ambulante de productos de madera o mimbre elaborados por ellos mismos; o bien, ocupados en las actividades del campo. Los dedicados al comercio ambulante mencionaron estar lejos de su familia y fuera de su comunidad por periodos más o menos prolongados: ocho días fuera por tres que permanecían en ella; o bien, estar 15 o 20 días fuera y quedarse 15 u ocho básicamente para elaborar sus productos.

La media de escolaridad tanto para los padres como para las madres, fue de 2o año de primaria. El 13% de las madres no contaba

con algún año de escolaridad, y de las que tuvieron acceso a la educación primaria, 67% cursó entre el 1º y el 4º grado, y 1.4% señaló haber estudiado hasta el 3º de secundaria. En cuanto a los padres, 4.3% indicó no haber tenido acceso a la educación formal; de los que cursaron la primaria, no existieron casos que llegaran hasta el 6º grado.

Respecto a la condición lingüística, 95.7% presentó un bilingüísmo español-otomí, y sólo en el caso de las madres, se encontró una condición monolingüe, ya fuera español u otomí.

Debe destacarse que pese a que se encontró que el promedio en cuanto al número de hijos por familia es de cinco; el promedio de hijos que asistía a la escuela es tres; mientras que el promedio de hijos por familia, que no recibía educación formal fue dos.

En los profesores (43% mujeres y 57% hombres), la edad promedio fue de 30 años, 57% contaba con Licenciatura en Educación Primaria y 43% con Normal elemental; la antigüedad docente fluctuó entre dos y 18 años; 71% había solicitado cambio de escuela.

El 85.7% tenía como lengua materna el español; 71.5% vivía en alguna otra localidad de Temoaya, o en otros municipios pertenecientes al Estado de México; el tiempo promedio que los profesores informaron invertir diariamente para trasladarse de sus hogares a la escuela (y viceversa), utilizando diversos medios de transporte, era de 1:18 h. Sólo 14.3% reportó ser bilingüe español-otomí, y vivir en la comunidad. El 71.4% informó no dedicarse a alguna otra actividad remunerada, además de las realizadas en la escuela bajo estudio.

Instrumentos

Se utilizaron principalmente dos cuestionarios que sirvieron como guía en entrevistas individuales informales, además del registro de observación permanente durante el año escolar.

El instrumento aplicado a los padres (piloteado en un estudio previo, Roque, 1995), contó con preguntas acerca de los datos generales de los entrevistados y 21 preguntas abiertas más. Todas fueron planteadas en español; se revisó la estructura de cada una para eliminar la jerga profesional y facilitar su entendimiento.

Se utilizó una guía de entrevista alterna con los profesores; además de cuestionarios abiertos aplicados verbalmente: uno para conocer su percepción respecto a los padres, y otro para saber cómo se percibían a sí mismos.

Procedimiento

La metodología fue básicamente cualitativa. La duración promedio por entrevista con cada maestro fue de 2 horas y media; y con cada padre fue de 45 minutos: cabe mencionar que existieron variaciones relacionadas con el dominio del español por parte de los padres entrevistados, o por el tiempo invertido por el investigador ya para establecer cierto grado de confianza, o para obtener el consentimiento de los padres para participar.

En todos los casos, se explicó básicamente el propósito de la plática, subrayándose la libertad para participar, la confidencialidad de las respuestas y el tiempo promedio estimado. Se les indicó también que no existían respuestas correctas o incorrectas, y que de antemano se les agradecía las contestaran con la mayor veracidad posible.

En algunos casos, además del padre/madre, estuvieron presentes otros familiares, como hijas, abuela paterna o el mismo cónyuge. El 4.3% de los entrevistados que no hablaban español, aunque sí lo entendían, se presentó acompañado de algún familiar, quien gustosamente fungió como intérprete. En todos los casos, los comentarios y experiencias señalados por la persona acompañante del entrevistado, enriquecieron la información.

Cabe añadir que algunos padres que en un inicio estaban indecisos a participar, consentían después de hablar con otros ya entrevistados, argumentando que su renuencia a hablar con gente ajena a la comunidad, se debía a experiencias previas (problemas con la tierra o robo de infantes, por ejemplo); pero que pensaban que el haber hablado con nosotros les ayudaba, pues los animábamos para participar o seguir participando en la educación de sus hijos. Finalmente, agradecían nuestra atención a sus comentarios y al tiempo que dedicamos a escuchar sus problemáticas.

La mayoría de las entrevistas con los padres se realizaron en el patio de la escuela (pasto y pasillos), y mínimamente por lluvia o

frío, dentro de un salón destinado a lectura. En el caso de los maestros, las entrevistas se llevaron a cabo en el patio de la escuela, en el salón que tenían asignado o en el destinado a la lectura; asimismo, se realizaron en horarios que no interfirieron con las actividades efectuadas en los grupos, por lo que fueron empleados para ello los recreos, o se llevaron a cabo una hora antes de la salida, de acuerdo con las preferencias de cada profesor.

En todos los casos, se buscó no limitar a los entrevistados en cuanto al tiempo requerido para proporcionar sus respuestas; asimismo, todos consintieron en que el investigador las anotara.

Resultados

Las respuestas y los datos obtenidos, fueron analizados cuantitativa y cualitativamente:

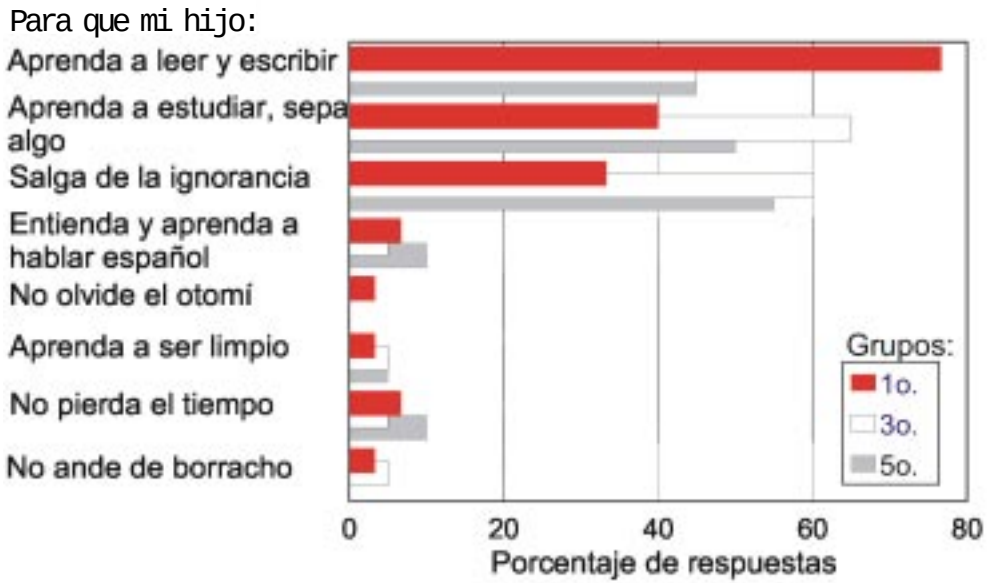
Aspectos parentales. La importancia de la educación escolarizada se encontró en el total de los participantes, en relación con la vida futura del menor: conseguir un empleo o integrarse al comercio. En la figura 1, puede apreciarse que la respuesta estuvo relacionada principalmente a la importancia que reviste para aprender a leer y escribir, o simplemente para estudiar, aunque no pudo especificarse qué, más allá del hecho de aprender a leer, escribir y contar. Comentarios como los siguientes fueron señalados: “pa’ que sepa algo…, escriba…, sabiendo leer donde quiera cabe…, sepa leer papeles o el nombre de las calles…, pueda escribir su nombre…, firme papeles…”.

Tales comentarios como la mayoría de las respuestas obtenidas, se encontraron en términos de la utilidad que tiene lo que el profesor enseña para la vida futura del menor: obsérvese que también se destaca (aunque mayormente para los niños de 3º y 5º), el valor de la escuela para salir de la ignorancia: “pa’que se eduque, supere y salga de la ignorancia y la vida no le sea tan difícil…, no sufra como yo…, no se quede como yo que no sé nada…, pa’ que se le quite lo grosero…, pa’ que de grande llegue a ser importante y beneficie al país…”.

Otros argumentos proporcionados por los participantes pueden observarse en la figura 2, los que justifican la importancia de la escuela y el aprender a leer, escribir y contar, como habilidades necesarias e

Figura 1

IMPORTANCIA SEÑALADA POR LOS PADRES ACERCA DE LA EDUCACIÓN ESCOLARIZADA DE SUS HIJOS



indispensables para los hijos: "pa que cuando crezca encuentre trabajo, no ande sufriendo como yo…, encontrar trabajo es difícil…"; habilidades que en un principio, permitirán ayudar al padre en el trabajo, y posteriormente, conllevarán encontrar trabajo e integrarse al comercio: poder dar cambio, vender rápido y no perderse al salir de su lugar de origen.

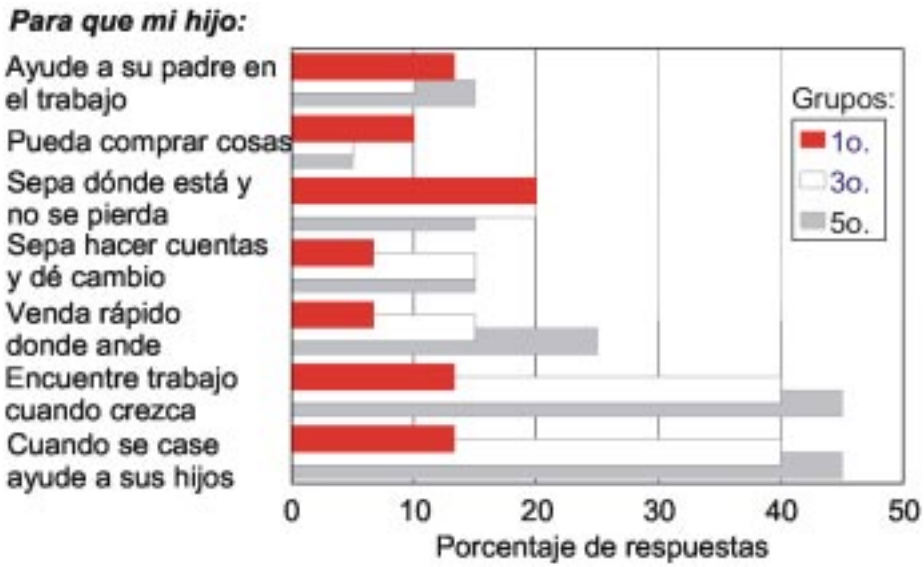
Se subraya también y sólo para las niñas, la importancia que tiene la escuela para que cuando se casen, puedan ayudar a sus hijos: "es beneficio para ella, le va a servir cuando se case, pueda ayudar a los hijos".

No obstante, es importante también señalar que conforme el hijo accede a mayores grados educativos, existe un mayor número de cónyuges a quienes no les interesa que sus hijos vayan a la escuela (13.3% para primero; 15% para tercero y 20% para quinto); entre los motivos señalados por los entrevistados están: "como él no estudió,

no le interesa que su hijo estudie ni vaya a la escuela", "es por machismo, no le presta atención", "no le interesa, dice que es de la madre mandarlos".

Figura 2

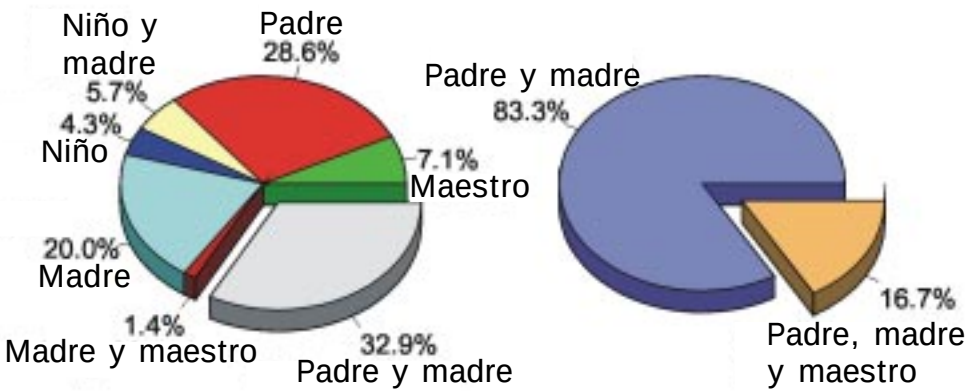
IMPORTANCIA QUE LOS PADRES ASIGNAN A LA EDUCACIÓN ESCOLARIZADA DE SUS HIJOS



Ello se relaciona con el hecho de que a pesar de que la responsabilidad de dicha educación se atribuyó mayormente tanto al padre como a la madre (figura 3), pues como fue reportado, "juntos deben orientar a los hijos, darles el ejemplo, corregirlos y ayudarlos pues los trajeron al mundo", en la práctica y de acuerdo con los entrevistados, "la responsabilidad se deja a la mujer, quien manda y da de comer al hijo, ya que el padre aunque le compra lo que necesita, lo mantiene, le da dinero, lo manda y vigila, está ausente principalmente por razones de migración". A lo anterior hay que añadir cómo fue informado por las madres que se dedicaban al hogar y a las labores del campo (51.5%), que los horarios de la escuela e igualmente los horarios en que se realizan las juntas o se les manda llamar, coinciden con los tiempos en que realizan sus actividades; lo que obstaculiza, de acuerdo con las participantes,

Figura 3

¿QUIÉN ES RESPONSABLE DE LA EDUCACIÓN ESCOLARIZADA DE LOS NIÑOS OTOMÍES?



Respuesta de los padres **Respuesta de los maestros**

la asistencia a la escuela, máxime en las épocas de siembra o cosecha. Por ello, las actividades referentes a la escuela de los hijos, como informaron los entrevistados, "pueden esperar, pero mis hijos no pueden esperar pa' que coman".

Se subraya también en la figura 3, el índice señalado por los participantes, que considera al menor como único responsable de su educación escolarizada, argumentando que es él quien va a la escuela; o el porcentaje atribuido al profesor, referido a que es él quien le exige, educa, pregunta y enseña, "sabe qué enseñarle, yo como padre —o en su caso como madre—, no sé".

Haciendo referencia a la misma figura, los casos en que se justificó tanto a la madre como al hijo, hablan acerca de que éste de grande va a pensar y que, por tanto, la madre es responsable de él.

Otros datos a destacar se incluyen en 94.3% de los participantes, quienes señalaron esencial asistir al menos una vez al año, a las juntas grupales que el profesor realiza, encontrándose que los temas que con mayor frecuencia son tratados conciernen a: "me pide venga a la faina", lo que conlleva el realizar diversos trabajos en la escuela, como escarbar,

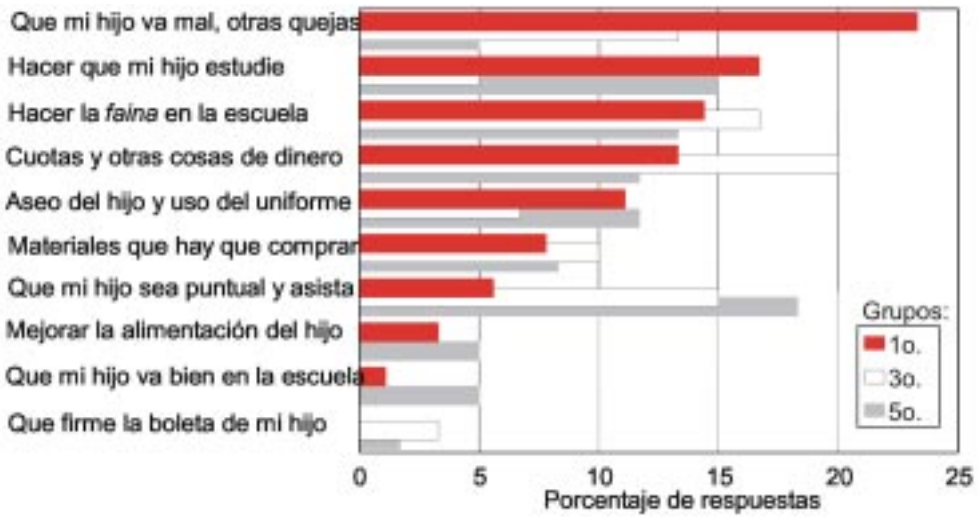
hacer aulas, hacer reparaciones varias a la escuela misma, y/o al mobiliario, pintar, limpiar, etc.; “me dice qué tengo que comprar”, por lo regular, materiales varios para el hijo, para el mantenimiento de la escuela, o para realizar algún convivio; “dice que de la cuota”…, “pide dinero”, solicitud de aportaciones económicas para la compra de material de apoyo para que los niños desarrollen sus actividades, para el mantenimiento de la escuela, o para el pago del conserje; "que mi hijo venga limpio”, “que lo mande con uniforme” (figura 4).

Otros temas que fueron destacados por los padres cuyos hijos asistían al primer y tercer año, incluyen la mala conducta, el no saber leer, no llevar tareas, no entender, ir atrasado y/o no estudiar: “dice que los hijos van mal”, “da quejas”.

Información relacionada, se incluye en 71.4% de los entrevistados que dieron gran importancia a platicar con sus cónyuges respecto al hijo que asiste a la escuela, informándoles sus aciertos o dificultades en el aprendizaje, materiales y/o dinero solicitado, además de discutir lo que se espera del menor y de decidir su futuro, o a aquellos que tratan de estar alertas a la presencia de algún problema en su aprendizaje (34%).

Figura 4

TEMAS TRATADOS POR EL PROFESOR EN LAS JUNTAS QUE REALIZA DURANTE EL AÑO ESCOLAR, DE ACUERDO CON LA INFORMACIÓN PROPORCIONADA POR LOS PADRES



De manera general, y teniendo en cuenta que 62.8% de los participantes reportó haber olvidado leer, escribir y hacer cuentas, o sólo poder reconocer algunas letras y números aislados, además del 17.2% que no tuvo acceso a la educación formal, se destaca cómo las madres (en 78.6%), tratan de ayudar a sus hijos en las tareas escolares a realizar en casa: "yo lo pongo a trabajar, a que lea, que escriba…, yo le exijo que lo haga bien y rápido.., yo lo vigilo.., yo no le hago la tarea…, yo le pego o lo regaño…, yo le digo debes saber las palabras…"; indicándose motivos como "para que entienda, aprenda y cumpla, termine rápido, no lo castiguen o regañen, a mí no me reclamen, y para que se aproveche el dinero que se gasta en él".

El 21.4% restante, indicó que el maestro no les dice cómo ayudar a sus hijos, argumentando: "él sabe que yo no entendería, no le he preguntado, no le interesa ni tiene tiempo para decirme, o piensa que mi hijo puede solo".

De manera similiar, al cuestionarlos acerca de si tenían dudas en el aprendizaje de sus hijos, 93% contestó afirmativamente, y los mismos señalaron preferir no preguntar al profesor, indicando que no obtendrían una respuesta satisfactoria o que el maestro no va a explicarles, que es el hijo el responsable de entender y preguntar, o simplemente porque piensan que no entenderían lo que se les podría explicar. En el caso de los que sí preguntan, se encuentran los padres que saben leer y escribir y que llegaron hasta mayores grados educativos.

El 34.2% de los entrevistados, pese a sus pocos conocimientos, aseguró que su hijo tenía problemas en el aprendizaje escolar: "saca malas notas (taches o palomas), no lee y/o escribe, lo hace mal y despacio, se le entiende poco, o no sabe hacer cuentas". Al respecto, cuando el tiempo, la ocupación y el número de hijos lo permite, los padres indicaron "supervisar" los trabajos que sus hijos de primer grado realizan, y también ayudarlos en actividades relacionadas con el aprendizaje de la lecto-escritura, como colorear, dibujar, pegar, recortar; sin embargo, esta supervisión con hijos de tercero y quinto ya no es posible para la mayoría de los participantes.

Para conocer el desempeño de sus hijos, los padres también indicaron revisarles los cuadernos (88.5%), a pesar de que 41.4% de los entrevistados no supo el significado de un número o letra asignado

a un trabajo: “para ver si trabajó, si tiene que hacer alguna tarea, o si asistió a la escuela”. De tal forma, los motivos se relacionan más con ver si hizo la tarea y no en cómo la hizo, en si lo calificaron y no en qué calificación obtuvo y qué aprendió, a fin de que vea el hijo que se interesan o para que el maestro no los llame. Independientemente de la efectividad que pudiera tener dicha revisión, la mayoría de los padres otomíes señalaron hacerlo diariamente (34.3%), lo cual igualmente habla del interés y valor que se asigna a la escuela.

Aspectos de profesores rurales. Éstos oscilaron entre: 1) mostrarse interesados en la participación parental indígena, en la vinculación de los padres en la educación escolarizada y en compartir con ellos la responsabilidad en cuanto a la educación de los niños (71.4%), considerándola importante para el desarrollo y aprendizaje del niño en aspectos como: formación de hábitos de estudio, responsabilidad y limpieza (28.6%), apoyo moral (14.3%), cooperación económica y colaboración en eventos sociales (28.6%).

Los profesores señalaron que la escuela y la educación sirven a los niños para su desarrollo personal y para aprender a valorar lo que tienen. Asimismo, indicaron que la falta o limitada participación parental, se debe a “los pocos conocimientos de los padres, el hablar otomí y el tener asuntos que resolver para subsistir”. El 42.8% consideraron a los padres como “personas trabajadoras que pese a sus carencias se interesan y valoran la educación de sus hijos, pues la ven como una forma de tener una vida futura mejor”.

Los profesores indicaron que los padres los ven como personas en quienes pueden confiar, por lo que les solicitan orientación para resolver diversas problemáticas, relacionadas o no con la educación de sus hijos; a través de las observaciones realizadas, estos profesores se mostraron comprensivos e interesados en sus alumnos, y amables en la interacción con los padres, buscando motivarlos para participar en la escuela; no había reclamos, y se mostraban preocupados por las problemáticas que los padres les planteaban, existiendo ocasiones en que trataron de ayudarlos para solucionarlas.

2) Existió también la presencia de profesores (28.6%), que manifestaron preferir que los padres indígenas no incidan en la educación, ya que consideraron que “no tiene utilidad su participación,

pues son incapaces de aportar y ayudar en algo, pues todos los problemas que surgen son por ellos".

En este caso, se indicó que aunque para los padres la educación escolarizada de sus hijos significa sobresalir, "los mandan más por imitar a otros y no porque crean que sus hijos necesitan educarse"; no obstante, también manifestaron que "es valioso que los niños asistan a la escuela, pues deben recibir educación y desarrollarse cultural y económicamente, para disminuir el analfabetismo en beneficio de México y de todos…".

A lo anterior, se agregan los señalamientos en cuanto cómo, de acuerdo a ellos, los padres de esta comunidad ven al profesor rural: "como una persona mala, indiferente e insensible, que a muchos padres no les simpatiza, pues siempre ponen pretextos".

Es importante mencionar, que consideraron a los padres indígenas como únicos responsables de la educación de sus hijos, y que en diversas ocasiones manifestaron la necesidad de lograr su reubicación, tanto por la lejanía de la escuela, como por "preferir enseñar en un centro más cercano a Toluca y a otro tipo de niños". En el aula, se observó en el profesor la falta de motivación al enseñar e interactuar con sus alumnos, así como el uso continuo de gritos y amenazas físicas, lo que contribuyó a que en diversas ocasiones, los padres fueran a la escuela exclusivamente a reclamar al profesor, o a buscar el apoyo de la directora por un proceder inadecuado. En general, el vínculo maestro-padres, se caracterizó por ser tenso, agresivo y cortante, mostrando poco conocimiento a sus valores y características particulares, tratando de justificarse abiertamente y a cada momento, e indicándoles reiterativamente que "no ponen interés en sus hijos, no les interesa lo de la escuela, deben ser responsables…, estos padres no pueden aportar nada en la enseñanza de sus hijos".

Discusión

En las comunidades indígenas de México, es relevante determinar tempranamente los factores económicos, culturales, educativos y lingüísticos que pueden influenciar la relación padres-educación

escolarizada y, por ende, el ingreso y permanencia de los niños a la escuela, máxime cuando el Instituto Nacional Indigenista (como se cita en Embriz *et al.*, 1993) ha estimado que en estas comunidades, 72% de los niños de 6 a 14 años asisten a la escuela y únicamente 41% de los de cinco años lo hacen.

El identificar únicamente el origen social de estos grupos y su forma de vida, no permite explicar ni apreciar adecuadamente las relaciones padres-educación escolarizada; por lo que conviene abordar esta problemática de una manera más amplia, vinculada como señala Bartoli (1990), a la interacción entre el alumno, la familia, el profesor rural, la escuela, la comunidad y la cultura.

En este punto, cobran sentido los factores que influencian el vínculo padres-escuela, como son las condiciones familiares de vida y las actitudes parentales que se asuman hacia las actividades escolares. Como pudo apreciarse, incide la falta de apoyo familiar por carecerse de tiempo, tener muchos hijos y que tanto el padre como la madre desarrollen ocupaciones varias, máxime cuando éstas se realizan fuera de la comunidad por periodos prolongados. Se añaden también: vivir lejos del centro escolar, considerarse incapaces por su propia instrucción y pensar que la educación de los hijos compete sólo al maestro.

Los aspectos lingüísticos también se encontraron implicados, ya que desconocer o no dominar la lengua que se prioriza en la enseñanza, obstaculiza la comunicación con los maestros, pues en la escuela se habla el español y no se permite el uso del otomí, además de que la mayoría de los profesores no saben hablarlo.

Otro factor presente concierne a la falta de motivación y a la desvalorización reportada por los padres, debido a que su participación sólo se ha solicitado para realizar contribuciones y actividades ajenas al aprendizaje del menor; y porque perciben el desinterés del profesor, en relación con lo que podrían aportar en el proceso enseñanza-aprendizaje.

Lo anterior habla de que no se fomenta realmente la existencia de una relación adecuada padres-escuela, pese a los altos índices de padres que se consideran responsables de la educación escolarizada de sus hijos, y que sostienen que es importante la asistencia a juntas y

que el profesor les informe lo que se necesita; a lo que se aúna la existencia de diversos mecanismos de control que limitan el acceso e implicación de los padres en la institución escolar, ya sea por parte de los directivos o de los maestros mismos.

No obstante, la escuela ocupa un sitio preponderante en la vida y desarrollo de las familias, constituyendo una de las principales formas de adquisición de conocimientos generales o específicos para poder interactuar con el medio y superarse, aunque las expectativas en cuanto a la permanencia del menor en la escuela, sean mayormente a corto plazo. Al respecto, y como fue encontrado en el presente, la mayoría de los padres no percibe las ventajas de brindarles mayor educación a sus hijos, más allá de que aprendan a leer, escribir y contar para poder asegurarles un trabajo. Sin embargo, cuanto mayor es la educación de las madres y de los hermanos, mayores son las presiones que se ejercen sobre los hijos para que continúen sus estudios, y mayor es la disposición para establecer un vínculo con el maestro, postergando el ingreso del menor al trabajo.

Lo anterior, y como han documentado diversos autores (Coronado *et al.*, 1984; Rojas, 1982), habla de que la madre sea considerada como la responsable y encargada de todo aquello que se relaciona con la crianza de los niños.

Los ingresos familiares también se encontraron como factor implicado, pues afectan la capacidad de costear la educación de los hijos (Ros, 1981): el enviarlos a la escuela implica gastos directos, además de prescindir de la ayuda del hijo en la casa o de los ingresos que éste pudiera aportar con su trabajo.

Otros aspectos presentes, son las expectativas que el profesor rural se ha formado respecto a los grupos indígenas a partir de valores y/o prejuicios propios, y por su pertenencia o no a la cultura otomí, donde la falta de arreglo, limpieza y un comportamiento por parte del menor y de sus padres diferente a lo que el profesor espera y considera adecuado (Westling y Whitten, 1996), pueden limitar la confianza, el compromiso y la existencia de una auténtica relación maestro-padres, además de ir en perjuicio del aprendizaje y desempeño del menor.

Por tanto, cuando el profesor rural mantiene la filosofía de que sólo él sabe, tenderá a priorizar las desigualdades culturales-étnicas y socioeconómicas entre él, sus alumnos y las familias otomíes (Heshusius, 1991). El desinterés mostrado por las particularidades culturales, educativas y lingüísticas de los padres, matiza directamente el vínculo y la forma en que puedan comunicarse padres y maestros para tratar cuestiones relativas al niño (Gamse, 1994; González, 1988). Actitudes diferentes fueron identificadas cuando el maestro rural pertenece a la comunidad, cuando valora y se compromete con el medio indígena otomí, encontrándose interés en el desarrollo personal de los niños y en la participación parental, aunque comprenda que ésta será limitada, básicamente por la falta de conocimientos de los mismos padres, por el empleo de una lengua diferente y por tener otras prioridades para subsistir.

Considerar tanto las semejanzas como las diferencias entre maestros rurales y padres otomíes en relación con la educación escolarizada de los niños, conlleva el encuentro de grupos culturalmente diferentes (Pedersen 1994), en donde debe establecerse una base común de relación que repercuta favorablemente en el menor, quien no es ajeno al medio y a la interacción de las personas con quienes convive diariamente.

Conviene impulsar acciones que conlleven el fomentar la participación social en el quehacer educativo, si se quieren ver cristalizadas las políticas en las que se afirma que una educación de calidad, exige una activa participación de los diferentes actores que intervienen en el proceso (*Programa de desarrollo educativo 1995-2000*, p. 42).

Para ello, es fundamental que en lugar de ver a los padres como desinteresados e inefectivos, los maestros y en general el personal de las escuelas, traten de incrementar su participación en la planeación y toma de decisiones, por ejemplo, de acciones complementarias dirigidas a enriquecer la formación educativa de los estudiantes desde el inicio de la educación básica. Ello requiere por una parte, que las escuelas estén realmente conscientes y comuniquen reiteradamente a los padres, que existen oportunidades significativas de colaboración y, por la otra, que los padres mantengan actitudes que refuercen la importancia de su participación en la educación escolarizada de sus hijos.

Bibliografía

Acle, T. G. y Roque, H. M. P. (1994), "Necesidades de educación especial en una población otomí del Estado de México", en *La Psicología social en México*, 5, México, UNAM, pp. 486-492.

Báez de la Fe, B. (1989), "Del estudio del caso al análisis de la situación", en *Infancia y Aprendizaje*, 46, pp. 71-81.

Bartoli, J. S. (1990), "On defining learning and disability", en *Exploring the ecology. Journal of Learning Disabilities*, 21, pp. 628-631.

Coronado, G. C., Ramos, E. M. y Téllez, O. J. (1984), *Continuidad y cambio en una comunidad bilingüe*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Curry, S. J. y Schacht, R. (1994), "An ethnic comparison of parent participation and information needs in early intervention", en *Exceptional Children*, 60 (5), pp. 422-433.

Embriz, A., Arce, L., Malcon, *et. al.* (1990), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México: Instituto Indigenista, SEDESOL.

Felber, S. (1991), "Strategies for parent partnerships", en *Teaching Exceptional Children*, 30 (1), pp. 20-23.

Fierro, C. (1997), *Ser maestro rural. ¿Una labor imposible?*, México, SEP.

Ford, B. A. (1992), "Multicultural education training for special educators working with african-american youth", en *Exceptional Children*, 59 (2), pp. 107-114.

Gamse, B. (1994), Special strategies for education disadvantaged children: First year report, US, Department of Education.

García, S. S. y Malkin, D. H. (1993), "Toward defining programs and services for culturally and linguistically diverse learners in special education", en *Teaching Exceptional Children*, 26 (1), pp. 52-58.

González, G. E. (1988), "La educación indígena en México. Un balance", en *Cero en Conducta*, (11-12), pp. 87-92.

Harry, B., Torguson, Ch., Katkavich, J. y Guerrero, M. (1993), "Barriers in working with families. Implications for teacher training", en *Teaching Exceptional Children*, 26 (1), pp. 48-51.

Hershusius, L. (1991), "Future perspectives", en K. D. Reid, W. P. Hresko, y H. L. Swanson (eds.), *A cognitive approach to learning disabilities*, Texas, PRO-ED.

Masino, L. L. y Hodapp, R. M. (1996), "Parental education expectations for adolescents with disabilities", en *Exceptional Children*, 62 (6), pp. 515-523.

Pedersen, P. (1994), *A handbook for developing multicultural awareness*, EE.UU., American Counseling Association.

——————(1996), *Programa de desarrollo educativo 1995-2000*, México, Presidencia de la República.

——————Programa para la Modernización Educativa 1989-1994.

Rojas, A. A. (1982), "Factores que propician el bilingüismo náhuatl-español en Zoquitlán, Puebla", *Etnolingüística*, México.

Roque, H. M. P. (1995), "La participación parental en la educación primaria en una zona urbana", en *Educación especial. Evaluación, intervención*, investigación, G. Acle (Ed.), México, UNAM, pp. 496-515.

Ros, R. C. (1981), *Bilingüismo y educación. Un estudio en Michoacán*, México, INI.

Secretaría de Educación Pública (1993), *Ley General de Educación*, México.

Westling, D. L. y Whitten, T. M. (1996), "Rural special education teachers' plans to continue or leave their teaching positions", en *Exceptional Children*, 62 (4), pp. 319-335.

BORDADOS Y TEJIDOS EN TEMOAYA: UNA ECONOMÍA DE MERCADO PARA UN MUNDO DE AUTOCONSUMO

GUADALUPE ACLE TOMASINI
Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación más amplio vinculado a aspectos de educación, economía y cultura en Temoaya, lo que aquí se presenta corresponde únicamente a las actividades artesanales de bordados y tejidos, que se realizan en la localidad otomí de San Pedro Abajo, Estado de México. Al respecto, cabe señalar que tanto la elaboración de los tapetes anudados a mano como la de servilletas, se ha constituido como una fuente de ingresos importante para muchas de las familias otomíes de esta comunidad. En el caso de los tapetes, la actividad fue introducida a través de programas gubernamentales de modernización, para lo que se instaló el Centro Artesanal ubicado en San Pedro Abajo, así como también se construyeron los telares domésticos que, como se verá posteriormente fueron otorgados como parte de este programa. En cuanto a las servilletas, éstas son tejidas por la mayor parte de mujeres y vendidas por ellas mismas o por los esposos al migrar a las ciudades. En ambos casos, el ingreso obtenido se añade al de otras fuentes como lo son: el alquilarse como jornaleros,[1] la compra-venta de artículos de madera: escaleras, bancos, pizarrones o por la migración a la ciudad de Toluca o el Distrito Federal sea de sirvientas en el caso de las mujeres o en el de los hombres como dependientes principalmente en verdulerías y fruterías. Mayores precisiones referidas a este tipo de actividades artesanales se detallan a continuación.

[1] En 1999 se pagaba a $30.00 el jornal, lo que equivale aproximadamente a tres dólares.

Tapetes

La compañía Tapetes Mexicanos S. A. surgió en 1974 por iniciativa del Banco de México, según un informante se debió al interés personal del entonces director, en la elaboración de tapetes; se envió a un colaborador, que era economista, a recorrer países del Oriente Medio: Paquistán, India, Irán, Turquía, con objeto de documentarse acerca de la técnica del anudado a mano. La idea de este proyecto había empezado 12 años antes, en su instrumentación participaron el Banco de México, el Banco de Comercio Exterior y el gobierno del Estado de México. Se planteó como objetivo elaborar una artesanía que pudiera ser competitiva con la de otras partes del mundo, y se consideró que el tapete anudado a mano sería un buen producto. Ello coincidió con las políticas gubernamentales que en relación con la producción artesanal fueron fuertemente promovidas y apoyadas económicamente durante los regímenes de los presidentes Echeverría y López Portillo (González Jácome, 1991: 39).

Las razones por las que se escogió al Estado de México fueron dos: 1) la cercanía con el Distrito Federal, ya que ello permitiría supervisar de cerca la realización del proyecto. Al inicio, el original de Tapetes Mexicanos S.A se encontraba en Naucalpan, allí se tensaban las telas, se refinaban los tapetes, se teñían los estambres. Se abrieron seis centros artesanales, uno en Temoaya, lugar del que la fábrica tomó el nombre y que en 1974 contaba con 600 artesanos, y los otros cinco ubicados en los estados de Hidalgo, Veracruz y Tlaxcala, de todos ellos únicamente quedó en operación el de Temoaya y; 2) por la cantidad de "Marías"[2] que había en el Distrito Federal pidiendo limosna y que eran de dicho estado. Se pensó que un proyecto de este tipo evitaría tanta migración a la ciudad por la creación de fuentes de trabajo en el lugar de origen.

Para la concreción del proyecto se contrató a ingenieros textiles egresados del Instituto Politécnico Nacional, institución que contaba con esa carrera específica. Para hacer los diseños se contactó a dos mujeres francesas con experiencia en este tipo de trabajo,[3] se les enviaron distintos

[2] Lourdes Arizpe introduce este nombre en su trabajo de 1975 intitulado: *Indígenas en la ciudad: El caso de las Marías*, México, Sepsetentas.

[3] Los indígenas otomíes, por su nivel escolar, difícilmente podrían hacer los diseños, según la opinión de la persona encargada del reclutamiento del personal.

tipos de textiles típicos de las diversas regiones del país para que les sirvieran de modelos y se pudieran crear tapetes realmente mexicanos. Se buscó que los diseños fueran la síntesis de las diferentes visiones estéticas que se daban en los grupos étnicos que habitaban en las diversas regiones del país, y ello fue resultado de trabajos de investigación hechos por antropólogos y especialistas. El nombre de cada tipo de tapete refleja este hecho, así se tienen los siguientes ejemplos.[4]

1. *Altepexi:* representación de una blusa regional del estado de Puebla, su dibujo comprende caras de escarabajos contrapuestas, enmarcadas por pájaros correcaminos, abundantes en esa zona, rodeados por una gran cantidad de figuras rómbicas, hojas y otros escarabajos a los cuales se les han sustituido los cuernos por un penacho, símbolo del mal y del bien. Está adornado y protegido con nichos de fuego, las orlas son tomadas de una escena con palomas y flores.
2. *Artesanía:* dentro de un marco de grecas múltiples se organizó una composición cuyo elemento dominante es el pájaro, que en la decoración otomí simboliza al dios Sol, sirve de eje una figura hexagonal a cuyos lados figuran dos tablas simétricas con estilización.
3. *Colonial:* se utilizó acervo de esa época, cerámicas de Puebla y Guanajuato, hierros forjados en reja y balconerías, bordados con hilo de oro o plata, joyas e indumentaria.
4. *Cora:* se consideraron las peculiaridades, cercanías y diferencias de los grupos coras y huicholes que habitan parte de la Sierra Madre Occidental, la alusión al grupo huichol está representada por tres grecas, formadas por la disposición lineal de una figura cruciforme múltiple, las grecas interna y externa tienen como base una estrella de ocho puntas que simboliza la flor del peyote.
5. *Chiapas:* el diseño proviene de los motivos decorativos mayas, en especial de un huipil chamula, en el cual aprovechando elementos de ornato característicos de la región sur del país, se ha acentuado la decoración central del dibujo, hecha a base de cuadros en

[4] Fuente, Video: "Temoaya, lugar de creación". Realizado por la División de Comunicación Institucional del Banco Nacional de México, 1974.

disposición de bandas diagonales que recuerdan un petate, en el diseño se integran orlas de doble diseño, bandas verticales, rombos combinados y bandas horizontales.

6. *Chinanteco:* la figura básica es el rombo cuyos vértices florecen y se disponen en múltiples combinaciones. Figuras de aves se alternan de una manera que acentúa el equilibrio lineal. La parte central está formada por tres anchas bandas que recuerdan la disposición de algunos huipiles, grecas inspiradas en los bordados chinantecos se añaden en la composición.
7. *Guanajuato:* en el diseño se buscó reflejar una síntesis ornamental originada en la aculturación hispano-mexicana, el diamante se vuelve signo de esta integración, se utiliza en su arquitectura y en su artesanía.
8. *Nayarit:* entre sus elementos está la estrella de ocho puntas y la flor llamada "toto", puestas una después de otra, este diseño se toma de la vestimenta utilizada por los huicholes para la celebración de la fiesta del peyote.
9. *Papantla:* en el diseño se usa como base un ramo floral cuya elaboración se apoya en la planta de la vainilla, las superficies libres se decoran con pequeñas figuras de aves y estrellas multicolores.
10. *Huichol:* hay en el diseño representaciones estilizadas de flores y frutos, y del símbolo del peyote, se identifica una estrella de ocho puntas, el número ocho es mágico para los huicholes y centro de la vida religiosa de este grupo. Se integran figuras de aves de la región.
11. *Mazahua:* diseñado con base en un morral utilizado por este grupo étnico para guardar y acarrear sus pertenencias, se incluyen elementos florales de otro morral otomí, hay representaciones rómbicas adornadas por pequeñas orillas de estrellas y flores entrelazadas.
12. *Mazateco:* se juega con dos colores sobre un fondo uniforme, la composición se organiza sobre líneas longitudinales, este mismo motivo es la base de dos bandas anchas que lo repiten en forma continua enriqueciéndolo con figuras de pájaros y palomas. Completan el diseño figuras inspiradas en la palma, en cuya enervadura central se implantan figuras de hojas y otros temas tomados del antiguo huipil mazateco.

13. *Tepehua:* el elemento decorativo básico es un ramo floral tomado de un quechquemetl de Oaxaca, se aprovecha asimismo un diseño geométrico formado por dos figuras romboidales en oposición y de intención espiral que recuerdan algunas de las representaciones prehispánicas.
14. *Otomí:* se retomaron figuras de aves típicas de los morrales y fajas femeninas de este grupo étnico.

Se inició con estos diseños en el Centro Artesanal y se siguieron creando otros, a la fecha existen 52 modelos sobre los que se puede elegir, mismos que al combinarlos con los colores pueden dar 250 variaciones de tapetes.

Proceso de elaboración de los tapetes

Para la realización de los tapetes anudados a mano, desde un inicio se requirió de lana virgen de calidad, que permitiera un equilibrio apropiado entre el grueso de los hilos, la altura del pelo y el número de hilos, lo cual era básico para la larga vida del producto. Para ello se importaba la lana de Australia o Nueva Zelanda, por ser ésta más larga y menos susceptible de romperse. Dada la carencia de tintas naturales en el mundo, se utilizaron las sintéticas, al principio la tinta se importaba de Alemania, cuando no se pudo importar se usó tinta mexicana, pero no funcionó porque al lavar el tapete se desteñía, y acabó por utilizarse tinta americana.

El proceso de la elaboración de los tapetes es complejo y laborioso; en telares o bastidores de madera se coloca la llamada urdimbre hecha a base de algodón, el anudado es la parte principal del tapete, el movimiento de la mano llega a ser tan rápido que a simple vista no puede captarse, con ayuda de un mazo se va dando firmeza al tejido. El promedio de elaboración es de 40 días por m^2, se requiere de 150 000 nudos para lograr tal extensión. Los artesanos guían su trabajo por medio de esquemas trazados en papel y que responden a los diversos diseños existentes, se ha señalado la sorprendente facilidad con que los artesanos interpretan los esquemas dibujados. Una vez terminada la fase de anudado, se continúa con la hechura y recorte del fleco que

constituye el remate del tapete, le sigue el cepillado con el que se extraen los residuos del estambre, posteriormente se hace el rasurado que permite dar uniformidad al espesor del producto. Cada tapete es sometido a un proceso exhaustivo de lavado, se le exprime enrollándolo en un palo y se coloca al sol para que seque y no pierda el color su firmeza. Para el control de calidad, la última fase es la de corrección, se le denomina "coca" al cosido de puntos complementarios que se hacen al final para perfeccionar el tejido.

Capacitación en la técnica del anudado a mano (fuerza de trabajo)

Dos psicólogos de Banamex fueron los encargados del reclutamiento del personal y de la supervisión de la capacitación del mismo. En el proyecto original se propuso que el anudado a mano lo hicieran los hombres, pero pronto se dieron cuenta de que no lo iban a hacer, ya que éstos consideraban que ese tipo de labor era fundamentalmente femenina. De tal manera que se inició la capacitación con muchachas, cuyas edades oscilaban entre los 12 y 17 años. Para reclutarlas, se iba a las casas y se trataba de convencer, sobre todo a los abuelos, quienes eran considerados como los jefes de la familia ya que pocos hombres se quedaban en la comunidad por emigrar principalmente a la ciudad de Toluca y Distrito Federal en busca de empleo.

Una de las condiciones que ponían los abuelos era que se asegurara que las muchachas regresaran a sus casas una vez que acabaran la jornada de trabajo, pues temían que las "robaran" los novios en el camino, cosa que sucedió efectivamente en alguna ocasión. Al inicio se les pagaban $10.00[5] por jornada, el salario mínimo de esa época, puesto que se consideraba que se les estaba enseñando. Para el presidente de la cooperativa en 1974, lo que se pagaba era equivalente al sueldo de tres peones en la región. Existía además, el ofrecimiento de que una vez que ellas aprendieran la técnica, Tapetes Mexicanos les construiría en su propia casa un tejaban y les armaría un telar, oferta que era bienvenida por parte de la familia. Una vez

[5] El valor del dólar era de $12.50.

que esto se establecía entonces se les daban los diseños e hilos para que terminaran los tapetes en estos talleres domésticos; lo que se observó fue que, con el tiempo las mismas muchachas capacitaron a los demás miembros de la famila.

Para capacitar a las personas en la técnica del anudado a mano, se contrataron a dos mujeres especialistas que trabajaban en el Distrito Federal en dos de las fábricas de tapetes y alfombras reconocidas en esa época: la Luxor y la Mohawk. A estas mujeres era particularmente a quienes se les enseñaba cómo instruir a las muchachas reclutadas, había que orientarlas en relación a cuándo ser exigentes con el personal, cuándo no y cómo dirigirse a él, al final se apreció que estas dos mujeres acabaron siendo muy maternales con las chicas que, como se indicó, eran bastante jóvenes. Sin embargo, cabe señalar que las dificultades a las que se debieron enfrentar hace 25 años fueron: 1 la mayoría de las muchachas hablaba más otomí que español, por lo que se tuvo que recurrir a un intérprete, 2 el nivel de escolaridad promedio de las chicas era de tercero de primaria mientras que había hombres que cursaban la secundaria y; 3. al inicio no soportaban la jornada de ocho horas, lo que relaciono con el almuerzo que ellas llevaban y que consistía básicamente en tortillas, quelites y frijoles. Observando esta situación se les autorizó dar un almuerzo diario que se sumaba a lo que ellas llevaban y que consistía de jamón y huevos, la leche se eliminó porque les causaba problemas digestivos. La modificación de alimentación favoreció que aguantaran la jornada completa, además de que la introdujeron en sus propias casas.

La idea de que este Centro Artesanal sirviera al inicio como un centro de capacitación para las familias, funcionó más o menos durante cinco años, posteriormente se organizó como un centro de producción. Un fenómeno señalado por algunas personas entrevistadas como un obstáculo, fue que, al ser las mujeres las que llevaban más dinero al hogar se crearon ciertos problemas al interior de las familias, debido a que ellas empezaron a tener más control de la misma, y la producción bajó cuando los maridos les prohibieron ir a laborar al Centro Artesanal. Desde entonces, hombres y mujeres otomíes han sido obreros o maquiladores, las familias que participaron al inicio del desarrollo de este proyecto

sí tuvieron beneficios económicos, lo que pudo reflejarse en algunas de las construcciones de los pueblos.

