

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES
(GUANAJUATO, 2002)

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES
(GUANAJUATO, 2002)

DAVID CHARLES WRIGHT CARR
COORDINADOR



Universidad de Guanajuato
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Historia

Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames

2010

Memoria del IV Coloquio Nacional sobre Otopames (Guanajuato, 2002)
Primera edición, 2010

Cuidado de la edición:
David Charles Wright Carr y Martha Graciela Piña Pedraza

Diseño editorial:
Martha Graciela Piña Pedraza

Ilustración de portada:
Papel amate de San Pablito Pahuatlán, Puebla

ISBN: 978-607-441-082-2

© Universidad de Guanajuato
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro, c.p. 36000
Guanajuato, Gto. México
www.ugto.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

De acuerdo con la Ley de Derechos de Autor queda prohibida la reproducción de las obras artísticas y científicas, total o parcial, por cualquier medio o procedimiento, si no se cuenta con la autorización por escrito de los titulares del *copyright* o derechos de explotación de la obra.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
<i>David Charles Wright Carr</i>	11
SEMBLANZA ACADÉMICA DE LA MAESTRA BEATRIZ M. OLIVER VEGA	
<i>Hilda Cruz Aguilar</i>	17
	ARQUEOLOGÍA
	<hr/>
ESTADÍSTICA: UN PUNTO DE INICIO	
<i>Hugo Maruri Aguilar</i>	
<i>María de los Ángeles Vázquez Montes</i>	27
EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LA MESITA	
<i>Monika G. Tesch Knoch</i>	39
	HISTORIA DEL ARTE
	<hr/>
LA DIADEMA DE MIXCÓATL, DIOS OTOMÍ	
<i>Carmen Aguilera</i>	49
COMUNICACIÓN GRÁFICA EN EL <i>CÓDICE DE HUICHAPAN</i>	
<i>David Charles Wright Carr</i>	61
REVISIÓN DE ALGUNOS CONVENTOS AGUSTINOS DEL SIGLO XVI LIMÍTROFES A LA GRAN CHICHIMECA	
<i>Antonio Lorenzo Monterrubio</i>	77
REMINISCENCIA DE LA JARANERÍA HIDALGUENSE Y ANTIGUAS RUTAS PEDESTRES DE INTERCAMBIO	
<i>Enriqueta M. Olgún</i>	97

ETNOHISTORIA

- LA EXPANSIÓN MEXICA EN LA REGIÓN MATLATZINCA:
EL CASO DE IXTAPAN DE LA SAL
Beatriz Zúñiga Bárcenas 121
- UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ENTRE CHICHIMECAS JONAZ Y PAMES
José Olivares Derramadero 137
- HOMBRES-DIOSES EN EL MUNDO OTOPAME
Gerardo Lara Cisneros 145
- ESCRIBIR EN EL MEZQUITAL EN EL SIGLO XVIII
Verónica Kugel 163

LINGÜÍSTICA

- LOS COLORES EN EL OTOMÍ: APUNTES PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO
Elizabeth Escalona Gutiérrez
Alonso Guerrero Galván 183
- LA ORACIÓN ADJETIVA EN EL JÑATJO (MAZAHUA)
Antonio López Marín 195
- LA FLEXIÓN NOMINAL DEL PAME
Lorna F. Gibson
Doris Bartholomew Ewan 207
- NARRACIONES CHICHIMECAS DE SAN LUIS DE LA PAZ
Yolanda Lastra 235

ETNOGRAFÍA

- DILEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA (Y UN TEXTO OTOMÍ)
David Lagunas Arias 247

TRADICIÓN ORAL Y COSMOVISIÓN ENTRE LOS OTOMÍES DEL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO <i>Sergio Sánchez Vázquez</i>	259
CAMBIO CULTURAL EN EL USO DEL MAGUEY EN GUNDHÓ <i>Richard M. Ramsay</i>	275
VIVIENDA Y POBREZA RURAL: ESTUDIO DE LA VIVIENDA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO DE AMEALCO DE BONFIL, QUERÉTARO <i>Antonio Salgado Gómez</i>	309
LOS OTOMÍES Y LA PEREGRINACIÓN AL SANTUARIO DEL NIÑO FIDENCIO EN ESPINAZO, NUEVO LEÓN <i>María Olimpia Farfán Morales</i>	325
CULTO A LOS MUERTOS ENTRE LOS MATLATZINCAS <i>Agustín Martínez Colín</i>	341
EL CONCEPTO DE IDENTIDAD ENTRE LOS NIÑOS MATLATZINCAS DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN, ESTADO DE MÉXICO <i>María de Lourdes Navarizo Ornelas</i>	353
LOS DIOS DEL AGUA EN LOS RITUALES DE LA SANTA CRUZ DE SAN MATEO OXTOTITLÁN <i>Sonia González de la Cruz</i>	373
LA LUNA, EL MONTE Y EL RÍO: EL MEDIO AMBIENTE Y SUS IMPLICACIONES EN LA COSMOVISIÓN DE LOS XI'ÓI DE LA SIERRA GORDA QUERETANA <i>Alejandro Vázquez Estrada</i>	391

PRESENTACIÓN

David Charles Wright Carr

Departamento de Historia
Universidad de Guanajuato

El 22 de junio de 1994, en una reunión celebrada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, un pequeño grupo de profesores procedentes de distintas instituciones académicas del centro del país acordaron formar un grupo de estudios sobre los indígenas hablantes del otomí y de otras lenguas de la familia otopame. Esta familia, con profundas raíces en el Centro de México, comprende las variantes lingüísticas comúnmente llamadas otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteco, pame y chichimeco jonaz.¹ La siguiente reunión, para dar seguimiento a este proyecto, se llevó a cabo el 22 de

¹ Me escuso de mencionar aquí las múltiples formas de autodenominación de estos grupos, en aras de la brevedad y de la inteligibilidad para los lectores que no hayan tenido la oportunidad de familiarizarse con los gentilicios en lenguas nativas. Cabe agregar que el otomí y el pame son grupos de lenguas; cada uno comprende varios idiomas que no son inteligibles entre sí. El mazahua, el matlatzinca, el ocuilteco (llamado también tlahuica) y el chichimeco jonaz presentan más homogeneidad interna y pueden considerarse como lenguas, aunque el mazahua presenta dos variantes distintas. Véanse al respecto: Catálogo, 2007; 2008.

septiembre del mismo año, con la asistencia de varios investigadores adicionales, incluyendo el autor de estas líneas. Pensábamos crear un centro interinstitucional e interdisciplinario, con una sede formalmente establecida e instalaciones permanentes, extendiendo invitaciones a académicos e instituciones que trabajen sobre estos temas para que participaran en el proyecto.

Si bien no se materializó el sueño del Centro de Estudios Otopames, a partir de las reuniones mencionadas y en una serie de juntas subsecuentes organizamos el *Primer Coloquio sobre Otopames*, el cual se llevó a cabo en Querétaro del 20 al 22 de septiembre de 1995. En tres días de sesiones auténticamente maratónicas, pudimos disfrutar de un panorama general del estado de la cuestión, enterándonos de las investigaciones que realizaban los colegas de distintas instituciones y disciplinas. Entusiasmados con los primeros frutos de nuestros esfuerzos, acordamos organizar un coloquio cada año.

Durante los primeros años se alternaban los coloquios de alcance internacional con otros de tipo “estatal”, “regional” o “nacional”, por lo que la numeración y la designación de estos encuentros académicos se tornaron confusas. A partir de 2003 el Comité Organizador resolvió clasificar a todos los coloquios como “internacionales”. Por este motivo se celebró, en noviembre de 2007, el *IX Coloquio Internacional sobre Otopames*, siendo esta reunión la treceava si contamos los cuatro coloquios designados como “estatal”, “regional” o “nacional”.

El *IV Coloquio Nacional sobre Otopames* se reunió en la ciudad de Guanajuato, del 12 al 16 de noviembre de 2002, en homenaje a los maestros Beatriz M. Oliver Vega y Antonio Pompa y Pompa. Participaron varias instituciones en su patrocinio y organización: La Universidad de Guanajuato, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, el Instituto Nacional Indigenista, el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma del Estado de México. El Centro de Investigación en Ciencias Sociales fue la sede del coloquio. Así mismo participaron en el Comité Estatal varios funcionarios del Gobierno del Estado de Guanajuato y de las presidencias municipales de Tierra Blanca, San Luis de la Paz y Victoria, así como el delegado de la comunidad Misión de Chichimecas, en el municipio de San Luis de la Paz. Dicha comunidad, conformada por hablantes del idioma chichimeco jonaz, recibió a los asistentes con los brazos abiertos el tercer día del coloquio, en una convivencia donde lo académico se fundió con las tradiciones vivas de los chichimecas del lugar.

A lo largo de estos 14 años de trabajo colectivo, se han publicado algunas de las ponencias presentadas en los coloquios. Todos los textos que fueron

entregados en tiempo y en forma durante el *Primer Coloquio sobre Otopames* (Querétaro, 1995), 43 en total, pueden consultarse en una edición digital, distribuida en disquetes en 1997.² Las mismas ponencias fueron reeditadas en forma impresa en 2002 y de nuevo en 2004.³ Las 56 ponencias que fueron entregadas al Comité Organizador antes del *IV Coloquio Nacional sobre Otopames* (Guanajuato, 2002) fueron incluidas en un disco compacto que fue entregado a los asistentes durante esta reunión académica.⁴ Una selección de 17 ponencias, presentadas en el *V Coloquio Internacional sobre Otopames* (Querétaro, 2003), fue publicada por la Universidad Autónoma de Querétaro en 2005.⁵ Otras ponencias se dieron a luz en la revista *Estudios de Cultura Otopame*, editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El primer número apareció en 1998; una década después está por salir el número seis.

A pesar de estos esfuerzos por parte de varios de los participantes en estos coloquios, hay una gran cantidad de ponencias que siguen inéditas. Muchas de ellas contienen información novedosa e importante para lograr una comprensión profunda de los grupos otopames en todas sus dimensiones. Por ello el Comité Organizador de estas reuniones ha emprendido el ambicioso proyecto de rescatar lo mejor de este material, publicando las memorias de todos los coloquios.

En este contexto se inserta el presente libro. Durante el *VIII Coloquio Internacional sobre Otopames* (Zitácuaro y Morelia, 2006), me reuní con las integrantes de la Comisión Editorial del Comité Organizador, Verónica Kugel y Ana María Salazar Peralta, para desarrollar una estrategia para llevar a feliz término la edición impresa de la Memoria del IV Coloquio Nacional sobre Otopames. La primera complicación fue el hecho de que nadie conservaba un juego completo de todas las ponencias, ni de los dictámenes que se habían hecho durante el proceso de selección de las ponencias que se incluirían en la memoria. Acordamos publicar una nueva convocatoria, dirigida exclusivamente a los que habían participado como ponentes en este coloquio. Ésta fue publicada en enero de 2007. Se recibió un buen número de textos. Éstos fueron dictaminados por especialistas, seleccionadas por el Comité Organizador. Algunas ponencias fueron aceptadas sin cambios. Otras, la mayor parte, fueron modificadas por los autores, según las indicaciones de los

² Memoria, 1997.

³ Otopames, 2004.

⁴ IV Coloquio, 2002.

⁵ Coloquio, 2005.

dictaminadores. Algunas fueron rechazadas. Cada ponencia rechazada fue sometida a un segundo dictamen, y si fue aprobada la consideramos como aceptada; dicho de otra manera, sólo se excluyeron los trabajos que habían sido rechazados, de manera independiente, por dos dictaminadores. Al final de este largo proceso, nos quedamos con 24 ponencias publicables, mismas que se incluyen en el presente libro. Cabe mencionar que la mayor parte de estos trabajos han sido revisados sustancialmente por sus autores desde que fueron presentados en Guanajuato en 2002. En algunos casos los títulos fueron modificados; en otros los textos fueron actualizados, incorporando datos nuevos o agregando material bibliográfico publicado entre 2002 y 2007. Consideramos que este hecho, si bien contradice el principio de ofrecer a los lectores una memoria de lo que se presentó en el año 2002, es positivo, ya que el libro resultante posee una mayor vigencia y es, por lo tanto, más útil para las personas que lo consulten.

El primer estudio que presentamos aquí es una semblanza de Beatriz M. Oliver Vega, estudiosa de la cultura material de los indígenas modernos y contemporáneos de México, especialmente la de los grupos otopames. Ella fue una de los académicos homenajeados en el *IV Coloquio Nacional sobre Otopames*, junto con Antonio Pompa y Pompa. Siguen 23 ponencias, ordenadas según sus respectivas disciplinas —aunque varios textos presentan perspectivas que trascienden las borrosas fronteras entre las disciplinas tradicionales—: la arqueología (dos textos), la historia del arte (cuatro textos), la etnohistoria (cuatro textos), la lingüística (cuatro textos) y la etnografía (nueve textos). Este libro pretende hacer una contribución significativa a nuestro conocimiento científico de los hablantes de las lenguas otopames. Así mismo esperamos que los mismos hablantes de estas lenguas encuentren aquí información útil para su lucha de conservar, fortalecer y actualizar sus identidades colectivas.

Guanajuato, Gto., a 12 de octubre de 2008

IV COLOQUIO

2002 *IV Coloquio Nacional sobre Otopames, homenaje a los maestros Beatriz M. Oliver Véga y Antonio Pompa y Pompa*, ed. digital, Guanajuato, Universidad de Guanajuato.

CATÁLOGO

2007 *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, ed. digital, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

2008 “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, en *Diario Oficial* (Secretaría de Gobernación), 14 enero 2008 (http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5012666; acceso: 15 marzo 2008).

COLOQUIO

2005 *Coloquio Otopame*, Aurora Castillo Escalona, coordinadora, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Memoria

1997 *Memoria del Primer Coloquio Otopame*, ed. digital, 2 disquetes, México/Querétaro/Toluca, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Autónoma del Estado de México.