Cuando hacían el tapete en los telares domésticos, en el Centro Artesanal se les daban los hilos contados, y se les decía qué tipo de dibujo hacer, ya que lo habían aprendido y memorizado lo hacían tal cual. Sin embargo, como Tapetes Mexicanos no les dio un seguro médico, porque al decir de las mujeres entrevistadas "cuando les convenía era cooperativa y cuando no, era empresa", hubo un médico en Temoaya que les cobraba con hilos y fue así como se empezaron a trabajar los tapetes por fuera, pero tomando los hilos del Centro Artesanal, lo que llevó a que hubiese un mayor control de los hilos que se les daban para elaborar tapetes específicos. Las personas que se separaron de la cooperativa tenían entonces dificultad para conseguir el hilo, ya que sólo había un lugar donde lo vendían y no se los querían vender o se los daban más caro. Ellos ofrecían el tapete a $ 800.00 el m^2 mientras que en la cooperativa se vendía a $ 1 200.00.

El espacio donde está ubicado el Centro Artesanal es: domicilio conocido, 1ª Sección de San Pedro Abajo es amplio; hacia la calle hay un jardín atrás del cual hay unos arcos, detrás de éstos están las salas de exhibición donde se ponen a la venta los tapetes y se tienen los esquemas que podrán ser elegidos. Para trabajar los tapetes hay cuatro salones amplios donde están colocados los telares y se pueden tejer varios tapetes al mismo tiempo. Dependiendo del tamaño del tapete solicitado, es el número de personas que los tejen. En la parte de afuera de estos salones se encuentra el espacio para el lavado y secado de los tapetes. Éstos se pueden solicitar bajo pedido directamente en el centro, o se hacen y se envían para venta en otros lugares. Al inicio del proyecto llegaron a exportarse a Francia, o bien a lugares del Distrito Federal. En una época podían encontrarse en los almacenes Liverpool. Además de este espacio, existen a la fecha 1 500 telares ubicados no únicamente en San Pedro Abajo sino también en San Pedro Arriba y en Temoaya. En 1998, una señora a quien le encargaron en su taller doméstico un tapete de 0.60 por 0.60 cm. lo vendió en $650.00, precio que le aconsejó un señor que en Tlaxcala se dedicaba a los textiles, otra señora vendió también de forma independiente, un tapete de 0.30 por 0.30 cms, en $ 350.00.

Tapetes Mexicanos S.A., como tal, dejó de operar en abril de 1998,[6] se iba a cerrar el Centro Artesanal, pero uno de los ingenieros que trabajaba en él propuso que las instalaciones se heredaran a la comunidad. Se formó entonces la Sociedad Cooperativa de Artesanos Productores de Tapetes Anudados a Mano "Santiago Temoaya", esta sociedad está en contacto con el gobierno de Toluca, específicamente con la Casa de las Artesanías, que es la que vende los tapetes al mismo precio que en San Pedro Abajo. Dirigen la nueva sociedad, un presidente, un secretario y un tesorero, quienes son los que deciden a cuál miembro de la comunidad se le da un trabajo. Se realizan los 52 diseños que les dejó Tapetes Mexicanos, y si alguien quiere un diseño especial, por ejemplo un escudo, ellos lo tejen si se les lleva el esquema. Actualmente tienen un nuevo diseño llamado "Cabeza de serpiente" que les ha sido muy solicitado. Según una persona entrevistada, Tapetes Mexicanos se llevó "todo" incluido el archivo, dejaron únicamente los telares, los dibujos y dos camionetas.

Ahora que ya se acabó Tapetes Mexicanos se fueron los que hacían nudo, fleco, rasuraban, lavaban y ponían etiquetas, a ellos sí se les liquidó, pero a la gente de la comunidad no. No tienen contacto con otros grupos que también trabajan los tapetes, parece ser que otro grupo fuerte se encuentra en San Pedro Arriba, además de los telares domésticos independientes. Pero a la nueva sociedad no le importa la competencia, pues siguen utilizando la lana australiana y el tinte es suizo, con lo que siguen manteniendo la calidad de los tapetes.[7] Cuentan con un crédito otorgado por el Instituto Nacional Indigenista, tienen tres años para pagarlo sin intereses.

Lo que se observa en este proceso es lo señalado por Goody (1982:4); desde que inició el Centro Artesanal la división del trabajo establecida fue de tipo vertical, esto es, la ocupación de cada especialista implicaba

[6] En esto ha influido muy probablemente la apertura comercial resultante del TLC y que llevó a que se vendieran en nuestro país tapetes orientales a menos precio que los que se hacen en Temoaya, aunque muchos de ellos no tengan la misma calidad ni el mismo trabajo del anudado a mano.

[7] Un informante señaló que empezó a trabajar en 1980, una hermana le enseñó a utilizar el telar doméstico, así que saben todo lo relativo al proceso, ahora lo que les preocupa es aprender a hacer las ventas.

un proceso de entrenamiento y una adquisición progresiva de un cierto tipo de habilidad específica que no necesariamente evolucionaba hacia otras, esto es, quien aprendía a hacer los nudos no lo haría en relación al cepillado o a la hechura de los flecos o al rasurado. Esto ha implicado en el nivel económico, que los diversos miembros se incorporarán al trabajo según sean las necesidades de subsistencia así como de la obtención de los bienes que ellos no producen. De alguna manera, la actual situación presenta este mismo aspecto vertical, añadiéndose la necesidad de las personas encargadas de capacitarse en administración y mercadotecnia, para lo cual originalmente no fueron entrenados, puesto que no hacía falta, ellos eran únicamente los maquiladores, como ellos mismos dicen "éramos maquiladores, ahora debemos aprender a vender estos productos".

La especialización regional, por la que de hecho los tapetes fabricados en Temoaya fueron y son reconocidos, llegó a ser competitiva en mercados más amplios, como se señaló anteriormente, estos tapetes llegaron a exportarse y constituirse en un mercado externo. Tanto la nueva cooperativa como los que trabajan en los telares domésticos cuentan con un mercado que sigue siendo externo pues difícilmente sería de consumo local, considerando los costos no únicamente económicos sino también del tiempo de elaboración de los mismos. Lo que es claro en este cambio, es que este trabajo artesanal sigue combinándose con otro tipo de labores que a corto plazo les provee los medios de subsistencia, como son la compra-venta de artículos de madera, la venta de servilletas, o su propia agricultura de autoconsumo.

Valor asignado al trabajo artesanal de 1975 a 1999

El valor que se le ha dado a este trabajo artesanal ha variado con el tiempo, con las distintas políticas que se han tenido para pagarlo y con los altibajos en la oferta y la demanda. Estas diferencias se ilustran en la tabla 1, en la que se destaca la fuerte diferencia entre el precio de venta del tapete y lo que le es pagado al artesano que existió desde que se creó este Centro Artesanal, lo cual remite al concepto de dominación descrito por Bonfil (1995: 607), en cuanto a que ésta está presente en lo que él denomina "aparatos" y de entre los que se menciona justamente a la mercantilización del trabajo.

Tabla 1

VALOR DEL TRABAJO ARTESANAL DEL TAPETE ANUDADO A MANO DE 1975 A 1998

Periodo	*Situación*
1975	Una vuelta grande se pagaba a $ 1.20, y una chica a $ 0.90[8] , lo que equivalía a diez y a siete centavos de dólar respectivamente
1976[9]	Se seguía pagando por número de vueltas, según era el ancho del tapete era el pago. De esta manera, el pago de $ 30.00, equivalente a $ 0.73 centavos de dólar, por número de vueltas era el siguiente: 1. .90 cm: 35 vueltas 4. 1.80m: 17 vueltas 2. 1.20 m: 25 vueltas 5. 4.00m: 11 vueltas 3. 1.52 m: 20 vueltas
1984-1986	Se cambió ese sistema de pago por el de "tarifa"[10], todo dependía si se hacía un tapete entero o medio tapete, por ejemplo, un tapete de 1.20 m. era pagado a $ 800.00 si se hacía completo lo que era equivalente aproximadamente a $ 3.86 dólares, y $ 400.00 si se hacía la mitad o sea $ 1.96 dólar, pero, si las mujeres no hacían el fleco se les quitaban $5.00.[11] En 1984 el metro cuadrado se cotizaba en $ 90 000.00[12] cuyo equivalente en dólares era $ 435.00.
1990	La vuelta grande se pagaba a $ 2 000 y la chica a $ 1 500[13]
1995	Se les pagaban $ 2.00[14] pesos por vuelta, o bien $ 200.00 por barra hecha, ésta corresponde al esquema del dibujo que se les va dando por partes, cada una es de 30 cm y se les va entregando conforme avanzan en la elaboración del tapete. Las personas entrevistadas señalaron que en el caso de un tapete grande requerían de dos a tres semanas para terminarlo entre cuatro personas.
1997	Pagaban a destajo por pieza terminada, por ejemplo, una señora refirió que le pagaban $ 400.00[15] pero, hasta que acabara el tapete, y por eso se dejó de trabajar en Tapetes Mexicanos, ello equivalía a $ 50.00 dls.
1998	La nueva sociedad señala que paga el tapete, según sea el tamaño, al grupo de artesanos que lo tejen En diciembre lo ofrecían en $ 1 800.00 el m^2, cuyo equivalente en dólares es de $ 180.00. El costo de la lana empleada es de $ 3.50 por kilo.
1999	Para abril de 1999 la nueva sociedad ofrece a $ 1 950.00 el m^2, cuyo equivalente en dólares es de $ 209.00[16]

[8] El valor del dólar era de $12.50.

[9] En 1976 México tuvo la primera devaluación fuerte de toda una serie que se han seguido teniendo hasta la fecha, el dólar se cotizó en ese entonces a $ 19.84, de 1977 a 1979 se mantuvo en promedio en $ 22.00, para 1980 su costo era de $ 23.25.

[10] Lo cual equivale a trabajo a destajo.

[11] En diciembre de 1984 el valor del dólar era de $ 207.32, como consecuencia del deslizamiento de 13 centavos diarios del dólar libre, deslizamiento que había empezado en septiembre de 1983 cuando esta moneda se cotizaba a $ 150 pesos.

[12] Monografía de Temoaya, p. 79.

[13] El valor del dólar para ese entonces ya era de $ 28.00.

[14] A partir de 1993 se eliminaron tres ceros a la moneda mexicana, de modo que el dólar se cotizó a $ 3.50, paridad que se mantuvo hasta 1994, con el llamado “error de diciembre” el dólar se cotizó a $ 4.00, y para enero de 1995 se cotizó en $5.75.

[15] El dólar se cotizó en $ 8.00.

[16] El valor del dólar en abril de 1999 era de $ 9.32

Si se desea comprar un tapete en la nueva Sociedad Cooperativa de Artesanos Productores de Tapetes Anudados a Mano "Santiago Temoaya", dependiendo del diseño puede haber 25 o 40 % de ajuste en el precio, según se modifique la medida del tapete, se debe dejar 50% de anticipo al hacer el encargo, y dan facilidades de pago, ya que el resto puede liquidarse en dos pagos. Sin embargo, también pueden ser comprados los tapetes en los telares domésticos, algunas personas que se han salido de la sociedad indicaron que no les conviene estar en ella porque les pagan el tapete una vez que está terminado y eso lleva mucho tiempo, por ello prefieren hacerlo de manera independiente.

Servilletas

Servilletas en las que el tejido es sobrepuesto; constituye una actividad importante que realizan la mayor parte de mujeres otomíes, sea en San Pedro Abajo, San Pedro Arriba o Zanja Vieja, localidades en donde es frecuente ver a las mujeres caminando, con los chicos amarrados a la espalda con el rebozo y tejiendo sus servilletas, igual se les ve tejiéndolas si están en una junta de padres de familia en la escuela o si asisten a una cita con algún maestro en la misma. Las servilletas son de tela de cuadrillé, miden 45 por 50 cm, las mujeres tejen con hilo de algodón de diferentes colores las orillas con distintos tipos de puntadas de ganchillo, en una de las orillas el trabajo es mayor. Otras les superponen figuras tejidas sobre la tela, una flor o una canasta de flores. El metro de cuadrillé de doble ancho cuesta $ 15.00, por tres pesos más se los cortan y dobladillan, un metro alcanza para cuatro servilletas. Una mujer refirió que ella solamente tejía las esquinas, que compraba un tubo de hilo a $ 6.00, con el que elaboraba cuatro esquinas, cada una de las cuales vendía a las otras mujeres a $ 2.50. El precio de cada servilleta ha variado con el tiempo, así en promedio los precios a

[17] Un maestro nos hizo notar que este precio nos lo daban a nosotros, porque a ellos se las vendían a $ 10.00; también hizo notar que como han aumentado la producción, los tejidos que hacían antes eran mucho más elaborados en comparación con los de ahora.

los que se daban eran en 1995 a $ 12.00, en 1997 a $ 15.00 y en 1998 entre 15.00 y 18.00 pesos.[17]

Las mujeres refieren que son otras mujeres las que les enseñan cómo tejer a gancho y cómo bordar las servilletas, lo que se observa es que todas hacen los mismos diseños, si alguna inventa un diseño diferente las demás lo aprenden rápidamente, lo cual no es frecuente entre ellas. Una mujer comentó que tejía 200 servilletas al mes, mismas que su marido se llevaba a vender a la ciudad junto con los artículos de madera, escobas, pizarrones, esto representa un ingreso familiar que oscila entre $ 3 000.00 y $ 3 600.00 mensuales si se logran vender todas. Esta forma de producción es similar a lo que Sahlins (como se cita en Goody, 1982: 12) llamó "modo doméstico de producción", en la medida en que las relaciones de parentesco son igualmente relaciones de producción. Los papeles de parentesco son también económicos, en la medida en que el proceso de elaboración y venta de las servilletas está totalmente controlado por el propio grupo doméstico. A esto se auna lo señalado por Galinier (1987: 253) en su estudio de los otomíes de la Huasteca, en cuanto a que estas actividades económicas dependen de técnicas marcadas por su carácter indígena, técnicas con carácter tradicional, tradicionalidad que fue definida por A. Medina y Quezada en relación con los otomíes del Mezquital (1975: 27) cuando la técnica empleada en la producción del objeto es el resultado de un prolongado conocimiento de los recursos disponibles, el cual incluso, puede remontarse a épocas prehispánicas o bien a la asimilación tecnológica que se dio a partir de la colonización española.

Asimismo, se observa lo señalado por González Jácome (1993: 142) en relación a que el aprendizaje de estas actividades artesanales es transmitido generacionalmente, los niños aprenden sus obligaciones desde pequeños, aprenden a trabajar en el campo, a tejer, a hacer tortillas, o a cuidar a los animales. Al mismo tiempo, en esta transmisión-aprendizaje de la cultura, aprenden las expectativas educativas, sociales, culturales y las formas económicas que están en la base de su familia campesina, su cultura local y su entorno.

BIBLIOGRAFÍA

Arizpe, Lourdes (1979), *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marías*, México, Sepsetentas.

Arroyo, David (1985), *Monografía municipal de Temoaya*, México, Gobierno del Estado de México.

Banco Nacional de México (1974), *Temoaya, lugar de creación*, video de la División de Comunicación Institucional.

Bonfil, Guillermo (1995), "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, México, INI, pp. 597-617.

Galinier, Jacques (1987), *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI-CEMCA.

González Jácome, Alba (compiladora) (1991), "Evolución de la industria textil en Tlaxcala. Siglos XIX y primera mitad del XX", en: *La economía desgastada. Historia de la producción textil en Tlaxcala*, México, UAT y UIA, pp. 13-42.

González Jácome, Alba (1993), *Management of land, water and vegetation in traditional egor- Goody*.

Esther N. (1982), *From craft to industry. The ethnography of proto-industrial cloth production*, Londres, Cambridge University Press.

Medina, Andrés y Noemí Quezada (1975), *Panorama de las artesanías del Valle del Mezquital*, México, UNAM.

LAS CONSTRUCCIONES RELIGIOSAS EN LA FRONTERA CHICHIMECA: UTOPÍA Y FORMACIÓN DE UN ESPEJO DE ALTERIDAD

ANTONIO LORENZO MONTERRUBIO
Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo

El presente trabajo evalúa una parte del patrimonio arquitectónico y artístico de la región limítrofe entre la sierra gorda y la huasteca, a partir de un extenso trabajo de campo desarrollado primeramente para formar el *Catálogo del Patrimonio Cultural del Estado de Hidalgo*, publicado por el Gobierno del Estado de Hidalgo (1991-1998), y posteriormente sirviéndose de la investigación Análisis Histórico-Arquitectónico de los Conventos de Frontera Chichimeca en la Sierra Gorda, apoyada por el CONACYT en el lapso 1997-1999.

Planteo la relación existente entre las manifestaciones de la cultura material y el relativo triunfo de la penetración europea a partir del siglo XVI, especialmente dentro del grupo étnico chichimeca. Esbozo las condiciones sociales desiguales en las que se desarrolló la interacción entre esos grupos y los españoles, encabezados por los religiosos, y la manera como se integró una nueva forma de vida alrededor de los conventos, no exenta de contradicciones y paradojas. Estas condiciones inéditas se reflejan en las particularidades arquitectónicas de las fundaciones conventuales de la región, que se alejan del patrón tradicional de los conventos del altiplano central, formando pruebas tangibles de las conflictivas relaciones establecidas.

¿Cuál es el sentido de ahondar en la llamada guerra chichimeca, iniciada hace más de 400 años, conflicto muerto hace mucho tiempo, y del que poco se sabe, regionalmente hablando? Podríamos retomar la reflexión de Hanke: vamos a tratar temas que tocan directamente a la justicia y fraternidad humanas.[1] En la actualidad, tales valores, al

[1] Lewis Hanke (1977), *Cuerpo de documentos del siglo* XVI, México, Fondo de Cultura Económica, p. VII.

encararlos con las guerras fratricidas y de todo tipo, cada vez más violentas y sanguinarias, parecen haber perdido su antiguo poder de invocación. Empero, mucho nos puede enseñar la forma como hombres del pasado encararon problemas similares. En especial, es muy interesante la forma en que se trató el problema de la otredad, o el reconocimiento de la alteridad, empresa que continuaría los encuentros de culturas en la península ibérica: conjunciones de identidades mediterráneas, celtas, visigodas, musulmanas y cristianas. El encuentro español con la cultura mexica del altiplano central, fue un paso más en la construcción de la otredad, espejo que finalmente nos refleja a nosotros mismos. Analizaremos dos alternativas ofrecidas a la admisión de otra realidad, diferente a la española: el exterminio total o la incorporación al nuevo orden. Dos políticas, dos líneas de acción opuestas. El triunfo de la espada o la serenidad en la irradiación de la fe. Estas formas encontradas fueron materializadas en dos géneros de edificios, de naturaleza divergente: los presidios militares y las misiones religiosas.

La introducción de la cultura occidental a través de las misiones, trae aparejado el germen de la utopía, que: "radica en la vivencia anticipada de su horizonte... significa el desenvolvimiento de las posibilidades reales donde todo está sometido a la voluntad colectiva y consciente de los hombres".[2]

Por otro lado, ya es hora que en el campo social y humanístico se le conceda a la investigación histórico-arquitectónica la importancia que tiene como generadora de conocimientos para comprender mejor el pasado. No se han explotado las posibilidades del estudio del edificio material, a veces único documento de primera mano para entender las sociedades pasadas.

El avance evangelizador al norte del altiplano central, accidentado como la orografía misma de la sierra gorda, fue la punta de lanza para la introducción del sistema de vida europeo. Fue con la presencia de la orden mendicante de los agustinos, a partir de 1536, con fray Alonso de Borja, destinado a Atotonilco el Grande, y los frailes Juan de Sevilla,

[2] Raúl Vidales (1991), "Dimensión utópica de la liberación", en *La utopía en América*, México, UNAM, p. 49.

para Metztitlán y Molango,[3] como se comenzó con tal intervención. Siguiéndolos de cerca, se establecieron los encomenderos, mineros, militares y demás figuras del naciente virreinato, asegurando la sujeción a la economía del imperio.[4] El pensamiento filosófico de Alonso de la Veracruz fue determinante en la posición agustiniana de comprensión acerca de los derechos de los indígenas en su gentilidad.[5]

La disolución de los eslabones que representaban los enclaves religiosos del trabajo misionero agustino hacia el Pánuco, coincide con la división geográfica de dos grandes regiones: la sierra gorda y la huasteca. En el territorio se formó una verdadera frontera física y cultural, donde los grupos chichimeca pame y jonaz fueron los actores sobresalientes en la rebelión y defensa contra la irrupción española, hasta muy entrado el siglo XVIII. Es interesante constatar que el ímpetu agustino terminó conforme los cerros fueron perdiendo su abrupta majestuosidad, donde el río Moctezuma se une al Amajac, junto a Tamazunchale, y donde las sierras de El Sacerdote, El Nacimiento y Puente de Palo (ahora en San Luis Potosí), dan paso a la vegetación y clima propios de la huasteca.

De cualquier forma, tal barrera no impidió que se incursionara ocasionalmente más allá de esos límites. Antonio de Roa llegó a Oxitipan, donde realizó algunas curas milagrosas, así como al pueblo de Chalchitlán, "...que dista de Xilitlán cuatro leguas de serranías muy ásperas", [6] aunque además no pudieron encarar en los primeros años las dificultades generadas por el lenguaje: de la huasteca hasta Pánuco "... hicieron poco, porque como la lengua es extraña, y la gente mucha, pedía más asistencia de los ministros".[7] La conquista espiritual debió

[3] Aunque Roa, desalentado por el poco éxito obtenido, regresó poco después en 1538. Juan de Grijalva (1985), *Crónica de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, p. 89.

[4] Una reseña de la actuación agustina se encuentra en Lino Gómez Canedo, Sierra Gorda / Un típico enclave misional en el Centro de México / siglos XVII-XVIII), México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, pp. 34-37.

[5] Al respecto, véase el artículo de Roberto Jaramillo Escutia, "Fray Alonso de la Veracruz y la Conquista Española", en Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio en América, México, Fundación Prodifusión Cultural del Medio Milenio en América, pp. 79-87.

[6] *Ibid.*, pp. 226-227.

[7] *Ibid.*, p. 99.

ser enfrentada después por fray Juan Estacio, primer prior del convento de Pánuco, tomado en noviembre de 1540 y también relacionado con la fundación de Huejutla. Este convento, años después, fue abandonado.[8]

Debe señalarse, en primer lugar, que no se cuenta con testimonios de primera mano de los indígenas chichimecas, debido primordialmente a las precarias condiciones sociales y culturales del grupo pame y jonaz, que implicaban un extremo nomadismo en la búsqueda del sustento diario. No existen registros de su acontecer histórico, aun de manifestaciones primitivas como petrograbados o pinturas rupestres.[9] Fue descubierto recientemente un códice, bautizado como de Nicolás Flores, indudablemente del siglo XVI, que relata un momento de gran belicismo en las relaciones de los indígenas nahuas, otomíes, pames y jonaces.[10] No obstante, la autoría de tal documento debe ser atribuida a los indígenas ya conversos y sedentarizados, puesto que éstos presentan gráficamente a la otredad —los chichimecas rebeldes y en armas—, como un clan peligroso del que es necesario apartarse, deslindarse físicamente. Por tanto, el registro histórico queda incompleto, al no tener esa otra visión, la de los sojuzgados.

En la visión europea, los chichimecas, dueños virtuales de esa franja fronteriza, eran de una naturaleza que poco los diferenciaba de los animales. Su hábitat natural eran las cuevas y serranías de la llamada sierra gorda. Respecto a la evangelización de ésta, se decía que, como la más difícil empresa, "...estaba allí encastillado el demonio y sus sacerdotes como en lugar más seguro. Participaba por un lado de chichimecas, gente caribe, y que comía carne humana, en la visita de Xilitlán".[11] Las razones de su salvajismo se explicaban en parte, por la

[8] Alipio Ruiz Zavala (1984), *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, tomo II, México, Porrúa, p. 350.

[9] Estas manifestaciones, ocasionalmente distribuidas en la Sierra Gorda, se han atribuido a grupos ajenos a los propios chichimecas. Véase al respecto Moguel C., María Antonieta (1992), *et al.*, "Proyecto Arqueológico Zimapán / Avances y comentarios (primera temporada)", en *Trace*, no. 21, revista del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, junio.

[10] Ver: Antonio Lorenzo Monterrubio (1998), "Un códice desconocido en el estado de Hidalgo. Memoria fragmentada: persistencia y olvido", ponencia presentada en el II Coloquio Estatal sobre Otopames, Pachuca, Hidalgo, Auditorio Pilar Licona Olvera de la UAH, organizado por la UAQ, MNA, UAEM, UNAM, y la UAH, 28 de octubre.

[11] Grijalva, *op. cit.*, p. 217.

lejanía y distanciamiento de sus refugios, que implicaban una marginación cultural, y por la autosatisfacción que les producía su estado cultural, que no propiciaba, según esta visión, alicientes para desear un cambio de vida: los indios son muy bárbaros, "...así por estar tan desviados de la pulicia de los mexicanos, como por que todo su ejercicio en el arco, y las flechas".[12] Los sacramentos se les otorgaban con mucho recelo: "...[los frailes] no dan el sacramento de la Eucaristía sino a pocos, y es la causa que como estos indios de la sierra de Meztitlán son tan rústicos y tienen tan baxos entendimientos, y tan rudos, no se han atrevido los religiosos a dárselo, por pensar y ver que en ellos no ay vasso para recibirlo medianamente..."[13] La relación de desconfianza y de terror por los enfrentamientos fue matizada por un paternalismo no sólo poco disimulado, sino fuente de motivación en la empresa de cambio de mentalidades. En la descripción del convento de Xilitla, por ejemplo, "...frontera de chichimecas, y que lo han destruido una vez con grandísima crueldad...hay tanto riesgo, [que] sólo se tomó la casa, que se conserva por ayudar aquellos pobres y descargar la real conciencia".[14] Asistencias precarias, remordimientos e inquietudes que rebasaban la capacidad de atención de los españoles. La situación de los indios a principios del siglo XVIII no había cambiado; está expuesta en la siguiente apreciación: "Cor[r]idos en las barrancas y cuevas y saliendo de ellas a robar y cerrar los caminos a los pasajeros cometiendo muertes y robos por esta causa, y careciendo del santo Bautismo y de los demás sacramentos, donde mueren como brutos, sin que los ministros les podamos remediar; por correr peligro nuestras vidas, como se tiene experimentado; y así para el remedio de estos pobres indefensos... como para el descargo de nuestras consien. vtil y bien estos pobres... [etc.]".[15] Los chichimecas, viviendo como brutos, a ojos de los españoles, saltaban a un primer plano al convertirse en

[12] *Ibid.*, p. 192.

[13] "Descripción del Arzobispado de México", en *Papeles de Nueva España*, 2a. serie, Geografía y Estadística, tomo III, recopilación de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905, p. 108.

[14] *Ibid.*, p. 173.

[15] Carta de Fr. José de Arellano, religioso de Xilitla (1703), transcrita en Ruiz Zavala, *op. cit.*, pp. 526-527.

transgresores del orden colonial, en un peligro real para el tránsito de mercancías y productos, entre otros aspectos.

Aquellos lugares apartados eran propicios para actos expurgatorios, incluso heroicos, de creer las crónicas exaltadoras de la orden, que nos hablan del trabajo del fraile agustino Roa, plantando una huella indeleble de amor por los indígenas y de penitencias sin fin. Y resulta extraordinario que en esas apartadas regiones pudieran realizarse obras arquitectónicas, si acaso no monumentales, sí sorprendentes al referirlas a su contexto. Según López de Velasco, en su escrito Provincia y Gobernación de Pánuco (1571-1574), existían cuatro monasterios de agustinos en pueblos de indios: Huejutla, Chapulhuacán, Xilitla y Metlaltepec (Tantoyuca).[16] Esta serie de conventos, construidos con mampostería y cubierta con bóveda, son la excepción en el panorama arquitectónico de las construcciones religiosas de la frontera chichimeca. En las relaciones geográficas escritas a principios del siglo XVII, entre las que se cuenta la de los pueblos de la Provincia de Pánuco, se describen las iglesias, construidas de madera, barro, paja y guano.[17] Con estas características, es lógica la pérdida de testimonios materiales arquitectónicos de la época en la región. Encuentro aquí una relación directa entre precariedades físicas y espirituales. El edificio material —especialmente el convento—, fue levantado con los pobres recursos naturales y humanos disponibles, lo que se traduce específicamente en elementos constructivos mínimamente procesados, y en mano de obra poco calificada. Y la tarea espiritual se vio obstaculizada por la poca disposición de los indígenas, derivada de su nomadismo y su inicial renuencia a aceptar los nuevos preceptos occidentales. Por tanto, hay una estrecha correspondencia entre esos dos elementos, el material y el espiritual.

Entonces, resulta altamente significativo encontrarnos en la región sorpresivas muestras de un éxito parcial de la diseminación europea de patrones iconográficos, por cierto desconocidos para la historia del arte novohispano. Fueron los mismos indígenas quienes se dieron a la tarea de construir la imaginería renacentista que revistió la arquitectura

[16] Citado en Manuel Toussaint (1948), *La Conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, p. 27.

[17] *Idem*.

conventual; y por tanto ya estaban convertidos, asimilados por la cultura occidental. Y resulta muy elocuente que pames —y quizás jonaces—-, hayan sido parte de ese material humano utilizado para levantar los nuevos paradigmas occidentales. La conversión fue más difícil que en el altiplano central, tanto por cuestiones orográficas como culturales.

Grijalva refería que en esos principios del siglo XVI "... era contado lo que pasaba de Castilla. En esta tierra apenas había quien supiese hacer imágenes".[18] Y aun así, en plena sierra gorda, podemos contemplar en el convento de Chapulhuacán, fundado en 1550, el tapiz de hexágonos en su bóveda, reminiscencia de los casetones del Panteón romano, y que se halla impreso en el tratado arquitectónico de Serlio.[19] En el convento de Nuestra Señora de Montserrat, de Chichicaxtla, puede constatarse la utilización de un fragmento del Cantar de los Cantares: "Cuán bella eres, amiga mía...", y en Xilitla, una cenefa grutesca que enmarca una red vegetal con ornatos sobre un fondo rojo. En la relación de Juan Chilton (1573) se menciona un vaso de cristal veneciano donde el autor apagó su sed, objeto robado del convento de Jalpan (actual Querétaro).[20]

Apuntes para una lectura de los edificios religiosos en la sierra gorda

En el proyecto de reorganización de las misiones de la sierra gorda, a cargo del coronel José de Escandón,[21] el militar indica que en el caso de Jalpan:

> ...lo que llama iglesia y convento, que son unos desencuadernados jacales techados con sacate,... por ser constante no haberlos fabricado ... sino los indios mecos pames

[18] Grijalva, *op. cit.*, p. 225.

[19] Los libros de arquitectura de Sebastiano Serlio, publicados entre 1537 y 1575, pusieron al alcance de los artistas y arquitectos europeos las doctrinas de Bitruvio, el gran tratadista romano.

[20] Esta última mención la hace Primo Feliciano Velásquez, en su obra *Historia de San Luis Potosí*, tomo I, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946, pp. 311-312.

[21] Se les quitaba a los agustinos las misiones de Jalpan y Pacula, mientras que la de Xilitla sufría considerables mermas. Véase Lino Gómez Canedo (1976), *Sierra Gorda, un típico enclave misional en el centro de México* (siglos XVII-XVIII), México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, p. 69.

de aquella misión... Hízose un inventario de la iglesia y sus pertenencias, en que aparecen bastantes imágenes y lienzos, ornamentos y mobiliario; cinco libros de bautismos de indios mecos y 'gente de razón, cinco de matrimonios y uno de entierros. El convento constaba de siete piezas, parte de piedra, parte de adobe y parte de carrizo embarrado, todo techado de zacate; cocina y un corral cercado de adobe, todo maltratado.[22]

Nótese la correlación directa entre lo inestable y efímero de la construcción y el hecho de haber sido construida por los indios mecos pames.

Las condiciones físicas señaladas para el convento de Jalpan contrastan, por otro lado, con lo expuesto por Luis de Carbajal en su relación de méritos, donde se enorgullece de haber reedificado el pueblo de Xalpa

...y hice en él un fuerte de los mejores que hay en la Nueva España, de piedra y cal, y dentro de él una Iglesia y Monasterio sin costa de S. M., cuyo edificio vale más de veinte mil pesos, lo cual hice yo por mi propia persona, con que se asegura por muchos años toda aquella tierra y los dichos pueblos de Jelitla, Chapoluacan, Acicastla y Suchitlán"[23]. Dicho testimonio debe analizarse con las reservas del caso, puesto que se trataba de engrandecer las acciones del militar.[24]

En el caso de la fundación de Xilitla, con seguridad, para 1587 se habría realizado la obra del convento en su forma tradicional, planteado según el esquema típico del género (esto es, un claustro en dos plantas, formado con arcadas o columnas, que sirve a un corredor que comunica a las celdas), aunque en Xilitla construido en primera etapa con materiales perecederos, puesto que en ese año se refiere el ataque chichimeca al sitio en los siguientes términos:

...después de haber cercado la casa ganaron la puerta y entraron en el claustro bajo y en la sacristía, donde bárbaramente hicieron pedazos todas las imágenes y un crucifijo que allí estaba, no porque ellos las aborrezcan o contradigan, que son tan bárbaros que viven sin religión, sino porque el espíritu que los mueve es tan fiero y

[22] *Ibid.*, pp. 70-71

[23] Velázquez, *op. cit.*, pp. 313-314.

[24] Falsedades que el mismo historiador Velásquez se ha empeñado por evidenciar. Véase de la misma obra, p. 320 y sig.

> cruel, que todo cuanto encuentran deshacen. Robaron todos los ornamentos y la plata, aunque después se cobró algo, y pegaron fuego al claustro alto y bajo, sin dejar cosa que no destruyesen. Gracias a Dios que no quitaron la vida a nadie, porque les favoreció Dios en la huída.[25]

Debe conjeturarse la manera como fue defendido el convento por parte de los frailes: "Los religiosos con algunos indios, que se habían retirado al convento, defendieron la entrada del claustro alto, con tanto valor que escaparon con la vida".[26]

Un ejemplo ilustrativo de la tensa situación reinante es la propuesta, no realizada, del licenciado Francisco de Zaraza y Arce, sobre la transformación de misiones abandonadas en una serie de "casas fuertes", a manera de presidios. Tal proposición fue hecha a principios del siglo XVIII. El concepto de conventos-fortaleza resulta plenamente justificado en este caso. Refiriéndose, por ejemplo, a la antigua misión de La Nopalera, sugiere terminar la iglesia

> ...que es muy capaz, y sobre ella y ayudándome del edificio que está hecho que sirve de habitación al Padre ministro, formé los mismos pretiles y troneras con sus almenas... dejándolo a la disposición del maestro de alarife que me asiste que lo pondrá en forma de defensa contra las invasiones que intentaren los indios dejando la iglesia muy perfecta y la torre que sirva de Campanario y de centinela...[27]

El método a seguir, desde la línea de seis casas fuertes, sería hacerles a los indios continua guerra, "...buscándolos, cuando estén más descuidados, no dejándolos parar en parte alguna, quemándoles sus pocas mieses, como se ha hecho este año [1703], y persiguiéndoles hasta desplobarlos de la sierra, o matarlos...". [28] Tal "remedio" se obstaculizaba por el impedimento que hacían las misiones fundadas entre la Sierra y la Villa y pueblos de Huichapan y Tecozautla. El método de la razón contra la barbarie de la guerra indiscriminada.

[25] Grijalva, *op. cit.*, pp. 405-406. El mismo autor relata que los chichimecas "... quemaron todo aquello que no era bóveda, que era buena parte del convento", p. 192.

[26] *Idem.*

[27] Francisco de Zaraza y Arce (1996), "Templos y casas fuertes en la Sierra Gorda" (documento de 1703), en *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. I, México, INAH, p. 355.

[28] *Ibid.*, p. 352.

Otro caso sumamente interesante, es la capilla de San Pedro Ayotoxtla, en Metztitlán, caso único en el estado de Hidalgo, de una capilla abierta aislada ligada a arquitectura civil de producción, en este caso una hacienda. Nos referimos a capilla abierta aislada como el edificio de carácter religioso, levantado independientemente de las construcciones más monumentales, como iglesia y convento.[29]

Aprovechando la humedad de la zona, situada en las riberas del río Amajac, fue construido un enclave agrícola, seguramente muy fructífero, del cual no se han encontrado datos históricos. La producción era trasladada a través de la barranca del Amajac hacia Metztitlán, Atotonilco el Grande y Pachuca, al sur, y en dirección a la huasteca y Pánuco, rumbo al norte. Esta zona fue territorio de chichimecas irredentos, que debieron recibir un doble tratamiento por los conquistadores españoles: el ser utilizados como mano de obra indispensable para el funcionamiento de la hacienda, y el ser depositarios de los contenidos de una nueva religión. En este caso en especial, los chichimecas fueron vistos como contingentes humanos básicos para lograr la prosperidad de la región.

La capilla es indudablemente obra del siglo XVI. Un amplio arco rodea a la entrada actual, cerrando parcialmente el gran vano de la capilla abierta. Sus jambas y la arquivolta ostentan relieves planiformes de filiación abiertamente indígena.

El interior es a primera vista propio de una iglesia cerrada: de una sola nave, orientada de norte a sur. Su largo es más del doble que su ancho. Pero se trató originalmente de una capilla abierta aislada, si analizamos las siguientes particularidades:

- El mismo arco de entrada, ya descrito, que corresponde a tal género de edificio.

[29] Para una caracterización amplia de este género arquitectónico en particular, véase: Juan Benito Artigas H. (1982), *Capillas abiertas aisladas de México,* México, UNAM, Facultad de Arquitectura, La descripción de la capilla de San Pedro Ayotoztla fue tomada del "Catálogo General de Monumentos Históricos de la Sierra Gorda", dentro del trabajo *Análisis histórico arquitectónico... op. cit.*

- Una banqueta de un solo escalón, que rompe la homogeneidad del nivel interior de la capilla, a una distancia de 4 metros del dorso de la fachada principal.
- En el exterior del muro poniente de la capilla, se observa una sección vertical del aparejo, en la parte inferior, que corta intempestivamente el paño adyacente. Se rompe así el cuatrapeo característico de las lajas en esta porción, lo cual sugiere la terminación del muro lateral primitivo. Coincidentemente, el quiebre del paño concuerda con la línea de la banqueta interior.

Por tanto, es lógico suponer dos etapas constructivas: en primer lugar, la edificación de la capilla abierta, de un solo recinto, con un fondo menor que su ancho, cubierta por una alta bóveda de cañón. Pasado un corto tiempo, se efectuó una ampliación, demoliendo la totalidad del muro testero y continuando los laterales, formando la capilla cerrada actual. La técnica constructiva y los materiales empleados son muy similares en ambas fases, lo que indica la rápida obsolescencia de la capilla abierta, que hubo de ser sustituida por un templo tradicional.

No ha ayudado en la conservación del sitio la exuberancia de la vegetación; por ejemplo, un árbol de “xalama” crece en la única porción que se conserva del entrepiso de uno de los cuartos.

Al igual que el caso de Chichicaxtla, otra fundación agustina de la sierra gorda, se consideró útil la solución arquitectónica de la capilla abierta aislada para lograr la evangelización chichimeca. Y sorprendentemente, se repiten los mismos esquemas constructivos y artísticos. La técnica de lajas cuatrapeadas, junteadas con la misma mezcla, dando origen a una obra de gran solidez; y el empleo del mismo recurso pictórico: las nervaduras con cardinas en el intradós de la bóveda, formando un entramado en forma de estrella —¿acaso recreación de la bóveda celeste?—.

Recapitulando, en la sierra gorda sólo se han detectado dos sitios que cuentan con capilla abierta aislada: San Pedro Ayotoxtla y Chichicaxtla, unidos inextricablemente en un pasado común de encuentros y distanciamientos entre dos mundos, en una sierra áspera y feroz.

El corredor cultural prehispánico sugerido por Ortega,[30] que como fisura marca la frontera oriental de la sierra gorda hidalguense, se convirtió en la época colonial en una vía de comunicación para transportar productos, al seguir el cauce del río Amajac, hasta la confluencia del río Moctezuma. Al apartarse de las riberas del río, sólo quedaba enfrentarse a las fragosidades de la sierra. Precisamente por la misma facilidad para la transportación, la vía fue utilizada por hordas chichimecas en sus correrías. Aunque no se ha encontrado un sustento documental que respalde las anteriores consideraciones, es interesante que en parte de ese corredor, se haya empleado con éxito la figura del Señor Santiago Matamoros, y parcialmente de San Miguel Arcángel, quien encabeza las huestes celestiales, como figuras emblemáticas contra el avance bélico chichimeca.[31]

Santiago Matamoros se convirtió en Santiago Mataindios, en el contexto de la evangelización de las nuevas tierras. Resulta más que justificada su invocación en la frontera chichimeca mencionada, convirtiéndose los jonaces en el blanco del furor celestial. Estos mitos, acaso invenciones españolas para justificar crímenes de guerra, quedaron en la memoria colectiva como un paliativo espiritual ante los embates chichimecas. Se relata que en la batalla de Querétaro contra los otomíes y chichimecas, en 1531, el Señor Santiago peleó "visiblemente en el ayre".[32] Para 1586, se

[30] Julio Ortega Rivera (1970), ¦ "Atlas Arqueológico del Estado de Hidalgo", en *Memoria del Primer Congreso de la Cultura del Estado de Hidalgo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, p. 64.

[31] Los hermanos Juan y Santiago el Mayor, apóstoles de Jesucristo, fueron llamados "hijos del trueno", por su celo ardiente y apasionamiento a favor de la causa cristiana. En España, la antiquísima leyenda que relata la presencia de Santiago ejerciendo el ministerio del apostolado, denota la gran reverencia que ha suscitado el apóstol. A la voz de Santiago, como señal de ataque, los españoles acometían a los enemigos. La Orden Militar de Santiago, fundada en 1161, fue constituida para defender la ruta de peregrinación al sepulcro de Santiago en Galicia, y para resguardar las fronteras de Extremadura de los ataques musulmanes, y fue de gran relevancia en la historia de la reconquista en la península ibérica. Véase Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, tomo LIV, Espasa Calpe, Madrid, p. 245.

[32] Luis Weckmann (1994), *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, p. 166. Son varios los cronistas novohispanos que relatan apariciones

efectuaban simulacros de combates entre "españoles" y "chichimecas" (en realidad purépechas disfrazados), derivados de las danzas de "moros y cristianos".[33] Tal representación, como se sabe, es parte del culto mexicano a Santiago.

De tal forma, tenemos en Chalmita, Itztacapa y Tlamaya, comunidades enclavadas en la cuenca del Amajac, la adopción del Señor Santiago como remedio espiritual para aliviar las incursiones violentas (relatadas ampliamente por Powell).[34] En el convento agustino de Itzmiquilpan, San Miguel Arcángel es la punta de lanza para sustentar —quizás—, el belicismo entre los indígenas sedentarios, otomíes y nahuas, particularmente.[35] La imaginería religiosa colonial quedó así puesta al servicio de las condiciones emergentes de la región.

Conclusiones

Hay en el aire un río de cristales y llamas,
Un mar de voces huecas, un gemir de barbarie
Efraín Huerta

La implantación de conventos en aquellas tierras lejanas implicó un acercamiento consciente a la otredad, como forma de comprensión de una parte oscura del ser humano. Las iglesias coloniales de la región fueron no solamente instrumentos de penetración económica y política, sino también un signo de confianza mutua en las potencialidades

sobrenaturales del santo, por ejemplo, Acosta dice que: "Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron, así en la Nueva España como en el Perú, vieron los indios contrarios, en el aire, un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles; de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso Apóstol Santiago", Joseph de Acosta (1979), *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 373.

[33] Weckmann, *op. cit.*, p. 123.

[34] Philip W. Powell (1984), *La guerra chichimeca* (1550-1600), México, Lecturas Mexicanas 52, FCE / SEP, 1984.

[35] En este sentido, Debroise indica, refiriéndose a la advocación de Itzmiquilpan, que "... sirve de metáfora de la labor de los monjes-guerreros y de sus auxiliares, los otomíes convertidos, paladines de la fe de Cristo en territorio enemigo". Oliver Debroise (1994), "Imaginario fronterizo / Identidades en tránsito. El caso de los murales de San Miguel Itzmiquilpan", en: *Arte, Historia e Identidad en América*, tomo I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, p. 161.

humanas, acosadas por una rebeldía de ciertos grupos nacida de la protección a ultranza de modos de vida prehispánicos.

Las consideraciones de una guerra justa se vieron atemperadas por el trato más humano que implicó la construcción de los conventos en tierra chichimeca. A diferencia de los presidios, planeados para la guerra, los conventos como centros de generación de una nueva sociedad, denotan una finalidad diametralmente opuesta.

Los conventos a la larga formaron reductos donde fue posible una convivencia que deseaba redimir a los salvajes. Una parte de la historiografía ha planteado que: "La incorporación de los chichimecas a la cristiandad, fue... una meta inalcanzada, una conquista espiritual profundamente deseada, pero largamente frustrada, una página vacía y todavía, por cierto, no escrita, de la historia de la Iglesia mexicana".[36] Espero haber demostrado que la existencia de conventos permite indicar que se dio una evangelización, ya fuera parcial, del grupo chichimeca, esfuerzo realizado desde épocas muy tempranas a partir del contacto español. Las misiones existieron como entidades independientes, no necesariamente conectadas a un presidio, como lo sugiere Powell.[37] Hecho importantísimo que revela seguridad en su autonomía y en sus posibilidades de sobrevivencia, a pesar de todas las vicisitudes. Las misiones, en suma, merecen más reconocimiento del que hasta ahora se les ha otorgado. Fueron los agustinos los primeros en allanar el camino del reconocimiento de la otredad, representada por pames y jonaces. Los trabajos agustinos en la región fueron un contrapeso al violento trastrocamiento sufrido por las etnias en la sierra gorda, y ciertamente se acercan a la posición indigenista adoptada por los dominicos en la segunda junta de teólogos sobre la guerra chichimeca (1574), donde se reconoce que fueron los españoles los intrusos, los agresores.[38] De

[36] Alberto Carrillo Cázares (1997), “Las juntas teológicas de México sobre la guerra chichimeca (1569-1575)”, en *Relaciones*, no. 70, Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 127.

[37] Philip Wayne Powell (1987), “Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 21.

[38] Ver: “Parecer de algunos teólogos de México sobre la justicia de la guerra contra los indios chichimecas”, en *Relaciones, op. cit.*, pp. 209-214; los grupos a los que se refieren en particular, son los indios guamares y guachichiles.

cualquier forma, es importante señalar que, aun dentro de la posición agustiniana acerca de la guerra justa, la intención de los que combaten en la guerra debe tener un fundamento de justicia, es decir, debe aspirar a hacer el bien y evitar el mal.[39]

Especialmente a través del análisis de la arquitectura que aún se conserva, signos de la ocupación territorial, se desea haber contribuido a ahondar en el complejo panorama que llevó siglos después a la reducción y aniquilación de los grupos pame y jonaz en gran parte de la región.

En el virreinato, la utilización eficaz de imágenes occidentales dentro de grupos chichimecas nómadas, enriqueciendo una limitada tradición pictográfica de raíz nahua para la sierra gorda, es un punto que tal vez confirme la sugerencia acerca de la admirable compenetración de mendicantes en la comprensión de la otredad. Con la suma del bagaje cultural aún medieval en muchos sentidos, y la interpretación nomádica de lo natural, fue posible modificar sensiblemente las concepciones filosóficas de ambos mundos: las ideas indígenas de la tierra y del cielo, y el cambio de mentalidades que a raíz de la predicación produjo cambios irremediables, tanto en lo espiritual como en lo material. El evangelio y la casa de Dios, casa de todos en la transposición de la utopía.

Si consideramos que la utopía coincide con una determinada visión del mundo que históricamente resulta capaz de alterar radicalmente el orden real de una formación social dada, para dar origen a otra,[40] la construcción de los conventos fue efectivamente una utopía materializada en el esfuerzo conjunto de hombres, unidos en el último fin evangélico: la salvación de almas, pensamiento en consonancia con la interpretación providencialista de la conquista. Pero utopía al fin coartada por la política militar de sangre y fuego.

[39] Lewis Hanke analiza a este respecto las ideas de San Agustín en *Cuerpo de documentos... op. cit.*, p. XII.

[40] Vidales, *Dimensión utópica de la liberación*, *op. cit.*

Bibliografía

Acosta, Joseph (1979), *Historia natural y moral de las Indias*; México, Fondo de Cultura Económica.

Artigas H., Juan Benito (1982), *Capillas abiertas aisladas de México*, México, UNAM, Facultad de Arquitectura.

Lorenzo Monterrubio, Antonio, *et al.*, "Catálogo General de Monumentos Históricos de la Sierra Gorda", en *Análisis histórico arquitectónico de los conventos de frontera chichimeca en la Sierra Gorda*, documento original.

Carrillo Cázares, Alberto (1997), "Las juntas teológicas de México sobre la guerra chichimeca (1569-1575)", en *Relaciones*, no. 70, México, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Debroise, Oliver (1994), "Imaginario fronterizo / Identidades en tránsito. El caso de los murales de San Miguel Itzmiquilpan", en *Arte, Historia e Identidad en América*, tomo I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

——— (1905), "Descripción del Arzobispado de México", en *Papeles de Nueva España*, 2a. serie, Geografía y Estadística, tomo III, recopilación de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra".

——— (1981), *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo LIV, Madrid, Espasa Calpe.

Gómez Canedo, Lino (1976), *Sierra Gorda, un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.

Grijalva, Juan de (1985), *Crónica de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*, México, Porrúa.

Hanke, Lewis (1977), *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jaramillo Escutia, Roberto (1987), "Fray Alonso de la Veracruz y la Conquista Española", en *Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio en América*, México, Fundación Prodifusión Cultural del Medio Milenio en América.

Lorenzo Monterrubio, Antonio *et al.* (1992-1998), *Catálogo del Patrimonio Cultural del Estado de Hidalgo*, en ocho tomos, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de la Cultura, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

——— (1998), *Un códice desconocido en el estado de Hidalgo. Memoria fragmentada: persistencia y olvido*, ponencia presentada en el II Coloquio Estatal sobre Otopames, Hidalgo, Auditorio Pilar Licona Olvera de la UAH, organizado por la UAQ, MNA, UAEM, UNAM y la UAH, 28 de octubre.

Miguel C., María Antonieta *et al.* (1923), "Proyecto Arqueológico Zimapán / Avances y comentarios (Primera Temporada)", en *Trace*, no. 21, revista del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, junio.

Ortega Rivera, Julio (1970), "Atlas Arqueológico del Estado de Hidalgo", en *Memoria / Primer Congreso de la Cultura del Estado de Hidalgo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Powell, Philip W. (1984), *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Lecturas Mexicanas 52, FCE / SEP.

——————— (1987), "Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Toussaint, Manuel (1948), *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional.

Velázquez, Primo Feliciano (1946), *Historia de San Luis Potosí*, tomo I, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Vidales, Raúl (1991), "Dimensión utópica de la liberación", en *La utopía en América*, México, UNAM.

Weckmann, Luis (1994), *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Zaraza y Arce, Francisco de (1996), "Templos y casas fuertes en la Sierra Gorda" (documento de 1703), en *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, Vol. I, México, INAH.

CAPILLAS FAMILIARES, CULTO A LOS ANTEPASADOS Y ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS OTOMÍES DE QUERÉTARO

Beatriz Utrilla y Diego Prieto
INAH, Querétaro

Las capillas familiares: rasgo cultural característico de los pueblos otomíes

Al aproximarnos al conocimiento de los pueblos otomíes, una expresión cultural que salta a la vista en su singularidad es la presencia de capillas u oratorios de carácter familiar, que aparecen como un espacio ritual integrado en el ámbito doméstico, cuya edificación responde a ciertas pautas constructivas típicas y que constituyen el asiento de diversas actividades rituales, ajenas al culto católico público, que de una u otra manera se relacionan con la veneración de los antepasados, la ritualidad de la muerte y la organización familiar y/o territorial de las comunidades.

La singularidad de estas construcciones, su inclusión en el paisaje de muy diversas poblaciones del altiplano y de la sierra del centro de México, su relevancia frente a otros edificios de uso común y doméstico y su considerable número en comparación con otras construcciones religiosas de mayor tamaño y pretensión, hacen de estas capillas oratorio un elemento que marca la huella de la presencia otomí desde el período colonial hasta nuestros días (Crespo y Cervantes, 1996).

Uno puede constatar, por ejemplo, el curso de la expansión otomí hacia el Bajío y el semidesierto queretano tan sólo con registrar la gran cantidad de capillas de mampostería y bóveda de cañón, cuyas portadas acusan esa inocultable gracia y regodeo del barroco otomí, que pueden apreciarse en localidades como San Juan del Río, Tequisquiapan, Querétaro, La Cañada, El Pueblito o San Miguel de Allende, Guanajuato. En general, las investigaciones y noticias

históricas dan muestra de una evidente y profunda tradición en las capillas u oratorios familiares, identificados con la ocupación otomí posterior a la conquista.

Así, los oratorios familiares constituyen un elemento común en las poblaciones otomianas que se extienden en el centro de México en una franja que se extiende por la vertiente septentrional del eje neovolcánico, desde la Sierra Madre Oriental, en la zona de confluencia de los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, hasta el oriente de Michoacán, incluyendo territorios de los estados de México, Tlaxcala, Querétaro y Guanajuato. Si bien es cierto que en muchas de estas poblaciones ya sólo quedan restos de esas construcciones, que han caído en desuso como espacios rituales, de manera que muchas permanecen abandonadas, se han convertido en capillas de uso comunitario, o se destinan a fines utilitarios, tales como graneros, casas habitación, aulas, corrales o porquerizas.[1]

En el caso de Querétaro, podemos ubicar algunos pueblos en el municipio de Amealco, en los que la gente ñäñho[2] sigue ocupando las capillas (t'olonijä, en sus propias palabras), para recibir a las ánimas, ofrendar a los muertos, velar a los santos, recibir a los cargueros entrantes, asumir la responsabilidad de la propia capilla y con ella la jefatura del patrilinaje (meni, como se le llama en hñäñho). Asimismo, en el municipio de Tolimán y algunas otras comunidades ñóñhó del semidesierto queretano, las bóvedas[3] o 'capillas oratorias' (nijö dega södi,[4] como se les llama en San Miguel Tolimán)[5] continúan teniendo

[1] Heidi Chemín nos describe cómo, en el caso de San Miguelito, en Tolimán, existen sesenta y cinco capillas, "de las cuales cuarenta y dos están en uso propio, otras son utilizadas como casa-habitación y las restantes están fuera de servicio"(1993: 75-84).

[2] Los otomíes de Santiago Mexquititlán denominan a su lengua hñäñho y a sí mismos se llaman ñäñho (Hekking 1995: 8).

[3] En alusión al techo de bóveda de cañón con que están hechas la mayor parte de las capillas familiares en esta región y que las distingue de las casas habitación.

[4] Nijö dega södi, literalmente significaría: 'iglesia de rezo', también se les llama t'ulo nijö dega södi, que significaría 'pequeña iglesia' o 'capilla' de rezo u oración.

[5] De acuerdo con la información proporcionada por el lingüista Ewald Hekking y su colaborador, el maestro otomí Severiano Andrés de Jesús, en Querétaro existen cuatro variantes dialectales del otomí: la que se habla en Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, la de San Ildefonso Tultepec, en Amealco, la que se habla en el municipio de Tolimán y la que se maneja en pequeños núcleos aislados del municipio de Cadereyta. A lo largo del presente trabajo, emplearemos las variantes de Santiago Mexquititlán y de Tolimán, por ser las que incorporan al mayor número de hablantes en las dos regiones culturales con presencia otomí en el estado.

vigencia como espacios de culto a los 'abuelitos de antes', los xita, los antepasados (mboxita o bonguxitá) fundadores de la 'descendencia' (meni dega dada, o 'descendencia del padre').[6] En ambos casos, Amealco y el semidesierto, las capillas familiares juegan un papel fundamental en la vida religiosa, simbólica y organizativa de las comunidades, a pesar de que han enfrentado diversas transformaciones que han originado formas rituales específicas en cada una de estas regiones indígenas.

El culto de los muertos y su espacio ritual: la capilla oratorio (t'olonijä / nijö dega södi)

Los oratorios ñäñho/ñóñhó constituyen en sí un conjunto estructurado de edificaciones y objetos rituales, mismo que se inscribe dentro del ámbito de la unidad doméstica o la casa, ngú, y que forma parte fundamental de los eventos rituales de las comunidades otomíes, tanto de Amealco como de Tolimán y Cadereyta, asumiendo una importancia singular en la configuración de las identidades y las redes de intercambio en el nivel de lo familiar, lo territorial y lo comunitario.

Este conjunto se define por dos elementos básicos que lo componen: La capilla propiamente dicha, esto es ar t'olonijä, o nijö dega södi; y su exterior, conformado por un pequeño atrio, al centro (made) del cual se levanta una cruz (pont'i / jo'), también conocida como 'calvario', que suele estar montada en un nicho piramidal o abovedado, dentro del cual se ubican otras cruces y, en ocasiones, la propia cruz principal.

Eventualmente puede haber pórticos o cuartos adosados al oratorio o en sus cercanías y, en el caso de Tolimán, pueden encontrarse calvarios 'excéntricos', que se ubican en lugares aislados, en los solares de las casas o en las cercanías de la capilla pero sin guardar con ella una relación formal específica (Chemín, 1993: 90). No obstante los dos componentes ya señalados constituyen el esquema básico de la capilla oratorio y nos proporcionan el punto de partida de su comprensión estructural.

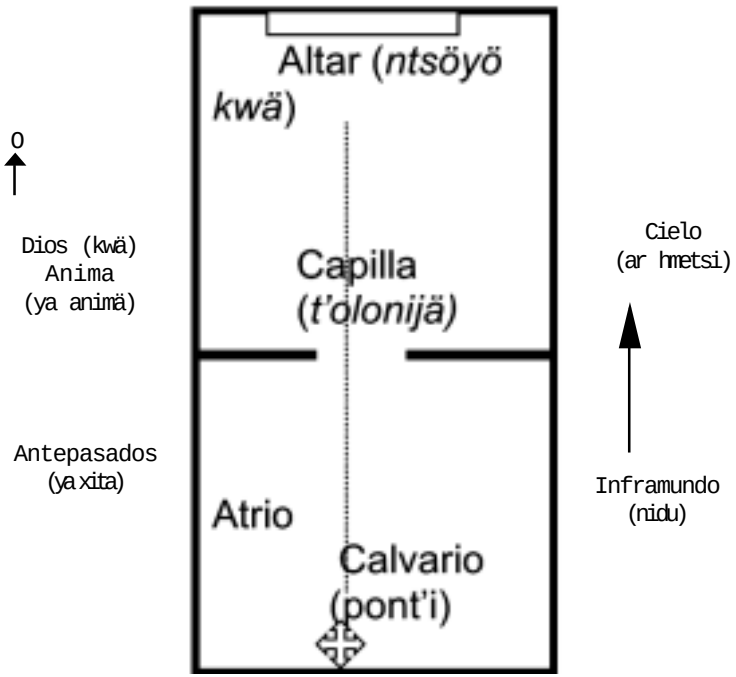
[6] Sobre el culto de las capillas oratorio en San Miguel Tolimán, puede consultarse el interesante trabajo de Heidi Chemín Bässler (1993, capítulo IV).

a) La capilla y su estructura dual. Capillas (t'olonijä / nijö dega södi) y cruces o 'calvarios' (pont'i / mbots'i)

Las capillas suelen ser de planta rectangular y generalmente están orientadas en sentido oriente poniente. La planta típica de las capillas establece una estructura cuadrangular formada por dos ejes: el primero está constituido por la portada de la capilla que divide el espacio en un 'interior', o sea la capilla, al oriente, teniendo al altar como remate, y un 'exterior', al poniente, eventualmente definido por el murete del atrio, pero que se describe sobre todo por su elemento central, que es el calvario (pont'i; en Santiago Mexquititlán se dice de la misma manera 'calvario', 'cruz' y 'cruce'). El segundo está definido por la línea que une a la cruz exterior o 'calvario' con la cruz principal del altar interior y define un eje de simetría (a diferencia del anterior) que divide el espacio en norte y sur.

Cuadro 1

ESQUEMA BÁSICO DE LA CAPILLA ORATORIO



La capilla oratorio integra así un espacio dual en el ritual doméstico de culto a los antepasados o xita, en el que los vivos se encuentran con los muertos y el inframundo o nidu, 'lugar de los muertos', como se le llama en Santiago al infierno, se conecta con el cielo, todo ello en el ámbito de los muertos (du, o animä / anumö), esto es en 'la casa de los muertos', donde los difuntos dejan de ser du y pasan a ser animä, de manera que, como lo platican diversos informantes, las capillas vienen siendo efectivamente la casa (ngú) de 'los abuelitos del más allá'.

b) La cruz como representación de los antepasados (mboxita / bonguxita)

El nombre Xitata, que vendría siendo como 'papá de los abuelitos', es asociado por Galinier a la antigua deidad solar de los otomíes cuyo culto se ha fundido en la actualidad con el de la Santa Cruz (1990: 529). Así el 'Xitata Hyadi', nuestro padre sol y la Santa Cruz parecen ser reflejo de un mismo tipo de culto: el culto a los ancestros, que en Querétaro se manifiesta en la colocación de pequeñas cruces de madera en los altares de las capillas familiares —una por cada uno de los difuntos de la familia—, y dentro de los nichos o 'calvarios' que se emplazan frente a los oratorios, o bien como sucede en Tolimán, construidos también de manera aislada dentro del espacio doméstico (Chemín, 1993: 90).

De acuerdo con los testimonios de los otomíes de Querétaro,[7] las capillas se construían a la muerte del iniciador de una descendencia, o meni. Se dice que a su muerte eran enterrados bajo el calvario o cruz. Para el caso de Tolimán, Chemín afirma que "sin excepción alguna, las capillas-oratorio de San Miguelito han sido erigidas en honor al primer antepasado común de la 'descendencia'". Ella destaca la estrecha conexión simbólica entre la cruz y los antepasados: "La cruz del xita ocupa siempre el centro del altar o está colocada al lado del principal santo de la capilla. Las cruces de los demás antepasados están depositadas bien al lado del xita, bien en los nichos en el interior de la

[7] En el municipio de Cadereyta, en el poblado de La Culata —creado alrededor de los años sesenta— sus pobladores testimonian que la construcción de las capillas existentes se llevó a cabo a la muerte de los jefes de familia que iniciaron este nuevo asentamiento, se inicia un nuevo meni.

capilla o en el calvario que se encuentra frente a la puerta de la entrada. También en ocasiones, se guardan las cruces de los antepasados en la casa familiar" (1993: 107).

Los antepasados, los xita, adoptan la forma de cruces, que son veneradas en los lugares sagrados como son los oratorios, los cerros y manantiales. Las cruces de los antepasados o xita adoptan distinto tamaño y ubicación en el espacio ritual, en función de su jerarquía y su posición en la configuración del patrilinaje. Así, en Tolimán se habla del bet'o xita nxits'i, que viene siendo el primer antepasado común bautizado del patrilinaje o meni dega dada, quien se habrá de representar invariablemente en la cruz principal del calvario, ya sea que ésta se ubique encima del mismo, siendo en este caso de cantera, o bien que se coloque como la cruz principal de madera en el interior del nicho del calvario (Chemín, 1993: 90). En Amealco, el 'calvarito', que tiende a adoptar más una forma piramidal que abovedada, tiene siempre una cruz en el vértice superior que representa al principal antepasado (xita o mboxita), en tanto que los demás se colocan en el nicho o cavidad inferior del calvario.

En el caso de Tolimán, donde existe una fuerte memoria de los antepasados chichimecas, o mecos como suelen llamarles, ellos son objeto de una especial veneración, que tiene expresión en la existencia de calvarios, o mbots'i, expresamente erigidos en su memoria, así como en la realización, año con año, de una gran caminata al cerro del Zamorano o Xont'e, sitio sagrado al que sube la gente de los pueblos otomíes del semidesierto de Querétaro y Guanajuato para conmemorar el día de la Santa Cruz (tsi jö Nsanta Kru), a 'los abuelitos mecos', o ya xita fundadores chichimecos, depositando en su honor unas pequeñas cruces o 'juramentos'.[8]

c) El altar (ntsöyö kwä) y la conexión entre los muertos y la divinidad.

Dentro de la capilla se encuentra el altar (ntsöyö kwä, 'descanso de Dios', como se le llama en Santiago), situado al fondo de la misma y generalmente en el lado opuesto a la entrada. Éste puede consistir simplemente

[8] Para un mayor conocimiento de la caminata otomí al cerro del Zamorano, consultar el trabajo de Abel Piña (1995), *La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán*. Tesis de Maestría en Antropología, UAQ.

en una mesa de madera o bien en una estructura de mampostería formada por dos, tres o hasta cuatro cuerpos escalonados. También puede incluir uno o dos nichos en su parte inferior (Cedeño, 1999). Al centro, en el cuerpo superior , suele encontrarse un Cristo de madera o una cruz de cantera, en el caso de Tolimán suele situarse la imagen del santo patrón (tsidada o ndöxa) de la capilla "y a su lado la cruz del 'cimiento' o primer antepasado común, personaje algo divinizado' (Chemín, 1993: 91). En Santiago, cuando no aparece el Cristo puede estar también en el cuerpo superior la imagen de la Virgen de Guadalupe. En Santiago, a diferencia de la iglesia mayor (dänijä) y de las capillas comunitarias (nijä), los oratorios familiares no tienen un Santo Patrón.

En cualquier caso, el altar aparece como un espacio de aproximación a lo divino (ts'ogi kwä / nö'ö ajö). A diferencia del calvario, en el que parece representarse el descenso, el enterramiento, el arraigo de los antepasados muertos (mboxita / bonguxita), en el altar se escenifica el ascenso de los muertos, de las animä o anumö, a la divinidad, al cielo, su eventual conversión en entes divinos. Así, en Tolimán hay dos maneras de referirse al fallecimiento bi du, 'ya se murió', o bien mets'ajö, 'lo recogió Dios'. La dualidad de la capilla es también la dualidad del destino de los difuntos, que al mismo tiempo descienden, son sembrados (Hekking, 1995: 17), entran al inframundo o al nidu (infierno, 'lugar de los muertos'), y ascienden, suben al cielo (hmets'i) son recogidos por Dios (kwä / ajö) y pasan a formar parte de la divinidad. De ahí la doble acepción de muerto en Santiago: du y animä.

La forma escalonada del altar representa la estructura jerárquica del cielo. Hasta arriba Cristo Dios, el santo patrón o la Virgen de Guadalupe, imágenes de potestad y plena divinidad. Abajo, en los cuerpos intermedios e inferior, las 'cruces de los antepasados' y las 'ánimas',[9] que pueden ser representadas por pequeños cuadritos de madera pintados, representando a los difuntos de cada familia, o bien por cruces decoradas, conocidas también como 'cimientos' de los antepasados. Las ánimas suelen ser representadas debajo de una cruz de Cristo y en medio de las llamas del purgatorio.

[9] Las ánimas son pequeños cuadros en que están representados cada uno de los difuntos de la familia y en ocasiones se les llega a escribir en la parte inferior de cada imagen el nombre que el difunto llevó en vida.

En los cuerpos intermedios suele haber también algunos ‘santitos’ (tsita / tsidada), que comúnmente están dispuestos dentro de una pequeña vitrina, cuando se trata de esculturas.

De acuerdo con Hekking (1995: 14), tanto los santos (tsita / tsidada), como los antepasados (mboxita / bonguxita), son percibidos por los otomíes de Santiago como intermediarios (mföts’i) entre Dios (kwä / ajö) y los seres humanos. Tanto ‘los abuelitos’, como los santos, son venerados como seres protectores y suelen mantener la misma jerarquía en los cultos; con la diferencia de que unos, los xita, son exclusivos de una familia, de un patrilinaje o meni, en tanto que los otros, los tsita o tsidada, son como ‘pequeños padres’ que cuidan a todo el pueblo, sin distinción de pertenencia o mengú.

Las capillas oratorio y los niveles de integración de la comunidad

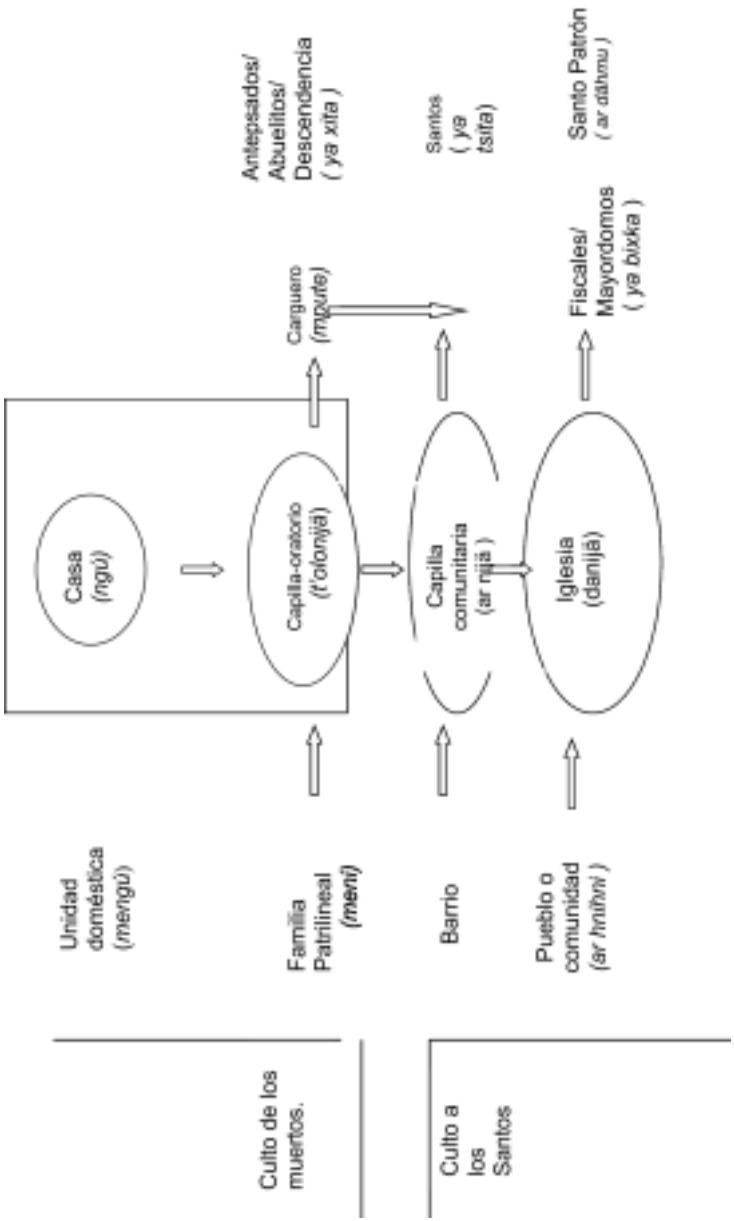
Las capillas constituyen un espacio articulador de la comunidad otomí en sus tres niveles de integración, el de la casa, o ngú; el del patrilinaje, o meni; y el de la comunidad, hnini o mhunts’a m’ui, que a su vez puede estar conformada por unidades territoriales intermedias conocidas como ‘barrios’.

Así, la capilla se inserta en el espacio doméstico, forma parte de la casa, ngú, donde la propia capilla se edificó, misma que pertenece a la familia de la capilla. Pero la capilla define un ámbito territorial y de parentesco más allá de la casa, más allá de la unidad doméstica o mengú, en el que se articula un patrilinaje que recibe el nombre de meni, al que pertenecen diversos mengú.[10] A su vez, esa parentela o meni se articula con el pueblo o la comunidad de diversas maneras, una de las cuales es el sistema de cargos tradicionales religioso rituales, que tiene su centro en la iglesia, nijä o nijö, pero que incorpora a la capilla como sede de la obligación o cargo, mismo que se comparte con el grupo familiar.

[10] El término mengú designa siempre a los que viven en una casa o ngú. Se usa para referirse a los padres de uno (papá y mamá); también se emplea para hablar de la familia que vive en la casa de uno; en algunos casos se usa por la mujer para referirse al marido; también se emplea para referirse a que una persona es originaria, mengú, de alguna parte.

Cuadro 2

NIVELES DE INTEGRACIÓN DE LA COMUNIDAD Y DEL CULTO



a) La casa y la familia (ngú, mengú, meni). La ‘descendencia’, la formación de los meni y su expresión en la capilla oratorio (t’olonijä / nijö dega södi).

Las familias otomíes se conforman por grupos domésticos o mengú, que describen a todos los que habitan dentro de la casa paterna. Los mengú se identifican en una parentela patrilineal, meni o meni dega dada, misma que, independientemente de sus imperfecciones tiene en el oratorio familiar su elemento básico de cohesión y de existencia.

Es interesante observar que el término meni tiene también una acepción territorial, pues suele aplicarse también a los vecinos, a quienes en Tolimán se reconoce como meni dega m’ui, algo así como parientes ‘del lugar’, a diferencia de los parientes que son meni ko nzaki, o sea parientes ‘con vida’.

El eje de la existencia del patrilinaje, esto es del meni, es la memoria y el culto de los ancestros, los xita, cuya persistencia recae invariablemente en las familias otomíes. Son ellas las que tienen el compromiso de cumplir con ‘el costumbre’, de mantener en buen estado el oratorio, de ofrendar alimentos, bebidas y ceras a los ‘abuelitos’ para tenerlos contentos, para que no les castiguen y protejan a su descendencia, en fin, de ‘pagarles’ la herencia de su cultura ñäñho o ñóñhó.

La capilla es el espacio de la fundación del grupo familiar, lugar en que la pertenencia y el derecho a participar en los ritos y el cuidado de la misma mantiene a un grupo de familias aglutinado en torno de un antepasado común, así sea éste de orden mítico y ya no se recuerde el tipo de parentesco que les une.

Las capillas suelen denominarse con el apellido de la familia, que puede ser el nombre o apellido del propio fundador de la familia, pueden reconocerse también con algún topónimo, o bien, en algunos casos más recientes, con el nombre del santo patrono al que se dedica la capilla, circunstancia que resulta más frecuente en el semidesierto (Tolimán y Cadereyta), donde las capillas suelen jugar un doble papel como oratorios familiares y capillas comunitarias.

‘Los que pertenecen’ —mengú—, es el concepto utilizado para referirse a las familias o grupos domésticos que participan en una

capilla determinada. Pueden observan distintas formas de pertenencia a la capilla familiar:

1. Pertenecen al linaje (patrilineal), los hijos varones, los cuales participan automáticamente de la tradición de la capilla familiar. El 'dueño' o encargado de la capilla es el hijo mayor, quien al casarse es llevado por la madre y/o la abuela a la capilla familiar para hacer un juramento en donde se hace responsable del mantenimiento, no sólo de la parte material del edificio, sino también de dar seguimiento a 'el costumbre' de sus antepasados.
2. En el caso de las mujeres, al casarse pertenecen a la capilla de su esposo.
   En el caso de San Miguelito, Tolimán, registra como uno de los rituales característicos de las capillas oratorio, la despedida de la novia de su 'descendencia' (ñ'ejwi) antes de casarse, así como el depósito de ofrendas o 'ramilletes de los novios' en la capilla de los antepasados del cónyuge, el cual se lleva a cabo el día de la boda (Chemín, 1993: 113).
3. Otro caso, poco frecuente, se da al comprar un terreno que incluya la capilla del linaje al que pertenecía el predio. Es el caso, por ejemplo, de don Juan Pérez de Santiago Mexquititlán, quien compró a su suegro una casa en cuyo terreno se incluye la capilla. Sus cuñados desatendieron la tradición y no hubo conflicto para efectuar este convenio. En este caso, la familia originaria puede seguir participando.
4. Para los que por alguna razón no cuentan con capilla familiar, es posible solicitar o 'pedir permiso' para participar en alguna capilla, sobretodo si se trata de vecinos o de personas que adquirieron un terreno cerca de la capilla de otra familia. Este acuerdo quedará por escrito en los papeles de la capilla.[11]
5. Se menciona también el compadrazgo como otra forma de participación en una capilla. Tales relaciones pueden establecerse

[11] Algunos informantes afirman que cada capilla cuenta con documentos en los que consta quiénes pertenecen a ella. En éstos también se registran los diferentes acuerdos tomados en relación con la misma, como por ejemplo que 'al salirse de la capilla' (o de participar en ella) no podrán llevarse nada de ésta, 'ni una teja'.

a partir del compromiso adquirido al ser padrino del 'santito' (patrono de la capilla), o bien de la construcción de la capilla, o incluso de su demolición para su remodelación o ampliación (Galinier, 1990: 133).

Actualmente las reglas de pertenencia a las capillas oratorio son más flexibles, de manera que el culto doméstico puede abrirse a distintos tipos de alianzas o vínculos territoriales.

Otro aspecto que también fomenta la apertura de las capillas-oratorio hacia la comunidad es la generalización en estas del culto a los santos, ya que en sus celebraciones se comparte el ceremonial con distintos grupos familiares por medio del sistema de cargos o por la conformación de cultos que incorporan a los barrios de una comunidad.

b) Las capillas o iglesias de barrio (nijä / nijö), los santos y la articulación barrio - pueblo

En algunas comunidades otomíes, además de las capillas oratorio pueden distinguirse capillas comunitarias y / o barriales, cuyo culto es abierto a todos los habitantes del poblado. Estas capillas comunitarias pueden ser de dos tipos: el primero y más numeroso es el de aquellas capillas familiares que, por diversas causas, han perdido su carácter exclusivo como espacios rituales de índole cerrado familiar y han entrado a formar parte de los espacios de culto público. Ello incluye aquellas capillas que dejan de pertenecer a una familia y son rescatadas por la comunidad para situar ahí alguna clase de santos.[12] Estas capillas se incorporan a la veneración de algún santo o a un símbolo cristiano, aunque es común encontrar todavía en su interior los cuadros y cruces de ánimas de la familia original del oratorio, de manera que en algunas de ellas puede combinarse en el mismo espacio el culto familiar y el comunitario, como sucede muchas veces en el semidesierto (Tolimán y Cadereyta). Es importante destacar que estas capillas se mantienen

[12] Es común que se encuentre una capilla de construcción actual en uso y al lado de ésta una capilla-oratorio.

dentro del ciclo ritual comunitario en conexión con la iglesia mayor, reconociéndola como centro.

El otro tipo de capillas comunitarias lo integran aquellas que se construyen ex profeso en los nuevos asentamientos o barrios, definiendo un determinado territorio. Estas se destinan fundamentalmente al culto público y están abiertas a todos los integrantes de la demarcación. La organización y rituales de este tipo de capillas puede tender a separarse de la iglesia mayor y generar las condiciones de su autonomización como una comunidad distinta.

Conclusiones

Al estudiar la relación entre el oratorio mayor y el oratorio menor que se observan en algunos pueblos otomíes de la sierra de Puebla, Galinier nos habla de una

> oposición entre dos órdenes rituales, uno 'del adentro', otro 'del afuera'. En el primero, dominado por la tradición indígena, los grandes rituales locales de fertilidad toman a su cargo el proceso de reproducción de la comunidad. Estos rituales pueden ser clasificados en función de un principio piramidal, de capas superpuestas, que inscribe la vivienda en el espacio oratorio, de la cueva, del cerro epónimo y del santuario regional. El segundo orden ritual, conforme a este mismo principio escalar, une los cultos domésticos, a fiesta católica del pueblo y las peregrinaciones nacionales." (Galinier, 1990: 42).

En las regiones indígenas de Querétaro, donde no encontramos dos oratorios propiamente dichos, sino la dialéctica entre la capilla y el calvario, de la que hemos hablado, podríamos considerar que 'el adentro' y 'el afuera' a que se refiere Galinier se definen, más que por una oposición difícilmente perceptible entre tradición indígena y culto católico, por la distinción entre dos ámbitos de culto: uno, de carácter familiar, exclusivo, centrado en el culto de los muertos y específicamente de los antepasados o ya xita. Otro, de carácter comunitario, inclusivo, sustentado en el culto a los santos (tsita / tsidada) y al santo patrón (Dähmu / Ndö). Ambos tienen en la capilla familiar su punto de encuentro y de articulación en una manera de representarse el mundo y el inframundo, el espacio ritual y la conexión con la divinidad (Kwä / Ajö).

La intensidad y singularidad de las capillas familiares como rasgo cultural denso característico de los pueblos otomíes nos ha servido de guía para establecer similitudes, diferencias, conexiones y distancias entre los diversos pueblos y zonas con presencia indígena en el estado de Querétaro y sus alrededores y para comprender los distintos niveles de la organización social, desde la familia hasta la comunidad o pueblo.

BIBLIOGRAFIA

Abramo Lauff, Marcelo (1996), "Ar nts'upa. Semana Santa en Santiago Mexquititlán", en *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Jesús Jáuregui, *et al.*, UAM / CIESAS, México.

Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes (1996), *Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro*. Ponencia presentada en la Primera reunión sobre arqueología colonial, Oaxaca, México.

Cedeño Nicolás, Jaime (1999), *Las capillas familiares otomíes*, documento de trabajo.

Chemin Bassler, Heidi (1993), *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*, Colección Documentos 15, FCE, CONACULTA, Dir. Gral. de Culturas Populares de Querétaro.

Dow, James W. (1974), *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques (1987), *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Clásicos de la Antropología, México, Instituto Nacional Indigenista.

——— (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM / INI, México.

Hekking, Ewald y Andrés Severiano, (1989), *Diccionario español- otomí de Santiago Mexquititlán*, México, Universidad Autonóma de Querétaro.

Hekking, Ewald (1995), *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Institute for Functional Research into Languagee and Language Use, (IFOTT), Amsterdam.

Soustelle, Jacques (1937), *La familia otomí- pame*, México, UAEM / IMC.

Tranfo, Luigi (1974), *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Colección SEP / INI, no 34, México, Instituto Nacional Indigenista.

CULTO CHICHIMECA-OTOMÍ A LOS ANCESTROS[1]

Noemí León Morales, Miguel Medellín Martínez,
Aida Chantal Centeno Hermosillo, Luis Fernando García Álvarez
ABEL PIÑA PERUSQUÍA
Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía, UAQ

INTRODUCCIÓN

La población de la región semidesértica de Tolimán[2] está inserta en la cultura chichimeca-otomí[3] contemporánea de la región del Zamorano de los estados de Querétaro y Guanajuato, y se correlaciona culturalmente

[1] Este trabajo particular comenzó el 29 de septiembre de 1998, como parte del curso Historia del Pensamiento Antropológico. Y su antecedente principal es el proyecto de investigación "Los chichimecas-otomíes de la región del Zamorano". Este proyecto fue autorizado por el Consejo de Investigación y Posgrado de la Universidad Autónoma de Querétaro, el día 18 de junio de 1998, con el número de registro FFI98033. El responsable de este proyecto es Abel Piña Perusquía.

Así pues, siete estudiantes de la licenciatura y el profesor Piña realizamos una visita de campo al municipio de Tolimán durante los días 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre de 1998. En la actualidad el grupo se conforma con los estudiantes mencionados más adelante.

De acuerdo con el profesor, el propósito principal ha sido la iniciación orientada de los nuevos antropólogos que se forman profesionalmente en la Universidad Autónoma de Querétaro, así como emprender la comprensión de las culturas y sociedades de la historia presente de México.

[2] El municipio de Tolimán se halla al norte de la ciudad de Querétaro. La cabecera municipal está aproximadamente a 90 kilómetros por carretera pavimentada. El recorrido se hace en una hora con 15 minutos en promedio.

[3] Después de la gran derrota en el cerro de la Media Luna (ubicado en el municipio actual de Pinal de Amoles) (SPP, 1981: Carta Topográfica F-14-48) quedaron muy pocos indígenas en la sierra gorda, esto se puede concluir de acuerdo con Soustelle y Nieto. Los chichimecas que quedaron siguieron la estrategia de la autoasimilación u otomizándose. En algunos lados los otomíes optaron por asimilarse a los españoles vía mestizaje.

El poblamiento que se había iniciado desde el siglo XVI en la sierra gorda se consolida "Durante los siglos XVII y XVIII al ampliarse el territorio colonial a base de nuevas fundaciones..." (Nieto, 1986: 59). A medida que los chichimecas (pames y jonaces) eran perseguidos los nuevos poblamientos españoles se construían principalmente con poblaciones otomíes en sus alrededores.

con los múltiples grupos étnicos, sociales y culturales de la sociedad actual de México.

Tal vez 90% de los habitantes del municipio de Tolimán[4] son herederos étnicos y culturales chichimeca-otomí, y el resto sólo culturalmente.

Esta región chichimeca-otomí no puede ser considerada como una unidad homogénea, sin embargo, tal vez se puede considerar inicialmente como una unidad con componentes diferenciales interconectados en todos sus aspectos históricos y socioculturales en los que juega un papel esencial el culto a los muertos o mejor dicho a los ancestros chichimecas o "mecos" como son reiteradamente mencionados por los otomíes de Tolimán. En general, el culto a los ancestros muertos está presente cotidianamente en los diferentes rasgos culturales que hacen referencia a:

1. El grupo étnico.
2. La muerte de algún miembro familiar.
3. El día dedicado a los muertos niños ("angelitos") y a los adultos por parte de la Iglesia católica, y la visita al panteón municipal, es decir, particularmente el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre de cada año.

Así pues, de acuerdo con este trabajo, el culto a los ancestros está relacionado de tres formas principales:

1. El ritual regional al ancestro común.
2. Los rituales familiares o de linaje celebrados en las capillas familiares.
3. Y el ritual doméstico al interior de la familia extensa.

De esta forma los habitantes de la región que circunda al Zamorano, como son los otomíes que poblaron Tierra Blanca (Guanajuato) y Tolimán (Querétaro) permanecieron en capas "...importantes que conservaron sus caracteres originales..." (Scustelle 1993: 504), conservando rasgos culturales de los chichimecas que se asimilaron a ellos como lo prueban aspectos como lo es la peregrinación anual al Zamorano como se podrá ver más adelante. (Piña Perusquia 1996: 97).

[4] El municipio de Tolimán, de acuerdo con el Conteo 95, tiene 20 019 habitantes. San Pedro Tolimán o cabecera municipal y sus barrios tienen la siguiente población.

En vista de lo expuesto, este trabajo se propone solamente presentar algunos datos etnográficos en relación con los muertos en la cultura otomí entre los habitantes de la región del municipio de Tolimán, Qro. En particular se hará referencia principalmente al pueblo de San Pedro Tolimán y San Miguel Tolimán, cabecera municipal y sus barrios.

Y sobre todo este trabajo, por ahora, sólo hace referencia eminentemente a los ceremoniales que ocurren anualmente a finales de octubre y principios de noviembre y que están relacionados con los días de todos santos y los fieles difuntos que conmemora la Iglesia católica mexicana.

El método

Para realizar este trabajo se organizó un equipo por parte de los estudiantes Miguel, Nohemí, Ana Laura, Aída Chatal y Fernando y el profesor Abel, de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Este equipo ha hecho trabajo de campo desde que se integró en 1998, hasta finales de octubre y principios de noviembre de 1999; el grupo completo trabajó en la cabecera municipal, San Miguel Tolimán, San Pablo Tolimán, Cerrito Parado y Maguey Manso.[5]

Durante el trabajo se ha recurrido a técnicas antropológicas de investigación como el recorrido de área, el diario de campo, genealogías, apoyados en entrevistas a informantes claves, y en familias que tienen capillas y oratorios, [6] y por supuesto haciendo observación directa y participante en los diferentes escenarios y espacios donde los otomíes

[5] El profesor Abel Piña Perusquía ha trabajado en la región desde 1988 hasta la actualidad, en particular sobre el rito a los difuntos en los meses de octubre y noviembre, desde 1997, con diferentes grupos de estudiantes de la Licenciatura en Antropología de la UAQ.

[6] En este trabajo para fines de comprensión se denominan capillas las que están relacionadas con un linaje de parentesco, que puede abarcar varias familias extensas. Y se denomina oratorio a los que están relacionados con una familia extensa que forma una unidad doméstica. También puede haber capillas que tienen el doble carácter, es decir, de linaje y familiar como son los casos de Maguey Manso, y tal vez la capilla del barrio El Tequesquite o Chalma.

Finalmente el templo mayor puede ser el comunitario o parroquial, por ejemplo en San Miguel el templo mayor es el centro religioso de todo el pueblo en general.

realizan los ritos a sus ancestros remotos y a sus familiares muertos inmediatos.

Por ahora, como ya se mencionó anteriormente, la intención central de este trabajo es presentar algunos datos etnográficos de los rasgos o manifestaciones culturales que los habitantes (indígenas y mestizos) de Tolimán desarrollan en torno a sus ancestros y difuntos. En otras palabras, se puede decir que el trabajo se ha realizado principalmente entre los otomíes o si se quiere observando los aspectos culturales otomíes, y que han sido desarrollados también en diversos casos entre algunos grupos mestizos.

Al comienzo de la recolección de los datos etnográficos se ha ido descubriendo que los ceremoniales a los muertos, entre la población de Tolimán, están vinculados a la economía, la migración, la alimentación, la medicina tradicional y los trabajos domésticos. Asimismo los lunes de todo el año, en el centro de Tolimán algunas mujeres venden flores para ese ritual que se puede hacer en el lugar donde murió o en la tumba; la mayoría de los otomíes, hoy día, han reemplazado a sus ancestros al menos eventualmente con los nombres y las imágenes provenientes del catolicismo occidental.

San Miguel es llamado Xi Dada En'xe ("Nuestro Padre San Miguel"), como lo mencionó Teresita Carvajal, es decir, los diferentes San Miguel (u otras imágenes religiosas) representan al ancestro común o bien a los ancestros de los linajes principales de Tolimán.

Los rituales a los ancestros también se dan en otras ocasiones de forma colectiva en las tres fiestas principales a San Miguel. Por otro lado, algunos informantes como don Anselmo Sánchez Luna afirman que este día (31 de octubre) es la tercera fiesta importante a San Miguel (las otras son: el 8 de mayo, y la otra y más importante es la del 29 de septiembre y los 3 meses que le preceden); también afirma que a las imágenes de San Miguel se les hace ofrenda en este día porque es un arcángel de los principales en el cielo, y como el 31 de octubre llegan los angelitos tienen que acompañarlo.

Por otra parte, las caminatas o peregrinaciones que suben anualmente al cerro del Zamorano llevan ofrendas a los abuelos "mecos". Estas fiestas duran aproximadamente 15 días entre abril y mayo. Otra festividad importante es la celebrada a la imagen del Divino

Salvador por la población otomí de San Pablo Tolimán, y se celebra el día último de cada año. Esta misma imagen es llevada al cerro de El Frontón (municipio de Cadereyta de Montes) el día tres de mayo de cada año.

También en las familias extensas que conforman una unidad doméstica se da la tendencia a representar a sus difuntos recientes con juramentos e imágenes. Por ejemplo, en el caso de la familia Martínez que encabeza actualmente Teresa Martínez (del barrio El Tequesquite), en su altar doméstico que levantó para estos días de noviembre (de 1999) coloca entre otras cosas e imágenes, a la Virgen de la Purísima Concepción para representar a su abuela, y con la imagen de San José a su abuelo.

De manera genérica se puede decir que en este contexto se realiza la preparación de la ofrenda a los difuntos que murieron siendo niños y también a los que murieron siendo adultos como ya se dijo anteriormente. Este trabajo se limitará a presentar solamente algunos datos etnográficos sobre los rituales a los difuntos.

Antes de continuar, es importante mencionar que para estas actividades, durante 1998 y 1999, hemos contado con el apoyo de la Casa Municipal de la Cultura de Tolimán, particularmente de su directora, la maestra Josefina Feregrino, y del maestro y compañero Miguel Ángel Medellín, y por supuesto también hemos tenido el apoyo de su familia.

Durante estos dos años, también tuvimos el apoyo de otras personas como: los médicos del Centro de Salud de la Comunidad de Panales, de los cargueros de San Miguel en especial del señor Luis Pérez y el señor Ezequiel. Asimismo de don Erasmo Sánchez Luna y algunos rezanderos y sus familias. También en el barrio de Casas Viejas (barrio de Tolimán Cabecera Municipal) de los señores Eleuterio de Santiago y Ricardo Tadeo. También recibimos apoyo del Señor Antonio Hernández y su familia de la comunidad de El Cerrito Parado. No podemos olvidarnos del apoyo recibido de Teresita Carvajal (del barrio de El Molino), de Teresa Martínez (del barrio del Tequesquite) y de doña Teódula, conocida también como doña Teo (del barrio de La Loma).

Los músicos y los verseros de la danza de San Miguel también nos han apoyado durante este trabajo y en otras ocasiones como fueron las fiestas a San Miguel. A todos ellos y a todo el pueblo de Tolimán les agradecemos su ayuda y apoyo.

Ritual al ancestro común "XI dada En'xe"("Nuestro Papá San Miguel")

Las imágenes representadas en las estatuillas de San Miguel como las otras imágenes (algunas también presentadas en dibujos) y los "juramentos" o cruces de madera, representan a los ancestros remotos e inmediatos, por lo que el día de muertos se les ofrenda también y se les acompaña como a todos los difuntos que yacen en las tumbas del panteón municipal.

Estos ceremoniales y ofrendas por supuesto también se hacen en otros espacios del resto del ciclo anual, en este sentido se puede decir que el ritual más reiterativo a los muertos es el conocido como "el tendido del muerto" que por lo general se hace cada día.