OTOPAMES

2004 *Otopames, memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*, 2a. ed., E. Fernando Nava L., compilador, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SEMBLANZA ACADÉMICA DE LA MAESTRA BEATRIZ M. OLIVER VEGA

Hilda Cruz Aguilar

Centro INAH Hidalgo
Instituto Nacional de Antropología e Historia

La maestra Beatriz Oliver Vega nació en la ciudad de México el 11 de junio de 1936. Curso sus estudios superiores en la Escuela Nacional para Maestros de 1952 a 1954. A la vez que ejercía como profesora normalista continuó sus estudios en la Escuela Normal de Especialización, de 1956 a 1957, en educación primaria para niños débiles mentales y menores infractores. Las aspiraciones académicas de la maestra Oliver no terminaron ahí: se matriculó en la Escuela Nacional Preparatoria en 1958.

En el año de 1964 la maestra Oliver ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En aquellos tiempos para ingresar a esta Escuela se necesitaba contar con estudios de profesor normalista o haber cursado la Preparatoria. Los estudiantes cubrían el plan de estudios en cinco años. Cuando egresaban de la Escuela y se titulaban, obtenían el grado de maestros en ciencias antropológicas con especialidad en alguna de las disciplinas de la Antropología que ellos habían elegido. Los títulos eran expedidos por la Universidad Nacional Autónoma de México. La maestra Beatriz se especializó en Etnohistoria.

En el año de 1971, siendo jefa de la entonces Sección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología la maestra Barbro Dalhgren, la maestra Beatriz Oliver se integró al proyecto de *Materias primas y técnicas de manufactura de los distintos materiales utilizados por las etnias de México*. A partir de ese momento y hasta su muerte se dedicó al estudio de los grupos otopames.

Para ella era un orgullo ser curadora e investigadora en el Museo Nacional de Antropología. A ello dedicaba todo su tiempo, dinero y esfuerzo. Una buena parte de su salario se le iba en adquirir libros, materiales fotográficos y solventar parte de sus gastos en trabajo de campo, ya que en algunas ocasiones los viáticos asignados para tal fin no alcanzaban.

Ser curador e investigador en el Museo Nacional de Antropología no es fácil, ya que además de que el investigador se dedica al estudio de los grupos étnicos representados en su sala, se tiene que abocar al análisis y clasificación de las colecciones etnográficas que le están asignadas, además de impartir cursos a los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y a las asesoras de Servicios Educativos, así como dar conferencias a los grupos de personas que visitan el Museo. Sin embargo, para la maestra Oliver estas actividades no representaban obstáculo alguno; ella cumplía con agrado con todas las actividades, y se daba tiempo para atender a su papá y sus labores domésticas.

El esfuerzo dedicado por la maestra Oliver desde un principio a la catalogación de la cerámica, el estudio de la bibliografía disponible, así como el trabajo de campo en la región otomiana rindió sus frutos, ya que en marzo de 1974 presentó el *Guión para la reestructuración de la sala etnográfica Los Otomianos*.

Esta primera aproximación monográfica a los grupos otomianos permitió a la maestra Oliver realizar cambios en la sala de exposición permanente *Los Otomianos*. Para ello, bajo su asesoría y supervisión se elaboraron mapas de cada uno de los estados, señalando el hábitat ocupado por estos grupos; se cambiaron dos plataformas y se agregó una pequeña representación de los pames de San Luis Potosí. En la representación museográfica de las artesanías realizadas por los grupos asentados en el Valle del Mezquital, se mostró la técnica de incrustación de abulón. Se reestructuró la vitrina correspondiente a los otomíes del estado de Querétaro y se representaron las danzas de *Las pastoras* y *Las varitas*, que se llevan a cabo en los estados de México y Querétaro. La elaboración de las cédulas generales y temáticas estuvo a cargo de la maestra Oliver.

Si bien es cierto que la curadora e investigadora continuó con el estudio de los grupos otomianos, lo hizo de forma secundaria, ya que no se dedicó de tiempo completo a ello, pues dentro de un museo existen prioridades,

tales como realizar la evaluación de las piezas que contienen cada una de las colecciones a su cargo y determinar su estado de conservación, además de verificar si cada pieza ha sido o no fotografiada. Esto sirvió de base para dar paso en el año de 1989 al proyecto *Catálogo de las colecciones del Museo Nacional de Antropología*, bajo la dirección de la doctora Sonia Lombardo.

Dentro de este proyecto, la maestra Oliver en colaboración con Lidia Salazar, entonces fototecaria de la Subdirección de Etnografía, se abocaron a integrar un banco de datos sobre los materiales procedentes de las comunidades otomíes de los estados de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro y México, en donde se incorporó toda la información acerca de cada una de las piezas. Finalmente, decidieron que se publicarían exclusivamente los datos básicos de referencia para su identificación y ubicación, así como una fotografía, la cual constituye el archivo gráfico de las piezas.

Parte del esfuerzo académico realizado por ellas fue publicado en el catálogo *Textiles otomíes*, en donde la maestra Oliver, después de organizar, clasificar y estudiar la Colección Etnográfica Otomí, llega a la conclusión de que la indumentaria da identidad al grupo que la produce:

Los textiles que integran la colección son relevantes, ya que a través del tejido se muestran importantes rasgos culturales del pueblo otomí, como son los aportes técnicos en la manufactura con el tejido doble, el tejido en curva y el confite o realzado que se han venido elaborando desde la época prehispánica así como la persistencia de los diseños, en los que la armonía se manifiesta a través de la repetición de los motivos, los colores y el espacio. Los diseños representan a los diversos animales a que hace referencia la tradición oral que nos remiten, a través de sus decorados, a la filosofía y el pensamiento otomí (Oliver, 1991b: 10).

De esta manera, la cultura otomí se podía estudiar a través de su indumentaria. El grado de especialización al que llegó la maestra Oliver en este sentido fue tal, que con sólo observar rápidamente las prendas, ella podía decir qué grupo étnico las había elaborado, así como la región geográfica en que estaba asentado.

Una preocupación constante en la maestra Oliver fue el “tener al día sus colecciones”, como solía decir ella. Para ello, no sólo organizaba y catalogaba los acervos etnográficos, sino además se daba a la tarea de incrementarlos, a través de la compra de materiales en sus recorridos por las regiones otomíes. Esto le permitió difundir dentro del propio Museo y fuera de él la cultura material de los otopames, sobre todo mediante el montaje de exposiciones temporales.

De 1983 hasta 1991 ocupó el puesto de subdirectora de etnografía del Museo Nacional de Antropología. A pesar de la carga administrativa que tenía, ello no le impidió continuar con sus labores de investigación. Bajo su gestión dio inicio el proyecto sobre “Seminarios y coloquios de las culturas representadas en cada una de las salas etnográficas del Museo”, con el fin de reestructurar todas y cada una de las salas. De esta manera, en 1990 se llevó a cabo el seminario *El noroeste de México y sus culturas étnicas*.

Las diferentes propuestas académicas que se presentaron en el seminario se integraron al guión científico-museográfico que hizo posible la reestructuración de la *Sala del Noroeste* en 1996. Para llevar a buen fin este proyecto, fueron indispensables la capacidad de coordinación y concertación de la maestra Beatriz.

Por otra parte, se destaca su labor docente, ya que fue maestra invitada por la Escuela de Medicina del Instituto Politécnico Nacional para impartir la clase de *Introducción a la Antropología*; en la Escuela de Medicina de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo impartió en 1986 la cátedra de *Psicohumanística: Introducción a la Antropología Médica*, a los alumnos del quinto semestre de la carrera de Medicina; participó en los cursos panel que los investigadores de la Subdirección de Etnografía daban a los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de 1988 a 1990. Así mismo, en el año de 1994, fue profesora titular de la materia *Etnografía de México* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El 27 de septiembre de 1991 presentó su examen profesional, defendiendo la tesis *Tributo y encomienda entre los mazahuas del siglo xvi*, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, obteniendo el grado de maestra en Ciencias Antropológicas. El jurado calificador recomendó su tesis para publicación, pero las innumerables actividades académicas de la maestra le impidieron llevar a cabo la revisión de la misma para tal propósito.

En dicha investigación, después de analizar las condiciones en las que se llevó a cabo la conquista y colonización de la población indígena de Mesoamérica, destaca que las

condiciones biopsicosociales, fueron la causa del decremento de hasta un ochenta por ciento de la población indígena, ya que no sólo por la falta de alimentación sino por el *stress* al que fueron sometidos los indígenas, como al trastocamiento de su cosmovisión por la introducción de nuevos dioses y ceremonias y un trabajo extenuante desligado de su religión, así como la penetración de elementos desconocidos como el ganado mayor y menor, aves de corral, gusano de seda; productos agrícolas como la vid, el trigo, la caña de azúcar, la morena, la papa y el olivo entre otros; implementos tecnológicos como el arado, el

torno alfarero, el telar de pedal, técnicas de cultivo, de tejido y manejo de los animales, todo ello trastocó a corto, mediano y largo plazo su hábitat (p. 81).

En casi todas sus investigaciones abordaba no sólo el aspecto social en el cual estaban insertos los grupos otomíes, sino además, destacaba la apropiación y transformación del entorno natural que hacían estos grupos. Ya para sus estudios del momento del contacto entre europeos y mesoamericanos, integraba el aspecto psicológico, que desde su punto de vista tuvo graves repercusiones en la demografía de las poblaciones indígenas, pues se vieron sometidos a trabajos extenuantes a los que no estaban acostumbrados, provocando en la mayoría de los casos su muerte.

Corría el año de 1994, cuando a iniciativa de investigadores del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de la Universidad Autónoma de Querétaro, del Colegio Mexiquense, del Instituto Mexiquense de Cultura y de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, entre los que se encontraba la maestra Beatriz Oliver, se empezó a organizar el Primer Coloquio sobre Otopames, con el fin de conocer cuántos y quiénes estaban investigando a los grupos otomíes.

Desde un principio, la maestra Oliver se destacó por su entrega y dedicación para llevar a buen fin la organización del evento. No le importó dedicar los fines de semana al trabajo. Su participación en los subsecuentes Coloquios sobre Otopames no sólo se circunscribió a presentar los resultados de sus investigaciones, sino que trabajó activamente en la organización de los mismos, y como moderadora de algunas de las mesas.

En el año de 1999, a la vez que asistía al diplomado de *Técnicas de Investigación* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, daba clases en la Maestría de Museología en la Escuela de Conservación y Restauración del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Así mismo dirigía tesis y llevó a cabo la reestructuración de la sala *Los Otomianos*.

Toda la experiencia acumulada en sus años de investigación le permitieron tener la visión de plantear un proyecto de reestructuración de la sala *Los Otomianos*, en donde el enfoque etnohistórico prevaleció. Una de las constantes críticas por parte de los visitantes que se le habían hecho a las salas del Museo Nacional de Antropología era que carecían del enlace histórico entre los grupos representados en la parte de arqueología y los de la sección de etnografía. Ella pudo resolver este problema, dando un bosquejo histórico desde los primeros asentamientos de los grupos otopames en Mesoamérica hasta su distribución actual, enfatizando que estos grupos arribaron a

territorio mesoamericano antes que los mexicas, y que se destacaron por su desarrollo durante los siglos X al XIV d.C.

En su opinión, el hecho de que los otomianos sean un pueblo antiguo en la etnohistoria de Mesoamérica, les permitió develar los misterios que encerraba su hábitat, es decir, conocer los recursos minerales, la flora y la fauna, así como la utilización de los mismos. De igual manera, desarrollaron un conocimiento de las condiciones climatológicas, indispensables para las siembras y cosechas, pues ante todo los otomíes han sido un pueblo agricultor desde tiempo inmemorial.

La forma en que quedó reestructurada la *Sala Otopames* fue motivo de elogios, tanto de visitantes nacionales como de extranjeros, por la concepción general, la representatividad de los materiales, así como la explicación de la cultura de los grupos, presentada en las cédulas temáticas y de objeto.

Toda vez que concluyó y se inauguró la sala a su cargo, se integró al equipo de académicos de la Subdirección de Etnografía que tenían como objetivo reestructurar la *Sala de la Sierra Norte de Puebla*, región poblada en parte por los otomíes.

Su producción académica fue abundante. Además de los trabajos ya mencionados, escribió y publicó 26 artículos. Sus últimos trabajos, realizados dentro del marco académico del proyecto *Etnografía de los pueblos indígenas de México en el nuevo milenio*, son una bibliografía comentada sobre los grupos indígenas asentados en el actual estado de Hidalgo, en especial el Valle del Mezquital, y dos ensayos: uno sobre *Estructura social y organización comunitaria*, otro sobre *Territorialidad, santuarios y peregrinaciones*, quedando pendiente el de *Identidad y relaciones interétnicas*, pues la muerte la sorprendió.

Descanse en paz.

REFERENCIAS

OLIVER Vega, Beatriz M.

1974 *Los grupos otomianos*, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1975 “Día de Muertos en un poblado otomí”, en *Ceremonias de Días de Muertos*, México, Sección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-23.

1978 *Vocabulario de materias primas, instrumentos de trabajo y proceso de manufactura en la alfarería contemporánea*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1980a *El traje indígena femenino actual*, México, Laboratorios Ciba-Geigy.

1980b “El tributo en la Teotlalpan en el siglo xvi”, en *Sociedad Mexicana de Antropología, XVI Reunión de Mesa Redonda, Saltillo, Coahuila, del 9 al 14 de septiembre de 1979*, vol. 2, Saltillo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 345-353.

1983 *Los días de muertos, una costumbre mexicana* (con Efraín Cortés Ruiz, Catalina Rodríguez Lozano, Dora Sierra Carrillo y Plácido Villanueva Peredo), México, GV Editores.

1988a “Los nahuas de Hidalgo, el mercado regional de Huejutla”, en *Estudios nahuas*, María Cristina Suárez y Farías, editora, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 63-81.

1988b *The Days of the Dead, a Mexican tradition* (con Efraín Cortés Ruiz, Catalina Rodríguez Lazcano, Dora Sierra Carrillo y Plácido Villanueva Peredo), México, GV Editores.

1989 “Reminiscencias prehispánicas”, en *Los textiles en México, panorámica histórico desde su inicio hasta nuestros días*, Carmen Valles Septién y Graciela Romandía de Cantú, coordinadoras, México, Celanese Mexicana, pp. 77-89.

1991a *Papel amate*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla.

1991b *Textiles otomíes, catálogo de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1992 *En México ¡hasta la muerte es dulce!*, Atizapán de Zaragoza/México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de México/Museo Nacional de Antropología.

1994 “Los nuevos asentamientos otomíes en el siglo xvii (causas)”, en *Códices y Documentos sobre México, Primer Simposio*, Constanza Vega Sosa, coordinadora, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 307-316.

1995 *Cuando aparecen las mariposas, etnografía sobre la muerte en algunos lugares de México* (con Hilda Cruz Aguilar, Catalina Rodríguez Lazcano, María Eugenia Sánchez Santa Ana y Cristina Suárez y Farías), México, Museo Nacional de Antropología.

1996 *Sala Otomí*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología.

1997a *Papel ceremonial entre los otomíes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1997b “El tributo en el área mazahua en el siglo xvi”, en *Memoria del Primer Coloquio Otopame*, ed. digital, disquete 2, México/Querétaro/Toluca, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Autónoma del Estado de México.

1998 “¿Han muerto los dioses *hñā-hñüi* o existe un resurgimiento de los mismos?”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 1, pp. 215-238.

2001 “Del bosque a la Triple Alianza, haciendo caminos al andar”, en *Antropología e historia mexicanas, homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*, Beatriz Barba de Piña Chan, Luís Barjau Martínez, Catalina Rodríguez Lazcano y Luís Berruecos Villalobos, compiladores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 283-293.

2002 “La colección etnográfica del Museo Nacional de Antropología: un patrimonio cultural no valorado” (con Efraín Cortés Ruiz, Roberto Cervantes Delgado, Donaciano Gutiérrez Gutiérrez, Catalina Rodríguez Lazcano y Ma. Eugenia Sánchez Santa Ana), en *Antropología, historia, patrimonio y sociedad*, México, Comisión de Cultura de la Cámara de Diputados/Delegación Sindical de Profesores de Investigación Científica y Docencia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 219-224.

2003 “Los otomíes del estado de Hidalgo a través de una bibliografía”, en *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. 2, Saúl Millán y Julieta Valle, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 51-81.

2004 “El tributo en el área mazahua en el siglo xvi”, en *Otopames, memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*, 2a. ed., E. Fernando Nava L., compilador, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 215-230.

ARQUEOLOGÍA

ESTADÍSTICA: UN PUNTO DE INICIO

Hugo Maruri Aguilar
London School of Economics

María de los Ángeles Vázquez Montes
University of Warwick Coventry

INTRODUCCIÓN

La aplicación del pensamiento estadístico a la arqueología ha sido un proceso lento. Gelfand (1988) presenta un análisis de este hecho y sugiere dos dificultades inherentes a esta interacción. La primera es que los datos arqueológicos generalmente no son obtenidos en el contexto de un experimento estadístico bien diseñado. Por otro lado, describir hallazgos empíricos requiere una habilidad que no se modela fácilmente.

Bajo estas circunstancias, el papel del estadístico es llevar a cabo aquellos aspectos del análisis que puedan ser formulados de manera puramente matemática. Para realizar esta tarea eficientemente y sin dar lugar a controversias innecesarias, el estadístico requiere de la constante participación del arqueólogo. Para ilustrar la utilidad de la colaboración entre arqueólogos y estadísticos, en el presente trabajo se describen los aspectos de muestreo

y análisis de datos relacionados con la primera fase del proyecto “Los chichimecas: su espacio y su tiempo”. Se espera que este trabajo abra la posibilidad de futuras colaboraciones entre especialistas de ambas disciplinas. La riqueza arqueológica de México es un campo fértil para este tipo de colaboraciones.

En las siguientes tres secciones del presente trabajo se revisan brevemente posibles áreas de interacción entre estadística y arqueología. En la quinta sección se presenta un ejemplo de aplicación en la forma de un análisis preliminar de la base de datos “Sitios arqueológicos del noreste de Guanajuato”, realizado por Maruri y Vázquez (2002).

ARQUEOLOGÍA Y ESTADÍSTICA

Según Hodson (en Hodson/Kendall/Tautu, 1971), el propósito de la investigación arqueológica, ligada a la estadística, es incrementar y/o mejorar el conocimiento de las relaciones entre los humanos y su ambiente natural. Hasta este punto, la arqueología coincide con las ciencias sociales. Sin embargo, existe una diferencia importante entre estas áreas: los humanos, sus relaciones entre sí y, en general, todo el sistema grupo social-entorno no son observables directamente. La arqueología debe comenzar su estudio a través de los *hallazgos*.

Con la finalidad de establecer una conexión entre estadística y arqueología, es necesario aclarar que el término *hallazgo* denotará en el presente trabajo aquel resto material que forma la evidencia arqueológica. Los hallazgos, así considerados, son de distinto tamaño y visibilidad. Una clasificación intuitiva de los hallazgos se establece de acuerdo a su escala física, desde sitios, pasando por estructuras hasta llegar a objetos o inclusive fragmentos de objetos. A la vez, es posible incluir en los estudios hipótesis sobre regiones o macrorregiones.

FORMAS DE RELACIONAR LOS HALLAZGOS

Una hipótesis básica de trabajo es que los hallazgos pueden tener distintos tipos de relaciones. Las técnicas estadísticas pueden ayudar a establecer dichas relaciones. Los siguientes ejemplos de relaciones fueron propuestos por Hodson (en Hodson/Kendall/Tautu, 1971). Nótese que la presencia de objetos en la misma área no implica necesariamente una relación entre ellos.

1. *Conexión*. Los hallazgos aparecen juntos, aglomerándose en un conjunto en donde en alguna ocasión funcionaron juntos. Un ejemplo de lo anterior es el conjunto hacha + mango, o el conjunto edificio + campos + caminos en una villa.

2. *Inclusión*. Los hallazgos están incluidos en una parcela, en donde distintos hallazgos se encuentran reunidos por algún tipo de envoltura: artificial, como un ataúd, o natural, como sedimentos que pertenecen a una estratigrafía.

3. *Proximidad*. Los hallazgos forman conglomerados espaciales. Esto es, se les asocia de acuerdo a su presencia sobre un área determinada.

4. *Similaridad*. Los hallazgos forman conglomerados de similaridad n-dimensionales, compartiendo o no atributos en un sentido que es propuesto por el investigador.

5. *Sincronismo*. Los hallazgos forman un conglomerado unidimensional cronológico.

Cabe mencionar que las formas de relacionar los hallazgos pueden tener entre sí transiciones graduales (por ejemplo, de parcela a conglomerado espacial), de manera que la separación entre las distintas formas de relacionar hallazgos no es muy estricta. Por otro lado, es importante remarcar que los métodos estadísticos aplicados a un problema en particular no transforman súbitamente un estudio subjetivo en un estudio objetivo (Hodson, en Hodson/Kendall/Tautu, 1971). La subjetividad de las ciencias históricas y arqueológicas es inherente a la selección inicial de los datos relevantes, a las preguntas que se formulan como parte de la investigación y a la interpretación de los resultados del análisis estadístico. En la mayoría de los casos, los análisis estadísticos están limitados a los datos analizados. Las generalizaciones consecuentes deben tomarse con reserva, ya que dichos análisis no colocan a los hechos históricos sobre una base de certidumbre, sino que son capaces únicamente de reducir el nivel de incertidumbre.

TÉCNICAS ESTADÍSTICAS QUE PUEDEN APOYAR A LA ARQUEOLOGÍA

A continuación se presentan algunas técnicas estadísticas que se considera pueden ser de utilidad en distintas etapas de una investigación arqueológica. Se incluye una descripción breve de las mismas y de su posible uso. Sin embargo, no es la intención hacer una presentación exhaustiva de las mismas en el presente trabajo; véase Drennan (1996) para una revisión mas detallada.

Muestreo

La intención del muestreo es obtener información respecto a una población, sin tener que examinar toda la información disponible. La idea de tomar una muestra es justificada por razones de economía, o porque es imposible

obtener un inventario completo de una población grande, de la cual se sabe muy poco. De esta manera, los datos de los que uno dispone representan únicamente de manera parcial a la población, y una muestra derivada de manera conocida y controlada es mucho más compatible con el paradigma científico que una muestra obtenida de manera caprichosa o poco clara.

La mayor ventaja del empleo de un muestreo estadístico sobre un muestreo intuitivo es que se puede derivar un conocimiento cuantitativo de los riesgos del error cuando se utiliza el muestreo estadístico (Mueller, 1975). Una muestra elegida estadísticamente puede ser verificada para evaluar si tiene sesgo, al contrario de una muestra elegida intuitivamente.

Análisis de conglomerados (cluster analysis)

Las técnicas de análisis de conglomerados buscan separar un grupo de datos en sus grupos constituyentes o *clusters*. El análisis de conglomerados es principalmente un método exploratorio, esto es, la intención principal de los métodos de análisis de conglomerados es la *generación* de hipótesis más que la *prueba* de ellas (Everitt, 1993). En particular, el análisis de conglomerados puede ser útil en un estudio arqueológico para establecer conjeturas sobre las relaciones entre hallazgos. Por ejemplo, Hodson *et alii* (1966) complementan el análisis de conglomerados con otra herramienta estadística llamada escalamiento multidimensional para clasificar hallazgos.

Otras técnicas

Una técnica estadística que puede ser de utilidad para el análisis de los datos arqueológicos es el análisis de datos categóricos. En general, los datos categóricos son aquellos datos que se dividen en grupos. Su análisis involucra el uso de tablas de contingencia. Dichas tablas contienen el número de observaciones que pertenecen a cada una de las categorías en las que se dividieron los datos. Las tablas de contingencia en particular pueden ser de utilidad para verificar relaciones entre hallazgos y atributos.

Si se dispone de medidas cuantitativas sobre los hallazgos, es posible realizar pruebas de hipótesis convencionales. Por ejemplo, Rodríguez y Baggot (1988) usaron un modelo estadístico normal para comparar objetos de distintos sitios.

Por último, existen técnicas estadísticas relacionadas con la calibración, que han sido utilizadas para resolver problemas de fechamiento de diversa ín-

dole. Los métodos de estadística bayesiana son particularmente adecuados para este tipo de estudio; véase Christen (2001) para mayores detalles de aplicación.

ANÁLISIS DE LA BASE DE DATOS “SITIOS ARQUEOLÓGICOS DEL NORESTE DE GUANAJUATO”

A continuación se presentan los aspectos estadísticos de muestreo y análisis de datos relacionados con la primera fase del proyecto “Los chichimecas: su espacio y su tiempo”. Los análisis que aquí se presentan provienen del reporte técnico elaborado por Maruri y Vázquez (2002). El objetivo de este estudio estadístico es generar medidas cuantitativas que relacionen los datos con las conjeturas arqueológicas presentadas por el dueño del proyecto.

El análisis que se presenta fue realizado a partir de la base de datos “Sitios arqueológicos del noreste de Guanajuato”. Dicha base de datos contiene la descripción de 96 sitios pertenecientes a distintos municipios del noreste del estado de Guanajuato y se basa en el Proyecto Atlas Arqueológico Nacional (1998). Para cada sitio, la base de datos registra variables cualitativas y cuantitativas que describen atributos del sitio. La base de datos puede verse como una matriz en la que cada renglón corresponde a un sitio y las columnas son los atributos de los sitios. La información para el Atlas fue obtenida a partir de recorridos de superficie y análisis tentativo de materiales, por lo que los resultados del presente análisis se restringen a este contexto.

El primer análisis que se presenta es un análisis de atributos que permitirá relacionar exposición y tipo de sitio. El segundo es un análisis exploratorio de relación espacial entre sitios, cuyos resultados pueden ser usados en muestreo en etapas posteriores del proyecto.

Clasificación de sitios arqueológicos y prueba de asociación

Con la finalidad de estudiar la asociación entre ausencia de pintura y lítica, se construyó una tabla de contingencia (véase Everitt, 1992). Dicha tabla se construye al clasificar los 96 sitios por medio de dos categorías. La primera categoría identifica a cada sitio de manera única, con la presencia o ausencia de pinturas. A su vez los sitios sin pinturas se clasifican de acuerdo a la presencia o ausencia de arquitectura, de modo que esta primera categoría tiene tres tipos (con pinturas, sin pinturas y con arquitectura, sin pinturas y sin arquitectura). La segunda categoría describe la exposición de elementos en

cada sitio, clasificándolos en tres tipos: sólo lítica, cuando menos cerámica (puede incluir lítica) y no información.

A partir de las dos categorías anteriores se generó una tabla de contingencia 3 x 3. Cabe mencionar que el rubro “no información” se produce por la falta de información en la base de datos. Uno de los objetivos del proyecto “Los chichimecas: su espacio y su tiempo” es proporcionar esta información faltante y con ello contribuir al conocimiento arqueológico del noreste de Guanajuato.

La conjetura que se desea probar es la asociación entre la presencia de restos cerámicos y líticos y la presencia de arquitectura, que se puede expresar de las siguientes maneras equivalentes:

1. ¿Existe asociación entre arquitectura (renglón) y presencia de cerámica (columna)?
2. ¿Existe asociación entre sitios sin arquitectura (renglón) y presencia de lítica (columna)?

Para probar la hipótesis anterior se consideró la subtabla de tamaño 2 x 2 formada por la información de sitios “sin pinturas” (respecto a la primera categoría) y sitios con información sobre el material expuesto (de la segunda categoría). La tabla de contingencia 2 x 2 resultante aparece a continuación.

TIPO DE SITIO/EXPOSICIÓN	SÓLO LÍTICA	CUANDO MENOS CERÁMICA	TOTAL
Sin arquitectura	20	32	52
Con arquitectura	0	18	18
Total	20	50	70

Tabla de contingencia por tipo de sitio y exposición.

Un análisis de esta tabla mediante la prueba chi cuadrada permite rechazar la no asociación entre renglones y columnas ($X^2 = 9.69$, p-valor = $0.00185 < 0.05$). Esto es, la exposición en los sitios observados está relacionada con el tipo de sitio. La presente hipótesis confirma la teoría que asocia cerámica con desarrollo de arquitectura en grupos humanos.

Análisis de conglomerados y establecimiento de asociación entre sitios

En esta sección se presenta el análisis espacial de los sitios en la base de datos “Sitios arqueológicos del noreste de Guanajuato”. La figura 1 muestra la

distribución geográfica de los sitios, clasificándolos de acuerdo a la primera categoría: los sitios con arquitectura se indican con el símbolo “+”, mientras que los sitios sin arquitectura se indican con “x” y un cuadrado marca los sitios con pinturas. La escala se omite por razones de protección.