El ritual a San Miguel, el día de muertos

Estos rituales los encabeza San Miguel en sus siete representaciones. Cada una de estas imágenes tiene diferentes tamaños, colores y facciones fenotípicas. Asimismo, de acuerdo con las creencias de los otomíes, pueden tener diferentes características "sobrenaturales", en este sentido, Juan Baltasar Dondiego (versero y músico de la tambora de la cuadrilla principal) dice: "El San Miguelito de los cargueros del Chimal. Si no se le cumple ése chinga a cualquiera".

Esa representación iconográfica de San Miguel tiene fenotipo indígena y color facial casi negro, aunque su estatura es aproximadamente de 40 cm. Mientras que el San Miguel que reside en el altar mayor del templo principal del Barrio Centro de San Miguel Tolimán tiene rasgos y color de la raza blanca europea, y su estatura es aproximadamente de un metro.

A estas dos últimas imágenes, el día 31 de octubre de cada año, los otomíes les ofrendan, y los acompañan los demás San Miguelitos (que pertenecen al resto de cuadrillas de la danza de San Miguel).

Así pues, el 31 de octubre, a las 6 de la mañana, cuatro procesiones compuestas por los integrantes de las cuadrillas de la Danza de San Miguel llegan al templo principal de pueblo de San Miguel Tolimán para unirse al grupo o cuadrilla que reside en esa localidad. En esta ocasión los bailadores no están presentes.

En las procesiones participan principalmente los familiares inmediatos de los nuevos mayordomos, cargueras y cargueros de cada una de las cuadrillas de la danza de San Miguel. También participan los mayordomos del Chimal o San Miguel, tanto el mayor como su tenanche, ellos llevan ya más de diez años desempeñando este compromiso.

A medida que avanza el día cada vez se unen más personas indígenas, aunque no necesariamente familiares de los mayordomos. En 1998 se congregaron aproximadamente 300 personas y en 1999 tal vez hasta 700 personas; estas agrupaciones son de los siguientes barrios:

1. La Principal de San Miguel Tolimán
2. El Molino
3. Casas Viejas
4. Higueras (está en una región que comprende varias comunidades)
5. La Loma

A las 6:00 de la mañana los integrantes de las procesiones cantan las mañanitas acompañados por los músicos de las danzas, con rezos, alabanzas y con cohetes. Posteriormente las danzas, en una sola procesión conservando la jerarquía, recorren las calles principales de San Miguel Tolimán para continuar con las mañanitas.

Al final de las mañanitas se distribuye chocolate, café y pan a los asistentes.

A las 10:00 de la mañana la procesión otomí sale del templo principal rumbo a la capilla de los Tecozautla (distante a 2 km aprox.) donde reside la imagen de San Miguel de sus cargueros. Todas las imágenes de San Miguel y algunas otras, entre las que sobresalen la Virgen de Guadalupe, acompañan al San Miguel principal para asistir al templo.

La mayoría de las mujeres caminan llevando entre sus manos los objetos para las ofrendas; alimentos en las canastas o en cubetas que contienen tortillas, garbanzos, guisados en azafrán, mole y arroz. Otras llevan bolsas con fruta, principalmente plátanos, naranjas, mandarinas, manzanas, guayabas, tejocotes y nísperos. También llevaban pan de muerto (pintado con azúcar rosa que simulan figuras humanas); muchas de ellas llevaban palanganas de flores y velas de cera. Entre las flores sobresalía el cempaxóchitl. Con todo este cargamento caminaba en la procesión.

Al regresar la procesión se hace una ofrenda al San Miguel que reside en el templo principal. Antes de entrar al templo se reúnen todas las imágenes de San Miguel de las cuadrillas y cargueros (seis imágenes en total), todas de las mismas dimensiones, suntuosamente vestidos con capas de terciopelo propias de los reyes.

Cada imagen es portada por sus mayordomos respectivos que por lo general es el monarca y el cortés.

Al entrar los San Miguel son colocados a los pies de San Miguel anfitrión en el altar mayor. Y entonces comienza la ofrenda de las flores, las ceras y los alimentos que cargan las mujeres. Ellas entran formadas en dos filas y caminan hasta el frente y van entregando la ofrenda en las propias manos de los cargueros, quienes las colocan en dos grandes mesas que previamente se colocaron en el frente del presbiterio.

La población otomí hace una ceremonia religiosa compuesta del Rosario y alabanzas a San Miguel, encabezada por un rezandero otomí; este acto religioso es ofrecido también a los ancestros que "...fueron los primeros que comenzaron todo esto...", es decir, son los primeros líderes chichimecas (probablemente jonaces) que recibieron el bautismo de los misioneros españoles a principios del siglo XVIII. Posteriormente, al filo de las doce del día, el cura de Tolimán celebra una misa.

Al final del ritual eclesiástico, los otomíes acompañan al San Miguel de los Tecozautla hasta su capilla, encabezados por sus líderes religiosos y las cuadrillas de la danza de San Miguel.

Los mayores y los cargueros y sus familiares conservaron palanganas (charolas metálicas) también con flores y velas para hacer la ofrenda en la capilla de los Tecozautla a los ancestros. Las mujeres llevaban todavía

en sus manos bolsas con comida y fruta. Entre la comida sobresalían los tamales, entre la fruta llevan plátanos, naranjas, guayabas y cañas. Parte de esta comida se dejó en la ofrenda en el templo principal como ya se dijo anteriormente. Con esta ofrenda se terminan los ceremoniales del ritual colectivo ancestro chichimeca-otomí.

Altares comunitarios

Desde 1998, el día de muertos en la comunidad de Panales, se reúnen las comunidades campesinas: Panales, La Estancia, El Lindero, La Puerta y Gudinos; todas estas comunidades son vecinas y juntas hacen un concurso de altares comunitarios. Un altar por comunidad para sus difuntos respectivos. Esta reunión se ha hecho en las instalaciones de la clínica de salud, organizados por los médicos y la Casa Municipal de la Cultura de Tolimán.

La mini región no es considerada otomí, pues es habitada principalmente por población mestiza, sin embargo practican aspectos de la cultura otomí, como pudo reflejarse en los altares que presentaban. La cruz dibujada con calhidra o flores en el piso, la olla con hierbas de olor (albahaca, romero e hinojo) cubierta con una penca de nopal perforada para que salgan lentamente los aromas y las ánimas disfruten. El sahumador y el copal y sus aromas que despiden. El Jurmento o Juramento que es una pequeña cruz que representa el ánima principal, que es el padre o abuelo de la familia y en su base se dibujan el resto de ánimas de la familia; que se coloca en el altar doméstico que puede tener uno o dos niveles solamente como ocurre en las capillas familiares.

Todos los altares tienen en común que son una ofrenda a los difuntos de la comunidad; se compone de objetos que les agraden como comida, bebidas embriagantes, hierbas y copal aromáticos, así como imágenes religiosas, velas, veladoras y cirios encendidos que ayuden a la purificación de las ánimas en su camino hacia la eternidad. Por otra parte, las ofrendas están dedicadas a los “angelitos” (difuntos muertos durante su infancia o niñez) y a los muertos (difuntos muertos durante su edad adulta).

Ofrendas de linaje en una capilla familiar

Las capillas familiares

En Tolimán, hoy día, existen múltiples capillas de carácter familiar; en cada familia se tiene cierta tendencia a tener o dedicar una habitación (o una parte de una) para colocar una mesa como altar con las respectivas imágenes de devoción y el o los juramentos de la familia. Esta costumbre de considerar un lugar sagrado dentro de las construcciones habitacionales se da prácticamente entre toda la población (indígena o no).

El caso de la familia Labra

Por ejemplo, la capilla de la señorita Lolita Labra ("Hija de María"), a pesar de que ella es una mestiza, tiene en su casa una capilla como las que tienen los habitantes otomíes de San Miguel Tolimán.

En la ofrenda que se dedica a los difuntos de una familia, se usan naturalmente las dimensiones y el diseño que tiene el altar de la capilla familiar, aunque algunos hoy día han tratado de integrar siete niveles, que se asocian con los siete pecados capitales como una influencia urbana. También se usan en muchos casos el piso inmediato del frente del altar para simbolizar la cruz que representa al difunto, como se hace en los levantamientos de Cruz (ritual religioso otomí que en la actualidad se hace, después del novenario de rosarios que, posteriores al fallecimiento, se le hace a una persona). Así pues, el noveno día se hace un ritual especial para concluir una etapa que se reanuda al cumplirse un año, llamándole “al cabo de año”.

En los altares, como se mencionó antes, tienen un lugar especial los angelito, ese lugar es en la parte alta del altar, ahí se colocan especialmente chocolate champurrado puesto en tazas tapadas con pan y dulces, fruta y tamales. También se colocan flores y velas o cirios; la flor que por todas partes se ve es el cempaxóchitl.

En el piso se coloca la ofrenda a los difuntos adultos, simbolizada por una cruz; En torno a ésta se coloca la ofrenda. La parte de la cabecera está colocada contigua al altar. En la cabecera de la cruz se colocan dos

canastos de tamales, uno de cada lado. En medio se colocan dos ollas una de frijoles y otra de caldo de res.

En los pies se coloca la olla de las yerbas, el sahumador activo y un recipiente de copal; una palangana con fruta y flores. En torno a la cruz se colocan 24 o más platos servidos de comida. También hay velas y/o veladoras, y algunos ramos de flores.

El caso de la familia Carvajal

La informante principal

La señorita Teresa Carvajal tiene aproximadamente 75 años. Ella vive en el barrio de El Horno de Cal, la casa está junto a la terminal de autobuses que salen a Querétaro por el rumbo de San Pablo y Bernal de Monte. Ella también es llamada por sus familiares y amigos Teresita.

Teresita ha sido desde su juventud de la asociación religiosa "Hijas de María". Esta asociación, en Tolimán, la "... organizó el Sr. Cura don Felipe Lavin...", las socias entre sus obligaciones debían permanecer de por vida célibes (solteras) y llevar una vida religiosa a pesar de continuar viviendo en su unidad doméstica respectiva. En Tolimán la asociación llegó a tener hasta 25 socias, y a la fecha sólo viven seis, entre las que también está la Srita. María Dolores Chávez García, mejor conocida como Lolita Labra, ella vive en una casa que tiene capilla familiar en el Barrio Centro del pueblo de Tolimán (atrás del templo parroquial) aproximadamente tiene 99 años de edad. Otra de ellas es la señorita Agapita López del barrio El Horno de Cal, donde es rezandera como también lo ha sido Teresita.

La asociación no ha crecido o más bien tiende a desaparecer, pues las socias activas, por sus edades y enfermedades, ya han dejado de hacer sus reuniones obligatorias.

El oratorio de la unidad doméstica de los Carvajal

Para llegar a la casa de Teresita Carvajal, de la calle o carretera descendimos aproximadamente hasta 3 metros por una escalera sin pasamanos; abajo se hallaba la casa habitación, casi a la entrada y de

lado derecho se halla una habitación donde está la capilla u oratorio de la casa o unidad doméstica (4 por 6 m y 2 y 3.5 de alto). Este edificio tiene los muros de adobe, el piso de tierra, el tejado está en declive y la cubierta es con lámina de cartón comprimido.

Al fondo del cuarto está el altar, con aproximadamente 40 imágenes (la mayoría son de vírgenes) y de ellas la mayoría son imágenes de la Virgen de Guadalupe o "Lupitas" (como las llamó Teresita). Al final, en lo alto, está una ermita conformada por un hueco en el muro frontal, a los lados hay algunas imágenes adheridas al muro, en particular sobresale un cuadro donde se hallan pegadas en serie 12 imágenes iguales de la Virgen de Guadalupe. Como casi todas las casas de Tolimán, la casa tiene permanentemente un espacio ex profeso para las actividades religiosas del grupo familiar que también por lo general son extensas.

La ofrenda a los "finaditos"

Sobre la mesa que sirve de altar cuelga del techo una cuerda o cable eléctrico que termina en un foco que ilumina el cuarto habitacional junto con las velas y veladoras. A su vez, el hilo eléctrico sostiene siete listones de papel celofán (dos blancos, cuatro rojos, dos verdes y un amarillo) distribuidos indistintamente, sin juntarse dos del mismo color. Los listones por sus extremos bajos son extendidos para abrirlos en forma de estrella, estos extremos son atados en los muros laterales.

De esta forma la ambientación del altar tiene aparentemente tres niveles, más bien los cuatro siguientes:

1. Los listones simulan un cielo colorido sobre el altar.
2. Las imágenes colocadas en el interior de la ermita, sobre los muros, y las cruces o jurmentos colocadas en la parte alta del altar.
3. La superficie intermedia y baja del altar y los objetos colocados donde predominan las flores, las velas y las veladoras, los alimentos, y las cruces (jurmentos) y las calaveras. Y en el piso sobresale el sahumador y sus brasas encendidas despidiendo el humo producido al contacto con el copal.
4. Tal vez en el cuarto nivel habrá que considerar los miembros de esta familia que se reúnen para rezar a los "finaditos".

En la recreación o construcción de los cielos del oratorio de la familia Carvajal el altar tiene entre sus habitantes a las siguientes imágenes:

1. Tres vírgenes de Guadalupe en cuadros individuales
2. San Miguel Arcángel
3. San José
4. Virgen de San Juan de los Lagos
5. Ocho crucitas o "jurmentos"
6. Dos sagrados corazón
7. Una virgen dolorosa
8. Palma bendita del Domingo de Ramos
9. Santo Niño de Atocha
10. El Señor de Chalma
11. Cristo Rey
12. Niño Dios
13. Virgen de la Candelaria

Los angelitos

Hoy domingo 31 de octubre de 1999, por ser día de los “angelitos” o difuntos que murieron siendo niños, quienes llegan a las doce del día del 31 de octubre.

Un día antes, la familia comienza a hacer la ofrenda para los angelitos sobre el altar del oratorio de la familia. La ofrenda pueril comprende las cosas que a los niños les gustaban, aunque también depende de los recursos que la familia disponga y por supuesto también de la creatividad de quienes elaboran la ofrenda. En este caso de la familia Carvajal la ofrenda prácticamente no difiere de la que se hizo a los familiares difuntos adultos.

La ofrenda debe estar terminada desde temprano el día 31 de octubre porque los angelitos llegan a las doce del día, pues de acuerdo con la creencia popular a esa hora se abre “la Gloria” celestial cuando el Sol está en el cenit, y sólo se abre nuevamente hasta el día siguiente y así sucesivamente. Los angelitos se van o se retiran de la ofrenda el día 1 de noviembre también, por supuesto, a las doce del día.

Los ”finaditos” adultos

Así pues, a la misma hora del día 1 de noviembre llegan las ánimas de los difuntos grandes, que murieron siendo adultos.

La ofrenda se vuelve a poner para ellos. Y, ya entonces éstos se van el día 2 de noviembre a las 12 del día. Y ya con eso se acaba todo. En algunas casas y capillas familiares la ofrenda puede durar todo el mes de noviembre, y durante todo ese tiempo se les reza el rosario y se les canta todos los días como a las ocho de la noche en familia.

La ofrenda

La ofrenda a “los angelitos” y a los “finaditos” adultos, en la casa de Teresita, consiste en colocarla sobre el altar de la capilla de la unidad doméstica. El altar todo permanece durante todo el año, pues como ya se mencionó, es un área de actividad definida que forma parte del edificio de la unidad doméstica; pues este oratorio está dedicado principalmente a los ancestros que están simbolizados por los "jurmentos" o juramentos como fundamento de la familia y de los rasgos culturales de la población o descendientes de los chichimeca-otomíes de Tolimán, Querétaro.

En el caso de la familia Carvajal, la mesa del altar tiene una superficie de 2.00 por 0.80 m (1.20 m de altura); la mesa está cubierta con un mantel de plástico color azul cielo; sobre la mesa, en esta ocasión, la ofrenda para los “angelitos” y los “finaditos” tiene los componentes siguientes:

1. Utensilios o trastos: seis jarritos, una olla de atole champurrado, una cafetera de peltre, un plato de pan.
2. Fruta: limas, naranjas, guayabas, tejocotes, hojas de naranjo, plátanos, manzanas y aguacates.
3. Otros alimentos: dos calaveras antropomorfas hechas de amaranto (15 cm de altura. Las demás medidas son proporcionales a la altura).
4. Dos veladoras metidas en vaso de cristal.
5. Las flores: dos botes de un galón cada uno, repletos de cempaxóchitl, en el centro cada uno tiene una vela de cera de abeja.

6. Cuatro botellas como floreros con artemisas color blanco, botón rojo, margaritas, flor de sábila de huerto, maldeojos, terciopelo, alcatraz, abanico. También sobre la mesa compartiendo con la fruta y demás utensilios se distribuyen flores de cempaxóchitl.
7. Tres ramilletes formados de flores de papel que son de "Cabo de año".

Al pie de la mesa y sobre el suelo (piso de tierra), está una caja jitomatera, sobre ella se hallan cinco veladoras con su respectivo vaso de cristal; también sobre el piso están dos candeleros metálicos de color oro y otras dos velas sostenidas dentro de un vaso y presionadas con granos de maíz; un sahumador de barro con brasas incandescentes en su interior, y junto al sahumador está colocada una cazuela de barro pequeña que guarda aproximadamente 100 gramos de incienso de encino de pino. El sahumador está continuamente despidiendo humo aromatizado. Las niñas de seis y 10 años, sobrinas de Teresita, se encargan de estar continuamente cargando con incienso al sahumador.

El resto del piso del oratorio está cubierto por dos grandes petates tejidos con palma y ambos cubren casi el total de la superficie del lugar sagrado, solamente queda espacio en las orillas donde se colocan sillas para los asistentes al rezo del rosario.

El ceremonial

En el oratorio se reúnen aproximadamente 20 miembros para rezar el rosario, una de las familias viene de la Ciudad de México, adonde se fueron a vivir desde hace 45 años; 14 adultos, 10 mujeres y cuatro hombres; seis niños, cuatro mujeres y dos hombres.

Del total de los familiares solamente tres de ellos hablan el otomí, dos mujeres y un hombre, entre ellos Teresita y su hermana Tana. Las mujeres visten el traje cotidiano tradicional, de carácter reciente, compuesto de falda y mandil, blusa y rebozo, el calzado se compone de huaraches con suela de hule y correas de parte de arriba. El peinado de las mujeres es de trenzas largas amarradas en forma de columpio.

Del resto, sólo sus padres o abuelos lo hablaron, los niños que forman la cuarta generación también hablan solamente el español como sus padres, entre estos últimos sólo algunos de ellos entiende algo del otomí. El vestido que llevan tanto mujeres como hombres, adultos y niños es semejante al que usan actualmente las poblaciones populares, como son el pantalón de acrilán tanto en mujeres como en hombres, la camisa con chamarra o la blusa y suéter y zapatos negros o tenis.

En esta ocasión la conversación, los rezos y los cánticos religiosos son exclusivamente en castellano. En realidad sólo se reza el rosario compuesto de cinco partes y en los intermedios se cantan cánticos religiosos.

Casi al final del rezo del rosario, una de las mujeres de la casa trae un tescal lleno de tamales (aproximadamente contiene tres kilogramos) recién sacados del bote donde se cocieron, de tal forma que todavía despiden vapor. Doña Teresita afirma que "el humito que les sale es lo que reciben los angelitos. Bueno, todo esto nos decían nuestros antepasados 'finaditos'..." Tal vez por esta razón el sahumador todo el tiempo que dura el ceremonial está activo produciendo un humo aromático que se produce con la brasa incandescente y el copal que reciben.

"Bueno, todo esto lo hacemos por todos nuestros ´finaditos´ que esperamos todos estén en el cielo"; esto también lo asevera Teresita Carvajal "después de rezar se reparte, entre los asistentes al rezo del rosario, la comida y la fruta de la ofrenda hasta donde alcance la ofrenda". Mañana se pone otra ofrenda y se vuelve a repartir.

Ofrenda en un oratorio de una unidad doméstica

(Descendientes de la familia Ramírez del barrio Chalmita o el Tequesquite)

La informante principal

De acuerdo con Teresa Martínez, su familia es descendiente directa de los Ramírez, linaje chichimeca-otomí que se remonta a 200 años

aproximadamente desde su llegada al Tequesquite, actualmente barrio de San Pedro Tolimán. Este lugar también es conocido como "Chalmita", ya que desde que los fundadores del linaje llegaron a este lugar llevaron consigo la imagen del Señor de Chalma, del cual son devotos.

Teresa Martínez es actualmente quien encabeza la unidad doméstica y también se encarga de la capilla y los ceremoniales en relación con el Señor de Chalma, y en estos días de muertos ella monta la ofrenda en su unidad doméstica.

Altar familiar

Al igual que la población otomí y mestizos, afirma Teresa Martínez, considera que el 31 de octubre los niños fallecidos o "angelitos" llegan al medio día al altar donde está la ofrenda. A éstos se les da la bienvenida con el repique de las campanas de la capilla del Señor de Chalma, el repique son giros completos y consecutivos de las campanas de la capilla del Señor de Chalma, para ese momento la familia ya ha colocado el altar en su unidad doméstica. Los toques de las campanas los realiza ella misma.

La familia Martínez acostumbra dedicar, de manera general, un altar a los "angelitos", aunque no hayan fallecido niños en dicha familia. Este altar tiene una particularidad en su ofrenda, consiste en atole y pan de pulque elaborado especialmente para el día de muertos, estos panes tienen figuras antropomorfas.

El altar comienza al nivel del piso, con un camino formado por flores de cempaxóchitl, que según Teresa Martínez, simboliza el camino que siguen las almas para llegar al altar.

Luego sigue una cruz hecha con cenizas, aunque también puede ser de cal o tierra, esto representa la inmortalidad de las almas aquí en la Tierra; también se coloca el sahumador, con brasas y copal, el humo expulsado significa el camino de las almas. Las velas de cera de abeja se colocan en fragmentos de órganos que simulan candelabros. Luego, en el primer nivel del altar se coloca un vaso con agua bendita para la purificación de las almas, y sal, porque se cree que los alimentos quedan sin sabor.

En el segundo nivel se colocan algunos jarros que contienen atole champurrado y que se cubren con un pan de pulque. El número de jarros de la ofrenda varía de acuerdo con el número de niños fallecidos en la familia.

En el tercer nivel se colocan las cruces o "jurmentos" de los familiares difuntos. En el siguiente nivel, como parte de la ofrenda, se integra fruta que en su mayoría son de la región, como: nísperos, guayaba, mandarina, manzana, cacahuate, plátano y jícama. El vino y el pan se colocan en el quinto nivel, como símbolo de consagración. Aquí, el 1 de noviembre se integran a la ofrenda otros elementos como los tamales de frijol, pan de pulque, entre otros.

En el penúltimo nivel se colocan los santos devotos de los difuntos. Aquí se encuentran tres imágenes, la primera es una Virgen María, que representa la devoción de la abuela fallecida hace cinco años; esta imagen se encuentra al centro del altar y a los costados está la imagen de San José, el cual representa la devoción del abuelo fallecido hace dos años. Y al otro lado la imagen de San Pedro, representando al hijo fallecido hace un año.

En el último nivel se coloca un rosario, además está integrada la imagen de un Cristo crucificado ubicado en el centro del altar y a los costados la imagen de San Miguel Arcángel y la Virgen María.

Otro de los componentes de la ofrenda son las flores de cempaxóchitl, las cuales se combinan con flor de nube y abanico para formar ramillete. Además colocan tres arcos hechos de carrizo o de caña de maíz, colocándolos uno al frente y en los costados del altar. La estructura está cubierta con papel de china color negro, morado, blanco y amarillo. En ocasiones también se cubre con un mantel blanco, representando así la pureza de las almas, de acuerdo con Teresa Martínez.

Los siete niveles del altar están asociados con los siete pecados capitales; esto al parecer representa una influencia cultural del exterior, pues por lo general los altares otomíes de Tolimán no se construyen en estos niveles.

La visita y ofrenda en el panteón municipal

El día 2 de noviembre se lleva a cabo una ceremonia para los difuntos, en la que se congregan aproximadamente 1 500 personas; el panteón municipal se encuentra a la salida de la cabecera municipal de Tolimán, sobre la carretera pavimentada que se dirige a San Miguel Tolimán y al municipio de Colón.

El panteón es aproximadamente de 6 ha. Esta superficie aumentó recientemente debido a que se le hizo una ampliación que tiene aproximadamente dos años.

El día 2 de noviembre, desde temprano, los habitantes de la cabecera municipal de Tolimán, sus barrios y las comunidades aledañas como Maguey Manso, Cerrito Parado, Casas Viejas, entre otras; llegan a limpiar y a poner ofrendas, que en este caso son flores como el cempaxóchitl, abanico, nube, manita de león, cruces y coronas de musgo, velas y veladoras que en su mayoría son de cera de abeja, algunos pintan las criptas (si son de cemento), otros lavan las criptas y barren alrededor de la tumba.

La misa es oficiada por el sacerdote católico de la parroquia de la cabecera municipal, a las doce del día. Después de la ceremonia las personas se quedan en torno a las tumbas de sus respectivos familiares fallecidos "... acompañando a nuestros finaditos..." como lo dijo la señorita Teresita Carvajal; la misma, añade, se celebra al medio día porque se tiene la creencia que los difuntos llegan a las 12:00 p.m. del 1 de noviembre y se retiran a las 12:00 p.m. del día siguiente.

En el panteón se pueden observar criptas de mármol, de lozas y azulejos, que están elevadas, algunas, hasta dos metros de altura, como torres, en contraste con otras que sólo son cruces de madera clavadas en la tierra, u otras que sólo consisten en planchas de cemento, a la entrada se encontraban algunos sepulcros familiares construidos con mármol y algunas tenían esculturas, adentrándose más en el panteón se podían observar el otro tipo de tumbas ya mencionadas.

Las tumbas o sepulcros, se puede decir que, son indicadores del estatus de la familia del difunto. Hay tumbas que se encuentran al nivel del piso y otras que están elevadas y otras que son como una capilla.

Don Cipriano Pérez, otomí de la comunidad de Maguey Manso, mencionaba que sobre la tumba de su familiar habían colocado a otro difunto, así se muestra como al estar una tumba al nivel del piso y al no ser suntuosa (construida con exceso de recursos) el sepulcro, se le colocó a otro difunto encima, tal vez esto se debe al sobrecupo que hubo y por ello se le hizo una ampliación al panteón.

En la parte trasera del panteón se encontraba un mayor número de indígenas, pero a un lado de ellos se podía observar a los mestizos con tumbas más suntuosas, se da una relación interétnica, se puede encontrar a una señora indígena rezando para los mestizos, como es el caso de la señorita Cayetana Carvajal, que era buscada para que rezara los responsos a los difuntos, o simplemente por la organización político-administrativa se encuentran juntos indígenas y mestizos.

En la cripta familiar de la señorita Teresita Carvajal se encuentran los restos de sus padres y un sobrino, la cripta está elevada debido a que "los vamos poniendo según van llegando" según lo afirmaba ella misma. Las criptas que están elevadas están así debido a que en el mismo predio van acomodando a los difuntos de la familia.

Teresita ha rezado el responso (nt'öjo) a sus "finaditos"; es una oración para los difuntos que se reza en especial el 2 de noviembre, que es el día que se hace la visita al panteón. Teresita Carvajal menciona que los días lunes del año hay personas que visitan a sus difuntos y algunos solicitan a ella y a su hermana Cayetana Carvajal que recen los responsos.

Consideraciones finales

Anexos

1. Alabanzas religiosas

Alabanza No. 1
Santo Dios (canta don Erasmo Sánchez Luna)
Santo Dios, Santo Dios,
Santo fuerte, Santo inmortal,

Libranos Señor de todo mal,
Virgen pura, virgen santa,
Virgen y madre de Dios,
Nosotros ponemos la esperanza en Dios,
Nosotros pedimos por el amor de Dios,
Nosotros queremos ir a gozar de Dios,
De nuestra vida y a la hora de nuestra muerte,
Señora ruega por nosotros,
Allá en el cielo y aquí en la tierra,
Señora ruega por nosotros,
Allá en el cielo y aquí en la tierra,
Señora ruega por nosotros
Ya tú bien sabes que no tenemos,
A otra abogada con Dios,
Santo Dios, Santo fuerte,
Santo inmortal,
Líbranos Señor,
Señor de todo mal, amén Jesús,
Y danos Señor,
Señor tu santa bendición.

Alabanza No. 2
Canto (canta don Erasmo Sánchez Luna)
Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar,
Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar,
Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar,
Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar,
Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar.

Alabanza No. 3
Canto para entrar con la ofrenda (canta don Erasmo Sánchez Luna)
Alegres cantemos y alegres cantar,
Con el Avemaría vamos a llegar,
Con el Avemaría vamos a llegar,
La música toca y el coro a cantar,
Con el Avemaría vamos a llegar,

Con el Avemaría vamos a llegar,
Al grande y del cielo vámosle a cantar,
Con el Avemaría vamos a llegar,
Con el Avemaría vamos a llegar.

Alabanza No. 4
Canto para depositar la florecita en la palangana
(canta don Erasmo Sánchez Luna)
Bendito sea Dios, señores, que nos ha dado licencia,
Aquí les traigo estas flores al príncipe San Miguel,
Aquí les traigo estas flores al príncipe San Miguel,
Que postrado de rodillas yo te ofrezco a todas horas,
Estas blancas azucenas y estas frescas amapolas,
Patrón de nuestro pueblo, al príncipe San Miguel,
Con humilde devoción te traigo estos mirasoles,
Con humilde devoción te traigo estos mirasoles,
Con humilde devoción te traigo estos mirasoles,
Para formarte un ramito con alelíes y hiedritas,
Te ofrezco ¡oh padre mío! todas estas florecitas,
Que formen arcos triunfales con sauces y flor de carditos,
Con cempaxóchitl bonito y con flores de los rosales,
Con cempaxóchitl bonito y con flores de los rosales, yo quisiera haber formado en mi pobre corazón,
Un gran jardín de tu agrado y dártela por donación,
Un gran jardín de tu agrado y dártela por donación,
A pesar que no merezco poderosísimo señor,
El decirte que te ofrezco todas las flores del campo,
El decirte que te ofrezco todas las flores del campo,
Míranos aquí postrados Padre Ser San Miguel,
Presentándote estos lirios con claveles matizados.

Alabanza No. 5
Canto (canta Sra. Gregoria Carvajal, Barrio del Tequesquite, Tolimán, Qro.)
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena,
Que el rosario santo rompa las cadenas,

Son tantas las penas, y tan largo el tiempo,
Que aquí son mil años del mundo un momento.
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena
Que el rosario santo rompa las cadenas,
Es tal la amargura y tan fuerte el fuego,
Que él no lo apagará de agua el mundo entero.
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena.
Que el rosario santo rompa las cadenas,
Es incomparable lo que padecemos,
Por ver a Dios, qué grave tormento.
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena
Que el rosario santo rompa las cadenas,
Los que transitáis del mundo los cercos,
Miran nuestras penas, hoy nuestros lamentos.
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena,
Que el rosario santo rompa las cadenas,
Por vosotros todos los hijos de Adán,
Atender y ver que hay dolor igual.
Salgan, salgan, salgan, ánimas de pena,
Que el rosario santo rompa las cadenas.

2 Oraciones
Oración No. 1
Adoración de los puntos cardinales
(don Erasmo Sánchez Luna)

Vamos a preparar la ofrenda para ofrecerle, te ofrecemos Señor por todos sus trabajos de tus cargueros, Oh Dios ven a mi ayuda, Señor apresúrate a socorrerme en Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así como era al principio ahora y siempre por los siglos de los siglos.

Las llagas de tu hijo amado por mi amor crucificado.

Vamos a ofrecer el primer punto que es el Norte:

Primera llaga: la del punto Norte, la del pie izquierdo, Jesús mío crucificado, adoro devotamente la llaga dolorosa de tu pie izquierdo, haz Señor por el dolor que sentiste, por la sangre preciosa que de ahí

derramaste, concédeme la gracia de huir de las ocasiones de pecar y de no caminar nunca por guías de la iniquidad que me conduciría a mi perdición eterna.

Padre Nuestro que estás en los cielos santificado sea tu nombre vénganos tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

El pan nuestro de cada día dánosle hoy por nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y no nos dejes caer en tentación mas líbranos del mal amén.

Segunda llaga: del punto Sur la del pie derecho

Jesús mío crucificado, adoro devotamente la llaga dolorosa de tu mano izquierda, haz Señor por el dolor que sentiste, por la sangre preciosa que de ella derramaste concédeme la gracia de bendecir mi alma y conducir a tu reino celestial.

Padre Nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre venganos tu reino hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.

El pan nuestro de cada día dánosle hoy por nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal, amén.

Cuarta llaga: la del punto Poniente la de la mano derecha.

Jesús mío crucificado, adoro devotamente la llaga dolorosa de tu mano derecha, haz Señor por el dolor que sentiste por la preciosa sangre que de ella derramaste concédeme la gracia de bendecir mi alma y conducir a tu reino celestial.

Padre Nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, venga nos tu reino hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.

El pan nuestro de cada día dánosle hoy por nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal, amén.

Quinta llaga: la del costado por todo el mundo entero.

Jesús mío crucificado adoro devotamente la llaga sagrada de tu costado, haz Señor por la sangre preciosa que de ella derramaste, enciende mi corazón el fuego de tu amor y concédeme la gracia de perseverar amándote por toda la eternidad.

Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tu nombre, venga nos tu reino hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.

El pan nuestro de cada día dánosle hoy por nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal, amén.

A la madre dolorosa.

Oh madre afligida, oh virgen, oh madre afligida o corazón virginal desgarrado por las llagas de tu hijo dígnate a admitir este pequeño recuerdo de tu sufrimiento en unión de los mismos que tú has padecido ofrece este homenaje, esta ofrenda a Jesús y por tu santa intercesión haz que reciba nuestras oraciones, amén.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.

Oración No. 2

Oración para la entrega de ofrenda (reza don Erasmo Sánchez Luna).

Padre eterno, Padre Señor San Miguel, te adoramos en estos momentos y te pedimos perdón de todo lo que ofendemos en cada momento ya sea por pensamiento, por nuestros ojos, nuestra boca, nuestras manos, nuestros pies, por todo eso te pedimos perdón. Y aquí todos tus danzantes y todos nosotros los presentes te ofrecemos esta ofrenda y una vela que representa a Cristo para iluminar el entendimiento para encontrar el remedio de todas las necesidades de cada uno de nosotros y también te ofrecemos un ramito de flores que es el amor que le tenemos al prójimo y a todos nuestros hermanos y te presentamos esta ofrenda que es el trabajo de todos tus danzantes, y bendice señor estos alimentos para distribuirles a nuestros hermanos como una obra de caridad y nuestras oraciones juntamente con el humo del incienso que llegue al cielo y que lo reciba nuestro padre celestial. Sabemos que por ti nacen las flores y reverdece el campo y los árboles dan fruto y el mundo cuando existe es obra de tu mano y con la esperanza y la fe que tenemos seguiremos tu santa ley como lo manda la Santa Iglesia.

Bibliografía

Carrasco Pizana, Pedro (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Gobierno del Estado de México.

Chemin Bäsller, Heidi (1993), *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*, Querétaro, México, Documentos.

Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, México.

——— (1993), *Conteo 95 de Población y Vivienda*. Resultados Definitivos Tabulados Básicos, México, INEGI.

Piña Perusquía, Abel (1996), *La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro*, tesis de maestría presentada en la Universidad Autónoma de Querétaro, México.

DOS FIESTAS DEL ESTADO DE GUANAJUATO: ESBOZO DESCRIPTIVO Y ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

YOLANDA LASTRA
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Mi primer trabajo de campo en lingüística lo hice en Misión de Chichimecas; mis informantes fueron Jorge y Clemencia Mata, que también lo habían sido de Angulo, Soustelle, los Driver y Moisés Romero. Desde entonces, dichos hablantes de chichimeco jonaz estaban muy involucrados en la fiesta patronal de San Luis de la Paz y en las visitas recíprocas que se llevan a cabo entre las comunidades de San Luis y Cruz del Palmar. En la Cruz se hablaba el otomí corrientemente y Clemencia me contó que sus amigos otomíes le preguntaban los nombres de algunos objetos en chichimeco y ella a su vez se interesaba por saber cómo se llamaban esos mismos objetos en otomí. Muchas personas intercambiaban ese tipo de información lingüística, lo que les servía de diversión. Clemencia picó mi curiosidad y quise conocer la Cruz, pero había que atravesar un río sin puente por lo que desistí.

Mucho tiempo después (agosto de 93), Fernando Nava, quien sabía que me interesaba la variación dialectal del otomí, me propuso que visitáramos Cruz del Palmar porque él había conocido recientemente a un hablante de dicha lengua. Desde entonces he visitado la Cruz con mucha frecuencia y me interesó no sólo por el otomí sino por la fiesta del lugar y las visitas que algunos miembros de la comunidad hacen a San Luis de la Paz y por tratar de entender el por qué de la relación entre las comunidades, así como el origen de dicha relación.

En este trabajo describiré brevemente las fiestas patronales de Cruz del Palmar, municipio de San Miguel Allende, Gto. y San Luis de la Paz, Gto. Posteriormente mencionaré algunos de los aspectos comunicativos no lingüísticos y lingüísticos que se observan durante las fiestas.

El patrón de la Cruz es el Santo Entierro. Por alguna razón su fiesta no se celebra en Viernes Santo, sino el primero de enero. Los preparativos empiezan con mucha anticipación: el 27 de noviembre en la tarde se “pide permiso” antes de empezar los ensayos para las danzas de sonaja. Esta ceremonia consiste en ir en procesión el carguero de la danza que lleva una “demandita” (es decir, una réplica de la imagen "grande" del Santo Entierro) y a su derecha la “tenancha”, una mujer que lleva la "pasión", una bandera roja y toca una campanita. A la izquierda del carguero va el mayordomo con el sahumador, luego van cuatro músicos, un cohetero y una señora con una canasta con flores, veladoras e hinojo. Detrás van los niños que serán los danzantes. La procesión va al atrio de la parroquia donde hay un “calvarito” y después de entrar a la iglesia van al cementerio donde se hace una ceremonia, luego a otro “calvarito” que está camino a un cerrito denominado El Calvario, donde hacen la ceremonia de los cuatro vientos: el mayordomo se arrodilla, hace la señal de la cruz dos veces con el sahumerio frente a la imagen; da media vuelta, repite la operación; da un cuarto de vuelta y vuelve a sahumar; da media vuelta y sahuma a la cuarta dirección. También hace la señal de la cruz sobre la tierra con el sahumerio. Mientras el mayordomo sahuma, los que acompañan hacen las vueltas y flancos respetuosamente; dejan su ofrenda afuera si el cura no les presta la llave para entrar a la capilla. Luego ya regresan en procesión a dejar al santito en su lugar. En este caso (1998), se trataba de un Santo Entierro de propiedad particular debido a las dificultades que hay con el cura.

Desde ese día ya se puede empezar a ensayar. Hay tres danzas de sonaja, la del Santo Entierro, Nuestra Señora de los Dolores y Nuestro Padre Jesús. Los danzantes son niños y niñas. Ensayan todos los días durante un mes. El maestro que toca el violín es quien les enseña los pasos. El carguero tiene la obligación de darles de comer a todos.

La siguiente actividad es la preparación de los cruceros, enormes estructuras con armazón de vigas de madera que se decoran con “cucharilla”, la parte blanca de una planta silvestre que se recoge especialmente en el monte. Se empiezan a preparar el 27 de diciembre y se terminan el 30. El día 28 se va a cortar la cucharilla. Primero se arma la “cama” con los carrizos que forman parte del armazón y el "peine" hecho de tiras de carrizo donde después se ensarta la cucharilla

a los lados. Luego en medio se forma la imagen respectiva. Tres cruceros corresponden a las danzas de sonaja y se ponen en el atrio; el cuarto es para Santo Entierro del monte Calvario. Los mismos cargueros que se ocupan de las danzas se ocupan del crucero respectivo.

Mientras tanto, en San Luis de la Paz se hace una velación el 28 de diciembre en la casa del primer mayordomo, a la que asisten devotos de la misión, de San Luis y de Cruz del Palmar.

En Cruz del Palmar, la noche del 30 se hacen dos velaciones: la de la flor y la de la cucharilla. La de la flor tiene lugar en la casa del carguero respectivo y la de la cucharilla puede tener lugar en la iglesia o en un salón adjunto. Se trata de hacer unos adornos llamados "ramilletes", que tienen armazón de madera en forma de custodia con cucharilla entretejida, hinojo y flores. Primero se sacralizan todos los materiales sahumándolos y rezando. También se suele "persinar" (limpiar) a los presentes. Mientras se trabaja en fabricar los ramilletes, los concheros tocan y los asistentes cantan alabanzas. Los cargueros se ocupan de ofrecer alguna bebida caliente y pan. Al final el mayordomo u otro encargado dirige la palabra a los presentes y después se reza.

El día 31 por la mañana ya están listos los armazones de los cruceros y se hace otra ceremonia de permiso, que es a los cuatro vientos. El mismo día en la tarde tiene lugar el "encuentro" con los de San Luis de la Paz. Esto es lo más emocionante y en cierto modo el momento central de la fiesta.

Alrededor de las tres de la tarde ya están listos y adornados los cruceros. Se trata de subir un crucero a la capilla del cerrito de El Calvario y de sacar de allí la imagen de Cristo crucificado, llamada del Santo Entierro, para bajarla en procesión. Suben el mayordomo, el crucero, unos músicos con guitarra, violonchelo y trompeta y los miembros de la danza de apaches. Se trata de otra danza que no habíamos mencionado y de la que en seguida se hablará más.

Anuncian la salida con cohetes y durante todo el camino los siguen lanzando; al llegar a la capilla, acompañados de la música, el mayordomo la abre para sacar el Santo Entierro, que es el "mero patrón". Después se baja en procesión hasta la casa de la velación de la flor de donde salen muchas personas, con el ramillete que hicieron durante la velación y muchas flores blancas y se integran a la procesión.

Después se integran las danzas de sonaja con sus respectivos músicos. Los danzantes llevan sombreros de paja decorados con flores artificiales. Luego llegan los que salen de la iglesia con las demanditas de los santitos y el parande (especie de cama decorada con papel de china en la que se cuelgan panes que después se venden para recabar dinero); después los tres cruceros cargados por muchos hombres. El más grande lo tienen que cargar diez. Al final va la banda de música.

Toda esa procesión va hasta el lecho del río a donde llegan los de San Luis. Allí es el encuentro; los de San Luis traen sus propias demanditas, mayordomos y tenanchas. Se encuentran los mayordomos, que se arrodillan y sahuman a los santitos del otro grupo; la gente empieza a formarse para persignarse ante cada santito y besarlo. Esta actividad toma bastante tiempo y se hace con suma reverencia. Al terminar todos juntos en procesión se dirigen a la iglesia. Las danzas siguen bailando, cada grupo de músicos toca por su lado y al mismo tiempo se oye el repicar de las campanas. Al llegar al atrio, o desde antes, mucha gente se arrodilla y entra de rodillas a la iglesia. El cura sale a recibirlos y los bendice con agua bendita y luego desaparece.

Todos los santitos se quedan en la iglesia. El mayordomo recibe la cera y otro hombre recibe las flores que la gente trae como ofrenda. Se trata de cantidades enormes. La gente sale del templo y los encargados acomodan todo.

Afuera hay vendimias y juegos. Por la noche se paran los cruceros, a los que se les agregan ofrendas de comida y bebida.

Al día siguiente en la mañana bailan las danzas; cada una de las de sonaja tiene un lugar asignado en el atrio cerca de su respectivo crucero. La danza de apaches se baila afuera del atrio. Ese día llega la cabalgadura, jinetes de los alrededores que asisten a la misa. Ésta es solemne, cantada; puede tener lugar en el atrio para que los jinetes la oigan montados a caballo.

Después de la misa, enfrente de la iglesia, los apaches hacen una representación; se trata no sólo de apaches (vestidos con una especie de túnica de manga larga de color amarillo, con colgajos de hojalata y cascabeles en los tobillos) sino también de franceses, sus enemigos, vestidos con capas blancas bordadas y tocados rojos simulando quepís. Cada bando tiene un jefe y un abanderado, la bandera de los franceses

es la de Francia, la de los apaches, la de México, pero en vez de águila ostenta una Virgen de Guadalupe. Los dos bandos pelean entre sí con palos a guisa de armas. El jefe de los apaches y el jefe de los franceses escogen a uno de su bando y caminan con él; es como si lo seleccionaran para pelear. Pelean y luego un personaje que representa la muerte pelea con el apache, le gana siempre, lo persigue, se ensaña con él, lo arrastra junto con sus ayudantes que se llaman “changos”, lo sacrifican y la muerte lo descuartiza con una guadaña de palo, le saca "el menudo" y les ofrece a sus ayudantes. Después la muerte come dos veces y se soba la panza con satisfacción; luego otro apache “revive” al muerto que se vuelve a su lugar. El jefe selecciona al siguiente y pasa lo mismo hasta que “matan” al último apache. Después bailan de manera diferente como en cuclillas, luego con el mismo paso de siempre, otra vez en cuclillas y entonces se van a comer.

Por la noche se quema un castillo; el día 2 hay jaripeo; los días 3 y 4 hay danzas. En la noche del día 4 tiene lugar una velación de los de San Luis de la Paz en la casa en la que pernoctan durante su estancia ahí.

El día 5 de enero en la mañana se lleva a cabo el paseo de la vaca, es un animal que se adorna con verduras y se pasea por los lugares sagrados con el objeto de sacralizarla, ya que servirá para preparar un caldo que todos consumirán la noche siguiente cuando se celebra el cambio de cargos.

En la tarde es la despedida de los de San Luis, que suben a El Calvario a dar gracias y bajan a una casa donde les ofrecen una comida, después de la cual el mayordomo de la Cruz y el de la Misión de Chichimecas pronuncian unas palabras. Anteriormente se iban ese día, pero ahora acostumbran quedarse hasta el día 8; por la noche hay misa y se lleva a cabo “la recogida de los panes” en preparación para el cambio de cargos. La ceremonia empieza cuando el mayordomo y la tenancha entran a la casa donde se hospedan los de San Luis. Ahí se recogen las demanditas que normalmente están en la Cruz pero que estuvieron en el altar durante la velación de la noche anterior. Las demanditas de los de San Luis permanecen en la iglesia; se empieza a formar una procesión que va a la casa de los cargueros salientes que tienen la obligación de ofrecer unos panes a los cargueros entrantes. Cuando aceptan el pan, aceptan a la vez el cargo para el “venidero”.

Los panes tienen forma de rosca y además se ofrecen nueve pilones de piloncillo. Los panes se ponen en tablas sobre manteles bordados. En la casa del carguero, éste y su familia esperan con el pan; el mayordomo entra, lo sahuma y salen; el carguero lleve el pan y su esposa flores y velas. Casi siempre salen de la casa no sólo la pareja sino otros miembros de la familia, compadres y amigos que ayudaron al carguero a cumplir con su compromiso.