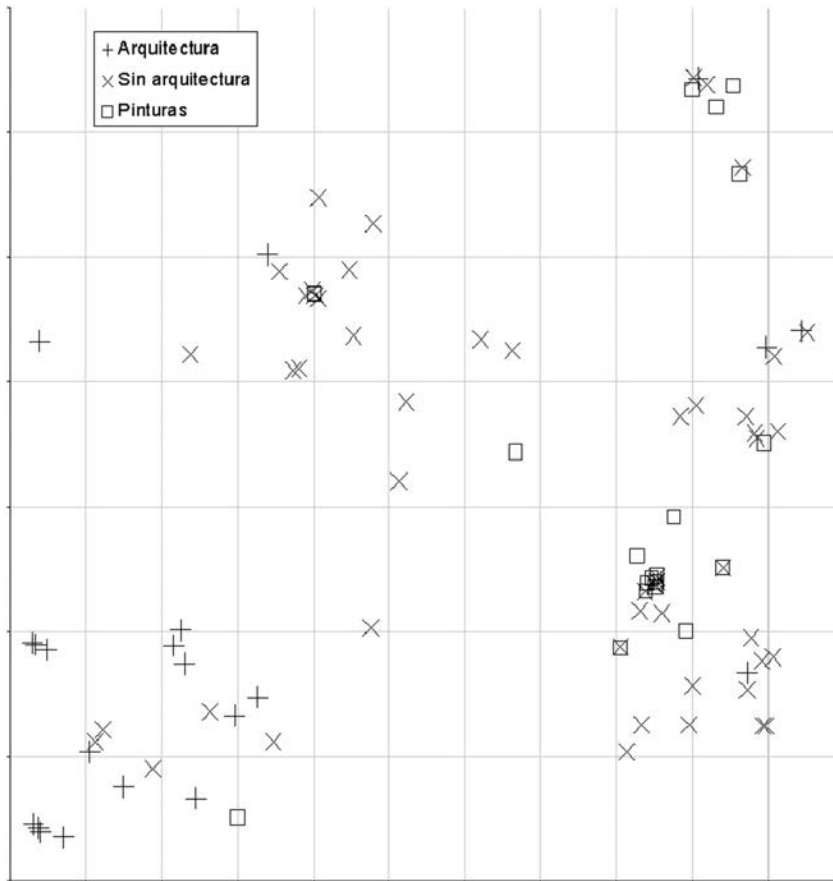


Figura 1. Diagrama de dispersión de los sitios.

El objetivo de este análisis es proponer, como siguiente etapa del proyecto, un muestreo estratificado por conglomerados. Los objetivos específicos del muestreo son:

DENDOGRAMA PARA LOS SITIOS
 MÉTODO: LIGA SIMPLE
 DISTANCIA USADA: EUCLIDEANA

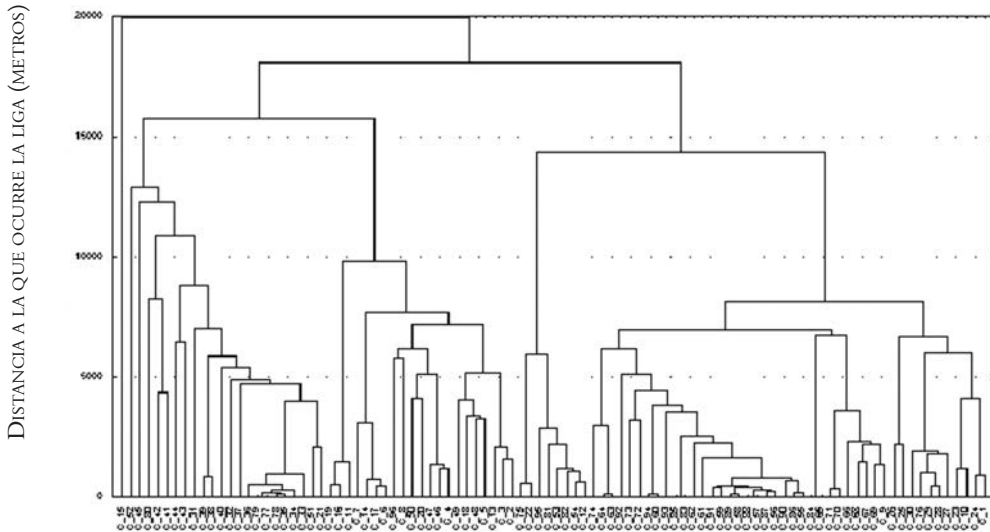


Figura 2. Dendrograma de los 96 sitios. Se usó el paquete Statistica (StatSoft Inc.).

1. que los sitios elegidos cubran toda la zona;
2. que sea posible establecer una base de operaciones que permita acceder a los sitios por criterios de proximidad geográfica.

El análisis de conglomerados se realizó utilizando la distancia entre los sitios como matriz de disimilaridades. La herramienta que permite visualizar los grupos formados en un análisis de conglomerados se llama dendrograma. En la figura 2 se muestra el dendrograma correspondiente a los 96 sitios arqueológicos.

En el eje horizontal del dendrograma, a cada sitio le corresponde una clave del tipo “C_xx” donde “xx” es un número de 1 a 96. El punto de partida del análisis de conglomerados consiste en considerar a cada sitio por separado, de modo que se tienen 96 conglomerados (eje horizontal del dendrograma), que corresponde a una distancia de cero kilómetros (eje vertical de la figura 2). Si se varía la distancia en pequeños incrementos, entonces los sitios se agregan y forman conglomerados. En el último paso (parte superior de la figura 2), todos los sitios pertenecen al mismo conglomerado. En cada bifurcación del dendrograma se genera un nuevo conglomerado, cuya distancia de

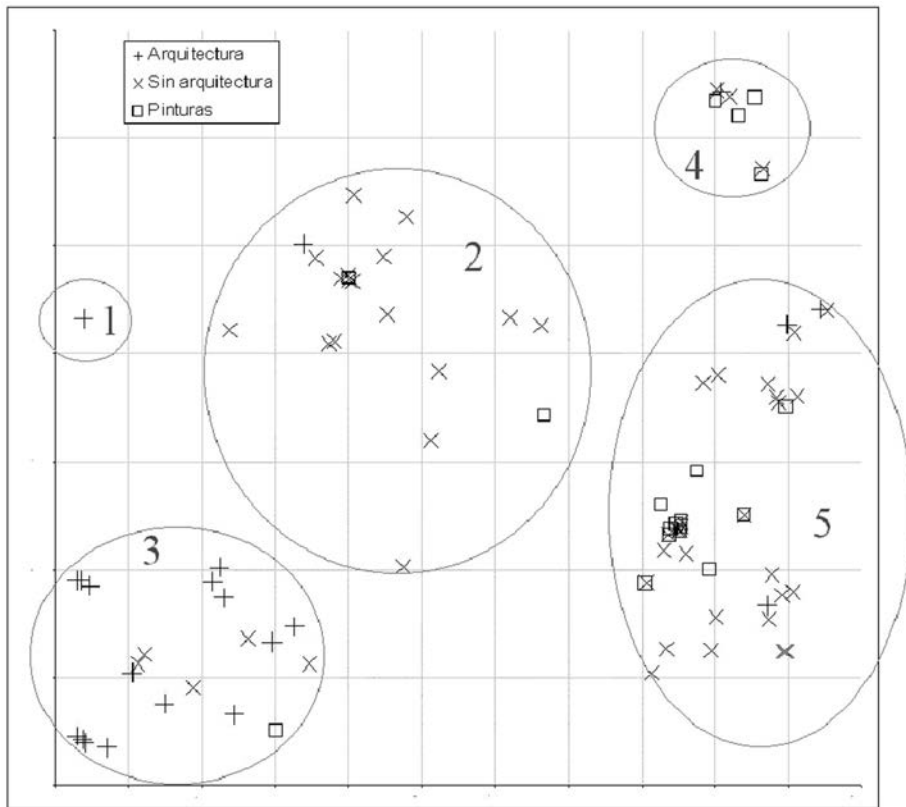


Figura 3. Sitios arqueológicos con los conglomerados propuestos.

corte se puede leer en el eje vertical. En el presente análisis se usó la liga “vecino más cercano” para la matriz de disimilaridades, es decir, la distancia de un conglomerado de sitios a un sitio fuera del conglomerado se define como la mínima distancia entre el sitio exterior y cada sitio del conglomerado.

Para el análisis en cuestión, se propone como hipótesis la existencia de cinco conglomerados, usando una distancia de corte de 13 kilómetros. Los conglomerados resultantes se muestran en la figura 3. Ésta es la hipótesis de conglomerados que se propone para la etapa de muestreo dentro del proyecto arqueológico. Debe mencionarse que la hipótesis de conglomerados fue obtenida a partir de un criterio de proximidad geográfica, y en etapas posteriores del proyecto se podrá validar la hipótesis usando resultados arqueológicos.

CONCLUSIONES

La finalidad del uso de técnicas estadísticas fue apoyar a los arqueólogos en la obtención de conjeturas y conclusiones. En esta primera etapa de la investigación se considera que se cubrió dicho objetivo. Un aspecto interesante del análisis es que se estableció una conjetura estadística que resultó válida desde el punto de vista arqueológico.

La investigación arqueológica es un campo de posible interacción entre profesionales de arqueología y estadística. Para una colaboración exitosa entre arqueólogos y estadísticos, se requiere de un flujo constante de información entre ambas partes. La aplicación de la estadística a problemas arqueológicos presenta dificultades especiales, pues los supuestos estadísticos tradicionales no se cumplen. Por ejemplo, es posible que la posición de los hallazgos arqueológicos sugiera inadecuadamente la hipótesis de la aleatoriedad, por ejemplo, mientras es más probable que se encuentren los asentamientos humanos cerca de recursos naturales. En tales circunstancias, el estadístico puede intervenir para resolver algunas conjeturas específicas.

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es resultado de la colaboración con el proyecto “Los chichimecas: su espacio y su tiempo”, dirigido por la arqueóloga Martha Monzón (Centro INAH Guanajuato), con quien estamos sumamente agradecidos.

REFERENCIAS

- CHRISTEN, J. Andrés
2001 *Bayesian calibration: past achievements and future challenges*, versión enviada a *Proceedings of the Australasian Archaeometry Conference*.
- DRENNAN, Robert D.
1996 *Statistics for archaeologists, a commonsense approach*, Nueva York/Londres, Kluwer Academic/Plenum Press.
- EVERITT, Brian S.
1992 *The analysis of contingency tables*, 2a. ed., Londres/Nueva York/Tokyo/Melbourne/Madras, Chapman & Hall.
1993 *Cluster analysis*, 3a. ed., Londres, Heinemann.
- GELFAND, Alan E.
1988 “Statistics in archaeology”, en *Encyclopedia of statistical sciences*, vol. 1, Nueva York, John Wiley & Sons, pp. 118-122.
- HODSON, F. R., KENDALL, D. G. y TAUTU, P. A. (editores)
1971 *Mathematics in the archaeological and historical sciences, proceedings of the Anglo-Romanian Conference, Mamaia 1970, organized by the Royal Society of London and the Academy of the Socialist Republic of Romania*, Edinburgh, Edinburgh Press.
- HODSON, F. R., SNEATH, P. H. A. y DORAN, J. E.
1966 “Some experiments in the numerical analysis of archaeological data”, en *Biometrika* (Oxford Journals), vol. 53, nos. 3/4, pp. 311-324.
- MARURI Aguilar, Hugo, VÁZQUEZ Montes, María de los Ángeles
2002 *Análisis de la base de datos “Sitios arqueológicos del noreste de Guanajuato”*, reporte y apéndices técnicos, manuscrito inédito.
- MUELLER, James W.
1975 “Archaeological research as cluster sampling”, en James W. Mueller, editor, *Sampling in Archaeology*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 33-41.
- PROYECTO ATLAS ARQUEOLÓGICO NACIONAL
1988 *Proyecto Atlas Arqueológico Nacional*, Archivo de la Sección de

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

Arqueología, Centro INAH Guanajuato, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RODRÍGUEZ Loubet, Françoise; BAGOT, Françoise
1988 *Artefactos líticos del estado de Guanajuato*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LA MESITA

Monika G. Tesch Knoch

Centro INAH San Luis Potosí
Instituto Nacional de Antropología e Historia

El sitio de La Mesita se ubica en el ejido de Santo Domingo, perteneciente al municipio de Santa María del Río, justo en el límite entre los estados de San Luis Potosí y Guanajuato, estando incluido en el primero.

Su entorno es el semidesierto. El sitio, en la parte baja, cuenta con un manantial o nacimiento de agua y por lo tanto allí la vegetación es de oasis, bastante abundante incluyendo el mezquite de crecimiento alto, la higuera loca, la hierba mora, el cardo santo (de flor color rosa mexicana), la hierbabuena, la menta y muchas otras plantas cuyos nombres desconozco y el informante tampoco los podía identificar.

Desde este nacimiento de agua sube una ladera suave formando una especie de terraza, cuyo límite superior consiste en un canal que conduce el agua para el riego de la misma. La ladera actualmente es aprovechada para el cultivo de maíz y frijol, mientras la parte más alta, después del canal, consiste en una pequeña meseta de formación volcánica (ácida) que le da el nombre al lugar y la cual, en contraste con la parte baja, está poblada de vegetación xerófila baja como el granjeno, el garambullo, el cardo o cardenche, el mezquite de crecimiento medio, el zacatón, la biznaga y el nopal, entre otros.

En el sitio de La Mesita los señores Antonio y Maximino Jasso, al abrir una zanja para introducir una tubería con objeto de conducir agua a un estanque que se encuentra en la parte alta de sus terrenos de cultivo, descubrieron tres entierros y dieron aviso al Instituto Nacional de Antropología e Historia de dicho hallazgo (figura 1).