En la procesión va también la danza de apaches que se baila todo el camino, pero además se detiene a hacerlo enfrente de cada una de las casas de los cargueros; al aproximarse a cada casa se lanzan cohetes; al final la procesión se dirige al jardín, le da la vuelta y por fin entra al atrio donde se forman los cargueros enfrente del “calvarito”. El mayordomo hace la ceremonia de los cuatro vientos. Entran brevemente a la iglesia y se vuelven a formar enfrente del “calvarito”. Los apaches entran a la iglesia a persignarse, salen caminando para atrás y se alejan bailando. Entonces el mayordomo empieza a mencionar los nombres de los cargos y los interesados en aceptarlos se autoproponen. El mayordomo consulta a la comunidad que generalmente aprueba y entonces los que toman el cargo, reciben la rosca y entran a la iglesia donde se hincan, los persigna el mayordomo y se van a su casa a dejar el pan que ya puede probar la familia, pero poco después regresan a la iglesia donde tiene lugar la velación de los cargueros.

Ésta, que se suele celebrar en un salón junto a la iglesia es semejante a la de la cucharilla. Al día siguiente, 6 de enero, durante el día hay danzas y palo ensebado, además de las consabidas vendimias y la feria. También se puede observar a un "flaxico" que es un hombre que se flagela. Hacen su aparición los locos, una banda de hombres, muchachos y niños con máscaras, disfrazados muchos de ellos de mujeres, que bailan bailes modernos al compás de música de sonido. Por la noche, a las 8:00 hrs. aproximadamente, es el “caldo”, como se le llama al cambio de cargos. Se forman las roscas que faltan de repartir y se espera que haya nuevos cargueros que las acepten. Los cargueros salientes traen caldo y tortillas para darles a los cargueros entrantes. Se ponen en grupitos con enormes ollas y canastas de tortillas. Colocan 12 platos de caldo y 12 jarritos de atole en el suelo. Los jarritos de caldo se tapan con tortillas de colores.

El sacerdote bendice los alimentos. Entonces llegan los de San Luis y les dan la ofrenda. A toda la gente que quiere también le reparten comida.

Después de esto se queman dos castillos y también hay toritos, música y tremenda algarabía.

El día 7 es el último día de fiesta y tiene lugar el "combate", a las tres de la tarde se organiza una procesión que va desde la Parroquia hasta El Calvario a llevar al Santo Entierro a su lugar y a dar gracias porque todo salió bien; se detienen en el cementerio, hacen la ceremonia de los cuatro Vientos ante una gran cruz de piedra; cuando salen entre el cementerio y El Calvario, los apaches y franceses forman una valla para que pase el resto de la procesión que se detiene en el "calvarito". Prosiguen hasta la entrada de El Calvario a donde entran los principales y el mayordomo acomoda a la imagen en su lugar sahumándola debidamente. Se acomodan las ofrendas de flores, velas y veladoras y entonces la gente empieza a entrar a dar gracias y a ser persignada por el mayordomo con las flores u otra ofrenda. Cuando salen caminan para atrás; mientras esto sucede, la campanita de la tenancha y las campanas de El Calvario no dejan de sonar. También se oye la música. Los apaches bailan ante El Calvario de una manera especial, entran a dar gracias y luego avientan cacahuates, naranjas y galletas. En eso consiste el "combate". También suben a dar gracias los danzantes de sonajas y los locos. Después bajan todos en alegre procesión hacia la iglesia a dar gracias otra vez.

Entran a dar gracias todos de rodillas, de dos en dos; es impresionante. Los locos también avientan golosinas hacia la gente que está a un lado. Los músicos entran de pie, nada más se quitan el sombrero. Se arrodillan los apaches y los franceses. Algunos entran sirviéndose de su palo como de bastón y se quitan el tocado de plumas o el quepí y lo ondean, diciendo adiós al ir entrando. La muerte se quita su corona, el diablo se arrodilla y entra con su látigo, los locos entran también de rodillas, otra banda toca "Las golondrinas".

Al día siguiente bajan los cruceros en la mañana y guardan los armazones para el venidero. Los de San Luis se despiden de la Cruz del Palmar.

La fiesta de San Luis de la Paz se celebra el 25 de agosto, día de San Luis Rey. Los mayordomos de Cruz del Palmar, La Tenancha y unos cuantos miembros de la comunidad viajan a San Luis desde el día 23; llegan a la capilla de San Ignacio, que está en las afueras de la ciudad y allí se celebra una velación a la que asisten algunos chichimecos, algunas personas de los diversos barrios de San Luis y un número mayor de gente de San Ignacio.

Al día siguiente, víspera de la fiesta, parte desde la casa del primer mayordomo de la Mesa del Santo Entierro, una procesión hacia San Ignacio con el objeto de celebrar el encuentro con los peregrinos de la Cruz del Palmar. En la procesión va el primer mayordomo que echa cohetes, las danzas de apaches y los santitos, todos juntos. Hay dos tenanchas de la misión. Al llegar a San Ignacio repican las campanas y los mayordomos de la Cruz y la tenancha esperan con sus santitos en fila. Los de San Luis entran primero a la capilla y luego salen a encontrar a los otros. Los mayordomos sahuman a los santitos del otro grupo y la gente se forma para persignarse y besar a los santos de la misma manera que lo hacen en la Cruz del Palmar.

Después se vuelven a formar en procesión para subir a la Misión, a la capilla que perteneció a Clemencia. En la parte de afuera se arma el "chimal", lo que en la Cruz se llama crucero; se les ofrece comida a todos los presentes y más tarde llega la danza de la misión y su música y entonces se forma otra procesión que se dirige a la iglesia de San Luisito a donde van a dejar a los santitos y a parar el chimal. Es una procesión muy larga que baja hasta el jardín y le da una vuelta. Van varias danzas todas de apaches y franceses. Sigue el chimal cargado por muchos hombres y al final los santitos, los mayordomos, las tenanchas y mucha gente.

El día de la fiesta debía de haber misa en San Luisito, pero no hubo cuando yo asistí, porque el cura se niega a celebrarla mientras no se le permita llevarse la imagen de ahí a la parroquia. La gente se opone, puesto que tradicionalmente siempre ha estado en esa iglesia. La gente visita la iglesia que está muy adornada y en donde se encuentran los santitos que permanecen ahí todo el día. Fuera de la iglesia las actividades son más bien seculares.

El 26 en la mañana los devotos del Santo Entierro y de San Luisito van a recoger a los santitos de la iglesia de San Luisito y a llevarlos a la casa del primer mayordomo. Todo el día los acompañan los devotos, que son los llamados esclavos del Santo Entierro y por la noche hay velación; ésta es más solemne que la de la noche del 23.

Al día siguiente se ofrece una “reliquia”, es decir, comida sacralizada para todos los asistentes, después se cambia a los santitos de posada. Los reciben en otra casa donde habrá velación. Algunas posadas son de un día y otras de dos. El último día es el 12 de septiembre y el día 13 se despiden los de la Cruz del Palmar y regresan a su comunidad.

Es muy interesante observar las actividades que se llevan a cabo con motivo de la devoción al Santo Entierro. La esclavitud adquiere nuevos miembros en San Luis cuando alguien pide ser "coronado" durante una reliquia. El primer mayordomo le explica sus obligaciones que son de por vida: cuando pueda irá a Cruz del Palmar a la fiesta a venerar al Santo Entierro, llevará una limosna y saludará a su padrino o madrina, cuando lleguen los de la Cruz a San Luis también tiene obligación de participar en las actividades y de saludar a su padrino. Entonces escoge a su padrino y si éste acepta tiene lugar la coronación: el que va a coronarse se arrodilla ante el altar con una vela en la mano. Su padrino permanece de pie detrás de él y le pone la mano en el hombro. Le ponen la pasión junto de manera que una punta de la bandera le toque el hombro. Hay música de concheros y se oye la campanita de la tenancha. El ahijado y el padrino rezan un Padre Nuestro. El mayordomo recibe la vela y la pone en el altar.

Los que son esclavos se dicen compadre o comadre, se saludan tocándose como quien se va a dar un abrazo de lejos y luego se besan la mano, por ejemplo una joven y un viejo, él le besa la mano primero y luego ella a él.

Cuando un ahijado o ahijada saluda a su padrino o madrina, el ahijado se hinca ante el padrino y le besa la mano y él lo bendice. Para despedirse se hace lo mismo.

He intentado describir lo más sobresaliente de las dos fiestas. Ahora quiero resaltar los aspectos comunicativos más relevantes, aunque ya se hayan mencionado. Si examinamos los contextos en los que se llevan

a cabo los eventos relacionados con las fiestas podemos ver que cada uno tiene un fin, ciertos elementos indispensables que apelan a alguno de nuestros sentidos y en casi todos hay también eventos de habla. Por ejemplo, en el evento que llamamos permiso para que las danzas ensayen, el fin es agradar a Dios, a los santos y otros sobrenaturales y pedirles que todo salga bien. Los elementos indispensables y el sentido con el que se relacionan son:

Elemento	*Sentido*
demandita	vista
pasión (rojo)	vista
campanita	oído
música	oído
copal	olfato
cohetes	oído
flores	vista / olfato
veladoras	vista
hinojo	vista / olfato

Los eventos de habla relacionados con el permiso son las oraciones en español rural formal, que el mayordomo dirige al Santo Entierro, Dios, Cristo, las ánimas, los cuatro vientos y la madre tierra.

Al examinar otros eventos como la preparación de los cruceros, la velación de la flor, la de la cucharilla, el permiso para vestir los cruceros, la procesión a El Calvario etc., vemos que muchos elementos indispensables se repiten; además de los ya mencionados podríamos añadir cucharilla, vigas, mecate, carrizo, velas, alabanzas, baile, tabaco, bebidas calientes, pan, tamales, besos a los santos, sacrificio de las rodillas, vestuario, disfraces, mímica, fuegos pirotécnicos, roscas, manteles, piloncillo, palo ensebado, vara de membrillo, sonido electrónico, atole, caldo, tortillas, naranjas, cacahuates, galletas, besos entre compadres, todo esto atrae a los sentidos, a veces a uno a veces a otro, pero en general a todos; se trata de una combinación de elementos que de alguna manera tratan de comunicar a los espíritus y a los humanos los fines naturales y sobrenaturales que tienen las fiestas.

En cuanto a los aspectos lingüísticos, cada evento de habla se lleva a cabo entre ciertos participantes y el tipo de evento determina la manera de hablar, se usa español estándar formal en la misa y en las oraciones católicas que dirige el mayordomo como el Padre Nuestro; se utiliza español rural formal en los discursos que se pronuncian al final de las velaciones y de algunas comidas y reliquias, español rural coloquial en las oraciones espontáneas de los mayordomos y en todas las conversaciones y bromas. Los chichimecos hablan en su lengua entre ellos y en español rural con los monolingües en español, las alabanzas constituyen un género especial, están en verso y mayormente en español estándar; en seguida se dan algunos ejemplos que no se analizan por falta de espacio.

El fragmento de una oración rezada por uno de los mayordomos es la siguiente:

> En el nombre de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo, la Santísima Trinidad, aquí te ofrecen, pos lo que lleven tus hijos tus esclavos a la honra de los finados que les has hecho favores para bien de su trabajo, su camino; que no les falte el pan de cada día, que no les falte qué comer, que les rinda más lo que les has dado.

En seguida se da el fragmento de un discurso pronunciado en San Luis de la Paz por el segundo mayordomo de la Mesa del Santo Entierro:

> Nos van a hacer el favor de dispensarnos esta corta reliquia que vamos a brindarle a nuestro Padre Santo Entierro, a la comunidad que viene siguiéndole los pasos tanto como nosotros que no estamos renunciando nuestras devociones, no estamos dejando nuestra tradición. Pues seguiremos, yo como les digo, yo por lo que a mí toca pos hasta donde mi padre Santo Entierro diga pues hasta allí llegaré y hasta allí se acabará las cosas porque pues ya la familia a la mejor ya no va a ser igual, como nosotros, los antiguos, como quien dice, que nosotros de la que nos dejaron estas tradiciones aquellos antepasados, aquellos sargentos, aquellas tenanchas, todo parejo que nos dejaron estas devociones que no, no es igual, pero todavía por aquí andamos nosotros.

En seguida damos unas estrofas de alabanzas y de otros cantos; el trozo que se da en primer término está tomado de la alabanza que suelen cantar al empezar las velaciones. Las estrofas de “El niño limosnerito” y “Viva Señor San Miguel” se seleccionaron porque se trata de alabanzas populares.

Con licencia de Dios Padre
Con licencia de Dios Hijo
Con licencia de Dios el Espíritu Santo
Formemos el primer viento
Formemos el primer viento
Del ánima de San Juan
Del ánima de San Juan
Que en el Evangelio está…
En los cielos y en la tierra
En los cielos y en la tierra
Está el poderoso Dios
Y el Santísimo Sacramento
Está en el altar
Él es Dios
y las ánimas benditas
del santo purgatorio
Que viva l'anima sola
Que viva l'anima sola
Que está en la catedral
Que está en la catedral
De México
Que viva Señor Santiago
Que viva Señor Santiago
Porque él es el correo
Porque él es el correo
De los cuatro vientos
Ánimas conquistadoras
Sabe Dios dónde estarán
Ánimas conquistadoras
Sabe Dios dónde estarán
Todos roguemos por ellas
Todos roguemos por ellas
Que en Gloria descansen en paz
Que en Gloria descansen en paz.

El niño limosnerito

Vamos caminando

por este caminito
vamos a darle las gracias
al niño limosnerito
Qué es lo que deviso
en aquel llanito
son sus dos sargentos
del niño limosnerito
Qué es lo que deviso
en aquel llanito
son sus dos tenanchas
del niño limosnerito…
Viva Señor San Miguel
Viva Señor San Miguel
viva también su bandera
vivan sus generales
que marcharon a la guerra
Los clarines y tambores
nos tocaron a reunión
todos peleaban con flores
viva nuestro batallón
La siguiente estrofa es parte de lo que se canta para agradecer la hospitalidad después de la reliquia:
Muy agradecidos
De esta casa vamos
Pues con su licencia
Ya nos retiramos
Para terminar damos dos estrofas de lo que cantan al cambiar la imagen del Santo Entierro de una casa a otra:
Se nos acerca la noche
Y aquí te puedes quedar
Se nos acerca la noche
Y aquí te puedes quedar
Padre mío santo Entierrito
Acabo de caminar
Se nos acerca la noche
Y aquí te puedes quedar.

LA FIESTA DE N'GO DONI EN AYOTUXTLA, MUNICIPIO DE TEXCATEPEC, VERACRUZ

ALFREDO ZEPEDA
Texcatepec, Veracruz

INTRODUCCIÓN

Ayotuxtla (N'kin'hua) está en el centro del municipio de Texcatepec, de ello tienen una conciencia muy clara sus habitantes; la comunidad tiene cuatro salidas hacia los cuatro puntos cardinales: al norte hacia Tzicatlán, al sur hacia la cabecera Texcatepec, al oeste hacia Cerro Gordo y al oriente hacia Amaxac, es la población más grande de este municipio otomí (nuhu), y en medio del mar de montañas que presiden, desde la altura, la región de la huasteca.

Esta es una región interétnica, en la que la historia de los siglos ha vinculado a los otomíes con los nahuas de Zontecomatlán, Ilamatlán y Chicontepec y con los tepehuas de Tlachichilco y más desde antiguo con los tenek de Tantoyuca y con los totonacos de Papantla. Así, bien se sabe que el rito del palo volador, por el que se conoce hoy a los totonacos, conformaba desde siempre la clausura del carnaval otomí (N'go doni).

La danza es otro de los patrimonios comunes al que cada pueblo imprime el sentido de su cosmovisión. Así, la danza o el baile de la huasteca nahua es exuberante y colorido. Las muchachas que danzan en el atrio del templo en las fiestas religiosas parece que flotan en el aire, en sintonía con un canto dulce, copiado del tono de los pájaros; en cambio, la danza otomí es austera y expresa la profunda seriedad de la experiencia religiosa interior.

Este es el valor del escrito de Luis García Antonio, joven de la comunidad de Ayotuxtla, que a continuación presentamos; no se trata simplemente de una descripción etnográfica de la fiesta de N'go doni, de las flores, de los elotes, o como se decía antes, la fiesta de la

santarosa, sino de la experiencia vertiginosa y sobrecogida de Luis, al participar por primera vez en esta ceremonia que dura entre ocho y quince días; su espíritu se sacude y su alma camina en vilo por la visión del arreglo de las ofrendas y por la voz de la sirena, por el caminar por las laderas en procesión siguiendo el paso de los chamanes (baadi) y de las madrinas. La experiencia llega a su culmen en la visita colectiva a la cueva de la peña y el depósito de miles de dones ante el altar principal, algunos de ellos originales y exclusivos de los otomíes, que son las figuras de los dioses de la naturaleza, antes recortadas en papel (h'ammi) y antes en el papel de madera (amate).

Con la fiesta del N'go doni la comunidad refuerza su identidad y restaura el universo, que se desgasta cada seis años, se llena con la fuerza del dios (maka tsedi Ojä) y junta el cielo con la tierra; el testimonio de Luis García Antonio es prueba de que la cultura de los Ñuhu está viva y en resistencia a todos los intentos de experimento.

Baile del elote o de n'go doni (de las flores)

Escrito cultural real
Luis García Antonio
*A*yotuxtla, Texcatepec, Veracruz (1997)

Presentación

Este escrito de vivencia propia, describe la ofrenda que durante años se ha llevado a cabo en esta comunidad de Ayotuxtla, aunque, por diversas razones, la costumbre se haya venido perdiendo.

Relata los preparativos que se efectúan antes de hacer esta gran ofrenda a los siete altares; las personas que en ella participan fueron la fuente de la información para lograr esta escritura cultural.

Me animo a rescatar las costumbres y tradiciones de este lugar, porque forman parte de la cultura indígena, que representa la riqueza de nuestras raíces nacionales, aunque algunas de estas costumbres hayan desaparecido por la conquista española.

Con este escrito invito a mis compañeros indígenas a que no reneguemos de nuestra identidad y de nuestra cultura, sino que al

contrario, luchemos siempre por resaltarlas y por darlas a conocer para que sean conocidas y los demás valoren lo nuestro.

Los invito también a leer este tesoro cultural, lleno de cosas sobrenaturales y misteriosas.

La fiesta del elote o de los siete altares

N'go doni (de las flores)

Esta fiesta se realiza en Ayotuxtla, comunidad que pertenece al municipio de Texcatepec, del estado de Veracruz. Texcatepec se encuentra en el norte del estado y colinda con los municipios de Tlachichilco, Zontecomatlán, Zacualpan y Huayacocotla.

Los ancianos recuerdan esta fiesta desde 1908, cuando los habitantes la celebraron, pero se dice que ya desde tiempo atrás se llevaba a cabo, aunque interrumpida por los movimientos políticos de la república mexicana. Anteriormente se le llamaba el baile de santarosa (una planta alucinógena) que en la comunidad era muy curativa. Esta planta la mezclaban con aguardiente. Cuando alguien se enfermaba la untaban en la parte que le dolía y quedaba sano. La frotación se acompañaba de los ritos de los adivinos (curanderos tradicionales de la comunidad) muchos, en su mayoría, conocidos como brujos o hechiceros. La fiesta se volvió muy popular en la región; gentes de otras partes venían para llevar las semillas de cultivo ya ofrendadas, como maíz, chile, frijol, café y sandía.

A esta fiesta se le llamaba fiesta de santarosa; la santarosa abundaba en los patios de las casas y en toda la comunidad, esta planta florecía en septiembre, que es el mes de San Miguel, cuando ya hay elotes de temporal sembrado en mayo. En la fiesta se repartía atole de elote, al atole le echaban semilla de flor de santarosa. Cuentan que en cada paila (recipiente de cobre grande) agregaban cinco bolitas de esta planta y luego se daba a tomar a todas las personas que asistían a la fiesta.

Esto es lo poco que les puedo decir de estos antecedentes. Pero de esta fiesta existen muchas cosas más.

A la fiesta, como se celebra actualmente, fui invitado por las autoridades de la comunidad. Les relataré detalladamente esta gran experiencia, llena de enigmas y cosas sobrenaturales y misteriosas.

Previniéndome de toda cosa, para poder anotar lo que viví en carne propia, me dirigí a la loma de las ofrendas, que se conoce como N'gun'menxa, que en ñuhu quiere decir Casa de los Altares o Casa de las Mesas. En el transcurso del relato se darán cuenta del por qué del nombre. La casa se construye en la salida de la comunidad, rumbo a Ayotuxtla.

Una vez estando al pie de la loma, empecé a escuchar una melodía tocada con violín y acompañada por una guitarra y una jarana. La melodía era melancólica, lenta, pausada, de tonos bajos; entre más me acerqué, la música se escuchaba cada vez más fuerte, entonces comencé a sentir el olor suave del copal, que se mezclaba con la música, como estimulando mi interés.

Cuando fui llegando a la entrada de la casa, la gente se me quedó mirando con cierta desconfianza, porque en esos lugares no se acepta a gente que solamente vaya a espiar lo que allí se realiza. En cada una de las dos entradas de la casa techada con hoja de papantla vi un altarcito de madera adornado con palma de peña y, sobre ésta, una vela encendida. La vela era de cera virgen, color miel; y recargado en la misma mesa un rollo de palmilla de coyol, que en ñuhu se llama k'ami. Al entrar en la casa, por ambos lados todos iban haciendo una reverencia frente a estos altarcitos. Esto es para que las malas vibraciones se queden en ese lugar. A esos malos aires, en ñuhu se les llama t'zohora.

Ya estando allí, me encontré con don José Victoriano, el adivino principal de este lugar. Me acerqué hasta él y lo saludé con la mano. El a su vez me correspondió el saludo. Don José es una persona como de 40 años de edad, de estatura mediana. Su rostro ya manifiesta las huellas de la edad; el pelo con algunas canas, las manos encallecidas por el trabajo del campo. A él le hablé entonces para pedirle permiso de entrar en ese lugar sagrado. Le comenté mi deseo de participar en la celebración y de conocer al adivino que se iba a encargar del rito religioso. Durante un buen rato me quedé esperando, mientras don José fue a preguntar si yo podría entrar. Luego él mismo, con una señal de su mano me indicó que entrara, me llevó a donde estaba el viejo

que parecía como de 70 años de edad. A él y a otros que lo acompañaban los saludé y ellos contestaron mi saludo sin levantar la vista; el curandero me comenzó a platicar que se llamaba Rafael Pérez, que venía de San Antonio Huehuetla, del estado de Hidalgo. Con agilidad manejaba las tijeras mientras platicaba conmigo. Le pregunté qué hacían. El principal me dijo que hacían los preparativos para la fiesta y que todo se tiene que hacer en cinco mil tantos. ¿Qué significan las figuras que usted hace? —le pregunté. Pues cada una tiene una investidura— dijo. Por ejemplo, esta es la investidura del frijol, esta es la del maíz, esta la del chile, esta de la sandía. Y así me los fue mostrando uno por uno, junto con Miguel, su ayudante. Y luego continuó: estos son los dioses del sol, del agua, de la tierra, del aire, de la estrella y por último una figura que dijo llamarle la sirena, todos estos cortados en paquetes de 16 figuras. Cuando terminó de mostrármelos, me dijo que no todos los papeles son para lo mismo y que en esto se debe tener cuidado. El papel chino es para hacer las curaciones sobre las personas a las que hacen un mal otras personas. Cada color representa la naturaleza. Este papel lustre es para pedir la fuerza de las semillas para el cultivo. El color amarillo representa el maíz, el azul, negro, morado, representan el chile; el color verde representa a la madre sirena. Enseguida me mostró el papel crepé, se utiliza para dar fuerza al alma de las personas a las que se les embruja. Después guardó los papeles. Todos los dioses que te mostré —me dijo Miguel— todos hablan con las personas que tienen el don de curar, porque por medio de ellos se comunican los dioses que curan al enfermo, o, en este caso son los que piden las madrinas para la ofrenda que se les dará y se dejará allá en la peña encantada.

Después de haber platicado ya en confianza un buen rato, me atreví a preguntarle: ¿Y cómo empieza la ofrenda? Él, un poco desconfiado me contestó: “Mañana comenzamos la ofrenda temprano”. Y ¿Puedo ir a la peña encantada? —le pregunté. Si lo haces de todo corazón y devoción puedes ir, y si no, es mejor que no vayas, porque lo que allí se hace es muy delicado— respondió. Y terminó diciéndome que al otro día a las cinco de la mañana empezaría todo. Del otro lado de la casa lo llamaron a comer y se retiró. En eso se acercó don José Victoriano, encargado de la organización de la fiesta. Me invitaron a

comer y me pasaron adentro de la casa de Papantla. Al entrar miré un altar adornado muy elegantemente y todo natural, con palma de peña, que es una hoja con puntas hacia arriba, de color verde, amarrada en los arcos que adornaban cada uno de los siete altares, con unas coronas en las partes derecha e izquierda y una en la parte superior de cada arco. Sobre ellas se acomodaba una vela encendida de cera virgen amarillenta; también se veía sobre la mesa un rollo de palmilla (K'ami), y figuras de papel que representan los poderes de la tierra. En la parte de abajo estaba colocado un asomador para quemar el copal. En las orillas de los siete altares había platos de comida, de ofrenda. Cada altar representa una semilla y una cumbre de descanso. Estas cumbres se encuentran en el camino a la peña encantada. Frente a los siete altares, los músicos tocaban sin descansar, día y noche. La música pausada y melancólica resonaba al compás de las sonajas de los danzantes. Frente a los músicos se colocaba, una mesita, y encima de ella una cera encendida, dos ramilletes de almitas y un asomador en el que ahumaba el copal. ¿Cómo se llaman estas melodías? —les pregunté. Don Herlindo Tolentino, el violinista, me contestó que no todas las piezas tienen nombre, porque al tocar, salen del alma de uno mismo. Pero una se llama “Dando Gracias”, otra “La Sirena” y otra “El Corazón”; estas canciones arrullan a las semillas que están en esa canasta —añadió— y señaló el altar principal, en el centro de los demás altares; ese es el que se adorna con más belleza, también con palmilla de peña y unas coronas de palmilla de color (k'ami). La canasta contenía figuras de papel lustre, unos lentes y otras cosas que no alcancé a ver. En frente de la canasta se veía una imagen de la Virgen de Guadalupe y al lado un crucifijo, iluminados con tres velas encendidas. Toda la parte baja de este altar estaba cubierta con una manta blanca, en el suelo estaba colocado un sahumador despidiendo el humo del copal; en ese momento me sentí delante de un algo misterioso.

Al ir saliendo, después de los que se encontraban allí, noté que unas personas despedazaban pollo y pan. Les pregunté para qué lo ocuparían; me contestaron que era para llevarlos a la peña encantada. Todo sería despedazado en cinco mil partes. Un poco más afuera, otros arreglaban palmilla de coyol, en cinco mil flores. Tomaban dos palmillas. Una la doblaban a las tres cuartas partes, hacia abajo,

enrollándola hasta cubrir totalmente la otra, y con la misma palmilla la amarraban. El color de esta palmilla es verde en las orillas y amarillo encendido en el centro, y en el mero centro de color blanquizco.

En una parte de la casa estaban también las mujeres, cocinando para los que ayudan en esta costumbre; a todos se les da de comer. Se nombran unas personas para que pasen a las casas a recoger lo que se ocupa, como chile, maíz, frijol, azúcar y todo lo que la gente guste para alimentar a las personas que van a vivir en ese lugar durante todo el tiempo que dura la fiesta. Porque no es bueno que salgan y entren a cada rato en ese lugar; afuera de la casa había dos ancianas de pelo casi blanco, como de setenta u ochenta años de edad. En el rostro ya se les marcaban las arrugas de la vejez, con la mirada un poco nublada, dientes escasos y voz aguda; iban vestidas con enaguas y camisón con bordados pegados en el pecho y en las mangas del camisón. Les pregunté cuánto tiempo llevaban en la loma de los altares, una de ellas me contestó, mientras la otra seguía componiendo los pollos, que ya llevaban una semana completa. Ellas, a su vez me preguntaron si me dejarían ir con ellos a la peña encantada. Les dije que todavía no sabía si podría ir a ese lugar sagrado. A la izquierda, otro grupo de personas hacía collares de trueno y cempoalxóchitl, ensartándolas en corteza de jonote resistente; otros más, al frente, elaboraban ramitos de carrizo, con dos puntas del mismo en un solo lado, en las puntas llevan ensartadas las flores de cempoalxóchitl.

Después de platicar un rato con ellos me retiré de lugar. Todavía a lo lejos se escuchaba esa música triste y pausada. En mi ropa aún se impregnaba el rico olor a copal, por la cantidad que se quema en ese sitio; me detuve a un lado del camino, donde se domina el paisaje rumbo al lugar llamado Agua Linda. El panorama enmarca el imponente cerro o peña encantada, que se mira a lo lejos y que cada vez resulta misterioso.

Mientras miraba, pensaba en lo que me encontraría en ese lugar; porque a pesar de que soy de Ayotuxtla, mis padres, que en paz descansen, nunca nos dejaron asistir allá, ni a la loma, ni a la peña. Hoy me doy cuenta del gran valor que tenemos en la comunidad, que otras quisieran tener; esta costumbre tan natural y propia de nuestro lugar. Por eso, en esta ocasión quiero dejar escrito esto que está en

peligro de desaparecer por la influencia religiosa. Ellos lo ven como algo satánico, sin ponerse a pensar que primero está lo nuestro y luego lo impuesto por los españoles. Y quiero decir que en mi propia comunidad tuve problemas por asistir a ese lugar. Los catequistas me calificaron de satánico también; pero ya tenía años de que esperaba esta oportunidad y no la desaprovecharía por nada del mundo. Soy católico, pero las raíces culturales también me interesan. Les juro que toda la noche no pude dormir pensando en todo esto. Al otro día, a las cuatro de la mañana ya me encontraba nuevamente en la loma de las ofrendas, dispuesto a vivir la ofrenda completa. Para esto me alisté con ceras y lámpara de mano, porque en este lugar no hay luz eléctrica, pues carecemos de carretera. Siendo esta comunidad la más grande del municipio, es la más olvidada y marginada. También por eso se conserva nuestra lengua ñuhu, conocida por muchos como otomí. En este lugar se habla la lengua materna al cien por ciento. Ya en otro escrito les hablaré de mi comunidad; esta vez les empezaré a contar lo que aquí se hace, ya que les describí cómo es el lugar.

Todos los que se hallan presentes empiezan a bailar con el ritmo de la música de violín que está sonando. Frente al altar están las madrinas acompañadas de los danzantes. Del lado derecho son cuatro hombres, del lado izquierdo son cuatro mujeres. Todos traen una sonaja hechas del guaje que se da en el monte. Las madrinas arrullan las figuras que representan el maíz, el frijol, el chile, y otras semillas que se cultivan en la comunidad. Mientras bailan, las madrinas cantan pidiendo lo que los dioses les van indicando, porque por medio de las madrinas, los dioses se comunican. Estando muy cerca de ellas, pude escuchar lo que pedían: ceras, aguardiente, palmilla de coyol (k'ami), una montura para caballo chiquito, un sombrerito, sillitas de juguete, una cuarta para caballo chiquito, pan, tortilla, carne de pollo, un rebozo de cambaya raso, vino, jerez, rompope, anteojos, paraguas, zapatos de mujer y de hombre, refrescos, cerveza, listones, manta blanca, cigarros, molcajetes y otras cosas que no alcancé a escuchar, porque la mujer que pasaba el mensaje estaba ya desmayada con la voz temblorosa, bañada en sudor, empapada totalmente su ropa, la mirada perdida, como que estuviera poseída por alguien. Estuvo así cantando hasta el medio día. Ya marcaban las doce del día y no paraba

de cantar, y eso que había empezado desde las cinco de la mañana. La verdad me quedé impresionado, porque no paraba de cantar ni un momento, ni para jalar aire. Después, empezó a dar la vuelta alrededor de la casa. Primero dio siete vueltas, de cuatro melodías cada vuelta. Los músicos iban delante de ella, acompañándola en su canto triste y suplicante; al fin, se detuvo en el altar principal para recibir órdenes del señor. Simplemente así dijo. Ya muy desmayada, todavía daba vueltas a la casa, cantando y suplicando lo que ella pedía. Las danzantes la iban sosteniendo para que ella siguiera con su caminar. La voz que salía de sus labios no era de ella, porque a esta señorita yo la conozco y siempre ha sido una persona muy seria; casi no habla con nadie y no tiene facilidad de palabra. Pero esta vez le sobraba discurso, más corrido que el de un orador. Y así estuvo hasta muy entrada la tarde, cuando ya acabó de pedir todo el dueño de la tierra. Ya eran cerca de las cinco de la tarde, cuando le tendieron un petate en la esquina de la casa, donde ella se tendió completamente desmayada y bañada en sudor. Cayó rendida; después de esto mandaron inmediatamente a unos señores a comprar las cosas que había pedido, porque si no se compraban, la madrina seguiría sufriendo y suplicando con su canto, para que se cumpliera lo que los dioses pidieron. Porque ellas crean un compromiso con los dioses de la naturaleza y las utilizan como médium, para comunicarse con la gente de la comunidad.

Ya oscurecía y cada vez llegaba más y más gente al lugar; todos traían un morral con aguardiente, ceras, palmilla de coyol. Después de entregar su ofrenda todos se ponían a bailar al ritmo de la música que había descansado en todo el día. Se balanceaban lentamente, haciendo en vaivén un paso a la derecha y otro a la izquierda. Llegó el momento en que el fervor de la gente me contagió y, sin resistirme ya estaba yo siguiendo el paso de la danza, muy impulsado al ver todo esto.

Frente al altar permanecía don Rafael, el encargado de realizar la ofrenda; silbaba con un silbatito y a la vez tocaba una campanita de cobre, esto se hace para que las semillas que se ofrendaron el año pasado no se vayan. Es como un arrullo. Después pasó el adivino principal a todos los altares, echando el copal en todos los siete altares, donde se había colocado una cera encendida, palmilla, figuras de papel

recortado que representan los poderes de la tierra, unas tazas con café, refrescos, aguardiente y unos platos con comida. Esto lo estuvieron haciendo toda la noche. Ya amanecía cuando llegaron los que habían sido mandados a comprar las cosas. Luego las prepararon, y como a las cinco de la mañana ya todos se encontraban listos para partir hacia la peña. Esa noche nos habíamos quedado a dormir allí. La gran mayoría se amaneció bailando, con el paso monótono que ya les expliqué. La gente comenzó a componer las maletas de la ofrenda que se tenían que llevar, las canastas de la ofrenda que se dejaría al cerro encantado.

Antes de salir, primero se dan cuatro vueltas a la casa, formados en fila, con la música, las madrinas y los adivinos principales por delante; en la mano llevan un sahumerio con copal, un envase con aguardiente, recortes de papel, la cruz y las ceras envueltas en palmillas. Todo esto lo irán dejando en los siete altares que hay camino a la peña encantada. Después de dar las cuatro vueltas salimos bailando al compás de la música que iba por delante. El adivino principal fue tocando sin pausa la campanita de cobre hasta llegar a la peña. La música tampoco paró hasta nuestro regreso; camino a la peña nos fuimos deteniendo en los altares que se habían preparado a lo largo del trayecto. Los altares se hacen con madera de jonote, que es blanda y están adornados con palmas de peña. En ellos se deja una cara, un rollo de palma de coyol y unas figuras de papel blanco. Al pasar frente a ellos también hacíamos una reverencia. Esto se hace para dejar las malas vibraciones y entrar limpios de pensamiento a la peña. Fuimos bajando por laderas y despeñaderos. Enfrente de nosotros, al fondo del paisaje se miraba una peña blanca y al pie de ella el río Ayotuxtla que serpentea caprichosamente. Sobre el borde, a la derecha se alza el cerro encantado, del que tanto me habían platicado; por fin lo tenía frente a mí.

Los primeros rayos del sol ya pegaban en la punta de la peña, imponente y majestuosa; bajamos rumbo al río por un camino casi intransitable. Llevábamos ya dos horas de camino cuando llegamos a la ladera junto al agua. Seguimos por la orilla del río, donde también resulta difícil encontrar paso. En algunos lugares teníamos que colgarnos de las raíces que quedan al descubierto después de las crecientes. Me entró el temor de que alguien pudiera caer hasta el río. Llegamos al punto donde comienza una subida de cerca de hora y

media. Antes de ascender, el guía nos indicó que todos tendríamos que descansar y bañarnos para purificar nuestro cuerpo, porque para entrar debíamos estar libres de todo. Eran como las siete de la mañana. El Sol todavía no pegaba al fondo del barranco y se sentía mucho frío. Todavía no aclaraba bien por lo espeso del monte. El caso es que ahí me tenían bañándome a las siete de la mañana, con agua pura, natural, pero completamente helada. Todos hicieron lo mismo, libres de prejuicio, hombres y mujeres se bañaron juntos, sin murmuraciones ni malos pensamientos. Al terminar de bañarnos se ofreció la comida que llevaban aparte. Después, todos empezaron a cortar bordones de carrizo, de un metro y medio de largo. En la punta le amarraron un ramo de palmilla de peña. Nos formamos y empezamos a subir. Nos dijeron que el bordón es el palo de siembra que se utiliza en el campo. En cada paso, al ir bailando tendríamos que picar la tierra.

Empezamos a subir con dificultad. En algunas partes prácticamente escalábamos, colgándonos de los bejucos y raíces que sobresalen en las peñas. La música seguía tocando, al igual que la campanita que llevaba el adivino principal; subimos sin dejar de bailar. En el transcurso nos encontramos con tres altares más que completan los siete de todo el camino. Llegamos por fin a la gran entrada. La música subió de intensidad. Todos bailaban ya con más fuerza y ánimo hasta que se dio la señal para que la gente descansara. Los músicos y todos nos arrodillamos frente a la entrada. Quedamos en silencio esperando las siguientes indicaciones. El adivino rezó varias oraciones antes de entrar. Fue el primero en entrar a la peña. La entrada es pequeña, de menos de un metro de diámetro, por donde apenas cabe el cuerpo. Uno entra parte de rodillas, parte arrastrándose. Yo me fui atrás del guía, que era el adivino principal. Éste llevaba un ramillete de palmilla de coyol, una cera, un envase con aguardiente. Sin dejar de tocar la campana dirigía el sahumerio con copal humeante a los cuatro puntos cardinales. Con esto iba abriendo el camino, por donde íbamos a pasar, como lo hizo mientras caminábamos hacia la santa cueva. Pronto escuchamos la voz de una de las madrinas cortada por la fatiga que nos ordenó en ñuhu que dejáramos lo que traíamos para la peña o para la entrada únicamente. Porque les he de decir que llevábamos tres ofrendas: la primera es para la entrada, la otra para la mesa principal

y la tercera para las semillas. El guía dio la voz de que se obedeciera a las madrinas. En ese momento sentí miedo y como deseos de echarme para atrás. En medio del temor y de las dudas, me preguntaba si tenía explicación lógica lo que estábamos haciendo pero me dije: "ya estoy aquí, ni modo, ya no se vale arrepentirme".

Mientras esto pasaba adentro, por la entrada alcanzaba a ver la gente que estaba afuera; unos y otros se apuraban para que pasaran las cosas que se les estaba pidiendo. Las madrinas bailaban y cantaban, con la mirada como perdida, al compás de la música del violín. Mostraban cansancio cuando no se pasaban rápido las ofrendas hacia adentro y cuando la ofrenda pasaba se veían como reconfortadas y de nuevo sin cansancio. Hasta algunos regañaron a las gentes que se veían lentas en pasar la ofrenda, diciéndoles que se puede desmayar la madrina y luego tarda en reponerse, como ya sucedió una vez en la loma de las ofrendas.

Al terminar de dejar lo que se ofrecía, las madrinas pasaron y la gente atrás, no sin antes quitarse los zapatos, porque así debe ser; los dejamos afuera, en la entrada de la peña. Esta tiene dos accesos, uno para entrar y otro para salir, del mismo ancho de abertura. No es bueno salir por donde se entró porque de nada serviría la ofrenda. Con las ceras se iba iluminando el interior y se hizo más visible todo. Ya me iba acostumbrando a la obscuridad. El espacio de la cueva se abrió. Las paredes brillaban con la luz de las ceras, miré al techo de la peña; de su altura como de cinco metros colgaban unas puntas de cristal humedecidas. El guía empezó a caminar con mucho cuidado, en el caminito interior uno no puede caminar por donde quiera, porque es angostito. Las piedras arenosas o filosas lastiman las plantas de los pies y no dejan avanzar con rapidez, siempre íbamos balanceándonos al compás de la música y al sonar de las sonajas que llevaban los danzantes. Todo resonaba dentro de la cueva. Las luces de los que se quedaron atrás se miraban lejos. Entonces pasó algo extraño, que yo sentí como sobrenatural: cuando vi mi reloj para saber la hora, éste ya no funcionaba. Perdí por el momento la exactitud del tiempo que llevábamos dentro. Sólo calculaba con lo que se consumía la cera que nos dieron a la entrada, porque cuando llegamos al altar principal ya se había gastado la tercera parte. Habíamos entrado como a las diez de la mañana. Después de un buen rato dentro de la cueva vimos siete

cumbres, o siete descansos como se les conoce. En cada uno se fue dejando una cera encendida, palmilla de coyol y recortes de las figuras de los dioses de la tierra.

Así, despacio, llegamos hasta el altar principal, al fondo de la cueva, a donde únicamente las madrinas y los danzantes pasarían, junto con los adivinos principales y los que llevaban las maletas con las ofrendas. Esta gran mesa, más parece como un enorme horno, de unos dos metros de alto y de ancho como de tres metros. Solamente la mitad de ella sobresale de la pared de la peña. En la parte superior tiene una abertura circular. Quise alumbrarla con mi lámpara de mano, pero me llamaron la atención de que no lo hiciera. No pude, pues, observarla bien. En la planta de la mesa se encuentra una como alberca en forma semicircular que sigue el entorno de la mesa, toda ella ya está ahumada por los años que llevan acercándole ceras en las visitas. La mesa redonda es como de mármol, con incrustaciones pequeñas de cristal. Los adivinos la llaman así: la mesa. Frente a ella hay una laguna pequeña, en cuyas orillas lodosas se ven rastros de muchos animales. Las huellas eran de caballo, de vaca, perro, venado; también de pies humanos pequeños, de recién nacidos, y muchas más, confundidas entre sí. Esto me extrañó mucho, porque si en la entrada de la cueva no cabe una persona de pie, cómo iba a caber un caballo para entrar u otro animal grande.

Pensaba en eso cuando una orden de guardar silencio interrumpió mis cavilaciones. Esperábamos la señal del dueño de la peña. De nuevo comenzó a sonar la campanita de cobre y a silbar el silbato, indicando que ya había llegado el dueño de la peña. Todos empezaron a bailar y yo con ellos. Las madrinas entonaron su canto y a pedir la ofrenda de la comunidad. El canto, como siempre, era de súplica y pedían que las ofrendas se pasaran en el momento en que se solicitaban para que los dioses no se enojaran. Todo se iba poniendo en la base de la gran esfera que llamamos mesa, comenzando por una manta larga que cubrió gran parte de la redondez de la mesa. Las madrinas siguieron cantando y en el canto pidieron la carne en cuatro mil pedacitos, las cuatro mil ceras de cera virgen, los cigarros, dos pollos asados atravesados por unas varas, refrescos, canastas de semillas, cuatro mil pedacitos de tortilla, caldo de pollo, un bote de café, un rebozo, una tela de cuadrillé, listones

de colores, un petatito para ir depositando las ofrendas, colocadas por los adivinos y las madrinas; también pasaron las botellas de vino, rompope, ron Bacardí, ceras, platos chiquitos, una cuarta de llavero, una escobetilla para alinear el cabello, paraguas, una olla de barro, cervezas, tacitas, molcajetes, aventadores para lumbre, un bulto de galletas ovaladas, cuatro mil pedazos de pan, cuatro mil palmillas de coyol (k'ami), lentes, un pollo blanco y los recortes de papel (ha'mi), con las figuras de los dioses de la naturaleza.

Lo más extraño y misterioso fue que cuando la gente se tardaba en pasar las ofrendas que se pedían, la luz de las ceras empezaba a apagarse y la bruma de humo que ya se había acumulado se bajaba en forma pareja como si la hubieran cortado con una espada gigante. Lo mismo sucedía cuando la música cesaba de tocar por el cansancio. Cuando ya pasaban la ofrenda, la llama de la cera volvía a crecer y la bruma de humo se esparcía de nuevo. Yo no podía creer lo que estaba mirando. Verdaderamente esto me sorprendió mucho.

Una vez que toda la ofrenda quedó colocada, le cortaron el pescuezo al pollo; inmediatamente brotó sangre de su cuello y con ella rociaron todo lo que se había ofrecido a los pies de la mesa. En ese momento todas las personas que nos encontrábamos en el lugar empezamos a bailar con mayor emoción. Las madrinas entonaron su plegaria de acción de gracias. Todos temblaban desde la cabeza hasta los pies, como si estuvieran sacudidos por una fuerza grande.

Las cosas que sobraron las tomaron y las entregaron a cinco personas elegidas. Éstas tomaron la maleta del resto de las ofrendas y se pasaron más arriba. Yo me fui enseguida tras ellos hasta que nos encontramos con otra nueva entrada. Ésta era diferente de la anterior. Era más ancha, como de un metro de ancho y medio metro de altura, de forma alargada. Un trío se quedó en la mesa principal y el otro avanzó delante de nosotros. Entramos arrastrándonos porque de pie no se podía pasar.

Al llegar al final de la entrada quedé de nuevo asombrado, más de lo que ya estaba; a mi vista aparecieron los adornos naturales que colgaban en el techo, como velas escurridas, transparentes y brillantes, como de agua congelada que colgaban del techo de la cueva. En el suelo de la gruta descubrimos unos hoyos de forma circular a modo de alberquitas. Muchos laberintos existen en esa gruta de un metro y

medio de alto y como cinco metros de ancho, de modo que teníamos que agacharnos un poco para poder pasar. En los muros se dibujan mil figuras. Cuando uno las mira por un rato, les empieza a encontrar forma, como de las cosas que hay en la comunidad. Después de admirar esas figuras caprichosas, llegamos al lugar en donde se dejaría la tercera ofrenda. Dicen que en ese lugar había cuatro columnas de salitre anteriormente. Pero cuentan que entraron unas personas de otro lugar, que eran norteamericanos, y se las llevaron. Solamente dejaron una, pero aún están los troncos que dejaron. Lo extraño y que parece increíble es que a estos troncos les está saliendo un brote en el centro, como si fuera retoño de mata de plátano. Junto, estaba un pedazo roto. En el centro se ve cómo están formados de puro cristal macizo.

Cuando llegamos a ese lugar empezaron a sacar todo lo que llevábamos y lo pusieron en medio de los troncos que sobraban. Allí ya no entraron las madrinas, sólo un adivino de nombre Miguel, el trío, don José Victoriano y otras dos personas solamente; Miguel comenzó a hacer sus oraciones, pidiendo por los cultivos, para que este año no fallaran las cosechas. Se me olvidaba decirles que este recinto es únicamente para la ofrenda de las semillas, ya que en el anterior fue una ofrenda de la comunidad. En este recinto de la ofrenda de las semillas, dejaron cuatro sillitas con una mesita, un morralito, un sombrerito, cuatro refrescos, dos pares de zapatos, uno de niño y uno de niña, cuatro mil palmillas de coyol (k'ami), cuatro ceras encendidas, una en cada lado, un sahumador de copal, vino, jerez; al terminar de poner todo esto, empezó la música a tocar, esta ocasión no pudimos bailar porque no cabíamos parados, sólo estábamos de rodillas.