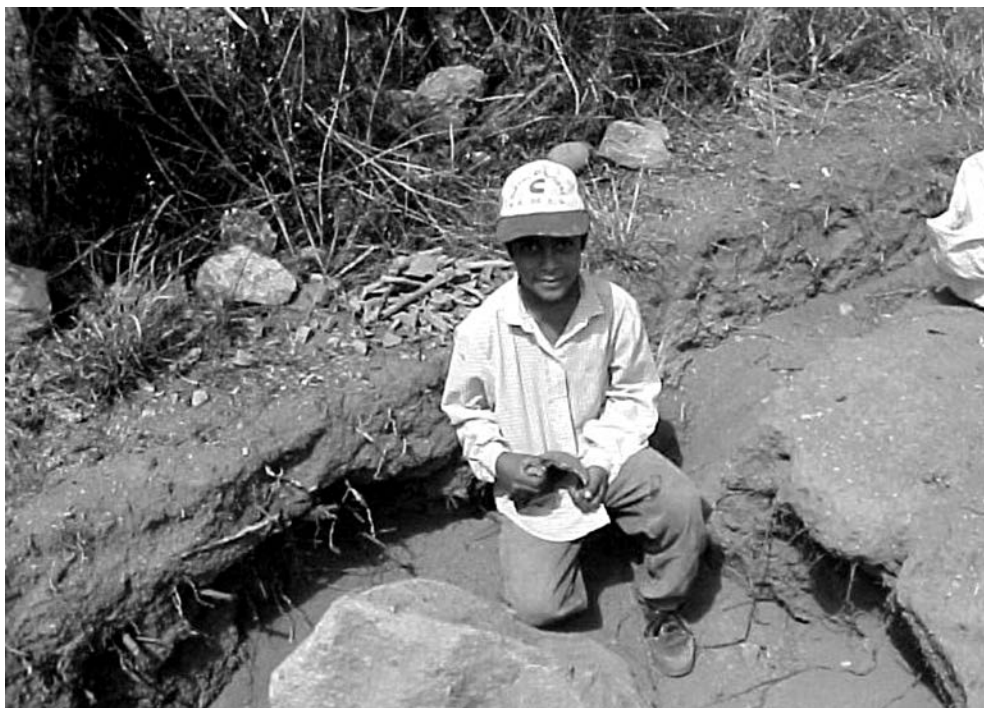


Figura 1. Denunciante con fragmento de cráneo en la mano.

Sin embargo, al llegar al lugar nos percatamos que ninguno de los entierros se encontraba ya en su lugar y uno de los hijos de uno de los dueños los había recogido y puesto, todos juntos, en una gran bolsa de plástico que traía agitando como sonaja, de manera que se encontraban sumamente deteriorados y ya no fue posible identificarlos.

Según el relato de don Antonio, los tres entierros fueron localizados exactamente sobre el trazo de la zanja arriba mencionada, no en los cortes ni en la planta de la misma.

Al momento de realizar la inspección no pudo observarse resto óseo alguno y como dato extraño se registró que los entierros aparentemente se encontraban bastante superficiales y demasiado cerca el uno del otro como para haberse encontrado extendidos. Los informantes no pudieron dar razón de la posición en la cual los habían encontrado. Sin embargo, entre los entierros uno y dos había alrededor de 4.80 metros y entre el dos y el tres aproximadamente 3 metros de distancia; la superficie que se veía excavada para cada uno de los entierros no rebasaba los 80 cm cuadrados, lo cual nos hace sospechar que se debieron haber encontrado ya sea en posición fetal o erecta, sin haber podido por el momento comprobar ninguna de estas posibilidades, para lo cual sería interesante poder realizar un sondeo sobre la misma línea en que se reportaron los tres entierros aquí mencionados.

Don Antonio informó que el entierro número dos, o sea aquel que se encontró supuestamente en medio, al momento de ser descubierto se encontraba tapado por un “molcajetillo” y una “vasijilla”, que según la descripción parece haber sido una especie de sahumador, mismo que ya no tenían en su poder los informantes. Al momento de la inspección, lo único que pudo rescatarse de los alrededores de los entierros 1 y 2 fueron tres fragmentos (lascas) de obsidiana negra y algunas de sílex blanco muy pequeñas.

Los otros dos entierros presentaban una “laja” sobre la cabeza, según los informantes. En este caso, aparentemente se trataba de metates o “huilanches” de aproximadamente 20 por 30 y 20 a 25 por 50 centímetros, respectivamente (figuras 2a y 2b). Ambas lajas presentaron los bordes redondeados, pero igualmente estaban ya descontextualizados al momento en que se presentó el investigador, por lo que es imposible afirmar con certeza que fueron hallados de la manera referida; sin embargo, el dato se registra para una futura comprobación, al igual que la supuesta asociación a estos entierros de manos de muela, de las cuales hablan los informantes.



Figuras 2a y 2b. Piedras (tipo metate) que cubrían los cráneos.

Aquí es importante hacer un llamado a la necesidad que existe de que se realice, por parte de los investigadores, una mayor labor de concientización de la población en general, para que denuncien los hallazgos de vestigios arqueológicos o de los que pudieran ser tales, así como de que al momento de encontrarse algo no lo muevan de su contexto original, puesto que la manera en que se encuentran los objetos es lo que a los arqueólogos nos da la lectura del hallazgo.

En el caso referido, lo que sí se pudo comprobar es que en los terrenos de cultivo aún se encuentran fragmentos de puntas de proyectil y lascas, tanto de pedernal o sílex como de obsidiana, lo que nos refiere a culturas no sedentarias o semisedentarias de cazadores recolectores.

Hacia el sur de los entierros se localiza el ojo de agua y hacia el Norte la “mesita”, la cual se caracteriza por presentar hacia el Oeste un conjunto de piedras naturales que parecen estar dispuestas de tal manera que pudieron haber servido para reunir o acoger a un grupo de personas en círculo, a manera de reunión de índole colectiva, cívica o religiosa (figura 3).



Figura 3. El sitio de La Mesita.

La base de este espacio es una gran piedra plana que oxida de color rojo (volcánica ácida). Dentro de este conjunto se aprecia un alineamiento y una esquina, igualmente sobre la base de una enorme roca de más de 5 metros de diámetro y, tanto hacia el este de esta mesita —o sea al norte de los entierros— como en el lecho del manantial, se hallaron grandes rocas que presentan varias oquedades cónicas de alrededor de 20 a 30 centímetros de diámetro en promedio en la parte superior y de aproximadamente 30 centímetros de profundidad, mismas que no pueden considerarse como causadas por la erosión natural de la roca, sino que han sido elaboradas por la acción del hombre (figuras 4a y 4b).

Este tipo de oquedades labradas en grandes rocas las encontramos mencionadas como “morteros fijos” o “morteros esculpidos en la roca” en Nuevo León (Valadez, 1999: 93, 94) para “sitios ribereños, en su caso caracterizado por la presencia de fogones, rocas quemadas y calcinadas”, lo cual no pudimos observar en La Mesita, pero sí la asociación a ellos de artefactos de molienda, lascas desecho de talla en sílex y en obsidiana, así como la cercanía al agua, en cuanto a las oquedades localizadas en la parte baja sobre las rocas, dentro del nacimiento de agua. Tampoco observamos petrograbados ni restos de concha como en Nuevo León (Valadez, 1999: 85, 86). Estamos convencidos de que se trata de elementos equivalentes.

El mismo autor hace referencia de la presencia de sitios con morteros esculpidos en la roca, entre otros, registrados por F. González Rul a orillas del río Bravo en 1956 y 1990 (Valadez, 1999) y reporta una distribución de estos elementos en Coahuila, entre Boquillas del Carmen y Acuña. También se les conocen para el estado de Guanajuato (en Victoria y Xichú, entre otros) y en el de Aguascalientes, como se mencionó dentro del Primer Congreso sobre lo Chichimeca, en mayo del 2002, en San Luis Potosí.

Igualmente François Rodríguez, en su libro sobre los chichimecas (1985: 170, 171), reporta “piedras de molienda que presentan cierta uniformidad en toda el área chichimeca o entre quienes practicaban el nomadismo”; de este tipo de morteros aparecen esculpidos varios en la misma roca, o sea, de la misma manera cómo las encontramos en el sitio de La Mesita.

Algo que no hemos investigado aún es si, de la misma manera como en algunos de los elementos reportados por Rodríguez (1985: 170, figura 116), ciertas de las perforaciones labradas en la roca traspasen el piso de la misma, penetrando en el suelo. Lo que sí es evidente es que, al igual que las piedras de molienda reportadas por Rodríguez (1985), las de La Mesita claramente no son producto del intemperismo sino que presentan iguales características en cuanto a sus bordes “pulidos” y perforados en línea recta, presentando todas una forma y dimensiones bastante homogéneas, como las



Figuras 4a y 4b. Morteros fijos.

encontramos por toda la Chichimeca, “desde San Luis en donde son numerosos hasta Arizona” (Rodríguez, 1985), lo que este autor interpreta como un indicio de que su utilización era la adaptación a una función muy específica que desconocemos.

Su interpretación por otros autores como morteros implica su utilización quizá en la preparación de comida, moliendo diferentes granos o semillas. Al igual que Rodríguez, la doctora Beatriz Braniff (información personal) opina que los morteros fijos son elementos característicos del área chichimeca, tomando este término como genérico y no limitante a una etnia; es decir, los chichimecas son los que pertenecen a culturas nómadas del semidesierto del noreste de México y el sur de los Estados Unidos de América.

En investigaciones posteriores a la localización del sitio arqueológico de La Mesita, dentro del Altiplano Potosino hemos podido corroborar tales hallazgos relacionados a vestigios arqueológicos correspondientes a las culturas seminómadas que poblaron esta región hasta la llegada de los españoles, pudiendo ampliar actualmente el área de morteros fijos hallados en el estado de San Luis Potosí, puesto que en el transcurso de los últimos años se han identificado este tipo de elementos en sitios tales como el cerro El Tolimán, municipio de Sto. Domingo, en la sierra de Mezquitic y en El Colorín, municipio de Aqualulco. En todos los casos fueron halladas varias oquedades talladas sobre la misma roca.

Tanto en el cerro El Tolimán como en El Colorín, fue interesante observar que los pastores actuales utilizan algunos de estos morteros como depósitos de agua, puesto que en época de lluvias se llenan de este vital líquido. Quizá para evitar la evaporación, o que sean aprovechados por los animales silvestres, la gente hoy día tapa las oquedades ya sea con una piedra o con una hoja de nopal o magüey.

Teniendo todavía tantas incógnitas respecto al sitio arqueológico de La Mesita, sólo podemos esperar que tengamos pronto la oportunidad de realizar allí una investigación arqueológica detallada.

REFERENCIAS

RODRÍGUEZ Loubet, François

1985 *Les Chichimeques*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

VALADEZ Moreno, Moisés

1999 *La arqueología de Nuevo León*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

HISTORIA DEL ARTE

LA DIADEMA DE MIXCÓATL, DIOS OTOMÍ

Carmen Aguilera

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

INTRODUCCIÓN

En el coloquio anterior presenté la ponencia “Atavíos de Mixcóatl, dios otomí”, según una imagen en el *Códice telleriano-remensis*, donde este dios no ciñe en su cabeza una diadema sino un penacho (Aguilera, 2006). Por ello el objeto de esta ponencia es proponer que la diadema de turquesa, llamada en náhuatl *xiuhhuitzollí*, era un atavío propio de Mixcóatl que no se había hecho presente en sus representaciones conocidas hasta ahora. Se propone encontrar su significado para añadirla a la lista de atavíos de este dios. La diadema no es un atavío diagnóstico, ya que su sola presencia no identifica al dios; pero su significado en las culturas otópames, mexica y de otros pueblos es muy probable que haya sido el mismo. Hay que anotar que Mixcóatl ciñe

en su cabeza, en otras representaciones también, un penacho o la *tzoncucethylatl* o cinta roja de cuero para la cabeza.¹

FORMA Y MATERIALES

La *xiuhhuitzolli* en las pictografías consiste al frente en una pieza triangular cubierta con mosaico de turquesa al frente, atada atrás de la cabeza con una cinta roja. La base de apoyo debía ser un material firme para que se pudiesen adherir las téseras de turquesa. El soporte al parecer era de cuero pues la diadema del dios Xiuhtecuhtli,² “señor turquesa” en el *Códice telleriano-remensis* (1964: vol. 1, 1a. parte, lám. xii), lo mismo que la cinta con la que se ata atrás, son rojas, el color del cuero curtido. En tiempos anteriores a la Conquista el diseño en esta prenda era convencional. Consistía en rectángulos a veces con un punto al centro para indicar las téseras del mosaico de turquesa; a veces éstas tenían forma triangular para indicar su irregularidad. En los códices coloniales las diademas de turquesa presentan un diseño irregular debido a que el pintor ya aculturado dibujaba con pluma y no con pincel y hacía sólo un diseño más o menos cuidadoso de lo que vio o recordaba.

¹ En la época Colonial se usaba otra diadema señorial llamada *teocuitlaixcuaamatl*, “papel de oro para la frente” (Sahagún, 1979: vol. 2, libro 9, 16r). Su uso se adoptó después que los mexicas adquirieron poder. La trajeron al Altiplano los oztomecas, traficantes a larga distancia que llegaban hasta Oaxaca y operaban bajo los señores mexicas que la obtenían con otros objetos valiosos de oro. Después de la Conquista, la diadema de oro les pareció, como a los españoles, más valiosa que la de turquesa y los mexicas la adoptaron en sus pinturas. La porta Motecuzoma II en la *Genealogía de la familia Mendoza Moctezuma* y algunos señores en el *Códice García Granados* (lám. xii). En el *Códice de Huichapan* (p. 26) los señores otomíes la llevan. Con este y otros datos se identificó una gran escultura en el Museo de Arte de Brooklyn en Nueva York (Aguilera, sin fecha). Estos tres códices los resguarda la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

² Nota del coordinador: si bien el nombre de esta deidad suele escribirse “Xiuhtecuhtli”, la evidencia fonológica disponible sugiere fuertemente que la secuencia de grafemas “cuht” se empleaba en los documentos novohispanos para expresar el fonema /kʷ/, es decir, el sonido [k] pronunciado con los labios redondeados. En el sistema ortográfico que he empleado para homogeneizar las voces en náhuatl a través de este libro, este fonema /kʷ/ se escribe “cu” al principio de una sílaba y “uc” al final. Así la palabra *Xiuhtecuhtli* se pronunciaría [ʃiwtekʷti].

ORIGEN DE LA XIUHHUITZOLLI

Esta prenda probablemente se originó en pueblos norteños chichimecas u otopames, pues las minas de turquesa sólo se encuentran en el norte de México y sur de los Estados Unidos de América. Ya en tiempos toltecas éstos fueron los primeros que descubrieron, labraron y usaron tanto la turquesa fina como la común, que provenía de un cerro grande hacia Tepetzotlán, quizá el que está cerca del pueblo del mismo nombre o algún otro (Sahagún, 1979: iii, 118v [libro 10, 116 v]). Más tarde los mexicas, tlaxcaltecas y otros pueblos del Posclásico conocieron la diadema y los señores la usaron frecuentemente con la manta de red con una turquesa en cada nudo.

PORTADORES DIVINOS

La diadema la ciñen dioses antiguos como Ometeuctli, Omecíhuatl, Xiuh-teuctli o Huehuetéotl, Tonacateuctli, “señor de los mantenimientos”, Mictlan-teuctli, “señor del inframundo” e Ilamateuctli “señora anciana o primordial”, cuya diadema sólo está dibujada (*Códice telleriano remensis*, 1964: vol. 1, 1a. parte, lám. xi). Es de notar que todos los nombres terminan en la palabra *teuctli*, lo que sugiere que la diadema confiere al dios portador el título de señor o de señora, en el sentido de soberano o soberana. El primer trabajo sobre la *xiuhhuitzolli* lo publicó Xavier Noguez en 1975; estudia este atavío desde el punto de vista de los mexicas, pero el primer documento que menciona la *xiuhhuitzolli* como atavío de Mixcóatl es la *Cronología de Tlaxcala* (Zapata y Mendoza, 1995: 82-85).

LA DIADEMA DEL DIOS MIXCÓATL
EN LA *CHRONOLOGÍA DE LA MUY INSIGNE,
NOBLE Y LEAL CIUDAD DE TLAXCALA*

Este importante documento, cuyo autor principal es el noble y oficial del cabildo de Tlaxcala Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, fue escrito en el siglo xvii y editado y traducido en 1995 por Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs. En la parte relativa a Mixcóatl, se encuentra un trozo transcrito de un texto antiguo que proporciona el dato que Mixcóatl porta la *xiuhhuitzolli* además de la manta tejida con turquesas, su arco y su flecha:

*Honcan quiquetzquela quimoteotiaya Camaxtle
Ca tlamatini catca tentzon hueyac in itentzon*

*Ihuan mitohuan yxuitzal yn icpac caquiya yuhqui yn axcan
Teopixcatlatoque hobispome conquiaya mitra
Yn oca tilmatl auh yni xihuitl tlacaluli
Ypan quapetlatl
Yhuan occequi in inechichiuuh catca
Ihuitlatol ymiuh yuh mezticacequi imachiyo.*

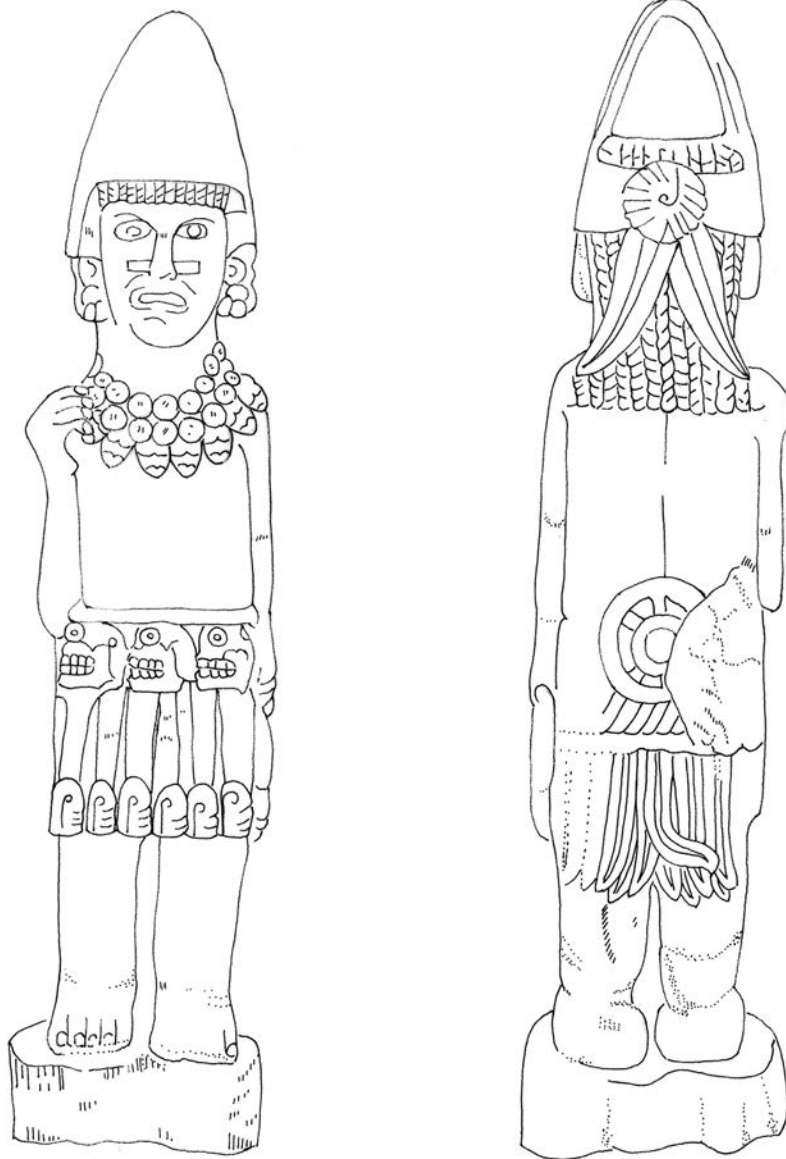
Y allí pusieron a Camaxtle,
de pie encima de la estera de águila
El que tenían por dios, llamado Camaxtli,
quizá sólo fue un sabio barbudo,
grande era su barba.
Y se dice que llevaba puesta su xuitzal [*xiuhhuitzolli*]
Así como aora las autoridades eclesiásticas,
los obispos, se ponen la mitra.
Además la tilma está tejida con turquesas.
Y otros atavíos más que tenía
Eran su arco y su flecha,
Así como aparece en algunas de sus imágenes
(Zapata y Mendoza, 1995: 82-85).

LA ESCULTURA DE XICO EL VIEJO

Con base en los datos aportados por esta fuente, se identificó como Mixcóatl al personaje en una escultura muy grande procedente de Xico el Viejo en el estado de Veracruz, hoy en el Museo de Arte de Brooklyn en Nueva York. Este personaje lleva la diadema y otros atavíos de cazador, propios de Mixcóatl (Aguilera, sin fecha) (figuras 1 y 2). Su diadema triangular no tiene color ni textura, pero el material se conoce gracias a las descripciones posteriores contenidas en las fuentes coloniales. Posiblemente Mixcóatl fue el dios principal de esa región, pues el estilo es del Posclásico, aunque se infiere que sus creadores no eran mexicas, quienes no veneraban a este dios ni le tenían por señor.

SIGNIFICADO DE LA XIUHHUITZOLLI, DIADEMA DE TURQUESA

Moteuczoma II (1502-1520) participaba en las ceremonias que se efectuaban cada año en el veinteavo o último día de la fiesta de Izcalli, la dieciochava



Figuras 1 y 2. Escultura del Mixcōatl de Xico el Viejo, ciñendo la diadema (izquierda: vista frontal; derecha: vista posterior). Dibujos de Ana Iturbe, a partir de fotografías enviadas a Carmen Aguilera por el Brooklyn Museum of Art.

veintena del año solar, dedicada a Xiuhtecuhtli. Al terminar los sacrificios, los señores principales lo esperaban y cuando aparecía, según el texto en náhuatl, “*ocontlalli in xiuhvitzolli, in tlatocayotl*” (Sahagún, 1979: vol. 1, libro 2, 100v) que Anderson and Dibble tradujeron: “el señor se colocó la diadema como [símbolo] de señorío”; los corchetes son de ellos (Sahagún, 1974-1982: III, 164 [libro 2]). El que Moteuczoma II se haya colocado él mismo la diadema en la fiesta de la veintena del dios Xiuhtecuhtli sugiere que se investía como señor del fuego, del año y de la turquesa, y también como el máximo soberano en la tierra, pero al añadir *in tlatocayotl*, el señorío, ya se está definiendo su simbolismo.

El significado de la *xiuhhuitzolli* también se advierte en los *Primeros memoriales*, los papeles de fray Bernardino de Sahagún, previos al *Códice florentino* (Sahagún, 1993: 51r, 52r). Aquí aparecen los *teuctli* o soberanos de varios lugares y épocas, ciñendo o no la diadema de turquesa. En estos memoriales las figuras de los tres primeros señores mexicas no ciñen la *xiuhhuitzolli* sino hasta el cuarto, o sea Itzcóatl (figura 3), quien liberó a los mexicas del yugo de Azcapotzalco en 1428, lo que indica que la diadema simbolizaba al soberano libre. Por otra parte, en el *Códice florentino* (Sahagún, 1979: ii, 251r ss. [libro 8, folios 1 recto y siguientes]) todos los señores mexicas la exhiben, lo que muestra que los pintores de las viñetas en este códice, unos años posterior a los *Memoriales*, ya desconocían la historia y el significado de este atavío, o no fueron tan cuidadosos, y por otra parte el texto en español por la misma causa ya no menciona la diadema de turquesa.



Figura 3. Itzcóatl con la diadema que muestra el diseño colonial de la turquesa (Sahagún, 1993: 51r).

El libro sexto del *Códice florentino* (Sahagún, 1979: II, 17v [libro 6, 14v]) reitera el simbolismo de la diadema. Aquí se narra cómo los sacerdotes principales imploran a Tezcatlipoca para que dirija al nuevo señor a bien gobernar y le dicen “Has colocado [atavíos] en sus brazos, sus pies, sus labios, su cabeza, ha tomado [el señor] la apuntada, la diadema de turquesa” “*in tepeyotl in xiuhhuitzolli*”, es decir: “el señorío, la diadema señorial de turquesa”. La primera palabra parece tener relación con el señorío de la ciudad, por referencia al monte, que significa ciudad o señorío, en el sentido de nación o reino. El texto paralelo en español lista los mismos atavíos en la dicha ocasión pero omite la diadema señorial, lo que muestra, de nuevo, que no sólo los iconos antiguos, sino los tér-

minos en náhuatl se iban perdiendo. Por último, cuando Moteuczoma II lleva a los españoles a la casa donde guardaba sus tesoros, el texto náhuatl dice que la diadema era su *tlatocatlatquitl*, su riqueza, su atavío particular (Sahagún, 1979: III, 435v [libro 12, capítulo 18, 28v]).

En otras fuentes también van desapareciendo los términos, formas y materiales antiguos. En la *Historia* de Durán (1967: II, lám. 37), se ve a Nezahualpilli con una diadema azul en sus manos dispuesto a ceñirla a Moteuczoma II (figura 4). El texto llama a la diadema “corona de oro” (Durán, 1967: II, 400), ya que el autor era un fraile español, aunque en la ilustración se ve que lo que tiene el señor tetzcocano en sus manos es la diadema azul de turquesa con Moteuczoma de pie al frente, esperando que Nezahualpilli se la coloque y lo invista como soberano.



Figura 4. Nezahualpilli imponiendo la diadema señorial a Moteuczoma (Durán, 1984: II, lám. 15).

LA DIADEMA SÍMBOLO DE SABIDURÍA Y JUSTICIA

Al parecer sólo el soberano podía ceñir la *xiuhhuitzolli*, pero ésta aparece sobre la cabeza de otros personajes. El *Códice florentino* (Sahagún, 1979: ii, 283v [libro 8, 33v]) declara que los nobles de alto rango, educados en los colegios, experimentados en la guerra, es decir, los estrategas y los jueces que impartían justicia, en los asuntos de estado y en problemas muy serios la llevaban, aunque no están pintadas exactamente en sus cabezas, sino sobre éstas. En la misma página del *Códice florentino*, aparece una viñeta que muestra a dos estrategas, frente al mapa de la ciudad que van a conquistar, quienes explican las fases del ataque a dos capitanes que reciben órdenes. Los primeros llevan la diadema encima de sus cabezas, pero los capitanes no (figura 5), así que la diadema significa nobleza, conocimientos y alto rango.



Figura 5. Estrategas en el Códice florentino (Sahagún, 1979: ii, 283v).

En otra escena de la *Historia* de Durán (1984: ii, 250; lám. 20), Axayácatl (1469-1481), con nombre y glifo, está sentado en su sitial como señor y juez, recomendando a sus sujetos cumplan las leyes que sus antepasados les habían dejado ordenadas (figura 6).



Figura 6. Axayácatl impartiendo justicia (Durán, 1967: II, lám. 20).



Figura 7. Juez impartiendo justicia (Sahagún, 1979: II, 287v).

Una de las funciones de los nobles más sabios era el impartir justicia con ecuanimidad, lo que era un cargo de gran responsabilidad. La ilustración (figura 7), del *Códice florentino*, muestra a un juez sentado en su *tepotzoicpalli* o asiento de respaldo, con la diadema también sobre su cabeza. Frente a él está el acusado de robar objetos valiosos con su acusador. Al fondo, en este caso sin perspectiva focal, aparece la casa de justicia que se reconoce porque descansa sobre su techo la diadema de turquesa (Sahagún, 1979: II, 287v [libro 8, 37v]). Ello muestra que la *xiuhhuitzollí* era símbolo de justicia.

CONCLUSIÓN

La *xiuhhuitzollí*, diadema apuntada de turquesa, es un atavío antiguo en Mesoamérica que también ciñe Mixcóatl. Al llevarse en la cabeza, la parte más prominente del dios o del personaje, denota su importancia. Es un atavío que simboliza en primer lugar el señorío celeste, si la portan dioses, o terrestre, si lo portan los jefes de estados libres. Al llevarla los estrategas y los jueces, que debían ser nobles y de los más sabios, la diadema de turquesa también simboliza la sabiduría, la justicia y la nobleza, aunque en estos ámbitos, en el *Códice florentino*, la diadema se dibuja no en la cabeza sino sobre ésta. Mixcóatl, dios otomí, al ceñirla adquiere los símbolos que tiene, ya que los iconos tienen vida propia y sus calidades se transfieren a la deidad o al ser que los porta. Por último, si Mixcóatl, el dios otomí, llevaba la *xiuhhuitzollí* en Tlaxcala —según dice la *Cronología* escrita en náhuatl—, es posible que Mixcóatl también la llevara, pues en Tlaxcala convivieron durante muchos siglos señoríos otomíes y nahuas.