Este era un lugar húmedo; caían gotitas de agua del techo de la peña, pero esas gotitas no caían al suelo sino que quedaban prendidas del techo, se cristalizaban y se volvían sólidas. En toda la cueva está fresco, a pesar de tanta vela encendida. Don José Victoriano empezó a golpear el piso, frente a donde habíamos dejado todo. Yo, indiscreto, le pregunté qué es lo que hacía. Él me contestó que estaba buscando el tambor que acompañaría la música. ¿El tambor? —me pregunté yo sólo— y seguí observando lo que él hacía. "Ya son cinco piezas y el

tambor no quiere sonar y en otras veces con sólo dos melodías el tambor agarra sonido —dijo el adivino que nos acompañaba, ayudando a don José Victoriano a golpear el piso. Me quedé sorprendido cuando me dijo que ya estaba sonando. Admirado y más admirado de lo que ya estaba, escuché cómo la piedra dura, sólida empezó a sonar cada vez más conforme aumentaba el número de melodías. Me puse a pensar cómo una piedra sólida suena como tambor. Esta era otra de las cosas que no tiene explicación lógica, porque no la golpeaban con otra cosa sino con la mano. A las diez piezas, aquella piedra había agarrado un sonido mucho más fuerte y a las dieciséis piezas de música, retumbaba en toda la cueva. Don José Victoriano no dejó de tocar el tambor de piedra, aunque ya se encontraba con la mano sangrante.

Terminadas las dieciséis melodías pausadas, melancólicas y monótonas, nos limpiaron con una cera y nos retiramos, la vela que llevaba se estaba acabando; saqué de mi morral otra para encenderla y alumbrarme. Salimos agachados por donde habíamos entrado. Al llegar a la mesa principal me extrañó que la música pausada y triste se había cambiado por huapangos regionales que las madrinas danzantes bailaban alrededor de la mesa. En un momento todo se volvió alegría. Los refrescos y galletas que habían sobrado se los repartieron y después se colgaron listones de colores, formando ondas, aprovechando uno de los adornos naturales que estaba sobre la mesa de la ofrenda.

Se dio la señal de salir. Uno por uno y despacito nos fuimos cruzando y pasando frente a la mesa para que se nos fuera limpiando con una cera para poder salir. Los desplazamientos se hacían con precaución porque a los lados del angosto camino había un enorme hoyo, sin fondo que, si alguien llegara a caerse, sería difícil sacarlo. Fuimos avanzando hacia la salida, empecé a sentir alegría y alivio al mirar la salida, que a lo lejos se distinguía con una luz intensa, reflejada desde fuera por la luz del sol de la tarde. A la salida nos fueron entregando nuestros zapatos y descansamos un momento esperando a que salieran todos. Después de vivir esta gran aventura, fui a sentarme junto a un árbol, ya un poco más tranquilo, mirando cómo salía la gente. Entonces me di cuenta de que todos salíamos totalmente ahumados de la cara y de toda la ropa, por la cantidad de humo de las ceras que se consumieron adentro; porque el humo se

concentra y no tiene salida. Ya había yo sentido adentro que la cueva estaba saturada totalmente con la humareda.

Cuando salió Miguel Morones nos dio aguardiente para lavarnos la cara nada más, porque no es bueno bañarse durante cuatro días después de haber salido; dicen que pega una enfermedad. Y también no es bueno bañarse porque entonces de nada serviría la ofrenda, según dicen ellos. Una vez fuera de la cueva, todos nos volvimos a formar para el regreso: las madrinas y los adivinos por delante, bailando nuevamente al compás de la misma música que nos trajo a este misterioso lugar. De regreso, al pasar frente a los altares ya no hicimos reverencia; solamente rociaban aguardiente a las cuatro esquinas del altarcito de madera de jonote.

Como a las cuatro de la tarde nos encontramos a dos policías de la comunidad, ya casi a media bajada antes de llegar al río, donde nos habíamos bañado antes de subir a la cueva, los policías traían un bote grande de enchiladas y una garrafa de café, que se repartió una vez que se dio la indicación de descansar. Todos sentados en círculo, se nos fueron repartiendo las enchiladas y una tacita de café. Al terminar, seguimos caminando de regreso al pueblo. Entonces divisé en la loma de la entrada a casi toda la gente de la comunidad que se encontraba concentrada allí, esperando nuestro regreso. Ya se pintaban en el cielo los últimos rayos del sol, cuando llegamos a esa loma que llaman el Espinazo del Diablo, muy familiar a toda la gente de la región y que se llama así, por ser una pendiente muy parada, con una vereda en forma serpenteada. En ese lugar nos recibieron con collares de hoja de palo de trueno y flor de cempoalxóchitl, que nos fueron colocando en el cuello a cada uno de los que volvíamos de la peña. En medio del camino pusieron una mesa de madera no muy alta y un arco de ramas y junto a ella estaban las autoridades de la comunidad. Sobre la mesa estaba un plato con un vaso con vino, y alrededor del vaso unas galletas Marías. Todos tomamos un pequeño trago y continuamos nuestro paso saludando a la gente y a las autoridades de la mesa. Enseguida fuimos dando siete vueltas alrededor de la mesa, junto con la música y las madrinas, que no perdían su lugar en el frente, donde les correspondía ir. Al terminar las siete vueltas, nos fuimos rumbo a la loma de los siete altares. Antes quiero aclararles que el recibimiento que dan en

donde está el arco de ramas y la mesa es en agradecimiento por haber ido a dejar la ofrenda en nombre del pueblo. Porque a la cueva sólo puede ir una parte de la comunidad, no todos.

Al pasarnos hacia la loma, la gente que nos recibió se fue tras nosotros. Llegando a lo alto de la loma, también nos esperaban en el altarcito de madera que está antes de entrar a la casa de Papantla, donde se encuentran los siete altares. Al cruzar nos pasaban una cera en el cuerpo. Ahí también tuvimos que dar otras siete vueltas, formando dos vallas. La gente que no fue a la peña se encontraba entre medio de las dos vallas. Juntos dimos las siete vueltas. Ya el sol se había ocultado cuando descansamos. Nos dieron de comer a todos. Ya era muy de noche. Mientras comíamos, los demás bailaban adentro, frente a los siete altares.

Después de tan larga caminata y de tantas emociones, yo quedé un poco cansado, pero los demás que también fueron, siguieron bailando hasta la madrugada. Su gran resistencia y fe me resulta algo de admirar. Así se estuvo bailando, al compás de la guitarra y el violín, nuevamente esa música que se toca en toda la ofrenda, de la que la gente dice que es la que llega al corazón.

Desde que salimos del cerro, ya llevábamos tres días, arrullando las semillas, vistiendo las figuras que representan a cada una. A unas les colocaron en el cuello un collar y sus aretes, según la clase de semilla.

El cuarto día llegó, ese día hablaría la sirena, así nos dijeron. Y ya como a la medianoche, todo quedó en completo silencio, solamente se escuchaban los grillos y el ladrar de unos perros a lo lejos. Repentinamente, don Rafael, el adivino principal, empezó a tocar la campanita de cobre y a silbar el silbatito que traía, el se encontraba frente al altar principal, en medio de los siete altares, cubierto en la parte del frente con una manta blanca. El adivino se metió debajo del altar y la madrina se acercó. La manta cubre el lugar que ocupa el adivino, porque no es bueno mirarlo a los ojos. La madrina se hinca frente al altar. Entonces una voz de mujer salió del lugar donde se ocultaba el adivino principal, diciendo un saludo, que a su vez contestó la madrina y toda la gente también. La madrina preguntó si todo lo que la gente de la comunidad había hecho estaba bien. La voz femenina contestó que no se preocupara la gente de la comunidad, que estuvieran

tranquilos y que por su trabajo que fueran a realizar la cosecha sería abundante. Dijo que si a la tierra le dan, ella regresa el favor. Y con esa palabra quiso decir mucho. Porque luego siguió diciendo más palabras, pero lo que más esperaba la gente con impaciencia era sobre la siembra, lo que ya había dicho.

Cuando terminó la plática con esa persona que llaman la sirena, a la madrina la subieron a una silla. Desde allí pasó el mensaje a todos los presentes. Y sabiendo que la ofrenda había sido del agrado del dueño de la tierra, amanecieron bailando para dar por terminada la ofrenda. Le dieron las muchas gracias a don Rafael y a sus acompañantes, porque ya ellos iban a regresar a su lugar de origen; claro que después de pagarle su tiempo, aunque él dijo que "lo que gusten darme". Toda la comunidad cooperó y le entregaron su recompensa. Esa misma mañana, para finalizar, en los altares que se habían hecho en las salidas de la comunidad, que son cuatro, una rumbo a Tzicatlán, otra rumbo a Amaxac, otra rumbo a Texcatepec y la que conduce a Cerro Gordo, se enterró un pollo, vino, galletas, tortilla, pan, y se dejaron puestas varias figuras de papel. En medio de la comunidad está un altar más grande. Allí también colocaron los mismos ofrecimientos. Y con eso se dio por terminada la gran fiesta del elote, o antes llamada fiesta de la santarosa.

EL CULTO AL ORATORIO FAMILIAR ENTRE LOS MAZAHUAS; UNA INSTANCIA INTERMEDIA DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

AURELIO MARÍN SÁNCHEZ[1]
FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ[2]
Centro INAH, Estado de México

INTRODUCCIÓN

Una de las instancias que tal vez sea la que en menor medida se ha investigado dentro de la Antropología, especialmente para los grupos otopames, es aquella que se refiere a un nivel intermedio de la organización social, es decir, aquella que es más amplia que la familia nuclear o el llamado grupo doméstico y más pequeña que la comunidad en sí; nos referimos específicamente a aquella instancia de la organización social que pone en contacto a la familia extensa o linajes, que para el caso de muchas comunidades otopames se denomina oratorio familiar.

En la región mazahua y otomí del Estado de México existen muchas comunidades en las que ya no se observa dicho oratorio o que su uso ha ido perdiendo significación social, existen otras en las que su presencia sigue siendo acentuada y su importancia en la vida ritual no es menor, este es el caso de San Antonio de las Huertas.

La presente ponencia es una interpretación compartida entre el comisariado ejidal de la misma comunidad y el antropólogo que llega del exterior; lo que se presenta aquí es la construcción de una realidad social que intenta mezclar dos voces, la del habitante del pueblo y la del forastero, es decir, tratamos de combinar las visiones interna y externa de una situación social que, específicamente, se refiere al

[1] Vecino y actual comisariado ejidal de San Antonio de las Huertas.
[2] Antropólogo y colaborador del proyecto de investigación "Atlas etnográfico" del INAH.

oratorio familiar y sus implicaciones en la organización social de la comunidad mazahua.

La comunidad

San Antonio de las Huertas se ubica en el municipio de San Felipe del Progreso y pertenece al grupo de comunidades de tradición mazahua. Su origen se encuentra ligado al rancho que lleva el mismo nombre, donde hasta finales del siglo XIX sus habitantes trabajaban como peones encasillados en la extracción de raíz de zacatón. Es hasta principios del siglo XX cuando, gracias al beneficio obtenido por la comunidad con el reparto agrario (14 de noviembre de 1929), la comunidad pudo constituirse con independencia a alguna otra unidad de producción extraña a la comunidad misma, desde ese tiempo los habitantes del lugar son ejidatarios y realizan una serie de festividades rituales adscritas a ciertos santos católicos y los antepasados, o los abuelitos; una serie de prácticas sociales ritualizadas se realizan desde que la comunidad adquirió las tierras ejidales, como es la de una peregrinación que responde al tributo a los antepasados que lograron el reparto.[3]

La mayor parte de los habitantes de la comunidad combinan varias actividades para lograr la reproducción material de la subsistencia,[4] entre ellas se encuentran el trabajo agrícola, que es realizado por los hombres y las mujeres a la vez; el trabajo de la albañilería, que se realiza por los hombres de la comunidad a través de desplazamientos

[3] La peregrinación se hace al santuario de Santa Cruz Tepexpan, en el municipio de Ixtlahuaca. Lo importante de resaltar de esta práctica ritual es que el culto se hace a los antepasados, cuestión en la que se inscriben los "abuelitos" que ganaron las tierras. Podemos decir que se trata de una resemantización de la tradición del culto a los antepasados a través de un hecho social relativamente nuevo, el reparto agrario, que coloca al ritual de culto en una perspectiva simbólica nueva y adaptada a la nueva circunstancia del grupo; la de renacer de manera independiente al rancho del que dependían y su existencia bien podía reducirse a la de mero insumo de producción, bajo la forma de fuerza de trabajo.

[4] No es que todos se dediquen a las mismas actividades pero sí la gran mayoría, por lo que podemos decir que es típico que los habitantes se dediquen a estas actividades, es decir, lo que hacemos aquí es una tipificación de la comunidad en lo que se refiere a sus actividades de subsistencia.

temporales hacia la ciudad de México, así como por el trabajo doméstico o el cuidado del hogar que está a cargo fundamentalmente de las mujeres.[5]

Algunos conceptos en torno a la organización social

Entre las pláticas que Aurelio y yo hemos sostenido, consideramos que para comprender a la comunidad se debían tomar en cuenta varios niveles que tienen que ver con la organización social comunitaria y que se relacionan entre sí de manera estrecha. Como primer nivel se encuentra la familia, es decir, aquella instancia social que se relaciona con la división del trabajo que los miembros que viven bajo una misma casa llevan a cabo; el segundo nivel se encontraría en la organización territorial de la comunidad, es decir, en la configuración de ella por barrios, si es que existen, o "un sobrenombre que se les da para distinguirlos";[6] el tercer nivel lo encontramos precisamente en un punto intermedio, es decir, el que pone en relación a las familias nucleares (configurando las relaciones sociales de la familia extensa) a través del culto a los antepasados (o a los muertos) que para el caso de San Antonio de las Huertas lo constituye el oratorio familiar; el cuarto nivel se refiere a la comunidad en su conjunto, es decir, un nivel de organización para

[5] Es importante aclarar que la inclusión del trabajo doméstico en este punto fue una sugerencia de Aurelio Marín, pues yo no lo había considerado. Esto me hizo pensar sobre el hecho de que lo que uno considera relevante en la investigación etnográfica, puede no serlo para los habitantes mismos de la comunidad.

[6] Una cuestión que resultó interesante de este trabajo compartido es el de llegar a acuerdos sobre algunos conceptos, esto fue lo que sucedió con el concepto de barrio, pues para la visión mía, barrio es una unidad territorial que distingue a los miembros de una comunidad a su interior, a partir del cual se delimitan ciertos roles dentro de la estructura comunitaria sin que sea necesario que se distingan por la presencia de alguna autoridad más allá de la estructura de cargos o mayordomías; para el comisariado ejidal la existencia de algún barrio implica la presencia de autoridades, tales como delegados y comisariados municipales, por lo que no se trata de barrios sino de nomenclaturas o toponímicos que distinguen a los lugares dentro de la comunidad, por lo que ponerlo como barrios sería un error y estaríamos de alguna manera "dividiendo a la comunidad" o por lo menos potencializando la tendencia a la división. Es importante resaltar que esto tiene una característica precautoria al hecho de que se potencializa la división comunitaria, lo que llevaría a un estado de cosas que no se quiere, por lo menos el comisariado, para la comunidad (y menos en el periodo de su administración).

la vida ritual que conglomera a todas las familias extensas de la comunidad en torno a la fiesta de los santos que se veneran y que se fundamenta en la organización social por mayordomías o cargos; un quinto nivel se refiere al culto ritual que se manifiesta en los santuarios que forman parte del territorio cultural de la comunidad, el cual se manifiesta a través de los desplazamientos de danzantes, mayordomos y vecinos de la comunidad hacia algún santuario.

La familia en la comunidad se fundamenta en un tipo de asentamiento patrilocal, es decir, se trata de que la novia, al casarse, va a vivir a la casa del novio o a la casa del padre del novio. De la misma manera, la herencia se realiza a través de la patrilinealidad, es decir, es el padre de familia el propietario de tierras y el que hereda a los hijos, generalmente se hereda a los hijos varones,[7] sin embargo, existen algunos casos en los que se hereda a las mujeres, caso que sucede cuando el padre del novio no posee tierras para heredar, por lo que, aunque se vea mal a los ojos de los vecinos de la comunidad se acepta. Vemos cómo la tendencia patrilineal de la herencia encuentra que su rompimiento se da a partir de la escasez de tierra.

De la misma manera, encontramos que en la comunidad el asentamiento territorial humano se expresa por barrios (o mejor dicho por puntos a los que se les pone un sobrenombre y que pertenecen a la misma comunidad para distinguirlos de otros puntos o lugares).[8] Si bien cada uno de estos puntos no tiene un delegado municipal asignado, es común que se caractericen porque en ellos habitan ciertas familias específicas. Existen nueve puntos o nombres de lugares en la comunidad:

- El Centro
- El Molino
- La Cantarrana o el Llano

[7] Antes solamente se heredaba al hijo varón menor de la familia, pero en la actualidad se da a todos y es probable que dentro de poco tiempo también se herede a las mujeres, como ya sucede en otras comunidades mazahua del mismo municipio y en casos contados en el mismo San Antonio de las Huertas (San Agustín Mextepec y Emilio Portes Gil, por mencionar algunos ejemplos).

[8] Véase nota seis.

- Las Lomas del Panteón
- Laguna Seca
- La Mesa
- La Cerca
- La Mina (Korsbaek y otros, 1999)
- La Pequeña Propiedad

Así, la mujer que se casa va a vivir al barrio del hombre; el cambio de vivienda de la mujer no sólo nos habla sobre la exogamia que existe entre los lugares (o barrios) de la comunidad, sino también sobre la línea patrilocal que rige en la comunidad.[9] Esto mismo se observa en el culto al oratorio familiar, pues una vez que se ha contraído matrimonio, la mujer deja de rendir culto al oratorio de su familia consanguínea para empezar a rendirlo en el oratorio de su familia por afinidad, al mismo tiempo que se adscribe a la organización social de mayordomías en la que participa su esposo, es decir, desde ese momento ya no participa y coopera con la mayordomía de su familia consanguínea, sino con la de su esposo.

Los oratorios familiares en San Antonio de las Huertas

Una de las características más importantes en la vida ritual de las comunidades otopames y de las mazahua específicamente, es la presencia, en algunas comunidades, de pequeñas capillas parecidas a iglesias que se encuentran en algunos solares de algunas casas. En este sentido, los oratorios familiares o “auratorios”, como se les conoce en la misma comunidad, “puesto que ahí se va a orar”, forman parte importante de la vida social y cultural de algunos pueblos mazahua.[10]

[9] El matrimonio entre miembros de distinto barrio se sigue dando en la actualidad, no obstante que ahora el matrimonio se realice a través de la elección misma de los involucrados en el noviazgo, cuestión que puede manifestarse, en el largo plazo, como un rompimiento de la tendencia exogámica. Es probable que en tiempos pasados la exogamia estaba mejor delineada, ya que los matrimonios se daban a partir de la voluntad de los padres de familia, "se hacía como un tipo negocio", dice Aurelio Marín.

[10] Este elemento cultural no se encuentra presente en todas las comunidades mazahua de la región (sobre todo en la región del valle), sin embargo, a través de testimonios orales hemos descubierto que existieron en algún momento. Avanzamos un ejemplo, en la comunidad de

La presencia de los oratorios (*nuyo ts'initsimi mbübü kja in shoñijomü*,[11] literalmente "estas pequeñas iglesias están en el mundo, o la tierra") nos habla sobre una vida ritual que tiene que ver con la veneración de los santos y los antepasados; con la configuración de la organización social y territorial de la comunidad manifestada a través de un sistema de parentesco patrilineal. Así, los oratorios ofrecen "una serie de claves, puesto que son el punto de referencia emblemático de grupos de linaje de filiación agnática. Constituyen un patrimonio a través del cual se transmiten a la vez los bienes rituales y un edificio, en línea paterna" (Galinier, 1990: 132).

Es importante destacar que el oratorio se fundamenta en el culto a los santos, "de los que venimos todos y son nuestros padres", y a los antepasados, "que es una descendencia que no se puede olvidar porque es un recuerdo, una raíz que dejó mi difunto de mi papá y el difunto de su papá y de ahí, a través de los abuelos, cuando vamos ahí, vamos a darle gracias a Dios por tener la vida, porque nuestros abuelitos nos hayan dejado estas parcelas". Lo que nos indica que el mundo se forma por los antepasados, nuestro pueblo, nuestra tierra es producto del pasado, o mejor dicho, de las acciones de los antepasados, aspecto por lo que se les rinde culto y "recuerdo".[12]

San Agustín Mextepec (de 580 casas y una población que casi alcanza los 4 000 habitantes y ubicada en el valle de Ixtlahuaca) se encuentran solamente dos oratorios familiares, sin embargo, encontramos que éstos no reúnen a la familia extensa a través del culto a los muertos, sino que el culto es realizado por una estructura de dos familias que se encuentran enlazadas a través del compadrazgo y que no pertenecen a la misma comunidad. La interpretación que tenemos hasta este momento es la de que el sistema de parentesco se encuentra erosionado de tal manera que la vinculación familiar se ha fragmentado, por lo que el oratorio familiar ha perdido eficacia simbólica.

[11] Traducido al español "estos oratorios están en el mundo", el cual representa nuestro pueblo, nuestra comunidad o nuestra tierra, por lo que el mundo viene a ser una representación cultural de lo propio, de los antepasados que nos han acompañado en nuestro mundo, cuando nos referimos al oratorio familiar. La palabra shoñijomü se compone de *sho*, "círculo"; *ñi*, que se deriva de la palabra *jñiñi* que significa pueblo y *jomü* que significa tierra, por lo que la palabra es un referente del mundo (círculo) como el pueblo nuestro o la tierra donde habitamos.

[12] Se convierte en una acción institucionalizada, por lo que el recuerdo a los antepasados se convierte en un culto, en un ritual que conecta a los antepasados con los que viven en la actualidad a través de memoria histórica, lo que constituye la tradición.

En San Antonio de las Huertas existen 22 oratorios familiares, que delinean la pertenencia a una familia extensa y vinculan a los antepasados muertos de cada una de ellas con los vivos.

Cada uno de los oratorios familiares posee diferentes imágenes a las que se rinde culto, una de las imágenes que se tiene en mayor medida es la Santa Cruz,[13] sin embargo, cada familia posee diferentes imágenes a las que se rinde culto un día determinado del año. Por ejemplo, encontramos que en un oratorio existen las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el Santo Niño, la Santa Cruz, San Antonio, la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de la Candelaria y la Virgen de la Luz.

El oratorio familiar es un lugar de culto a los antepasados (kanro in buelo, [14] que literalmente sería “llevamos en abuelo”) que se integra, paralelamente, con el culto a los santos, los cuales pueden ser, a la vez, la representación simbólica de los mismos antepasados.

[13] Esto es muy importante, ya que la Santa Cruz pertenece a la cosmovisión otopame, de tal manera que puede ser ella, a manera de hipótesis, la representación del antepasado común de los grupos otopames. Lo planteamos como hipótesis, pues existe una peregrinación, en la que participan tanto mazahuas como otomíes del Estado de México, al Cerrito, un santuario dedicado a la Santa Cruz, que se ubica en el municipio de Ixtlahuaca, que es muy importante para los pueblos otopames y en especial para San Antonio de las Huertas, puesto que allá "se va a venerar a los abuelitos que gracias a ellos ganamos la tierra del ejido". Además, en otros pueblos mazahua de la zona encontramos, a través del testimonio histórico oral, que antes se veneraba a la Santa Cruz en todos los solares de las casas a través de la quema de madera, por lo que "cada 3 de mayo se veía en todos los pueblos la lumbrada, parecía esto una ciudad". Por otro lado, en los pueblos de tradición otomí del municipio de Huixquilucan, y tal vez en el mismo San Antonio de las Huertas, puesto que he encontrado algunas cruces en algunas parcelas, a todo aquel que iba caminando por un campo y de repente caía enfermo por causa desconocida, el médico de la comunidad argumentaba que quizás por donde había caminado había caído un rayo, cuestión por la que se explicaba la enfermedad, para resolver el problema se hacía necesario construir una cruz con cemento en ese lugar, lo cual implicaba, a partir de ese momento, rendirle culto a la Cruz cada 3 de mayo, por lo que había que llevarle flores y limpiarla. Existen algunas relaciones interesantes respecto a la Santa Cruz que debemos investigar más a fondo, lo que planteamos hasta aquí no es más que una hipótesis de trabajo.

[14] *Kanro* es una palabra compuesta por el prefijo ro, que significa el plural de la primera persona, que unido a la raíz kan, del verbo *kana* (llevar), nos da la idea de que llevamos; la palabra in es la preposición en, y buelo, se deriva del préstamo lingüístico del español abuelo. Lo que nos puede indicar que se trata de una presencia de los abuelos o antepasados en la vida presente, es decir, se trata nuevamente de una comunidad en la que la presencia del pasado influye de manera importante en los actos de la vida ritual presente a través de la fuerza tradicional de la memoria colectiva.

Una última cuestión que podemos decir sobre la función del oratorio familiar es que se constituye como una instancia de identificación social al interior de la misma comunidad, es decir, marca las fronteras identitarias entre las familias de la comunidad. En tanto que el oratorio es una unidad intermedia de la organización social tiene la función de marcar la adscripción a una rama familiar establecida y reconocida socialmente.

Descripción de los oratorios familiares

El oratorio familiar es una construcción de material que se encuentra en el solar de alguna casa; su construcción, aparentemente, no tiene una posición que posea una orientación determinada, es decir, no encontramos que todos estén ubicados de frente al poniente o al oriente, sino cada uno de ellos posee una orientación distinta.

La construcción se hace a semejanza de una pequeña iglesia, posee dos cúpulas y un pequeño atrio. El interior del oratorio se constituye con un espacio que remata en un altar donde están dispuestas las diferentes imágenes sin un orden aparentemente preestablecido.

El oratorio requiere que se le cuide y conserve, aspecto por lo que forma parte de las actividades de las mujeres que viven en el hogar, puesto que los hombres generalmente se encuentran trabajando fuera de la comunidad.

Descripción de el orar en el “auratorio”

En los oratorios familiares existen algunos días específicos de oración, esto está determinado según las imágenes que se tengan en él, de tal manera que habrá algunos días en que los miembros de alguna familia extensa oren en un "auratorio" y otros días, otra familia extensa, en otro “auratorio”.[15]

[15] La cuestión del oratorio familiar es otra discrepancia conceptual entre el comisariado y yo, ya que en la literatura antropológica se le conoce como adoratorio familiar u oratorio familiar, sin embargo, en términos del comisariado y de varios miembros de la comunidad su

Cuando se va a orar, la familia extensa ya sabe cuándo y la hora en que se va a llevar a cabo, se cita a una hora determinada, pero generalmente se empieza una o dos horas después. Una vez que están reunidos los miembros de la familia extensa “se abre la puerta, se arrodillan y se persignan ante los santitos que tenemos ahí adentro, se compra copal e incienso y se quema en ese momento, con el que se hace una cruz para poder empezar el Santo Rosario, los cinco misterios”. Si alguien que no pertenece a la familia quiere rezar el Santo Rosario se le acepta. “A lo largo de la oración se menciona el nombre de los santos y el de los difuntos, por el alma del difunto José Hilario Marín Reyes[16] que descanse en paz”. De la misma manera, y siguiendo la tendencia a la patrilinealidad que se observa en el culto de la familia extensa en la comunidad, se mencionan los nombres de las mujeres que se casaron con los hombres que pertenecen al oratorio familiar, "porque ellas formaron parte de la familia también". Después de una hora u hora y media se acaba el Santo Rosario, se vuelven a persignar, cierran la puerta, platican un momento y se despiden.

Es importante destacar que la construcción de un nuevo oratorio puede hacerse según el gusto y las promesas de quien así lo desee. De tal manera que para construir un nuevo oratorio se necesita tener una imagen y el material de construcción; se invita a algún familiar para que ayude a su construcción, “se va con el cura para que le dé la bendición y ya está listo para orar”, sin embargo, este hecho no implica que se deje de asistir a rendir culto al oratorio original de ascendencia, “pues ese es la descendencia que no se debe olvidar, porque es un recuerdo, una raíz que nos dejaron nuestros abuelitos”. En el nuevo oratorio se inicia así un nuevo lugar de culto que se circunscribe a la familia nuclear, el cual va ir extendiéndose conforme avanza la edad y el estado civil de los hijos. Lo que se observa en esta práctica, la de

conceptualización correcta es la de "auratorio", ya que es el lugar al que se va a orar, es decir, su definición se deriva de las prácticas sociales que se realizan en él, y no como se le defina en la Antropología, por su función y papel sociocultural y territorial en el sistema de parentesco dentro de la estructura de la comunidad.

[16] Este difunto es el padre del comisariado ejidal de San Antonio de las Huertas, Aurelio Marín Sánchez, que “quedó huérfano desde los seis años”. Este dato se integra a la redacción de esta nota al pie por deseo de los autores de esta ponencia.

construir nuevos oratorios sin alguna restricción importante, es la tendencia a la segmentación de los linajes, propia de los de tipo patrilineal.

El oratorio familiar, la fiesta comunitaria y las peregrinaciones a los santuarios

Una de las cuestiones importante, a considerar es la vinculación entre el culto doméstico o familiar con el culto comunal y el culto a los santuarios, cuando existe la imagen de San Antonio en un oratorio, el día de la fiesta de ese santo sacan la imagen a la iglesia, y así con cada una de las imágenes, de tal manera que antes de la fiesta se hace una veneración y oración en el oratorio para después sacar a la imagen y llevarla a la iglesia; después de la fiesta se recoge a la imagen y cada familia extensa rinde culto a la misma imagen en su oratorio familiar, cuestión que nos indica una vinculación estrecha, dentro del nivel cultural, del culto doméstico o la familia extensa y el culto comuntario, que se manifiesta en el nivel de la organización social como la vinculación estrecha entre la familia extensa y el cuerpo de mayordomías para determinada fiesta comunitaria en específico.

Por otro lado, y relacionándolo con el culto y las peregrinaciones a los santuarios, encontramos que durante el mes de octubre se realizan oraciones del Santo Rosario, además de que se trata de un periodo previo al día de muertos (1 de noviembre), es el 15 de octubre cuando sale una peregrinación de la comunidad a la Villa de Guadalupe, cuestión que está antecedida por una oración a la Virgen en los oratorios familiares; una vez que los peregrinos se van a la Villa, la Virgen de Guadalupe, que es sacada del oratorio familiar, se va quedando en cada una de las casas que pertenecen a la familia extensa, cuando acaba el mes de octubre la Virgen regresa a su lugar original, es decir, al oratorio familiar; lo mismo pasa cuando se trata de otras imágenes religiosas, por ejemplo la Santa Cruz cuando se asiste al Cerrito o a Chalma. Es importante considerar esto, puesto que nos habla de una vinculación entre la peregrinación regional a algún santuario y la familia extensa al interior de la comunidad.

Conclusiones

Como se ve, la ponencia solamente nos marca los comienzos de la investigación; lo que presentamos aquí no debe tomarse más que como hipótesis y el inicio de la investigación que el comisariado Aurelio Marín Sánchez y el antropólogo Felipe González Ortiz estamos iniciando. Sin embargo, queda la cuestión de voltear la mirada a las instancias intermedias de la organización social de los pueblos mazahua en particular, y de los otopames en general.

Bibliografía

Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM.

Korsbaek, Leif y otros (1998-1999), "El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social", en *Ciencia ergo sum*, revista de ciencia, tecnología y humanismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 5, núm. 3, noviembre.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA Y EL CULTO A LOS ORATORIOS ENTRE LOS OTOMÍES DE LA COMUNIDAD DONGÚ DE CHAPA DE MOTA

ALESSANDRO QUESTA REBOLLEDO
Centro INAH, Estado de México

Las capillas u oratorio familiares son tal vez, junto con el parentesco patrilineal, la marca cultural distintiva de los pueblos otopames que habitan hoy el centro de México. La relación que guardan estos pueblos, entre su territorio y la utilización de oratorios familiares, corresponden a un patrón innegable; Jaques Soustelle señala por ejemplo al valle de Ixtlahuaca, como una "...región clásica del culto de los oratorios" (1993; 607), y tanto Galinier como James Dow encuentran oratorios en la sierra de Puebla.

Pero pueden encontrarse capillas desde la Madre Sierra Oriental hasta el este de Michoacán, pasando por Hidalgo, Querétaro, Estado de México, Veracruz, Puebla y Tlaxcala (Utrilla, Juárez, 1990); como Galinier apunta, el uso o abandono, o la forma específica en que son concebidos los oratorios, nos muestra que han tenido funciones “polivalentes” o diversas a través del tiempo (Galinier, 1990: 231), me atrevo a pensar en que tal vez su sola presencia, nos reporta una señal de identidad étnica constante.

En el caso de las comunidades otomí del municipio de Chapa de Mota en el Estado de México, la presencia estricta de oratorios familiares pareciera haber cedido desde principios de este siglo, ante el proceso de aculturación occidental vivido en la región, a través de la intensa industrialización y urbanización desde la segunda mitad de este siglo.

Sin embargo, las comunidades otomíes de Chapa de Mota: San Felipe Coamango, San Juan Tuxtepec, San Francisco de las Tablas y Dongú[1],

[1] Cabe mencionar que existen dos comunidades otomíes más bajo el nombre de Dongú, una en el municipio de Acambay y otra en Temoaya, en el Estado de México

componen, junto con algunas rancherías mestizas, una clara célula cultural y social, expresada por la vida ritual, el territorio y el parentesco.

> Dentro de esta célula, los otomíes están enlazados entre sí a un sistema de parentesco dominantemente patrilineal, el cual Galinier identifica brillantemente como "...la base de la clasificación social y de la participación ceremonial en los cultos de los oratorios". (Galinier 1990:42-43).

En esta patrilinealidad es donde se regulan los límites territoriales de asentamiento; probablemente también los de alianza y consanguinidad.

Así pues, el interés específico de este trabajo se centrará en el caso de la comunidad de Dongú, mostrando las relaciones interdependientes que existen:

a) organización territorial a través de la herencia de la tierra y el matrimonio,
b) rituales de las vírgenes,
c) sistema de parentesco patrilineal.

Creando así una red estructuradora de la vida social en la comunidad, que se vincula con la de las comunidades vecinas, sin contar con la presencia directa de oratorios familiares.

Sobre la presencia de capillas oratorio en la comunidad de Dongú, actualmente hemos podido identificar que sólo existen un par de ellas, construidas en el siglo XVIII, y por los testimonios negativos en cuanto a la existencia de mayor cantidad de oratorios, tomados de informantes entre 75 y 90 años, podemos suponer que por lo menos desde la revolución y a lo largo del siglo XX, no han habido prácticas culturales en torno a oratorios familiares en Dongú ni probablemente en toda la zona, las cuales con el tiempo se han convertido en nichos para imágenes de culto comunal, inscribiéndose en el calendario ritual anual.

La Virgen de los Ángeles, por ejemplo, tiene su propio día de celebración, el 2 de agosto, en el cual el cura hace una misa en la capilla; esta imagen y la de la Virgen de los Remedios representan a

la comunidad en las diferentes fiestas de las comunidades vecinas a las cuales les son prestadas. Finalmente, estas imágenes participan también en la fiesta patronal de Dongú, el 12 de diciembre.

A partir de este punto intentaré hacer un seguimiento de los elementos ya mencionados comenzando por la herencia de la tierra.

Según la gente de Dongú, las tierras de cultivo y los solares eran tradicionalmente heredados a los hijos varones de menor edad, ya que eran quienes supuestamente cuidarían a sus padres en la ancianidad; en todo caso, los varones en general recibían cierta cantidad de tierra, lo cual aseguraba su permanencia en la comunidad.

Las mujeres son un caso aparte, ellas hasta la fecha siguen obteniendo poca o ninguna cantidad de tierras, ya que se espera que su marido las lleve a casa de sus padres, ya sea en la misma comunidad o fuera de ella (existiendo el caso de una mujer de Dongú casada en Francia).

Con este sistema se protegía la propiedad de las tierras, que eran trabajadas por los descendientes de la misma familia y favorecía el intercambio exogámico a través de las mujeres.

Hoy en día esta norma ha decaído en tan sólo una tendencia, ya que la emigración de los varones ha provocado que las mujeres se encarguen de las labores del campo, haciéndolas más confiables para heredar las tierras. Lo cual no significa que esto sea bien visto por algunos sectores conservadores de la comunidad.

Hasta aquí encontramos una relación directa entre el patrilinaje y el patrón de asentamiento, ya que la casa de los abuelos paternos se ve poco a poco rodeada de las casas de los hijos varones, quienes en un principio viven con su esposa en la casa paterna, hasta que tienen sus primeros hijos y comienzan a levantar sus propias casas.

Es importante señalar los casos opuestos, es decir, varones yéndose a vivir a casa de sus suegros; es algo muy mal visto, pues se considera un abandono o una especie de deshonra, como comentó un informante: “imagínese allá, que le dé órdenes su suegra”, o como otro informante dijo: “allá ni puede uno regañar a su mujer”.

La familia extensa es el organismo esencial de la vida rural, ya que como menciona Sandoval:

"Las familias indígenas se caracterizan por su organización económica, cuya base de sustentación en la mayoría de los casos está constituida por la comunidad agraria" (Sandoval, 1994: 20).

A partir de la herencia de la tierra, se promueve la creación de caseríos de familias, los cuales son llamados manzanas; la comunidad de Dongú está dividida en 17 manzanas, cada una cuenta con aproximadamente 40 casas, entre las que se encuentra por lo menos una familia extensa.

Esta división por manzanas tiene efectos directos en la organización social de la comunidad, ya que por ejemplo existen cuatro delegados municipales representando cierto sector de manzanas, mientras que los vocales del mayordomo suelen repartirse uno por manzana, exceptuando casos de manzanas muy grandes como la de Bonche (de bonxi=pollo).

Hasta ahora, ha quedado clara la dependencia de la territorialidad basada en el patrilinaje; podemos observar con mayor facilidad a esta organización expresada en la ritualidad, cada manzana posee una "virgen menor", es decir, una imagen que permanece bajo el cargo de las mujeres, quienes se encargan de cuidar y rotar a la virgen durante todo el año de casa en casa, las cuales pertenecen al mismo grupo familiar.

Estas vírgenes han heredado algunas de las atribuciones del oratorio, conteniendo la representatividad de los grupos familiares de la comunidad; llegamos aquí ante una división del culto, por un lado tenemos los vestigios de las capillas oratorio que reciben un culto comunal, por otro, estas vírgenes de manzana que están insertas aparentemente a una jerarquía no tradicional, ya que el cura nombra coordinadoras para llevar la agenda de las imágenes, retoman los patrones territoriales y de linaje que en otras zonas conservan los oratorios tradicionales.

¿Estamos aquí tal vez ante esos dos órdenes rituales que contempla Galinier?; siendo descrito el primero como "...dominado por la tradición indígena, los grandes rituales locales de fertilidad toman a su cargo el proceso de reproducción de la comunidad", en tanto que el segundo "...une los cultos domésticos, la fiesta católica del pueblo y las peregrinaciones nacionales" (Galinier, 1990: 43).

En tal caso podría argumentarse una asimetría entre estos dos órdenes rituales, producto de la aculturación, pero podría argumentarse también una traducción, un decodificador cultural contenido en el ritual, una estrategia inconsciente por parte de los otomíes al valerse de los espacios y tiempos rituales y de las organizaciones católicas, para continuar emitiendo un mensaje cultural.

Concluiremos viendo cómo el círculo se cierra y el final es de nuevo lo mismo que el principio. La patrilinealidad, la territorialidad y la ritualidad son elementos que giran, mientras tejen las líneas cotidianas de la vida de los otomíes de Dongú.

Bibliografía

Brambila, Rosa (1990), "El norte del Estado de México", *Expresión Antropológica*, Nueva Época, no. 4-5.

Galinier, Jacques (1990), *La mitad del mundo*, UNAM-INI.

Sandoval, Forero Eduardo A. (1994), *Familia indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*, México, UAEM.

Soustelle, Jaques (1993), *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE.

Utrilla, Beatriz y Laura Juárez (1999), "Las capillas familiares, el culto a los antepasados y la organización social de los otomíes de Querétaro", notas mecanoescritas para el Seminario Nacional Etnografía de los pueblos indígenas de México hacia el nuevo milenio.

COMUNIDADES, SISTEMAS DE CARGOS Y REDES DE INTERACCIÓN EN EL ESTADO DE GUANAJUATO

PHYLLIS M. CORREA
Facultad de Filosofía, UAQ

INTRODUCCIÓN

En la zona del estado de Guanajuato donde se ubica la ciudad de San Miguel de Allende y a lo largo del río Laja, se mantiene una fuerte tradición de religiosidad popular que gira alrededor de la Santa Cruz del Puerto de Calderón, que de acuerdo con Moedano (1972), retiene una configuración prehispánica otomí. El propósito de esta ponencia es explorar el sistema de relaciones sociales, económicas y políticas dentro del cual se mantiene y se extiende el culto a la Santa Cruz , los ancestros y diversos santos. Se hará el intento de describir la estructura y el papel funcional de los sistemas de cargos a niveles locales y regionales conocidos como "comunidades", grupos de danzantes principalmente "concheros", entre otros, respecto a aspectos de cooperación, negociación, manipulación y conflicto que caracterizan estas complejas redes de interacción.

SISTEMAS DE CARGO Y JERARQUÍAS CÍVICO-RELIGIOSAS EN MESOAMÉRICA

Hacer el intento de comprender en su totalidad la complejidad de esta red de relaciones sociales, económicas y políticas, sería sumamente difícil en un trabajo tan corto como esta ponencia; creo pertinente el inicio de esta discusión en vista de la importancia que el tema ha tenido en muchas de las etnografías clásicas de grupos indígenas en diversas regiones de México y Guatemala, escritos en su mayoría antes de la década los setenta (Cancian, 1965; Camara, 1952; Carrasco, 1952; Dow, 1990; Greenberg, 1987; Nash, 1958; Peterson, 1990; Tax, 1937; Vogt, 1969; Zantwijk, 1991, entre otros) y las diferencias estructurales e

históricas que presenta la zona del río Laja. El interés en los sistemas de cargos sigue vigente y está reflejado en una serie de artículos que aparecen en un tomo sobre clase social, política y religión popular en México y Centroamérica (1990), por varios de los autores mencionados (Cancian, Greenberg, Dow, Chance, Stephen y Earle), así como por Medina (1984 y 1987) y Millán (1990 y 1994).

Los análisis funcionales han enfatizado los aspectos integradores del sistema de cargos; básicamente estas son: 1) continuidad de la comunidad indígena distinta de lo ladino; 2) definición de los límites de ser miembro de la comunidad; 3) refuerzo de valores comunes; 4) reducción de conflictos y 5) sostener patrones tradicionales de parentesco (Cancian, 1989:169). El sistema de cargos garantiza el cumplimiento de las celebraciones religiosas que son obligatorias para que la comunidad no sufra graves consecuencias, reafirmando el compromiso con símbolos religiosos comunes, estableciendo una línea entre los que son participantes y los que no lo son (Cancian, 1989: 45, 170). El cumplimiento de las celebraciones refleja obligaciones recíprocas que existen con seres humanos, dioses, ancestros y los sitios geográficos, con el objeto de mantener el equilibrio en el universo (Greenberg, 1987: 130). Para Nash, la jerarquía ascendente de cargos religiosos y cívicos es "prácticamente, toda la estructura social del municipio indio. En el nivel más general de la integración social, esta estructura representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases sociales para las comunidades ladinas" (1958: 68).

En el aspecto económico, la ocupación de los cargos por individuos de acuerdo con algunos investigadores, tiene el efecto de reducir conflictos generados por la acumulación de riqueza, con el fin de mantener una nivelación económica entre los miembros de la comunidad (Wolf 1955 y Nash, 1958); Cancian concluye que los que ocupan cargos reciben prestigio y respeto de acuerdo con el gasto que hacen y hay cierta nivelación económica, pero en realidad el sistema no rompe el esquema de estratificación social que perdura por generaciones. El sistema regula la manera en que un individuo puede destacarse de modo que no desintegra el sistema social estimulando la interacción entre diferentes tipos de parientes y reduciendo la

envidia. Además, la riqueza y capital circulan dentro de la comunidad y no en el sector ladino (1989: 176-177). En contraste a estos aspectos integradores, Peterson menciona el fraccionalismo que existe en los grupos de vela en Juchitán, Oaxaca, que conduce a escisiones y realineaciones de los grupos y analiza la manera como ciertos individuos intentan "manipular el estilo, la clase y la filiación del grupo con el propósito de mejorar sus posiciones dentro de Juchitán..." (1990: 181). El reacomodo, negociación y manipulación, así como aspectos de conflicto entre sectores, grupos o individuos son aspectos que resaltan en el estudio de las relaciones internas y externas del culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón.

Para la zona del Río Laja también es necesario abrir nuestro enfoque para incluir una visión regional e inclusive supraregional para el análisis de los lazos que unen a individuos, grupos de danzantes, parientes y amigos, ranchos y barrios. Dow (1990: 35-45), recalcó la necesidad de tomar en cuenta un sistema social regional que incluye grupos indígenas y mestizos para comprender las funciones de la religión. En la zona estudiada ya no existe una clara distinción étnica debido a la pérdida general del uso del otomí en las últimas cuatro décadas, la identidad cultural consistente en un sistema de creencias, valores y actitudes comunes se mantiene principalmente a través de la organización de las celebraciones religiosas. Al mismo tiempo, las tradiciones religiosas propias de los grupos otomianos han sido apropiadas por autoridades civiles del sector mestizo, que las promuevan para fomentar el turismo o autoridades eclesiásticas que intentan domesticar los aspectos considerados paganos de las creencias y ritos. Estas intrusiones por parte de autoridades civiles o religiosas no son nuevas, pero a través de esta investigación me he dado cuenta que a pesar de una aparente integración o convivencia de los dos sectores, sobre todo respecto a las fiestas patronales de San Miguel de Allende, en general existe una verdadera falta de comprensión de los diferentes significados y objetivos culturales. Por ejemplo, los mestizos celebran a su santo patrono, el arcángel San Miguel, mientras los participantes en el culto a la Santa Cruz celebran un complejo más amplio que incluye la veneración de la Santa Cruz del Puerto de Calderón, la conmemoración

anual de la batalla mítica de conquista entre otomíes cristianizados y chichimecas no-cristianizados, el arcángel San Miguel, los ancestros quienes están enterrados en el atrio de la parroquia y el fundador de la ciudad, fray Juan de San Miguel.

La Santa Cruz es el punto focal porque simboliza la unión de los diversos grupos indígenas, quienes se incorporaron dentro de un contexto colonial hispanizado y cristiano, pero al mismo tiempo mantienen su separación o identidad propia como los principales agentes de esta transformación de acuerdo con la leyenda de la batalla de conquista en la zona. Además, el culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón y los ancestros forma un contexto alterno para estos grupos generalmente subordinados y marginados que permite la transmisión de creencias, valores y actitudes comunes así como un campo de acción social, económica y política que puede explicar su pervivencia a pesar del contacto cercano con la sociedad mestiza desde la época colonial y su mayor integración en años recientes a través de la educación, medios de comunicación masiva, migración rural-urbana y hasta migración internacional.

En esta zona no se puede hablar de una jerarquía de puestos civiles y religiosos alternantes como en otras zonas de México y Guatemala debido al desarrollo particular de la zona que se encontraba fuera de los límites de Mesoamérica en el momento de contacto con los españoles. Sin tener datos históricos contundentes respecto a este punto, postulo que el desarrollo de esta zona casi sin comunidades indígenas subordinó a la población rural a las haciendas y a los barrios de la ciudad al sistema político de la villa de españoles desde una época muy temprana (Rubio Mañé, 1961: 372-73.

A pesar de que estamos hablando de tradiciones religiosas de mucho arraigo, es un error aceptar el punto de vista de que las tradiciones son inmutables, al contrario, hay constantes fluctuaciones cada año dependiendo de muchos factores, por lo tanto, es necesario analizar los aspectos generalmente considerados como desintegradores de las relaciones entre los diversos grupos participantes o en relación con circunstancias o instancias externas. Uno de los factores principales son las alianzas que se establecen entre individuos y grupos que generan lazos de cooperación y reciprocidad, pero también conflictos. Estos

conflictos pueden ser entre familiares, entre grupos de culto local, con autoridades civiles y eclesiásticas, etc. Los conflictos pueden terminar en resoluciones negociadas que permiten restablecer la cooperación, pero en otras ocasiones terminan en rompimientos definitivos y el surgimiento de redes alternativas de relaciones y culto o la marginación de algunos participantes. Finalmente, la única manera de captar la complejidad y naturaleza cambiante de estas redes de interacción es solamente a través de un largo contacto con estos grupos. Una visión diacrónica de estos procesos posiblemente nos ayude a comprender lo dinámico de estas manifestaciones religiosas populares.

La conquista y el origen del culto a la Santa Cruz

El culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón tiene su origen en la conquista de los chichimecas que habitaban la zona por parte de los otomíes provenientes de Querétaro y Jilotepec principalmente. De acuerdo con la leyenda transmitida por generaciones, el 14 de septiembre de 1531 los chichimecas no cristianizados de la zona de San Miguel enfrentaron a capitanes otomíes junto con capitanes chichimecas ya cristianizados en el Arroyo de los Frailes, cerca al Puerto de Bárbaros (ahora Calderón), en una batalla sangrienta que duró 15 días y sus respectivas noches. Se dice que 30 mil indígenas combatieron y que ninguno de los dos lados parecía rendirse cuando de repente oscureció el cielo y una cruz resplandeciente apareció. Al ver este milagro, los chichimecas no cristianizados dejaron de pelear gritando "Él es Dios" y pidieron ser bautizados. Hicieron las paces prometiendo olvidar las rencillas y ofensas entre ellos y cada año se conmemora la batalla durante las fiestas del santo patrono, San Miguel Arcángel, en un ritual que llaman "El encuentro". La cruz que había aparecido en el cielo fue esculpida de las piedras del arroyo y llevada al punto más alto del puerto donde se le construyó la capilla. En esta versión no hay españoles y cumple con varios aspectos primordiales: los indígenas no son testigos pasivos y silenciosos porque son los conquistadores y fundadores, y borra lo humillante que es una derrota militar. Como dice Gruzinski en su obra *La colonización de lo imaginario* (1995), este tipo de leyenda de la fundación permite una visión de la conquista

aceptable para muchos grupos indígenas de Mesoamérica. En nuestra zona permitió la alianza de dos grupos en conflicto y por medio del símbolo de la Santa Cruz legitimada por el poder divino, se afirma la solidaridad comunitaria y convierte el acto fundador en un acto espiritual. Las fundaciones se repiten de poblado a poblado y barrio a barrio, reflejado en la veneración de los ancestros importantes: líderes militares, fundadores de capillas comunitarias y capitanes de grupos de danzantes, etc., simbolizados por cruces de diversos tipos. Las fiestas de septiembre, más que una celebración para el santo patrono de San Miguel de Allende, toma el matiz de una conmemoración ritual cíclica de la fundación de esta nueva sociedad fronteriza compuesta de otomíes y chichimecas cristianizados. Cada año se evoca el momento de la fundación enfatizando la reconciliación de los grupos en conflicto, su unión y conformidad a través de rituales, ceremonias y acciones recíprocas. La cruz "sirve de signo de unión entre los miembros del grupo doméstico, entre el grupo y la comunidad, entre la casa y las tierras, entre el pasado y el futuro. . .[de ella] se desprende un haz de nexos múltiples. . .Estos lazos materiales y sociales, que abrazan y duplican los circuitos de la alianza y de la filiación, se establecen, se deshacen y se redistribuyen en el curso de las generaciones; tejen una trama continua, una realidad coherente en la que gran parte de la existencia india puede encontrar un sentido y una razón de ser". (Gruzinski, 1995: 248).

La Santa Cruz del Puerto de Calderón y su "comunidad"

La Santa Cruz es el símbolo que une a los poblados rurales y barrios urbanos del municipio que están localizados principalmente sobre el río Laja y sus afluentes, que atrae a grupos e individuos de todo el Bajío y hasta de la ciudad de México. Es interesante que me acompañen dos de Tlaxcala porque la tradición ha sido que los puestos en la organización religiosa de la zona de San Miguel sean ratificados en Tlaxcala, reflejando relaciones jerárquicas con una profundidad histórica. Todos los participantes en el culto a la Santa Cruz son integrados dentro del sistema religioso a través del mecanismo de compadrazgo ritual como "compadres". Las redes de relaciones

sociales son representadas por las cruces de los diversos poblados rurales y barrios que forman una jerarquía de cruces que componen la "comunidad" de la Santa Cruz. En este sentido, durante las limpias, se pide la ayuda de la Santa Cruz y su "comunidad". En relación con la organización social, el término "comunidad" también se aplica a las organizaciones de cargos locales en ranchos y barrios que tienen la obligación de asistir en las celebraciones para la Santa Cruz y otras imágenes; la "comunidad" es un grupo religioso local organizado para la realización de las celebraciones y funciona como un grupo corporativo, con una existencia permanente con principios reconocidos, intereses comunes y reglas (normas) que fijan los derechos y deberes de los miembros entre sí. En los libros de la capilla de La Huerta, un rancho cercano a la capilla de Calderón, existen las listas de los nombres de las personas que pertenecen y forman la comunidad de la Santa Cruz del Puerto de Calderón y además la Comunidad del Señor de la Conquista, del Rancho de la Huerta a principios de este siglo. En el caso de la "comunidad" de la Santa Cruz había los siguientes cargos: mayordomo primero y segundo, capellán, ayudante, capitán de comanches, capitán segundo, sargento primero y segundo y tenancho, demuestra que "comunidad" se refería específicamente a la organización de los cargos para el culto de cada cruz tanto local como regional y por lo tanto puede existir más de uno dentro de un poblado.

Como acto de subordinación a la Santa Cruz, durante el año varias "comunidades" de la zona visitan a la Santa Cruz para pedir permiso para la realización de las fiestas locales para sus cruces comunitarias. De acuerdo con un informante, es porque la Cruz es "el padre de todas"; esta subordinación indica las relaciones recíprocas, pero jerárquicas, que existen entre las "comunidades" y sus cruces y la Santa Cruz. Por otro lado, cuando hay celebraciones en la capilla en mayo para el día de la Santa Cruz, el guardián de la cruz tiene que recibir a cada "comunidad" en un acto formal, acompañado por el repique de una campana y los guía adentro de la capilla donde les hace "limpias" junto con el líder de su grupo y otros ayudantes.

Aparte de su significando como organización de cargos, "comunidad" también se refiere a la fuerza sobrenatural aglutinada en las cruces, los participantes y las ánimas de los ancestros. Este

entrelazamiento de significados de la palabra “comunidad” recalca el fundamento espiritual detrás de los aspectos organizativos necesario para asegurar el bienestar de los participantes. Se entretejan los significados sociales y religiosos uniendo a los individuos, los grupos de cargos y danzas, las cruces locales y la Santa Cruz con los seres sobrenaturales y la fuerza vital que los sustenta.

Relacionada con las “comunidades”, hay otro concepto polisémico con importancia respecto a la organización social y los actos rituales mágicos: “Mesa”, que por un lado se refiere al altar donde están las cruces e imágenes venerados por las “comunidades” o grupos de danzantes; también se refiere a los miembros de las “comunidades” o grupos de danzantes organizados alrededor de los descendientes del fundador. La Santa Cruz es considerada la “mesa” principal para muchos curanderos y practicantes de magia de la región porque de allí derivan su poder, pero también una “mesa” es la tabla o loza que utiliza el brujo para hacer la “cuenta” de velas o velación, que es el acto ritual para realizar una comunicación con los seres sobrenaturales y las ánimas (ver a Sharon, 1990: 74-77 y 213-243 para una discusión amplia de “mesa” y “cuenta” en distintas partes de Latinoamérica).

Dentro de la organización regional también existen algunos puestos vitalicios que por lo general pasan de generación a generación por medio de la vía patrilineal; por ejemplo, de acuerdo con la tradición oral, el puesto de guardián de la Santa Cruz se había transmitido en la familia Patlán de la hacienda de Begoña desde su ancestro, que fue uno de los capitanes que pelearon en la batalla de conquista. Es importante recalcar que a pesar de que los Patlán habían fungido como guardianes de la Santa Cruz, pertenece a las “comunidades” en general y es necesario consultar a las “mesas” para asuntos que la involucran. En 1993 murió don Genaro Patlán, pero antes nombró como sucesor a su segunda esposa, doña Julia Aguilar, debido a que el hijo que él quería como sucesor vive en Texas y no quería regresar a México para tomar el puesto; don Genaro buscaba ciertas cualidades para su sucesor: principalmente no ser “ambicioso”, o sea, no tener pretensiones políticas ni económicas, y tener un claro compromiso de cuidar a la Santa Cruz. A pesar de tener la aprobación de las “comunidades”, a su muerte se desató una serie de conflictos que todavía no se resuelven

por completo. Una hermana de don Genaro y otro hijo de él se aliaron para demandar sus derechos por ser miembros de la familia Patlán hasta ahora sin éxito, movilizando a aliados dentro de las "comunidades" y autoridades locales. Otros participantes en el culto también han hecho reclamaciones respecto a supuestos derechos sobre la Santa Cruz y principalmente la falta de legitimidad de doña Julia como mujer para ocupar el puesto. También los capitanes de las danzas ejercen su cargo para toda la vida en general y a nivel regional hay individuos seleccionados como jefe de conquista o capitán general de los altos y los bajíos uniendo a estos grupos en un sistema regional. Tradicionalmente, solamente grupos encabezados por descendientes de los primeros fundadores y pobladores son considerados como legítimos. El actual sargento de la comunidad de La Cieneguita se encarga de sacar a la Santa Cruz durante las fiestas de septiembre para la peregrinación tradicional a la ciudad de San Miguel y varios ranchos hasta su regreso después de las fiestas patronales de la cabecera, ha ocupado el puesto desde hace más de 10 años, este puesto es vitalicio y no se cambia cada año como otros cargos. Los descendientes del anterior sargento no querían la responsabilidad y por consenso fue escogido don José Trejo; la selección del sucesor tiene que ser ratificado por las "comunidades", aun cuando el individuo es descendiente directo y siempre se busca una persona sin ambiciones personales.

Para la realización de las fiestas de barrio o rancho también se escogen mayordomos; en La Cieneguita hay cuatro mayordomos principales quienes se encargan de cuidar a la iglesia durante el año y organizar las fiestas del Señor de la Salud que allí se venera; cada año se escogen los cargueros para la Santa Cruz del Puerto de Calderón. El sargento tiene varios ayudantes voluntarios, sobre todo que ya es una persona mayor de edad, los demás cargos se cambian cada año después de la realización de las fiestas de septiembre. Éstos son: primer carguero, que se encarga de la "pasión" o bastón de mando y la campanita; la "pasión" es cargada en las celebraciones por la esposa del carguero quien es denominada "La Malinche", el segundo carguero tiene la responsabilidad del sahumador, el tercero del copal y las flores. Aunque se nombran los nuevos cargueros cada año el día antes de la

fiesta principal de San Miguel, no toman posesión de su puesto hasta el día del regreso de la Santa Cruz a la capilla de Calderón.

En la zona de San Miguel de Allende, el desempeño de los cargos usualmente no requiere un gasto económico muy fuerte por parte de individuos aunque sí exige el gasto en tiempo. Cuando el hombre elegido al cargo no puede cumplir con sus obligaciones por razones de trabajo o porque se encuentra en el norte, su mujer se encarga de todo; rige el ideal de "unión y conformidad" que son necesarios para la realización de las celebraciones, indicando la cooperación y reciprocidad necesaria tanto económica como espiritual. Todos los miembros de la comunidad deben aportar de acuerdo a sus posibilidades o con la cantidad (en especie, moneda o servicio) que se les asigna. La cooperación se extiende a ranchos vecinos reforzando patrones de parentesco y de vecindad a la vez y parece ser un patrón que ha persistido por lo menos a lo largo de este siglo.

El culto a la Santa Cruz, a pesar de ser el mecanismo de la pervivencia de una identidad étnico o cultural, también se puede considerar como proselitista, en el sentido de que se hace el intento de extender su influencia a nuevos grupos o reincorporar a grupos que por alguna razón han dejado de participar en su veneración. La adherencia al culto por parte de un nuevo grupo se llama metafóricamente "conquista"; una forma para lograr esto es a través de "bracitos" de la Santa Cruz, que son cruces pequeñas que representan a la Santa Cruz. Individuos las llevan a su lugar de residencia para reunir a personas interesadas en su veneración. Estos grupos no tienen la formalidad de las "comunidades" de la Santa Cruz por no contar con una estructura formal (sistema de cargos) ni una obligación para asistir de manera tradicional en las celebraciones. Aquí, la participación es más bien individual y por devoción, aunque la ayuda mutua es siempre parte de la relación. La veneración a la Santa Cruz, la participación en las celebraciones y la ayuda económica también confiere a individuos, inclusive mestizos y ocasionalmente extranjeros que no representan ningún grupo el status de "compadres".

En contraste, los grupos de danzantes o "concheros" se mantienen a veces con dificultad por las continuas obligaciones que exigen en cuanto a la participación a veces afuera de la ciudad, los ensayos, el

costo de los trajes y por la necesidad de tener un descendiente del capitán fundador para mantener la tradición. Dentro del grupo se mantiene una jerarquía militar con capitán general, sargentos, malinches, etc. (ver a Moedano, 1972). A pesar del tiempo y gasto requerido, los grupos de danzantes se han proliferado pero no todos se mantienen con la misma devoción de bailar por razones puramente espirituales. En San Miguel de Allende, el municipio paga a los grupos de danza que invitan de todas partes de la república y muy pocos son "concheros". En lugar de fomentar la tradición local y regional, quieren producir un espectáculo con la participación de diferentes tipos de danzas regionales como matachines, chinelos, etc. De acuerdo con el capitán de la danza de concheros del rancho de Guerrero, el pago a los grupos cambia totalmente la ideología fundamental donde los danzantes deben bailar por compromiso religioso y no por una remuneración económica. Aunque los grupos de danzantes no tienen una obligación directa de ayudar en las celebraciones a la Santa Cruz, su obligación es rendir homenaje a la Santa Cruz y a los ancestros por medio de su ofrenda: la danza.

El conflicto sobre la legitimidad de la Santa Cruz

A pesar de la ideología de unidad y cooperación, los conflictos sobre el control de los objetos de culto, el control sobre las limosnas que pueden generar, es otro aspecto que influye en la configuración de las redes de interacción y las relaciones internas. Debido a conflictos con la hermana de don Genaro, él y su esposa construyeron unos cuartos donde está la capilla de la Santa Cruz para vivir allí. Como doña Julia siempre había ayudado a don Genaro en el cuidado de la Santa Cruz, la transición después de su muerte no era abrupta. A pesar de las críticas y ataques de diversos tipos que surgieron, ella no estaba demasiado preocupada porque se sentía con derecho de tomar el lugar de don Genaro. El conflicto mayor se desató en septiembre del siguiente año cuando la "comunidad" de La Cieneguita fue para sacar a la Santa Cruz para su recorrido anual y las fiestas de San Miguel. Empezaron a cargar la cruz, pero la bajaron al piso, alegando que no era la misma cruz porque ya no pesaba igual. Después de un rato,

concedieron llevar a la cruz y cumplieron con sus obligaciones rituales como siempre, aunque a su regreso, antes de llegar a la capilla, un grupo encabezado por la hermana de don Genaro trató de convencerlos que la cruz debería irse para su rancho. El año siguiente hubo descontento, pero los de La Cieneguita, cumplieron con sus obligaciones, excepto una de las paradas acostumbradas en la capilla de don Agapito, quien es el representante de la "comunidad" del Rancho Tirado que se inundó cuando se llenó la presa Allende en 1970, ya no se hizo porque no aceptaba (y sigue sin aceptar) a la cruz como legítima. Es interesante notar que desde 1997, la parada se hace en un terreno de su sobrino político, a pesar de que el sobrino y sus hijos viven en el solar de don Agapito y le ayudan en las otras celebraciones para sus imágenes.

En parte, el conflicto surgió porque doña Julia había mandado pintar a la Santa Cruz por su propia iniciativa y sin consultar a las "comunidades" aunque detrás estaba la cuestión de su legítima posesión del cargo. Se corrieron diversos rumores en el sentido de que doña Julia había cambiado a la cruz o que había sacado algo (oro) de la cruz y que había comprado una pick-up nueva, lo cual podría demostrar la falta de carácter adecuada para desempeñar la posición. Algunas personas habían solicitado la intervención del INAH y el INI para comprobar la autenticidad de la cruz, quienes tomaron muestras e hicieron investigaciones. Por fin, hace dos años el conflicto se resolvió en los ojos de los de La Cieneguita y muchas otras de las "comunidades", cuando se dictaminó que la cruz era auténtica. Hasta cierto punto, las relaciones se han calmado y parece que hay más cooperación con doña Julia, aunque puede ser una tregua temporal. Aparte de sembrar la duda acerca de la autenticidad de la cruz, otros ataques han sido más directos: alguien incendió el techo de uno de los cuartos donde vive doña Julia junto a la capilla, otros han hecho denuncias ante autoridades de que está invadiendo ilegalmente el terreno donde vive, inclusive ella se creía víctima de brujería por un tiempo. La reorganización de las relaciones es constante y parece que doña Julia, con el paso del tiempo ha logrado legitimar su posición por lo menos en cuanto a muchas "comunidades" de la zona.

Otros disturbios en la organización ceremonial del culto

Para terminar, aparte de los conflictos por el control sobre los objetos de culto o la legitimidad de los individuos para ejercer su papel, creo pertinente mencionar otros tipos de disturbios en la organización ceremonial del culto a la Santa Cruz que he podido detectar durante los últimos años:

1. En 1970 se llenó la presa Allende, alterando la ruta de peregrinación de la Santa Cruz en septiembre. Aunque siempre estuvo a cargo de la "comunidad" de La Cieneguita, la cruz hacía una parada en el rancho de Guerrero, donde residen descendientes de Macedonio Ramírez, otro de los capitanes de la batalla de conquista. Guerrero se quedó al otro lado de la presa y la visita no se puede realizar.
2. Desde hace varios años, el nuevo cura de la parroquia de San Miguel ha prohibido que dejen la Santa Cruz en el templo de la Santa Escuela por una semana después de la fiesta principal de San Miguel como siempre se había hecho. No le parece correcto que se realizan limpias y que la gente pide favores a la Santa Cruz en vez de Dios. Ahora la Santa Cruz se queda durante una semana en la casa de una persona originaria de La Cieneguita, que vive en el Barrio de San Rafael hasta el otro domingo cuando se realiza el Paseo del Señor San Miguel y se acaban oficialmente las fiestas.
3. Las autoridades municipales se entrometen en diversas formas. El pago para los servicios de los danzantes es visto como una alteración de la ideología fundamental. La danza se realiza como compromiso espiritual y no debe ser recompensada. También a través del municipio se organiza toda la procesión para las festividades de San Miguel, después del "encuentro" llevado a cabo entre la Santa Cruz, las "comunidades" y algunos grupos de danza. Como los organizadores no son participantes en el culto, frecuentemente violentan la organización tradicional. A veces intentan cambiar la ruta de la procesión y una vez un presidente municipal amenazó con cancelar la procesión y las danzas por considerarlas poco cristianas.

4. Hasta un desastre natural afectó temporalmente a las redes de interacción y las formas tradicionales de llevar a cabo las celebraciones. El 3 de octubre de 1998 se reventaron unos bordos y se inundó una gran parte del lado occidental de la ciudad de San Miguel; afectó la entrada a la ciudad donde se lleva a cabo "el encuentro" y donde se reúnen los grupos de danza y las "comunidades" junto con las ofrendas para los ancestros conocidos como "xúchiles" o "cruceros", que se paran frente la parroquia. Llegaron las danzas de afuera pero muchas "comunidades" no pudieron llegar con sus ofrendas porque las traen cargadas y no se realizó "el encuentro" porque la Santa Cruz no llegó hasta después de que se había terminado la procesión. Solamente se dio la vuelta al centro frente a la parroquia y fue regresada a La Cieneguita por una semana debido a que también se había inundado la casa donde la reciben.

Conclusiones

Las complejas redes de interacción que se mantienen para realizar las celebraciones religiosas en la zona del río Laja son difíciles de analizar por completo. Actividades y rituales recíprocas ocurren continuamente durante todo el año, involucrando diferentes comunidades dentro y fuera del municipio. Por ejemplo, existe una relación permanente entre el rancho de Cruz del Palmar en el municipio de Allende con San Luis de la Paz. La comunidad de Cruz del Palmar participa en las festividades de San Luis Rey en agosto y los de San Luis participan en las festividades de fin de año que se llevan a cabo en Cruz del Palmar. Así como hay relaciones con ramificaciones regionales, también hay una diversidad de relaciones entre individuos, grupos y comunidades a distintos niveles en el ámbito local. Los sistemas de cargos permiten una participación más intensa y reafirma la relación del individuo con su comunidad (tanto local como regional) y con las cruces o imágenes que se veneran. Las comunidades (u organización de cargos) que son representadas por sus cruces locales, son integradas a un nivel regional por medio de la Santa Cruz del Puerto de Calderón. Aunque la membresía en las "comunidades" se basa principalmente en la

residencia en algún poblado o barrio y por lo tanto es relativamente cerrada formando la base para una identidad étnica o cultural regional distinta a la sociedad mestiza, la participación en el culto no se restringe únicamente a los grupos tradicionales formalmente constituidos por lo menos en la actualidad. En parte, esto refleja una necesidad de adaptarse a la sociedad en general, manteniendo relaciones con individuos, grupos, autoridades eclesiásticas y civiles que pueden apoyarlos cuando surge algún tipo de conflicto para asegurar su supervivencia y legitimar sus posiciones dentro del culto o a quienes pueden recurrir en caso de algún problema económico o legal. Al mismo tiempo, el culto en sí, como mencionó Moedano (1972), es proselitista y tiene como objetivo integrar más y más devotos. A la vez, cuando hay ataques por parte de sectores o autoridades externas, tienen la capacidad de replegarse dentro de la organización de sus grupos y llevar a cabo sus ritos y celebraciones en forma privada fuera del escrutinio de los extraños.

Bibliografía

Cancian, Frank (1989), *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI / CONACULTA.

Cámara, Fernando (1952), "Religious and Political Organization", en *Heritage of Conquest*, Sol Tax (ed.), The Free Press.

Carrasco, Pedro (1952), *Tarascan Folk Religión:* An Análisis of Economic, Social and religious Interactions, Tulane University, Middle American Research Institute Publication, no. 17.

Correa, Phyllis (1997), "La religión popular en el estado de Guanajuato: El culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón", *Revista Mexicana de Antropología,* tomo XLIII, pp. 69-88.

Dow, James (1990), *Santos y supervivencias*, México, INI / CONACULTA.

Greenberg, James B. (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.

Gruzinski, Serge (1995), *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica.

Medina, Andrés (1984), *Los sistemas de cargos en los altos de Chiapas y la Antropología culturalista*, Anales de Antropología, vol. XXI.

——————— (1987), "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio,* B. Dahlgren (Ed.), México, UNAM.

Millán, Saúl (1990), "La fiesta indígena: lo profano de lo divino", *México Indígena,* no. 5, Nueva Época.

——————— (1990), "Poder y ritualidad entre los chontales de Oaxaca", *Boletín Indigenista,* no. 7, julio-agosto.

Moedano, Gabriel (1972), "Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca", en *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

Nash, Manning (1958), "Political relations in Guatemala", S*ocial and Economic Studies,* 7: 65-75.

Peterson, Anya R. (1990), *Prestigio y afiliación de una comunidad urban*a, México, INI / CONACULTA.

Rubio Mañe, J. Ignacio (1961), "Informe del estado económico y social de la Villa de San Miguel el Grande, año de 1754", *Boletín del Archivo General de la Nación,* 2(3): 357-374.

Sharon, Douglas (1980), *El chamán de los cuatro vientos,* Siglo XXI Editores.

Stephen, Lynn y James Dow (cords.) (1990), C*lass Politics and Popular Religion in Mexico and Central America,* Society for Latin American Anthropology Series, vol. 10, Washington DC: American Anthropological Association, (Contiene textos de John Chance, James Dow, Duncan M. Earle, James B. Greenberg y Lynn Stephen sobre sistemas de cargos y la relación entre el desarrollo capitalista y el papel del estado como determinante de las formas religiosas).

Tax, Sol (1937), "The municipio of the Western Highlands of Guatemala", *American Anthropologist,* 39: 423-444.

Vogt, Evon (1969), Zinacantan: *A Maya Community in the Highlands of Chiapas,* Cambridge University Press.

Wolf, Eric (1955), "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discusión", *American Anthropologist,* 57: 452-471.

——————— (1957), "Closed Corporate Peasant Communities in MesoamÉrica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology,* 13: 1-18.

Zantwijk, R. A. M. (1991), *Los servidores de los santos,* México, INI / CONACULTA.

MODELOS DE ROTACIÓN E INTERACCIÓN INTERBARRIAL DE LAS MAYORDOMÍAS DE SAN JUAN BAUTISTA Y DE LA VIRGEN DE LA NATIVIDAD EN UNA COMUNIDAD OTOMÍ DE TLAXCALA[1]

GUILLERMO CARRASCO RIVAS, CORNELIO HERNÁNDEZ ROJAS
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala

INTRODUCCIÓN

Los habitantes de San Juan Ixtenco tienen un origen étnico ligado a la cultura otomí; el pueblo está enclavado en una región cultural del altiplano mexicano donde hace 500 años se expandía la cultura nahua, pueblo influenciado por la colonia, por el periodo poscolonial y los cambios culturales de los últimos tiempos.

Basados en una organización sociorreligiosa tradicional, los actuales habitantes de Ixtenco veneran y festejan a 45 imágenes que forman parte de la vida religiosa de la comunidad; dos de las principales festividades son la del santo patrón: San Juan Bautista y la de la Virgen de la Natividad, esta última ligada a la mayordomía del Niño Dios.

La imagen de San Juan escindida en dos imágenes por razones de organización sociorreligiosa que influyen en los festejos territoriales; de manera similar forman la unidad la Virgen de la Natividad con el Niño Dios; es decir, el binomio madre-hijo.

Ambos conjuntos de imágenes de San Juan Bautista del Altar Mayor y San Juan del Bautisterio; la Virgen de la Natividad y el Niño Dios crean un sistema dual de mayordomías rotativas durante un ciclo quinquenal.

[1] El presente trabajo forma parte de la investigación del proyecto ¦ "El potencial del desarrollo humano sustentable en Ixtenco. Investigación y desarrollo de una comunidad otomí del estado de Tlaxcala", un proyecto piloto que dirige Celia Hernández Cortés, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional, de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

La decisión dual de las imágenes se refleja en la configuración espacial de la estructura urbana del pueblo que se divide en cinco, de las cuales cuatro de ellas se fraccionan en dos y se denominan primeros y segundos; el último no se divide porque es el espacio de la unificación y conclusión del quinquenio para volver a invertirse. Por lo tanto, por la escisión de las imágenes y territorial de los barrios, se conforma un sistema dual de participación festiva del ciclo de rotación interbarrial que dura cinco años.[2]

Por medio del estudio del modelo de rotación interbarrial, se plantea conocer el sistema de intercambio redistributivo, en una dimensión de la historia contemporánea a través de la recopilación de datos de campo de la historia oral entre los pobladores y la revisión de archivos. En este trabajo se presentan los datos que permiten construir el modelo de rotación y sus dos variantes, la de San Juan Bautista y la de la Virgen de la Natividad.

Dos imágenes representativas de San Juan Bautista, dos mayordomías

Para realizar las festividades del venerable patrón San Juan Bautista, los habitantes de Ixtenco han escindido a dicho santo en dos imágenes, por consiguiente, son dos las organizaciones cívico-religiosas que lo celebran: 1) La mayordomía de San Juan Bautista del Altar Mayor y 2) La mayordomía de San Juan del Bautisterio; ambas festividades se conmemoran en paralelo durante un quinquenio, que es el tiempo que perdura un ciclo rotativo.

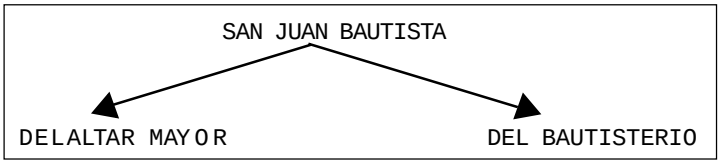


Fig. 1

[2] En cambio, entre los pueblos de origen nahua de Tlaxcala existe otro sistema rotativo de invitación e intercambios entre celebraciones de santos patrones de pueblos circunvecinos y el conjunto de fiscalías celebran la festividad del santo patrón del pueblo. Es un sistema rotativo de santos patrones y de fiscalías o mayordomías en un territorio, solamente que este sistema de invitación y participación no se expande fuera de un cierto perímetro de una microrregión.

La imagen de San Juan Bautista del altar mayor es una imagen de aproximadamente 1.60 metros de altura, que se encuentra ubicada en el altar principal del templo. Desde hace cincuenta años esta imagen no es movida del nicho. El mayordomo recibe a manera de símbolo un plato de plata con la imagen en miniatura en el centro, a este símbolo lo denominan el santo plato[3] y es trasladado en procesión a la casa del mayordomo para venerar y oficiar rituales familiares, principalmente los compañeros del barrio; se amplía a la comunidad.

La otra imagen es San Juan Bautista del Bautisterio, denominada así por que se ubica en una pequeña capilla adjunta al templo principal, donde hace unos 10 años aproximadamente se realizaban los bautismos. La imagen se caracteriza por que representa a San Juan Bautista más joven en comparación con la imagen del altar mayor; además es más pequeña, mide aproximadamente 1.20 metros, esta imagen es la que recorre las procesiones del pueblo.

La pequeña imagen que es llevada a la casa del mayordomo en turno, es labrada en madera, de 20 centímetros de altura; se trata de San Juan Bautista adolescente. El nicho en que descansa lleva en su parte superior un águila bicéfala de madera y es acompañada de un cordero de plata. Estas dos imágenes poseen su respectivo estandarte que son llevados para acompañar y lucir en las procesiones de otras imágenes.

En torno a cada imagen se organiza una mayordomía rotativa que durante un año tiene la responsabilidad de festejar en el barrio solicitado; es regida por un mayordomo que es apoyado y ayudado por sus diputados, cuyo número varía entre seis y 10. Al resto de los colaboradores se denomina compañeros del barrio. Este grupo de individuos colabora asiduamente con trabajo ritual y apoyo económico durante el año que festejan esta mayordomía en el barrio.

[3] El plato data de 1773, con un costo de 23 pesos. Esta fecha aparece grabada en dicho plato y asentada en un libro de la cofradía de San Juan Bautista que se resguarda en el archivo de parroquial.

La Virgen de la Natividad y el Niño Dios

La Virgen es una escultura de aproximadamente 80 centímetros de altura, que se ubica en una capilla adjunta al templo. La mayor parte del año porta en sus brazos la imagen del Niño Dios; al que se le denomina el Niño Dios del Pueblo. En noviembre comienza la peregrinación interna del dúo de imágenes, pero se sustituye a la Virgen por un plato de plata con la imagen en miniatura y al Niño Dios por una figura de madera de 10 centímetros, que se coloca en un nicho de madera.

Cuando la colectividad requiere de la presencia de estos santos para acompañar a otras imágenes se lleva un estandarte, que a la vez es otra representación simbólica de las que se encuentran en la casa de los dos mayordomos: la Virgen y el Niño Dios.

El sistema dual de rotación interbarrial

El pueblo de San Juan Bautista de Ixtenco, históricamente ha ido dividiendo a la estructura urbana en barrios y/o territorios rituales y festivos; actualmente se divide en nueve barrios: San Antonio Primero y San Antonio Segundo; San Juan Primero y San Juan Segundo; San Gabriel Primero y San Gabriel Segundo; Resurrección Primero y Resurrección Segundo y el Barrio Santiago.

Esta división de los barrios en ocasiones responde a una estructura organizativa para facilitar un control social por parte de los civiles desde un punto de vista administrativo; su principal función es responder a la organización de las festividades religiosas. Por tal razón, los barrios son divididos en un sistema dual que se vincula al de las imágenes, en este caso, la que define un carácter doble de los santos como en San Juan y un dúo de imágenes inseparables: la Virgen y el Niño.

Cuatro barrios se subdividen en dos fracciones, denominadas primero y segundo; el último barrio no se divide (véase mapa 1).

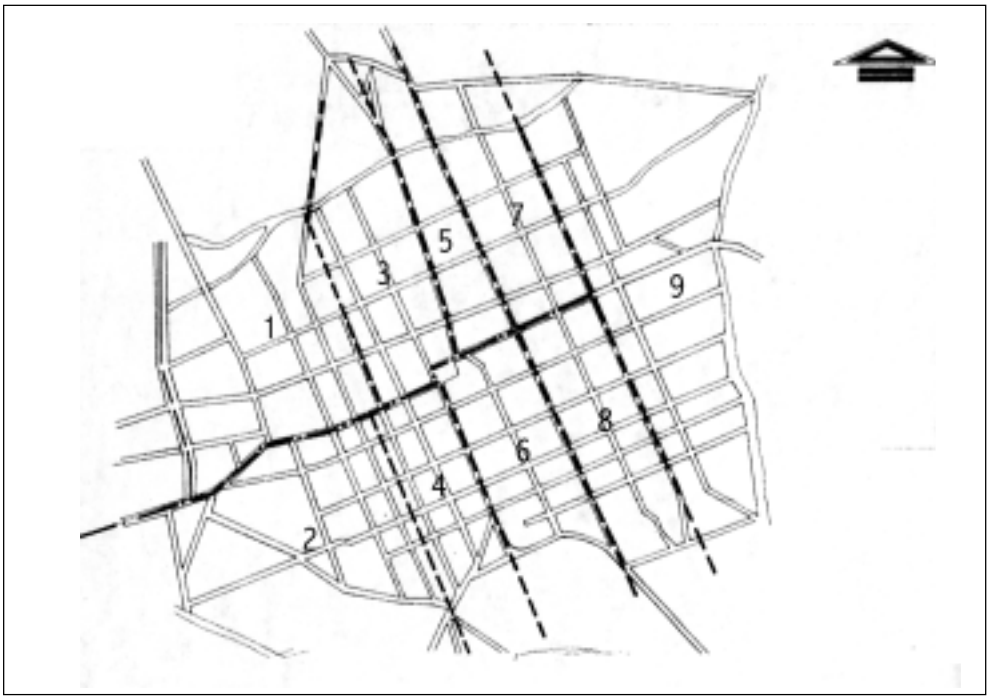
La división de los cuatro barrios en dos fracciones significa una división dual y doble cuatripartición; es decir, un fraccionamiento octaparticipacional; cada barrio representa dos mitades; por lo tanto, el espacio urbano está ordenado por el principio de la dualidad; es decir, por números pares e impares. Entre los pares encontramos al 2, 4, 6 y 8,

y entre los impares: 1, 3, 5 y 7; este fraccionamiento se realiza a partir de la esquematización de los barrios pares e impares para representar la división dual y la octoparticipación de los barrios (mapa 1 y fig.1).

En esta lógica de la organización interbarrial las dos mayordomías cumplen el ciclo quinquenal, por eso el pueblo se divide en cinco barrios. De ahí que nazca la organización de los barrios en oposiciones dual, cuatripartición, hexapartición y octapartición.

Estos barrios operan con un sistema dualista o de mitades, ocasiona relaciones recíprocas y de intercambio redistributivo entre las celebraciones anuales de las dos mayordomías; esta rotación ejerce una función concatenada que constantemente reanuda los lazos rituales internos entre los feligreses que participan en las prácticas ceremoniales que configuran la organización en la fracción del barrio, mientras que en la otra mitad realizan actividades similares.

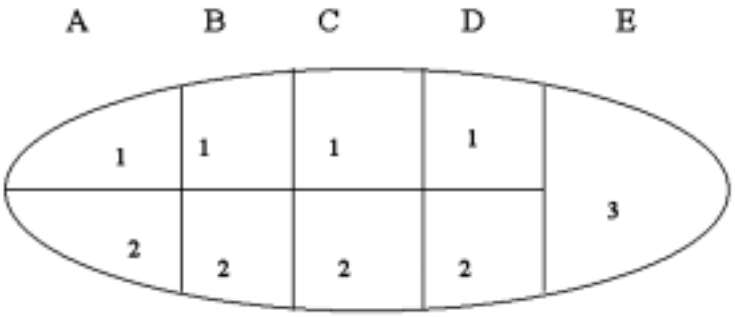
Mapa 1.
DIVISIÓN BARRIAL DEL PUEBLO DE SAN JUAN IXTENCO, TLAXCALA



Listado de los barrios:

1. San Antonio Primero
2. San Antonio Segundo
3. San Juan Primero
4. San Juan Segundo
5. San Gabriel Primero
6. San Gabriel Segundo
7. Resurrección Primero
8. Resurrección Segundo
9. Santiago

Fig. 1. DIVISIÓN DUAL DE BARRIOS EN IXTENCO



BARRIOS:
A. SAN ANTONIO I Y II
B. SAN JUAN I Y II
C. SAN GABRIEL I Y II
D. RESURRECCIÓN I Y II
E. SANTIAGO

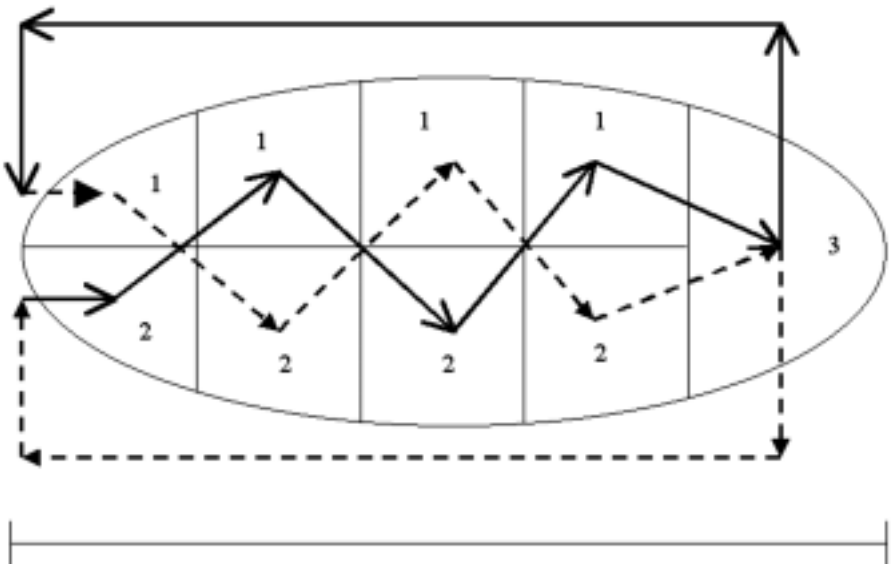
Las dos mayordomías se establecen en un barrio y se dividen cada una en una fracción del mismo: primero y segundo durante un año. Así, los gastos de cada mayordomía se sufragan entre cada mitad, mientras que los demás barrios esperan el periodo que les corresponde para asumir el cargo y sufragar los gastos y celebrar al santo.

Después que las mayordomías han recorrido los barrios duales, llegan y se concentran en el barrio Santiago, que se convierte en el punto de encuentro de ambas mayordomías. Pues éste es el único que conserva

la configuración total y no se subdivide; además, es el final del ciclo rotativo quinquenal; en consecuencia es la bifurcación de la rotación de ambas imágenes para reiniciar en retroceso un nuevo ciclo interbarrial que volverá a configurar un ciclo cerrado quinquenal en la estructura urbana.

Por tratarse de un ciclo rotativo cerrado e invertido; la división interbarrial permite el intercambio redistributivo de los apoyos y gastos entre los habitantes que componen cada mitad del barrio. Además, el sistema de rotación es un intercambio ceremonial y un mecanismo integrador dentro de la estructura de los barrios; asimismo, la participación es competitiva y se retroalimenta entre las mitades de los barrios, por ejemplo: procesiones en las que participan solamente los compañeros feligreses de la mitad del barrio y en otras actividades como bailes populares, desayunos y misas en vías públicas; competencias atléticas como el boxeo y lucha libre, además, la comida ritual que consiste en mole de "matuma" preparado con masa de maíz y carne de res, chile guajillo, condimentado con canela, cilantro, sal y manteca de cerdo.

Fig. 2. CICLO DE ROTACIÓN ALTERNA INTERBARRIAL QUINQUENAL



El modelo dual de rotación y dos tipos de variantes

De acuerdo con Greenberg (1981), este sistema de rotación en la literatura antropológica se conoce como Modelo de redistribución, en el cual los gastos sirven para mantener el sistema de reciprocidad e intercambio redistributivo dentro de la comunidad; Wolf (1957: 6), menciona los aspectos redistributivos del complejo de la fiesta, su énfasis histórico recae sobre la jerarquía cívico-religiosa como un instrumento colonial; excluye en primer término su consideración como un sistema indígena de intercambio redistributivo; entre las actividades que se realizan para que se lleve a cabo este sistema redistributivo encontramos la cooperación, el trabajo ritual y otros aspectos.

Aguirre Beltrán siguiendo a Wolf (1955-1957) en el análisis general de comunidades corporativas cerradas, manifiesta la forma en que el sistema cívico-religioso organiza una economía distributiva, asignando recursos especiales y obligando a las familias a consumir sin excedentes en actos ceremoniales, para el beneficio del grupo.

Modelo de rotación: intercalado barrial de la Virgen de la Natividad y el Niño Dios

Se ha encontrado que en una de las dos mayordomías con ciclo rotativo quinquenal concretamente el de la Virgen de la Natividad: el modelo ha evolucionado en el tiempo y espacio; han cambiado los ejes de rotación sin salirse de una horizontalidad de poniente a oriente entre los límites de la mancha urbana.

Los datos de campo encontrados permiten describir y analizar el modelo de rotación y las variantes que tuvieron lugar en dos épocas históricas del siglo XX.

Se describirá primero el modelo de rotación intercalado que tuvo vigencia hasta los años cuarenta, posteriormente el modelo de rotación horizontal que se practica en 1999.

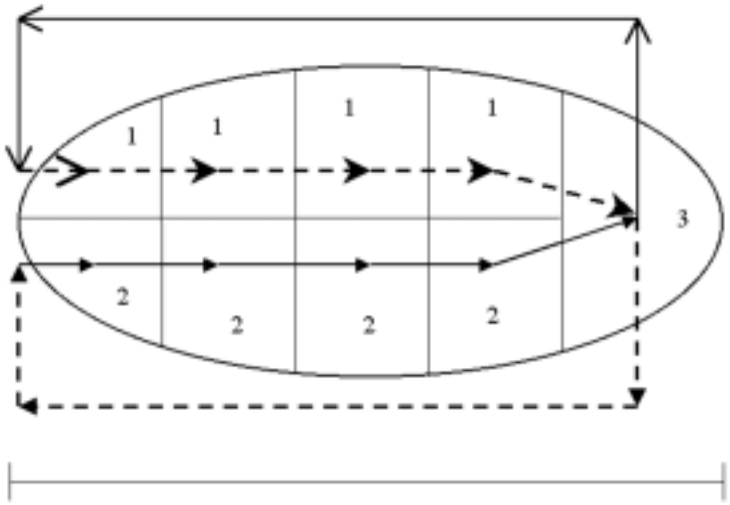
Este modelo de rotación intercalado era practicado por la mayordomía de la Virgen de la Natividad y la del Niño Dios; comenzaban el ciclo de rotación sobre un eje de poniente a oriente; es decir, cuando en el barrio San Antonio Primero se recibía a la

mayordomía de la Virgen, en la segunda fracción del barrio, conocida como San Antonio Segundo, se recibía la mayordomía del Niño Dios. Siguiendo con el modelo de rotación intercalado, al año siguiente la mayordomía de la Virgen pasaba al Barrio de San Juan Primero y la del Niño Dios a San Juan Segundo y así sucesivamente pasaban por San Gabriel Primero y Segundo y Resurrección Primero y Segundo, hasta confluir en el barrio de Santiago, dando así por finalizado el ciclo de rotación quinquenal intercalado, véase fig. 2.

Modelo de rotación horizontal interbarrial

El modelo de rotación intercalado evolucionó a partir de los años cuarenta y cincuenta; se adapta otra modalidad de traslación en dirección horizontal hacia un eje poniente-oriente, es decir, se desplaza sobre un eje paralelo de pares e impares, donde todas las mitades de barrios primeros son impares, y todas las fracciones segundas son pares, es un sistema de mitades o dual, netamente en paralelo bipartidos. Se nombra a un barrio de dos mitades para cubrir el cargo de las dos mayordomías que celebran el desdoblamiento de la imagen de San Juan.

Fig. 3
CICLO DE ROTACIÓN HORIZONTAL INTERBARRIAL QUINQUENAL



Esta misma dinámica de rotación está vigente desde principios del siglo XX, debido a que los ancianos recuerdan la manera en que se trasladaba la mayordomía y cómo participaban en su barrio.

Después de cinco años la mayordomía que inicia en el barrio sureño de San Antonio Primero rota horizontalmente después de un año a San Juan Primero, al cabo de doce meses se traslada a San Gabriel Primero y un año después pasa al barrio de Resurrección Primero. En este último, el sistema de rotación horizontal concluye y ambas imágenes se reúnen en la misma casa; el mayordomo recibe a ambas mayordomías y concluye un quinquenio se bifurcan el destino o el ciclo de rotación y cada una inicia un nuevo ciclo quinquenal. Véase mapa 1 y figuras 2 y 3.