AGUILERA, Carmen

2006 “Iconografía de una imagen de Íztac Mixcóatl, una imagen en el *Códice telleriano-remensis*”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 5, pp. 141-159.

sin fecha *A new image of Mixcoatl at the Brooklyn Museum of Art* (manuscrito inédito).

CÓDICE DE HUICHAPAN

1992 *Códice de Huichapan, comentado por Alfonso Caso*, facsímil del ms., Óscar Reyes Retana Márquez, editor, estudios de Alfonso Caso y Andrade, México, Telecomunicaciones de México.

CÓDICE GARCÍA GRANADOS

siglo XVII *Códice García Granados*, bóveda de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, no. 35-49.

CÓDICE TECHIALOYAN GARCÍA GRANADOS

1992 *Códice Techialoyan García Granados*, facsímil del ms., estudios de Xavier Noguez y Rosaura Hernández Rodríguez, Zinacantepec/Toluca, El Colegio Mexiquense/Secretaría de Finanzas y Planeación, Gobierno del Estado de México.

CÓDICE TELLERIANO REMENSIS

1964 “Códice telleriano remensis”, en *Antigüedades de México*, vol. 1, José Corona Núñez, paleografía y notas, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, pp. 151-337.

DURÁN, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., Ángel María Garibay Kintana, introducción y notas, México, Editorial Porrúa.

GENEALOGÍA DE LA FAMILIA MENDOZA MOCTEZUMA

siglos XVII o XVIII *Genealogía de la familia Mendoza Moctezuma*, bóveda de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, no. 35-11.

NOGUEZ, Xavier

1975 “La diadema de turquesa (*xiuhuitzollí*) y las alianzas de señoríos pre-hispánicos, acercamiento iconográfico”, en *Sociedad Mexicana de Antropología, XIII Mesa Redonda, Balance y Perspectiva de la Antropología del Centro de México, historia, reli-*

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

gión, escuelas, Xalapa, Sep. 9-15 de 1973, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 83-94.

SAHAGÚN, Bernardino de

1974-1982 *Florentine codex, general history of the things of New Spain*, 1a. ed./2a. ed./reimpresión, 13 vols., Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, editores y traductores, Santa Fe/Salt Lake City, The School of American Research/The University of Utah.

1979 *Códice florentino, manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laureanziana*, facsímil del ms., 3 vols., México, Secretaría de Gobernación.

1993 *Primeros memoriales*, facsímil del ms., Norman, University of Oklahoma Press.

ZAPATA Y MENDOZA, Juan Buenaventura

1995 *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala, 1662-1691*, Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, editores, Tlaxcala/México, Secretaría de Extensión Universitaria y Difusión Cultural, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

COMUNICACIÓN GRÁFICA EN EL *CÓDICE DE HUICHAPAN*

David Charles Wright Carr

Departamento de Historia
Universidad de Guanajuato

PRÓLOGO

La presente ponencia se deriva de un proyecto mayor, sobre las relaciones entre la cultura, el lenguaje pictórico y las lenguas verbales en los manuscritos centromexicanos de la tradición indígena. Al mismo tiempo se trata de profundizar en el uso que hacían los otomíes de este sistema de comunicación gráfica durante la primera mitad de la época Novohispana.¹

Una de las hipótesis que se ponen a prueba en este proyecto es que el sistema centromexicano de comunicación gráfica sea de naturaleza esencialmente translingüística; dicho de otra manera, es probable que la mayor parte de los signos gráficos sean semasiográficos, expresando ideas de manera independiente de los lenguajes verbales. Si bien se pueden encontrar, en los manuscritos elaborados por nahuas y mixtecos, signos glotográficos

¹ Wright, 2005.

que emplean juegos de homofonía que sólo tienen sentido en el idioma del escribano-pintor, estos signos parecen haber proliferado después de la Conquista.² En las obras prehispánicas, el uso de los glotogramas parece haber sido excepcional; la mayor parte de los signos pintados, grabados o esculpidos conservaba su legibilidad sin importar el idioma de la persona que los interpretaba. Estos signos semasiográficos constituyen un medio sumamente rico de comunicación gráfica; nos encontramos precisamente sobre la borrosa frontera conceptual entre la escritura y la pintura. Podemos llamar los elementos básicos de este sistema de comunicación visual “signos gráficos” (término ligado con la idea occidental de la “escritura”) o “iconemas” (término propio de la categoría europea de las “artes visuales”). Actualmente se discute si el sistema centromexicano de comunicación gráfica debe considerarse “escritura” o no. El problema principal es que se trata de hacerlo caber en moldes desarrolladas en contextos culturales ajenos a la realidad mesoamericana. En esta región cultural, los conceptos de “escritura” y “pintura” se fundían en una categoría semántica única.³

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Los otomíes, los nahuas y otros grupos lingüísticos del Centro de México compartían una cultura bastante homogénea durante el periodo Posclásico Tardío y principios de la Colonia. La tendencia popular de tomar como equivalentes las categorías de “grupos lingüísticos”, “grupos étnicos” y “culturas” oscurece este panorama. Cuando se trazan en un mapa las fronteras lingüísticas, éstas varían, dependiendo de los rasgos que se escojan para dividir los grupos. La realidad es que hay variaciones graduales que se traslapan, con límites borrosos y cambiantes. Lo mismo se podría decir sobre los diferentes aspectos de la cultura material, sobre los factores políticos y económicos revelados por la etnohistoria, y aún sobre la percepción que tenía la gente sobre su propia identidad étnica y sobre la de sus vecinos. Por ello considero que es útil el concepto de la *cultura centromexicana*, que a su vez se entreteje con la trama más amplia de la cultura mesoamericana.

Esta cultura centromexicana, para los fines del presente estudio, se considera como el conjunto de prácticas y creencias que compartían los ha-

² Sobre los conceptos de la semasiografía y la glotografía, así como la teoría de los sistemas de escritura en general, véanse Sampson, 1985; 1997.

³ Wright, 2001; 2005: 1, 320-408.

bitantes —particularmente las elites, puesto que los manuscritos pintados surgen de los grupos dominantes— de los valles centrales de México (la cuenca de México y cada uno de los valles circundantes). En cuanto a la tradición gráfica utilizada en los manuscritos pictóricos, hay una semejanza evidente entre el estilo de esta región y el de la región oaxaqueña, así como la de la Costa del Golfo. Por ello se podría ampliar el alcance geográfico de esta tradición, aunque aquí se mantendrá el enfoque en los valles centrales de México.

Los dos grupos lingüísticos más numerosos en los valles centrales de México, en el momento de la Conquista española, fueron los nahuas —inmigrantes relativamente recientes— y los otomíes —con raíces mucho más antiguas en la región—. ⁴ Ambos grupos habían estado en estrecho contacto durante varios siglos. Participaban, junto con los hablantes de otras lenguas, en la cultura centromexicana. Los estudios lingüísticos pueden ilustrarnos acerca de la naturaleza de las relaciones entre estos grupos. Un hecho curioso es que hay pocos préstamos léxicos entre el náhuatl y el otomí; por lo general los conceptos se traducían, aún en el caso de lo que la mentalidad occidental considera “nombres propios”, como los antropónimos y los topónimos. Abundan los difrasismos metafóricos translingüísticos, o calcos, en los cuales las ideas se prestaban, expresándose con los morfemas propias de cada una de las lenguas. Esto se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

Agua + cerro = señorío (pueblo, cabecera).

Náhuatl: *atl*, “agua” + *tepetl*, “cerro” = *altepetl*, “señorío”.

Otomí: *an*, prefijo sustantivo singular + *dehe*, “agua” + *t’oho*, “cerro” = *andehent’oho*, “señorío”.

Tinta + pintura = escritura pintada (tradición, sabiduría).

Náhuatl: *tilli*, “tinta negra” + *tlapalli*, “pintura de colores” = escritura pintada.

Otomí: *mayati*, “tinta negra” + *nekuhu*, “pintura de colores” = escritura pintada. ⁵

⁴ Wright, 1997b.

⁵ Los dos ejemplos se tomaron de Wright, 2001; véanse también los estudios de Bartholomew, 2000; Ecker, 1940-1941, 1966, 2001: 101-102.

ANÁLISIS DE VARIOS SIGNOS PICTÓRICOS
DEL *CÓDICE DE HUICHAPAN*

Para poner a prueba la hipótesis mencionada arriba, sobre la probable naturaleza translingüística de la mayor parte de los signos pintados en los manuscritos centromexicanos, hice una base de datos en la cual se integran todos los signos gráficos de tres manuscritos (uno de los cuales es, en realidad, un conjunto de manuscritos estrechamente relacionados pero elaborados en distintas ocasiones). Estos manuscritos pictóricos provienen de pueblos de notoria tradición otomí: el *Mapa de Huamantla* (llamado también “Códice de Huamantla”, pintado hacia 1567-1598), los seis *Recibos de Mixquiahuala* (pintados entre 1568 y 1573) y el *Códice de Huichapan* (elaborado hacia 1632).⁶ En adición a los signos de tradición indígena, se integraron también a esta base de datos todas las glosas alfabéticas, las cuales están escritas en otomí, náhuatl o castellano. Cada glosa en otomí o náhuatl se tradujo cuidadosamente. Presento aquí una pequeña muestra de este estudio, en la cual se podrá observar la manera en que los signos pictóricos se relacionan con las glosas alfabéticas.

La muestra que se presenta aquí fue seleccionada con varios criterios: (1) todos los signos son del *Códice de Huichapan*, porque éste es el único de los tres manuscritos mencionados que tiene glosas alfabéticas en lengua otomí y, en algunos casos, en náhuatl; (2) se escogieron cuatro signos de cada una de tres categorías (de las quince presentes en la base de datos): signos calendáricos, toponímicos y antroponímicos, porque en éstas suele haber un vínculo más claro entre las palabras escritas alfabéticamente y los signos pintados; (3) se eligieron los signos que se relacionan con glosas en otomí y en náhuatl, o bien para los cuales hay evidencia externa confiable de sus “lecturas” en ambas lenguas.

Las ilustraciones de los signos gráficos pintados se tomaron del facsímil editado por Reyes Retana.⁷ Cada signo se identifica con la clave alfanumérica empleada en la mencionada base de datos. La clave “hui08r_01”, por ejemplo, indica que el signo es del Códice de Huichapan, folio 8, lado recto; los dos dígitos al final se refieren a una secuencia numérica, dentro del folio 8 recto, que intenta seguir la secuencia original de lectura. Las glosas alfabéticas en náhuatl se expresan con la tradicional ortografía desarrollada en el siglo XVI por los frailes franciscanos; si bien este sistema hace caso omiso

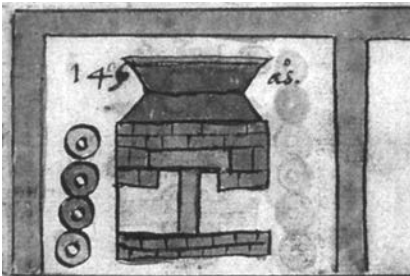
⁶ Véanse los incisos correspondientes en Wright, 1997a, 2002, 2005.

⁷ Reyes Retana, 1992.

de la duración vocálica y del “saltillo” u oclusiva glotal (ambas cosas tenían valor fonémico en el náhuatl), es más familiar para los lectores no especializados en la lengua náhuatl.⁸ Las glosas en otomí se presentan aquí con una ortografía modernizada, de acuerdo con el sistema actualmente usado en la educación bilingüe oficial de las regiones otomíes.⁹

SIGNOS CALENDÁRICOS

En primer lugar, presentaré muestras de los signos calendáricos que se encuentran al pie de los folios 7 verso a 34 verso del *Códice de Huichapan*. Se trata de los cuatro signos, de un total de 20 días nombrados, que forman parte de los nombres de los años, como “portadores” del año. Estos cuatro signos son acompañados por los números 1 a 13, dentro del ciclo de 52 (4 x 13) años. Los signos de los días no se asocian directamente con glosas alfabéticas en el *Códice de Huichapan*, pero son identificados claramente en el texto alfabético de la sección calendárica del mismo manuscrito, en el folio 6 recto. Los coeficientes numéricos en otomí se tomaron del vocabulario trilingüe (castellano, náhuatl y otomí) de fray Alonso Urbano,¹⁰ obra lingüística de primera importancia, aproximadamente contemporánea con el *Códice de Huichapan*. Las palabras equivalentes en náhuatl son ampliamente conocidas y aparecen en muchos textos.¹¹



Signo hui08r_01 (figura 1).
Náhuatl: *nahui calli*, “4 casa”.
Otomí: *ekoho anegii*, “4 casa”.
Equivale al año 1405 del calendario europeo.

Figura 1. Signo hui08r_01.

⁸ Sobre este sistema ortográfico, así como la metodología empleada en el análisis y traducción de las voces en náhuatl, véase Wright, 2007: 46-56.

⁹ Para un cuadro comparativo de los diferentes sistemas ortográficos usados a través de los siglos para escribir el otomí, véanse Wright, 2003; 2005: II, 233.

¹⁰ Urbano, 1990: 420r.

¹¹ Véanse, por ejemplo: Caso, 1967: 6-15, cuadro 9; Tena, 1987: 112.



Figura 2. Signo hui08r_02.

Signo hui08r_02 (figura 2).
Náhuatl: *macuilli tochtli*, "5 conejo".
Otomí: *egot'a anjwa*, "5 conejo".
Equivale al año 1406 del calendario europeo.

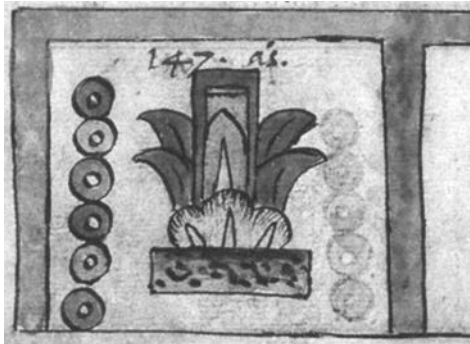


Figura 3. Signo hui08v_01.