Ejemplo de la redistribución y rotación de la mayordomía de San Juan Bautista del Altar Mayor en el barrio de San Gabriel Primero

Este es un estudio donde se ilustra la participación de los feligreses del barrio en la celebración del penúltimo mensual de la mayordomía de San Juan Bautista del Bautisterio, que se realizó el 24 de mayo de 1999. Este día asistieron a la casa del mayordomo 39 hombres y 91 mujeres del mismo barrio, algunos se presentaron a entregar su cooperación económica; además del trabajo ritual al que contribuyeron a procesar alimentos durante un día y a integrarse al servicio doméstico.

El número de fieles que cooperó fue de 93 individuos de diferentes sexos, algunos son jefes de familia y otros son representantes de éstos. La cantidad de dinero reunida fue de $ 12 300.00 (Doce mil trescientos pesos en m/n), esta cooperación queda depositada en la casa del mayordomo, será utilizada para gastos en los alimentos y otras necesidades relacionadas con la mayordomía; las personas provenientes de otros barrios depositaron limosna en casa del mayordomo, por un total de $ 3 300.87 m/n, durante este día.

Cuadro No. 1

Procedencia	*Número de asistentes*	*Sexo*
San Antonio Primero	25	Femenino
San Juan Primero	31	Femenino
Resurrección Primero	21	Femenino
Santiago	18	Femenino
San Juan Segundo	02	Femenino
San Gabriel Segundo	01	Femenino
Resurrección Segundo	04	Femenino
	Total: 102	

Como podemos observar, a pesar que la mayordomía se celebraba en el barrio de San Gabriel Primero, se refleja la cooperación recibida de fieles procedentes de otros barrios, que así como entregan la limosna (cooperación económica), se les retribuye con una cubeta de mole de "matuma". El empleo de la limosna en estas festividades del barrio incluye el destazar una cabeza de res y bebidas, que serán repartidas entre los fieles del barrio y aquellos procedentes de otros barrios que se hacen presentes en la celebración de la mayordomía, "es la integridad social con el fin de producir una identidad colectiva", aunque los barrios estén fraccionados y el sistema dual esté presente. Este sistema solamente es para ordenar las diferentes actividades en el ámbito de la fiesta de la mayordomía y como argumenta Dow (1977), es para mantener un sistema de intercambio redistributivo interno.

Consideraciones generales

Este modelo de rotación está regido por una estructura y dinámica interbarrial que surge a partir de la organización e igualdad social y cultural que representan las celebraciones de las festividades sociorreligiosas entre la población y los barrios de Ixtenco.

La igualdad social ante las creencias y organizaciones sociorreligiosas han permitido desarrollar este sistema dual a partir de las posibilidades que las imágenes les permite y los fieles pueden adaptar en sus fracciones de barrios.

Se supone que la práctica de este sistema rotativo engendrado por las actividades sociorreligiosas y administrativas civiles entre la población otomí, comenzó a expanderse de acuerdo con el desarrollo de la estructura urbana y de sus propias necesidades culturales organizativas de la población; además, el lapso quinquenal permite obtener un receso en el patrocinio de los gastos que en ocasiones los representantes de las celebraciones lo requiere.

Por último, este modelo de rotación interbarrial de las mayordomías se debe posiblemente a que desde el periodo colonial y poscolonial esta comunidad careció de una identificación o identidad étnica con algún otro pueblo vecino que pudiera compartir su sistema de fiesta. Por lo tanto, sus actividades y festejos tuvieron que ser entre ellos mismos, encerrados y compartiendo en su propia comunidad, lo que los llevó a convertirse en una localidad corporativa cerrada[4] en estos aspectos sociorreligiosos.

Bibliografía

Dow, James W. (1990), *Santos y supervivencias*, México, INI.

Korsbaek, Leif (1996), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Ichon, Alan (1990), *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI.

Cancian, Frank (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán, Chis.*, México, INI.

Shanin, Teodor (1980), *La clase incómoda*, México, Alianza Editorial.

Zantwijk, van R. A. M. (1974), *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, INI.

Wachetl, Nathan (1973), *Sociedad e ideología. Ensayos de historias y antropología andinas*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

[4] Caso contrario al de los nahuas de Tlaxcala, que practican el sistema de invitación y se frecuentan en las celebraciones de los santos patrones entre pueblos contiguos en una microrregión.

SISTEMA DE CARGOS Y ESTRUCTURA SOCIAL EN LA ETNIA ATZINCA

REYES L. ÁLVAREZ FABELA
INAH Estado de México

El presente trabajo tiene como objetivo plantear de manera preliminar la forma en que la estructura social de la comunidad de San Juan Atzingo se reproduce y permite plantear la existencia de un grupo étnico minoritario, en un contexto de comunidades mestizas.[1]

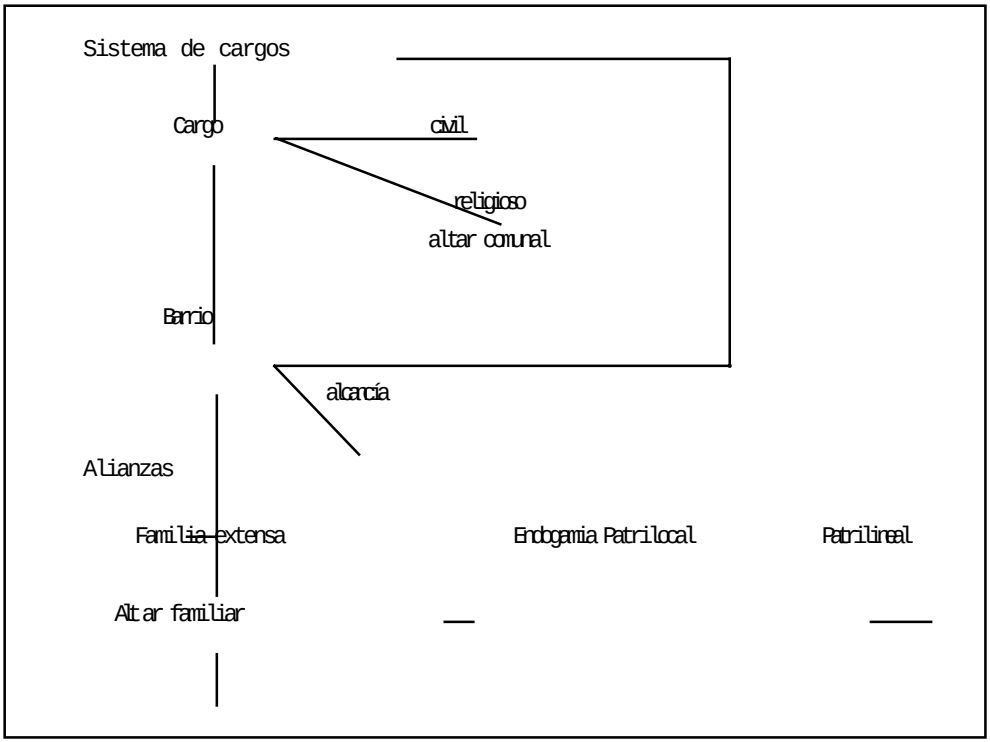
San Juan Atzingo, ubicado en el municipio de Ocuilan, es la única comunidad en donde se encuentra la etnia atzinca, con una población de 2 000 habitantes aproximadamente, semidispersa; la mayor parte de sus ingresos económicos son producto de la agricultura de temporal; maíz para autoconsumo, zanahoria y chícharo para venta al exterior.

La identidad étnica[2] de la comunidad se ha mantenido como medio para preservar su territorio y la estructura social, es decir, al conjunto de elementos o componentes estables que delinean las particularidades y especificidades que dan sentido y coherencia a los miembros del grupo social (Jiménez, 1996).

El siguiente esquema es la representación tentativa de la estructura social que a partir de los datos de campo se plantea para la comunidad:

[1] Este trabajo forma parte del proyecto "Los pueblos indios al final del milenio del INAH". Como integrante del equipo Estado de México del proyecto referido.

[2] Entidad como un conjunto de caracteres culturales interrelacionados, producto de un desarrollo histórico y de un proyecto político, que contempla la aspiración de ocupar un lugar en la historia por un grupo determinado (Álvarez, 1996: 34)



Estructura social

La familia es extensa, se compone de la vivienda familiar del padre y de las viviendas de los hijos mayores, en especial de los varones, que al hacer por medio del matrimonio su familia, se instalan junto a la vivienda paterna, compartiendo un patio o solar común, tiende a ser un asentamiento patrilocal, en donde el altar familiar sirve como centro de reunión ritual, sobre todo el día de muertos; durante esta ceremonia, la tlatolera (la anciana de mayor edad, por lo general la esposa del jefe de la familia extensa) recibe a cada uno de los familiares difuntos, ella los nombra, les pide disculpas sobre la forma de recibirlos; así se convierte en la intermediaria entre la familia viviente y el grupo de "pasados", como el vínculo entre la tradición y la unidad doméstica. Para Castaglioni (1972: 54), es posible evocar los espíritus de los familiares muertos, de los amigos y enemigos, de los protectores del grupo, de la familia del individuo, de todos los vivos y todos los muertos.

Hay que considerar a la familia con la existencia de un jefe que encabeza las decisiones familiares hacia los compromisos con la comunidad, partiendo desde el nivel familiar al ser el encargado de negociar (junto con un anciano) el casamiento de su hijo en caso de robarse a la novia o de acompañar a los hijos al aceptar una mayordomía.

Existen cuatro barrios; La Colonia, El Centro, El Atorón y Teocalzingo, en donde parece existe el predominio de grupos de familias extensas, delimitados por su ubicación espacial y por su asociación con las mayordomías y las consiguientes redes de compadrazgo. En el barrio se inicia la adscripción étnica, un espacio territorial delimitado donde la población asume la condición de indio o indígena y que marca su frontera étnica, que permite tener un contexto étnico que los identifica ante el resto de la comunidad o de la región, el barrio no sólo es el espacio en que se dividió un pueblo con fines de administración, es un espacio antiguo, sobre todo en el caso del barrio de Teocalzingo, que antecede incluso a la formación de la comunidad como tal, que genera un espacio propio que los identifica. El barrio es la frontera del grupo en términos de la frontera étnica.

En el barrio se encuentra la presencia de las alcancías, reproducciones de santos de santuarios externos a la comunidad, que son mantenidas por familias de los barrios, el mantenimiento se expresa en la organización de procesiones a los santuarios de donde proviene la alcancía, en especial a Teocalzingo y Mazatepec; y la recepción al regreso de los peregrinos. Destacan las relaciones con el estado de Morelos y en especial con lo que Morayta (1999), plantea como la región simbólico-ceremonial del sur de Morelos.

Estructura social y sistema de cargos

Por medio de la rotación de cargos civiles y religiosos entre las familias y su ubicación en los barrios por medio de las alianzas entre los grupos familiares, es como se constituye el sistema de cargos.

El sistema de cargos es el integrador de las unidades territoriales en un principio de intercambio, intercambio de los roles políticos y

por consiguiente del acceso al poder de los diversos grupos de la comunidad. El sistema de cargos es el medio por el que la comunidad se organiza para las fiestas religiosas, los trabajos comunales necesarios, así como para la defensa de los intereses colectivos. En él participan las mujeres y los niños como auxiliares de las actividades realizadas por los cargueros, participando la comunidad en su conjunto.

> Sistema de cargos es un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rolan entre miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, sin pago alguno (Korsbaek, 1995: 4)

Incluye a todos los hombres de la comunidad mayores de 18 años, sean casados o no; de manera directa, implica prestar servicios sin goce de sueldo o alguna otra remuneración económica. Las autoridades de más alta jerarquía usan las “Santas Varas de Justicia”.

Los oficios[3] políticos son los siguientes:

Delegados

En la comunidad el puesto de más jerarquía es el de delegado municipal, se encarga de supervisar las obras comunales. Imparte las “justicias”, que es el conciliar los intereses entre los pobladores, representar a la comunidad ante el exterior en las gestiones de obras. Tienen como distintivo de su puesto las llamadas “Santas Varas de Justicia”.

[3] El cargo es entendido como un "oficio", como lo que la persona hace o bien, como lo identifica la comunidad: "el carácter de los oficios está marcadamente definido y claramente delimitado; también ha sido enfatizado por Frank Cancian: "El cargo tiene una esfera específica de competencia, una esfera de obligaciones y funciones a cumplir" (*idem.*). Es por esto que se emplea el término para categorizar el sistema de cargos presentado en este trabajo.

Consejo de Colaboración

Es un consejo integrado por cinco personas —no tienen suplentes— que tiene como fin el auxilio a los delegados en actividades como la conservación de los inmuebles escolares, el apoyo en fiestas como el 16 de septiembre; las personas que integran el Consejo son elegidos por la asamblea al mismo tiempo que los delegados, cuenta este consejo con un presidente.

Comandantes

Son las personas encargadas de hacer guardar el orden en la comunidad. Cumplen la función de cuidar el orden en las fiestas, de ir a detener a las personas que se niegan a cumplir con las faenas, son las encargadas de organizar el sistema de ventenas que dan servicio a la comunidad. Sirven a la comunidad por periodos iguales al de los delegados.

Ventenas[4]

Son grupos de trabajo que sirven a la Delegación durante 24 horas seguidas, en todo lo que se ofrezca como el ir a dejar citatorios, barrer, hacer alguna reparación menor en las instalaciones de la comunidad o el edificio de la Delegación. Tienen un encargado que los organiza por medio de una lista.

Faeneros

Son todos los hombres casados o mayores de 18 años que estén dentro de la lista de vecinos de la comunidad. Tienen como función dentro del sistema de cargos, prestar su mano de obra en los trabajos comunales, así como cooperar con efectivo para la realización de las fiestas de la comunidad.

[4] La palabra "ventena" es una adaptación que la comunidad ha realizado a la palabra veintena.

Elección de las autoridades

En la comunidad, los cargos políticos o civiles de delegado, presidente del Consejo de Colaboración; así como el de comandantes, duran tres años, al cabo de los cuales son elegidas nuevas personas. De entre la lista de los faeneros de la comunidad destaca la rotación entre grupos delimitados por las redes de compadrazgo y familiares.

Para renovar a las autoridades salientes se convoca a una elección, donde participan todos los que están en las listas de faeneros, que también reciben el nombre de ciudadanos. La votación se hace de manera directa en la asamblea y el que tenga más votos, ya sea como planilla o individualmente, se da por nueva autoridad electa. Las autoridades que han sido elegidas para el cargo de delegados, a su vez designan a los comandantes y el presidente; los integrantes del Consejo de Colaboración se eligen en la misma asamblea, tratando de que sean de grupos afines a los delegados. En el medio civil se elige directamente en contraparte del medio religioso, en donde depende de una aparente voluntad de servicio, tras la cual se encuentra un sistema de rotación y prestigio en donde la permanencia en un cargo religioso implica mayor respeto e influencia política barriales y comunales.

Oficios religiosos

Mandón

Tiene a su cargo las imágenes de San Nicolás Tolentino y de San Juan Bautista, es el más importante dentro de la escala jerárquica religiosa, junto con los mayordomos son los encargados de realizar las festividades dentro de la comunidad; le corresponde dirigir el protocolo que se realiza en ceremonias como el cambio de la mayordomía, el día de muertos, la llegada de un santo a la casa de un mayordomo. Dentro de la comunidad existen dos mandones: uno en la iglesia del centro y otro en el barrio de Nativitas. El cargo tiene una duración indefinida hasta que otra persona se propone para ocuparlo. Cuando esto sucede, el cambio de mandón se da el 1 de enero.

Mayordomos

Son los encargados de organizar la fiesta específica de un santo como San Juan, el Santo Entierro, la Virgen de Guadalupe, San Salvador. Deben pagar las misas y la comida a todos los que acompañan después de la celebración (la comida tradicional es el caldo de res, por lo general se sacrifica a una res para dar de comer a las personas). Los sábados tienen que "enflorar" la iglesia —cada quien a su imagen— dejándola arreglada y limpia para que al siguiente día se lleve a cabo la misa dominical.

Los mayordomos tienen durante un año las responsabilidades del santo al que sirven, los brazos sirven el mismo tiempo; el cambio con los nuevos mayordomos se realiza también en determinadas fechas, el día de la Candelaria se hace el cambio de los mayordomos de San Salvador, cuya fiesta se realiza el 6 de agosto.

A los mayordomos los eligen los mayordomos salientes, los visitan acompañados del mandón y les avisan, llevándoles un "contento", que es una canasta con fruta, pan y alcohol.

La mayordomía es el espacio en donde se inicia "formalmente" la presencia en el sistema de cargos con intención de ocupar los cargos de delegados y mandón. A la vez es el espacio que se ocupa al terminar un cargo como delegado.

Brazos

Son los auxiliares de los mayordomos, apoyan en los gastos y en los enfloramientos que se hacen al atender las fiestas de la comunidad.

Semaneros

Es el encargado de tocar las campanas de la iglesia, todos los días, en especial los días domingos que se realiza la misa, tienen que estar pendientes de la iglesia desde la mañana hasta la noche en su aseo; cuidar que no se pierdan objetos del interior de la misma. Los semaneros, como su nombre lo indica, durante una semana sirven a la iglesia, son por lo general personas que no han sido mayordomos o

bien, los jóvenes. Se designan por medio de una lista de las personas que deben de servir a la iglesia.

El sistema de cargos de la comunidad mantiene una fuerte vinculación entre el ámbito civil y político, al grado de que los delegados municipales son mayordomos del Santo Entierro y los mandones llevan sus varas a la delegación en la ceremonia de día de muertos.

El sistema de cargos practica un lenguaje ritual por medio de los tlatoleros. El día de muertos se realiza una ofrenda comunal para las autoridades pasadas, civiles y religiosas; ceremonia que une el pasado recreado en las narraciones tradicionales con la comunidad viva y actual, quienes lo practican se convierten en intermediarios ante el mundo vivo, presente y los espacios sacralizados y su cosmovisión. Este grupo de personas son los especialistas tradicionales que median entre las decisiones del grupo político ante la tradición, al ser intermediarios aseguran que el poder político del grupo sea respetado, ya que esta forma de organización (sistema de cargos) ha sido avalado y practicado por la comunidad desde tiempos inmemoriales en el ámbito comunal.

El sistema de cargos ha cambiado históricamente y ha mostrado su importancia en la conformación de la identidad; por medio de la historia oral y la consulta de datos, se tiene que la organización del sistema de cargos tiene su origen en el periodo revolucionario donde las fuerzas zapatistas tenían como base a esta comunidad y no a otras que en el aspecto militar eran más importantes. Una vez terminado el conflicto, el sistema de cargos se recompone y toma en gran parte las características que actualmente conserva,[5] como es el cambio de nombre de los hoy delegados, antes llamados alguaciles. Cabe mencionar que la población contaba al iniciar el conflicto de 1910 con cerca de 1 500 habitantes, al término en 1930 se contabilizaron en el censo 350. La práctica de una lengua indígena ha disminuido a partir de la mitad de este siglo, elemento que siendo básico para la conformación de la identidad no ha sido determinante en el caso de la comunidad de estudio.

[5] Parte del sistema de cargos como la ventena existían hasta mediados de la década de cincuenta los del presente siglo en comunidades como Xalatlaco, como lo menciona González, (1994).

El tener relaciones comerciales y culturales con Morelos es también producto de las disputas históricas con la cabecera municipal; resulta paradójico que se le nombre a los habitantes de San Juan Atzingo "ocuiltecas", cuando desde el siglo XVII están en conflicto por la posesión de los montes con dicha cabecera.

El estado ha tratado, al igual que con las demás etnias del país, de introducir elementos de control directo, en el Estado de México se crean los "consejos supremos indígenas" como grupos de enlace y control político. En San Juan Atzingo está la figura del "jefe supremo tlahuica" que se consideraba un representante de la comunidad ante el exterior en los eventos culturales oficiales, sahúma a los funcionarios y les habla en la lengua atzinca. Durante 10 años esa fue la función reconocida, no existía elección para este cargo y lo ocupó una sola persona. A inicios de 1999, las autoridades tradicionales convocaron a reunión en donde decidieron reemplazar al representante de la etnia, se eligió a otra persona que ha estado alejada de la administración estatal, es el representante, no el "jefe supremo". Paradójicamente el anterior representante no aceptó dejar el puesto, ya que consideraba que él no había sido elegido por la comunidad, sino designado por el gobierno, actualmente continúa como representante de San Juan Atzingo ante dependencias indigenistas.

La injerencia del estado en la vida de San Juan y los intentos por controlar las decisiones de la comunidad se ha visto obstaculizada al no reconocer la comunidad una autoridad de nueva creación —representante de la etnia— como autoridad de la jerarquía de los delegados, a la cual consideran un medio de expresión de la comunidad ante el exterior, pero sin participación real en el interior de la comunidad. Con esto preservan la organización interna y se defienden de las presiones del exterior.

Otra autoridad de nueva creación —representante de bienes comunales— ha sido aceptada en la comunidad, con lo cual se prueba el hecho de que la identidad étnica es usada por un grupo para responder a sus intereses y a sus necesidades.

El sistema de cargos es el eje que articula la estructura social, mediante la existencia de redes de alianzas a nivel barrio, éste a su vez delimita la frontera étnica, conformada por familias extensas que tiene el altar familiar como punto de reunión ritual.

Bibliografía

Álvarez Fabela, Reyes L. y Juana Monterrosas Flores (1996), *San Juan Atzingo, el caso de una minoría étnica en el Estado de México*, tesis de licenciatura, México, Facultad de Antropología, UAEM.

Castaglioni, Arturo (1972), *Encantamiento y magia, México*, FCE.

Cerón Velázquez, María Enriqueta (1995), *Redes sociales y compadrazgo*, México, INAH.

González, Soledad y Alejandro Patiño (1994), *Memoria campesina*, México, IMC.

Korsbaek, Leif (1995), *Introducción al sistema de cargos*, México, UAEM.

Muñoz Cruz, Héctor y Rossana Podestá Sirí (1993), *Yancuitlalpan, tradición y discurso ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame*, México, Gobierno del Estado de México / IMC.

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SISTEMA DE CARGOS EN SAN ILDEFONSO TULTEPEC

Oscar Banda González
Centro INAH-Querétaro

El siguiente trabajo es parte de la investigación que se realiza en el centro INAH de Querétaro dentro del marco del proyecto nacional de etnografía. La finalidad es presentar los avances de la etnografía del sistema de cargos de la comunidad ñha-ñho de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, Querétaro.

La exposición se ha dividido en tres partes: 1) marco conceptual del sistema de cargos; 2) las características de la comunidad de San Ildefonso Tultepec; 3) descripción del sistema de cargos en esta comunidad y 4) la fiesta y el cambio de cargos.

El paradigma del sistema de cargos

La Antropología ha observado en las comunidades indígenas de nuestro país una estructura de organización política y religiosa, que ha sido denominada de diferentes formas: "sistema de cargos", Tscopik, Harry, 1947; "sistema de escalafón", Cancian, Frank 1967; sistema de fiesta, Smith, Waldemar R., 1981; "sistema de varas", Carrasco, Pedro 1979; "jerarquía político-religiosa", "Cámara Barbachano 1952"[1]; el cual a decir de algunos antropólogos, constituye un elemento característico de las sociedades indígenas y que define la pertenencia a una comunidad (Sol Tax 1937, F. Cámara Barbachano, Eric Wolf, Manning Nash, Pedro Carrasco, Frank Cancian, Enri Favree, Evon Z. Vogt).[2]

[1] Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos,* p. 31.
[2] *Ibid.,* p. 282

El concepto más comunmente empleado para describir esta realidad es el que da título a este apartado "sistema de cargos", mediante el cual se describe una institución que organiza la actividad política y religiosa en el ámbito de las comunidades indígenas, constituyendo una jerarquía cívico-religiosa en la que participan los miembros de una comunidad indígena de manera voluntaria, soportando los gastos que el cargo requiere por el tiempo establecido, obteniendo a cambio prestigio en la comunidad, que se puede ir acrecentando a lo largo del tiempo, llegando algunos a adquirir el estatus de "principales", rango último de esta jerarquía.

San Ildefonso Tultepec

Se localiza a 22 kilómetros al este de la cabecera municipal de Amealco de Bonfil, en el estado de Querétaro; está conformada por diez localidades o barrios: San Ildefonso Centro, El Rincón, La Pini, Mesillas, El Bothe, El Saucito, Tenazda, El Tepozán, Xahay y Yosphi. Con una población total de 7 444, de los cuales 3 025 son hablantes de ñha-ñho.

La principal actividad económica en San Ildefonso Tultepec es la agricultura de temporal para autoconsumo, se siembra maíz, frijol y calabaza. Los ingresos son complementados con la producción y comercialización de alfarería, artesanía, explotación de canteras de “sillar”, el trabajo jornalero y la migración.

Las comunidades otomíes del municipio de Amealco se organizan a partir del principio del ayuntamiento constitucional, siendo Amealco la cabecera municipal; San Ildefonso Tultepec tiene la categoría de delegación, cuenta con nueve subdelegaciones.

La delegación municipal está integrada por el delegado, un auxiliar de registro civil, comandante de policía, secretario y policías auxiliares; los barrios son representados a través de los subdelegados, que son el vínculo de la localidad con la delegación. De acuerdo con la Ley Orgánica Municipal, es facultad del presidente municipal su nombramiento, sin embargo, en las comunidades otomíes la elección del delegado municipal, la realizan los propios pobladores a través de una asamblea comunitaria. El cargo de subdelegado dura tres años.

Se elige al delegado y a sus colaboradores en una asamblea general que se realiza en el barrio centro. Entre las funciones del delegado se encuentran: resolver los conflictos menores (peleas, pequeños robos) que se presentan en la comunidad, buscando la reconciliación entre las partes y cuando lo amerite la reparación del daño. Los casos de heridos, homicidios y robo mayor se presentan ante el Ministerio Público. Además, el delegado gestiona en la cabecera municipal los servicios que demandan los habitantes de cada uno los barrios.

Organización religiosa

La vida religiosa y ritual de los ñha-ñho de San Ildefonso Tultepec, está organizada a partir del sistema de cargos, éstos se organizan en cinco niveles: 1) los encargados de la iglesia: fiscal, sacristán, campanero; 2) los cargueros de altares; 3) cargueros de danzas; 4) cargueros de carnaval y 5) cargos especializados; con esta estructura se ordena y desarrolla el ciclo ritual anual nha-ñhö de San Ildefonso Tultepec, que a continuación se señala: San Ildefonso, 23 de enero; Carnaval, febrero; Santa Cruz, 3 de mayo; San Isidro labrador, 15 de mayo; Santo Sepulcro y Virgen de Dolores, Semana Santa; Corpus Christi, junio; Virgen María, 8 de septiembre; Benditas ánimas del Purgatorio, 31 de octubre; Todos Santos, 31 de octubre y 1 de noviembre; Santísima Trinidad, siete días después del día de muertos; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre.

De estas festividades religiosas, solamente ocho cuentan con cargueros: San Ildefonso, San Isidro labrador, Santo Sepulcro, Virgen de Dolores, Virgen María, Benditas ánimas del Purgatorio, Santísima Trinidad y Virgen de Guadalupe.

Estructura de cargos religiosos en San Ildefonso Tultepec

En la estructura de cargos de San Ildefonso Tultepec, podemos distinguir diferentes niveles que van de acuerdo con las actividades que realizan a lo largo del ciclo ritual. A continuación, se señalan estos niveles y las funciones que cada uno de los cargueros desarrolla.

Encargados de la iglesia

Lo que se ha denominado encargados de la iglesia, se refiere a aquellos cargueros cuya actividad está centrada en mantener el cuidado y manejo de los principales centros de la actividad ritual: la iglesia y la capilla de El Calvario.

Vishca (fiscal)

Son los encargados de abrir las puertas de la iglesia y de la capilla del Calvario cada vez que se realiza alguna actividad religiosa en estos lugares (alba, velación, fiesta, misa o rosario). El cargo dura tres años y son elegidos en una asamblea que se realiza en la iglesia en febrero. En su nombramiento no es necesario que esté presente el sacerdote de la parroquia de Amealco.

Sacristá (sacristán)

Auxilia al sacerdote durante las misas que se realizan en la comunidad, es quien tiene la autorización de bajar las imágenes de los santos y sacarlas de sus nichos, "cuando alguien se encuentra mortificado y desea pedir algo a cambio de una promesa a un santo, pide al sacristán que le muestre una imagen y junto con él reza de rodillas". El cargo se lleva durante toda la vida, una vez que es elegido.

Ndzunti (campanero)

Es el responsable de tocar la campana para llamar a misa, durante el recorrido que se hace con los santos alrededor de la iglesia y al llegar los cargueros en las procesiones que se realizan de El Calvario a la iglesia principal. El cargo tiene una duración de tres años.

Cargueros de altares

Son los responsables de la organización, los gastos de la fiesta, mantener permanentemente con flores y cirios el altar del santo que les

corresponda, participar en las velaciones y vísperas en cada festividad del ciclo religioso de la comunidad, encender los cirios y orar frente al altar que corresponda todos los sábados al amanecer.

Cada uno de los altares que se encuentran en la iglesia de San Ildefonso: San Ildefonso, Virgen de Dolores, San Isidro, Santísima Trinidad, Santo Entierro, ánimas del Purgatorio, Virgen María y Virgen de Guadalupe; tienen un total de catorce cargueros, formando dos cuadrillas, una de mujeres y otra de hombres, estructurándose de la siguiente forma:

Un mayordomo. Dirige y manda a las cuadrillas para la imagen del santo que le corresponda.

Un segundo. Auxilia y suple al mayordomo.

Un censario. Lleva el incienso en la procesión el día de la fiesta del santo que le corresponda.

Cuatro vasarios. Apoyan al mayordomo en la organización de la fiesta del santo que le corresponde.

De tal forma encontramos un total de 98 cargueros de altares, si consideramos que hay un total de siete santos que tienen cargueros. Por otra parte, es importante señalar que las responsabilidades de los cargueros no son enfrentadas solamente por éstos, sino que el cargo es visto como un compromiso de la familia del carguero, de tal manera que todos los miembros de una familia de los cargueros, se ven involucrados en algún momento de la actividad ritual, ya sea cooperando para sufragar los gastos o asistiendo y participando en los diferentes momentos del ritual.

Cargueros de danzas

Existen dos tipos de danzas: una de mujeres (Danza de pastoras) y una de hombres. A su vez hay una danza de hombres y de mujeres para la imagen de San Ildefonso y un par de danzas similar para la Virgen de Guadalupe.

Ney nonodzita (Danza de mujeres); está integrada entre 30 y 38 mujeres, de las cuales solamente seis son cargueras, las restantes son “invitadas” por éstas; cada carguera tiene la responsabilidad de integrar de cuatro a siete mujeres para conformar la cuadrilla de la danza. Hay una danza de mujeres para la imagen de San Ildefonso, llamada ney

nonodzita, que en las festividades se ubica frente al altar principal del interior de la iglesia. A la danza de mujeres para la Virgen de Guadalupe se le llama Ney Gualupe, ubicándose en la parte posterior de la entrada de la iglesia. El atuendo de las danzas de mujeres consiste en un sombrero adornado con flores de papel crepé del cual cuelgan listones multicolores (verde, blanco, rojo, rosa), un bastón con empuñadora con cascabeles, enaguas y blusa de color blanco para la fiesta de San Ildefonso y rosa para el resto de festividades religiosas.

Además de haber cuadrillas de danzas de mujeres en San Ildefonso Centro (2), también hay en las localidades de Yosphí (2) y el Rincón (1), que participan en las capillas de estos barrios, principalmente.

Las cuadrillas de danzas participan en las festividades de otras comunidades: en el municipio de Amealco, en las comunidades de Santiago Mexquititlán (25 de julio), San Miguel Tlaxcaltepec y San Juan Dehedo (24 de junio), en la cabecera municipal, San Bartolo (24 de agosto) y San Jerónimo (30 de septiembre) en el Estado de México, en San Antonio de Padua (13 de junio) y San Lucas (18 de octubre) y en San Juan del Río, Querétaro (24 de junio).

Cargueros de carnaval

Marcha de moros. Está formada por 10 cargueros, con un mayordomo, un segundo y ocho vasarios; dividiéndose en dos cuadrillas de cinco, encabezadas por el mayordomo mayor y el segundo. En cada cuadrilla los cuatro vasarios llevan una denominación y cumplen un papel en la marcha; alferez, es el que lleva la bandera; sargento, trae la vara de mando; medio, canta las alabanzas; mochille, representa la maldad y muere simbólicamente durante la danza. Los integrantes de la marcha de moros son de la localidad del Bothe, el cargo se toma en febrero, antes del carnaval.

El 25 de agosto, los cargueros de la danza de moros se reúnen en la capilla de El Calvario para acordar el inicio de los ensayos de la “marcha”, que se realizan en la casa del mayordomo, a partir de esta fecha se reúnen todos los sábados y domingos para los ensayos, hasta la fiesta de San Lucas (octubre) que terminan los ensayos. A partir de esta última fecha los ensayos se efectúan en la casa del mayordomo

de San Ildefonso hasta una semana antes del 12 de diciembre; reanudando los ensayos después de esta fecha hasta el 23 de enero, día de San Ildefonso, patrono del pueblo en donde se representa la marcha como parte de la festividad dedicada a este santo.

Cargos especializados

Con esta denominación se categoriza a aquellos cargos que requieren un conocimiento particular, transmitido de generación en generación por vía oral y que son vitalicios.

Memda (músico)

Reciben un pago por su servicio, son contratados para acompañar a las danzas, las marchas o los rezos durante alguna ceremonia especial; como por ejemplo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz o durante las oraciones que se realizan en la velación en los pozos y manantiales.

En el caso de las danzas y las marchas, son contratados durante el año que dura el cargo para acompañarlos, interpretando la música de las danzas, obteniendo un pago al final del ciclo de fiestas en donde cada carguero aporta una cantidad proporcional, además de recibir comida al final de cada evento en el que participan, siguiendo un ritual descrito en el capítulo de la fiesta.

Dujhú (rezandero)

Es un cargo vitalicio. Tienen la función de llevar los rezos durante los rosarios, la fiesta, la víspera y el alba.

Fiesta y cambio de cargos

La fiesta

La estructura del ritual para cada una de las imágenes que tienen altar en el interior de la iglesia es el siguiente: alba, velación, víspera y fiesta. El primero se lleva a cabo al amanecer del día anterior al del santo que

corresponda; el segundo, durante la noche del día anterior hasta el amanecer y la fiesta después del mediodía de la fecha en que se conmemora al santo que corresponda. Mientras que la celebración religiosa de la Santa Cruz, Corpus Christi, carnaval y Semana Santa, es organizada por todos los cargueros de los altares, teniendo el papel principal el mayordomo de la imagen del santo patrón de la comunidad: San Ildefonso.

Un caso diferente es el festejo del día de la Tzidada Cruzi (Santa Cruz), el 3 de mayo, en donde no existen cargueros. Sin embargo, se realiza el alba y la velación con la participación de todos los cargueros en la iglesia principal bajo la dirección del carguero mayor de la imagen de San Ildefonso, sin que se realice la víspera y fiesta en este lugar; en los manantiales se efectúa la víspera organizada por los beneficiarios de esta agua para agradecer a Dios y pedir que no falte al siguiente año. En Yosphí y el Rincón, localidades de San Ildefonso, se efectúa la víspera y la velación.

Cambio de cargueros

Un momento importante en el ritual es cuando los cargueros asumen el cargo, espacio en que queda bajo su responsabilidad el ciclo ritual anual. El cambio de cargueros tiene tres momentos: 1) entrega de comida, 2) entrega de pan y atole, y 3) entrega del cargo.

La entrega del cargo del Señor del Santo Entierro, Santísima Trinidad y San Isidro, se hace entre 15 y 30 días después de la fiesta del santo en acuerdo entre los cargueros que salen y los que entran.

La entrega del cargo de Benditas Ánimas, San Ildefonso, Virgen de Guadalupe, Virgen María, Moros, Capitanes, Danza de hombres y Danza de mujeres se hace en el carnaval.

La entrega de comida y atole en el cambio de cargueros de El Señor del Santo Entierro y San Isidro, se realiza en la iglesia principal; mientras que las demás imágenes de los santos, en la casa del carguero mayor.

Conclusiones preliminares

El propósito de este trabajo ha sido describir y analizar la estructura del sistema de cargos de la comunidad ñha-ñho de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, Querétaro; a partir del concepto desarrollado por la Antropología.

Tomando en cuenta la descripción del sistema de cargos que se ha realizado, podemos decir que en el caso de San Ildefonso Tultepec, la relación de dependencia de la jerarquía cívico-política al ayuntamiento constitucional, acota el comportamiento de esta jerarquía al imponer criterios para desempeñar estos cargos a la comunidad, por lo que se ha independizado de la jerarquía religiosa, por lo cual encontramos que la rotación de la jerarquía religiosa a la civíco-política y viceversa, es más una excepción que una regla. Esto se debe, entre otras cosas, a las características que requieren los cargos civíco-políticos que en gran medida tienen que ver con el conocimiento de la lectura, escritura y manejo del español, lo que impide que la participación en los cargos más importantes sea a partir de prestar servicio en los cargos menores; a diferencia de los cargos religiosos en donde no es fundamental haber asistido a la escuela, sino haber participado en los cargos menores como vasarios o ayudantes, cargos de segundo nivel hasta llegar al cargo de "mayor" por la experiencia y sabiduría acumulados a través del tiempo sobre el ritual y de haber desempeñado diferentes cargos.

Además la presencia de organizaciones sociales emergentes o de partidos políticos le imprime una dinámica diferente a la participación política y por ende a los criterios en competir y participar en los cargos cívico-políticos.

Sin embargo, la lógica de servicio a la comunidad, característica fundamental del sistema de cargos, se mantiene en ambas jerarquías (la cívica y la religiosa).

Por otro lado, encontramos que la jerarquía religiosa mantiene una considerable autonomía respecto a la estructura religiosa de la Iglesia católica, el sacerdote de la parroquia de Amealco sólo se limita a oficiar la misa en las fiestas principales a petición del fiscal y los cargueros. Esto permite que el conocimiento de los deberes y obligaciones del ritual otomí sea esencial para ocupar los cargos principales, lo cual se

aprende con el transcurso del tiempo y en la medida en que se ocupan cargos menores.

Esto lo podemos observar al estar en los diferentes momentos de la fiesta (alba, velación, víspera, fiesta) y del cambio de cargos en donde los cargueros mayores deben conocer con precisión cada uno de los momentos del ritual para cumplir con las deidades que protegen a la comunidad.

Esta autonomía permite que la estructura de la jerarquía religiosa mantenga una fortaleza y consistencia en relación con la jerarquía política, de tal forma que cada uno de los niveles descritos en la jerarquía tengan delimitadas plenamente sus funciones como lo hemos descrito en el presente trabajo.

Me he limitado a la descripción de la jerarquía religiosa, quedando para otra oportunidad la presentación del análisis de los diferentes momentos del ritual otomí presentes a lo largo del ciclo religioso y que aquí sólo se han mencionado.

Queda, sin embargo, señalar que estas conclusiones son preliminares en tanto que la investigación aún está en curso y constituyen una línea de análisis de ésta.

Bibliografía

Abramo Lauff, Marcelo (1995), "La despedida de las ánimas", en *Antropología simbólica*, coordinación Odile Marión, México, INAH-ENAH-CONACYT.

——————— (1989), "Corpus Christi en Santiago Mexquititlán", una ceremonia propiciatoria, *Antropología*, no. 26, abril-junio, México, boletín oficial, INAH.

Buchler, Ira (1982), *Estudios de parentesco*, Barcelona, España, Anagrama.

Cedeño, Jaime (1997), *Conceptos sobre espacio entre los otomíes del Altiplano*, INAH-Qro. México, inédito.

Cervantes, Ma. Teresa, *Estructura ocupacional y organización social de una comunidad otomí del Estado de México. San Pedro Temoaya*, tesis.

Cilia Olmos, Martha Rosa y Óscar Banda González (1994), *Usos y costumbres en la asignación de nombre y apellido*, México, Centro de Derechos Humanos Yax'kín, A.C., inédito.

Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes (1996), *Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro y Guanajuato*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, inédito.

Dow W., James (1990), *Santos y supervivencias*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Chemín Bässler, Heidi (1993), *Las capillas oratorio de los otomíes de San Miguel Tolimán*, México, Fondo Editorial de Querétaro.

Evans-Pritchard. E. E. (1977), *Los Nuer*, Barcelona, España, Anagrama.

Fox, Robin (1969), *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.

——————— (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroaméricanos, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Gómez Rivera, Ma. Magdalena (1995), *Derechos Indígenas. Lectura comentada del* Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, México, Instituto Nacional Indigenista.

Isidro Morales, Gloria (1994), *Otomíes del Estado de México*, Instituto Nacional Indigenista.

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios (1987), *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, Gobierno del Estado de México.

Korsbaek, Leif (1996), *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Méndez Lugo, Bernardo (1995), "El convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y la situación de los derechos humanos de los grupos autónomos en México", en *Sociedad y Derecho Indígena en América Latina*. Calvo, Thomas y Méndez, Bernardo (coordinadores), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Stavenhagen, Rodolfo (1990), "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en *Entre la Ley y la Costumbre. El Derecho Consuetudinario en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Utrilla Sarmiento, Beatriz (1997), *Monografía. Santiago Mexquititlán*, México, INAH-Qro., inédito

Van de Fliert, Lydia (1998), *El otomí en busca de la vida*, Universidad Autónoma de Querétaro.

Yanez Rizzo, Pablo (1989), *Etnografías jurídicas de totonacos y otomíes*, Cuadernos de Antropología Jurídica, México, Instituto Nacional Indigenista.

ÍNDICE VOLUMEN 1

LOS COLOQUIOS SOBRE OTOPAMES 5

PRESENTACIÓN 7

Semblanza. Román Piña Chan
ANA MARÍA SALAZAR PERALTA 11

Avance del protestantismo entre los grupos indígenas mexicanos
JAMES W. DOW 15

Algunos datos sobre textiles antiguos y contemporáneos de la región otomí-mazahua
IRMGARD JOHNSON 39

Esbozos de la arqueología pame (xi'oi-nyâxû)
DIANA ZARAGOZA OCAÑA, PATRICIO DÁVILA CABRE RA 45

La Antropología a través de la Lingüística: peregrinaciones y grupos tlahuicas (ocuiltecos)
MARTHA C. MUNTZEL 73

Cambio cultural en una comunidad otomí del Valle del Mezquital
RICHARD M. RAMSAY 83

Investigaciones arqueológicas recientes en la región matlatzinca y otomí del noreste del Estado de México
ALICIA BONFIL OLIVERA 101

Los toritos: noticia de un asentamiento prehispánico en la frontera mazahua-otomí
VÍCTOR ORTEGA LEÓN 113

El complejo Huamango y su área de interacción
PAZ GRANADOS Y MIGUEL GUEVARA 121

Sol ausente, luna presente: la feminidad en la simbólica otomí
JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES 127

Simbolismo e interpretación del diseño textil mazahua
IGNACIO VÁZQUEZ PARRA 139

Espacios sagrados en región otomí
AURORA CASTILLO ESCALONA 147

Organización sociopolítica durante el Epiclásico en la región de Tula
VÍCTOR HUGO BOLAÑOS SÁNCHEZ 163

Patrones alimenticios y aprovechamiento
del medio durante el Epiclásico en la región de Tula
GABRIELA RODRÍGUEZ LÓPEZ 179

Arqueología y fuentes históricas: una aproximación
a los otomíes de la región de Tizayuca, Hgo.
VLADIMIRA PALMA LINARES, MIGUEL GUEVARA 189

La obsidiana de Sinana
PATRICIA FOURNIER GARCÍA Y ALEJANDRO PASTRANA CRUZ 199

Comentarios preliminares relativos a los sitios
arqueológicos de Las Moras y San Isidro
MONIKA G. TESCH K. 209

La cerámica y la memoria
SANDRA FIGUEROA SOSA 217

Consideraciones sobre la gráfica rupestre del valle de Malinalco
RICARDO JARAMILLO LUQUE, JORGE ASCENCIO GUTIÉRREZ
Y RUBÉN NIETO HERNÁNDEZ 235

Diversidad cultural en la identidad cultural
SERGIO QUESADA ALDANA 243

Territorio pame
GIOMAR ORDÓÑEZ CABEZAS 253

Migración y procesos de cambio en dos comunidades
del Valle del Mezquital
BEATRIZ MORENO ALCÁNTARA Y SUSANA MUÑOZ ENRÍQUEZ 261

La vergüenza de ser: reminiscencias otomíes en San Mateo Atenco
MAGDALENA PACHECO RÉGULES 271

Pintura prehispánica sobre roca en una región otopame de Guanajuato
FEDERICO VARGAS SOMOZA 277

Representaciones y prácticas de las madres en torno a los trastornos del primer brote dental en el lactante, en una población rural otomí. San Pedro Arriba, Temoaya, Estado de México
SILVIA HERNÁNDEZ ZAVALA 285

La escuela como espacio intercultural: factores que regulan las relaciones padres-educación escolarizada
MARÍA DEL PILAR ROQUE HERNÁNDEZ 299

Bordados y tejidos en Temoaya: una economía de mercado para un mundo de autoconsumo
GUADALUPE ACLE TOMASINI 317

Las construcciones religiosas en la frontera chichimeca: utopía y formación de un espejo de alteridad
ANTONIO LORENZO MONTERRUBIO 331

Capillas familiares, culto a los antepasados y organización social de los otomíes de Querétaro
BEATRIZ UTRILLA Y DIEGO PRIETO 349

Culto chichimeca-otomí a los ancestros
NOEMÍ LEÓN MORALES, MIGUEL MEDELLÍN MARTÍNEZ, AIDA CHANTAL CENTENO HERMOSILLO, LUIS FERNANDO GARCÍA ÁLVAREZ, ABEL PIÑA PERUSQUÍA 363

Dos fiestas del estado de Guanajuato: esbozo descriptivo y aspectos lingüísticos
YOLANDA LASTRA 389

La fiesta de n'go doni en Ayotuxtla, municipio de Texcatepec, Veracruz
ALFREDO ZEPEDA 403

El culto al oratorio familiar entre los mazahuas; una instancia intermedia de la organización social
AURELIO MARÍN SÁNCHEZ, FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ 423

La organización comunitaria y el culto a los oratorios entre los otomíes de la comunidad Dongú de Chapa de Mota
ALESSANDRO QUESTA REBOLLEDO 435

Comunidades, sistemas de cargos y redes de interacción en el estado de Guanajuato
PHYLLIS M. CORREA 441

Modelos de rotación e interacción interbarrial de las mayordomías de San Juan Bautista y de la Virgen de la Natividad en una comunidad de origen otomí, Tlaxcala
GUILLERMO CARRASCO RIVAS, CORNELIO HERNÁNDEZ ROJAS 457

Sistemas de cargos y estructura social en la etnia atzinca
REYES L. ÁLVAREZ FABELA 469

Organización social y sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec
OSCAR BANDA GONZÁLEZ 479