Signo hui08v_01 (figura 3).
Náhuatl: *chicuace acatl*, "6 caña".
Otomí: *edato anxithi*, "6 caña".
Equivale al año 1407 del calendario europeo.

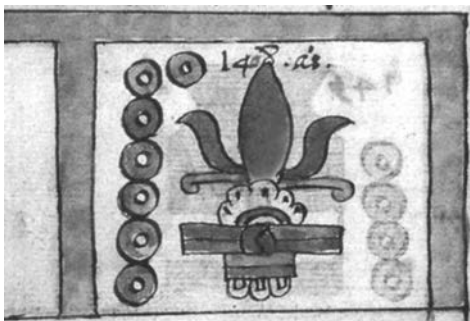


Figura 4. Signo hui08v_02.

Signo hui08v_02 (figura 4).
Náhuatl: *chicome tecpatl*, "7 pedernal".
Otomí: *eyoto aneyaxi*, "7 cuchillo de pedernal".
Equivale al año 1408 del calendario europeo.

Hace algunos años hice un estudio preliminar de los doce signos toponímicos que aparecen en el folio 5 (lados recto y verso) del *Códice de Huichapan*.¹² Desde entonces he analizado cada uno de los 64 signos de lugar en este manuscrito y he corregido algunos errores que aparecen en el mencionado estudio preliminar.¹³ A continuación presento una pequeña muestra con cuatro de estos signos, con las palabras relacionadas con ellos en náhuatl y otomí. Los cuatro signos son identificados con sus nombres en otomí en las glosas del mismo manuscrito. Sólo el segundo (hui16r_05) y el cuarto (hui28r_08) tienen glosas con las versiones de los nombres en náhuatl, pero los topónimos nahuas de los dos signos restantes aparecen en otras fuentes novohispanas, como se indica en cada uno de estos casos.

Signo hui05r_04 (figura 5).
 Náhuatl: *Acolco*, “en el agua torcida” o
 “sobre los ancestros del agua”.
 Otomí: *Antämehē*, “el gran manantial”.

En los libros parroquiales de San Jerónimo Aculco, México, aparece el topónimo otomí *Antämehē* como el propio de este lugar.¹⁴ Este hecho permite establecer la equivalencia entre los topónimos en náhuatl y otomí.



Figura 5. Signo hui05r_04.

Signo hui16r_05 (figura 6).
 Náhuatl: *Toltilan*, “junto a las espadañas”.
 Otomí: *Amadehe*, “lugar de agua”.

Es interesante notar cómo el signo pintado contiene los sustantivos de ambos topónimos, aunque éstos tengan significados distintos.



Figura 6. Signo hui16r_05.

¹² Wright, 2000.

¹³ Wright, 2005.

¹⁴ Libro de bautizos, 1606-1651.



Figura 7. Signo hui17v_02.

(la raíz *tepe* se encuentra en ambas voces), mientras en la lectura en otomí sólo entra en la primera palabra, ya que la segunda no contiene ningún morfema que signifique “cerro”. Cabe mencionar que este signo pintado incorpora, además del signo toponímico (el cerro, el agua y las mazorcas), un signo antroponímico (la serpiente de nubes) y un signo antropomorfo, un señor sentado en un trono recubierto de piel de jaguar. El antropónimo “serpiente de nubes” será analizado en el inciso siguiente.

Signo hui17v_02 (figura 7).
Náhuatl: *Altepetl Xilotepec*, “señorío en el cerro de las mazorcas tiernas”.
Otomí: *Andehent’oho Amadontäxi*, “señorío del lugar de las mazorcas tiernas floridas”.

Tenemos seguridad de la equivalencia entre las voces *Xilotepec* y *Amadontäxi* gracias a varias obras descriptivas sobre el idioma otomí;¹⁵ por otra parte, un signo pintado que contiene los grafemas “cerro” y “mazorcas” es glossado “Xilotepec” en el *Códice de Mendoza*.¹⁶

Es interesante observar cómo el grafema del cerro se relaciona con dos palabras en la lectura en náhuatl

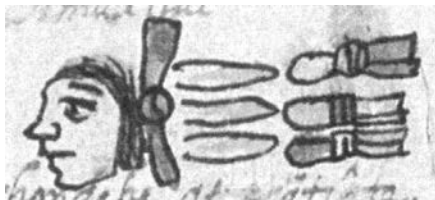


Figura 8. Signo hui28r_08.

Signo hui28r_08 (figura 8).
Náhuatl: *Amaxtlac*, “en los taparrabos mojados”.
Otomí: *Amaxijondehe*, “lugar de los taparrabos mojados”.

En este caso la correspondencia entre las voces en náhuatl y otomí es casi exacta; ambas contienen tres mor-

¹⁵ Cárceres, 1907: 46; López, 1826: 164; Neve y Molina, 1975: 57.

¹⁶ Berdan/Anawalt, 1992: 31r.

femas: “agua”, “taparrabo” y un morfema locativo. El signo pictórico, que muestra unas prendas masculinas con manchas amarillas, apoya las traducciones que presento aquí.

SIGNOS ANTROPONÍMICOS

Los cuatro signos antroponímicos analizados a continuación corresponden a señores de diversos lugares de los valles centrales de México. En el primer caso (signo hui13v_27) el *Códice de Huichapan* no aporta el nombre náhuatl, sólo el vocablo otomí, pero conocemos la forma en náhuatl por otras fuentes etnohistóricas. En los tres casos restantes podemos encontrar, dentro de las glosas de este manuscrito, los nombres escritos alfabéticamente en ambas lenguas.

Signo hui13v_27 (figura 9).
Náhuatl: *Mixcoatl*, “serpiente de nubes”.
Otomí: *Ek’ëngui*, “[prefijo antroponímico] serpiente de nubes”.

El señor (*tlatoani* en náhuatl; *otäyã* en otomí) Serpiente de Nubes, hijo de Itzcóatl, fundó una dinastía en Xilotépec (hoy Jilotepec) en 1428 ó 1429.¹⁷ El signo pintado es similar a los que aparecen en varios manuscritos pictóricos centromexicanos.¹⁸



Figura 9. Signo hui13v_27.

¹⁷ Alvarado, 1975: 110; Berlín/Barlow, 1980: 55; *Códice de Huichapan*, c 1632: 13v.

¹⁸ Por ejemplo el *Códice de Mendoza*, donde es glosado “mixcoac” y “mixcoatl” (Berdan/Anawalt, 1992: 5v, 17v).



Figura 10. Signo hui21v_17.

Signo hui21v_17 (figura 10).

Náhuatl: *Huitzoctzin*, “venerado señor palanca de roble para labrar la tierra”.

Otomí: *Etäbuhu*, “[prefijo antroponímico] gran barra de madera”.

La correspondencia semántica entre los significados en ambas lenguas es notable. Este señor otomí murió en 1471, según el *Códice de Huichapan* (folio 23 verso). Es mencionado también en el *Códice de Pedro Martín del Toro*.¹⁹



Figura 11. Signo hui23r_03.

Signo hui23r_03 (figura 11).

Náhuatl: *Axayacatzin*, “venerado señor cara de agua”.

Otomí: *Ehmitehe*, “[prefijo antroponímico] cara de agua”.

Los nombres en náhuatl y en otomí se componen de los morfemas “cara” y “agua”, pero en orden distinto; en la glosa nahua se agregó al nombre de *Axayacatl* el sufijo honorífico *-tzin*. Este *tlatoani* mexica gobernó hacia 1468/1471-1480/1483, según las fuentes históricas de tradición centromexicana.²⁰ El *Códice de Huichapan* (folios 23 recto a 26 recto) da las fechas 1469-1481 para su reinado.



Figura 12. Signo hui26r_06.

Signo hui26r_06 (figura 12).

Náhuatl: *Imexxayac*, “su máscara de [piel de] muslo”.

Otomí: *Ehmibäthä*, “[prefijo antroponímico] máscara de [piel de] muslo”.

Este señor gobernaba en Xilotépec cuando llegó Hernán Cortés a Tenochtitlan, según la *Relación*

¹⁹ García, 1703, 1988, 2000; Martín, c 1650-1696, 1988, 2000.

²⁰ Boone, 1992: 153.

*geográfica de Zimapan*²¹ y los *Anales de Cuauhtitlan*.²² Según el Códice de Huichapan (folios 26 recto a 32 verso), gobernó de 1481 a 1519. La máscara de piel de muslo, de una mujer sacrificada, se usaba en ciertas fiestas religiosas.²³

CONCLUSIÓN

Todos los signos pintados que se analizan en el presente estudio son de carácter semasiográfico; dicho de otra manera, transmiten ideas, sin vincularse de manera exclusiva con ninguna lengua específica. En la mayoría de los casos estas ideas se traducen con bastante precisión al otomí y al náhuatl. En otros casos hay variaciones semánticas en mayor o menor grado, pero siempre hay alguna relación entre los significados de las palabras empleadas para leer los signos en estas dos lenguas. Los resultados de este análisis apoyan la hipótesis expresada al inicio de este ensayo, de que el sistema comunicación gráfica sea un lenguaje visual que trasciende las fronteras lingüísticas, por lo menos en el caso del *Códice de Huichapan*.²⁴

²¹ Acuña, 1985-1986: I, 102.

²² Velásquez, 1992: 63.

²³ Véase Sahagún, 1974-1982: vol. 3, 118-126 (libro 2, capítulo 30).

²⁴ Un análisis exhaustivo de todos los signos pintados del *Mapa de Huamantla*, los seis *Recibos de Mixquiahuala* y el *Códice de Huichapan*, realizada después de la redacción de la presente ponencia en 2002, revela la existencia de una cantidad relativamente pequeña de posibles signos glotográficos, es decir, de signos vinculados necesariamente con alguna estructura de una lengua específica. Ninguno de éstos son seguros, pero deben permanecer en la mesa de análisis como posibilidades, porque no hay razones de fuerza para descartar las lecturas glotográficas hipotéticas. La gran mayoría de signos pintados que se encuentran en los manuscritos mencionados (entre el 93 y el 98 por ciento) es claramente semasiográfica y puede ser leída en cualquiera de las lenguas habladas en el Centro de México; los signos restantes son problemáticos, por diversas razones, y podrían ser semasiográficos o glotográficos (Wright, 2005: I, 472, 524, 568).

REFERENCIAS

ACUÑA, René (editor)

1985-1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVARADO Tezozómoc, Fernando

1975 *Crónica mexicáyotl*, 1a. reimpresión de la 1a. ed., Adrián León, traductor, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

BARTHOLOMEW, Doris

2000 “Intercambio lingüístico entre otomí y náhuatl”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 2, pp. 189-201.

BERDAN, Frances F.; ANAWALT, Patricia Rieff (editores)

1992 *The Codex Mendoza*, facsímil del ms., vol. 3, Berkeley/Los Ángeles/Oxford, University of California Press.

BERLÍN, Heinrich; BARLOW, Robert H. (editores)

1980 *Anales de Tlatelolco*, unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, 2a. ed., México, Ediciones Rafael Porrúa.

BOONE, Elizabeth Hill

1992 “The founding of Tenochtitlan and the reign dates of the Mexica rulers according to thirty-nine central Mexican sources”, en *The Codex Mendoza*, vol. 1, Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, editoras, Berkeley/Los Ángeles/Oxford, University of California Press, pp. 152-153.

CÁRCERES, Pedro de

1907 “Arte de la lengua othomí”, Nicolás León, editor, en *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, no. 6, pp. 39-155.

CASO y Andrade, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CÓDICE DE HUICHAPAN

c 1632 *Códice de Huichapan*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Testimonios Pictográficos, no. 35-60.

ECKER, Lawrence

1940-1941 “Testimonio otomí sobre la etimología de ‘México’ y ‘Coyoacán’”, en *El México Antiguo* (Sociedad Alemana Mexicanista), tomo 5, pp. 198-201.

1966 “Algunas observaciones sobre el calendario otomí y los nombres otomíes de los monarcas nahuas en el *Códice de Huichapan*”, en *Summa anthropologica, homenaje a Robert J. Weitlaner*, Antonio Pompa y Pompa, editor, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 605-612.

2001 *Códice de Huichapan, paleografía y traducción*, Yolanda Lastra y Doris Bartholomew, editoras, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

GARCÍA de Motecsuma, Diego

1703 *Códice de Pedro Martín del Toro* (trasunto), Archivo General de la Nación, México, grupo documental Tierras, vol. 1783, exp. 1, 26r-32r.

2000 “García”, en *Editions SUP-INFOR* (<http://www.sup-infor.com>); fecha de actualización: 2000).

LIBRO DE BAUTIZOS

1606-1651 *Libro de bautizos*, archivo parroquial, San Jerónimo Aculco.

LÓPEZ Yepes, Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, México, Oficina del Ciudadano Alejandro Valdés.

MARTÍN de la Puente, Francisco

c 1650-1696 *Códice de Pedro Martín del Toro*, Archivo General de la Nación, México, grupo documental Tierras, vol. 1783, exp. 1, 16r-24r.

2000 “Martín”, en *Editions SUP-INFOR* (<http://www.sup-infor.com>); fecha de actualización: 2000).

NEVE y Molina, Luis de

1975 *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí*, facsímil de la ed. de 1767, Mario Colín, editor, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México/Editorial Libros de México.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

REYES RETANA Márquez, Óscar (editor)

1992 *Códice de Huichapan, comentado por Alfonso Caso*, facsímil del ms., estudios de Alfonso Caso, México, Telecomunicaciones de México.

SAHAGÚN, Bernardino de

1974-1982 *Florentine codex, general history of the things of New Spain*, 1a. ed./2a. ed./reimpresión, 13 vols., Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, editores, Santa Fe/Salt Lake City, The School of American Research/ The University of Utah.

SAMPSON, Geoffrey

1985 *Writing systems, a linguistic introduction*, Stanford, Stanford University Press.

1997 *Sistemas de escritura*, Patricia Willson, traductora, Barcelona, Gedisa.

TENA, Rafael

1987 *El calendario mexicana y la cronografía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

URBANO, Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil del ms., estudio de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (editor)

1992 *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, facsímil del ms., 3a. ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

WRIGHT Carr, David Charles

1997a “Manuscritos otomíes del Virreinato”, en *Códices y Documentos sobre México, Segundo Simposio*, vol. 2, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, editores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 437-462.

1997b “El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.C.-1650 d.C.”, en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* (El Colegio de Michoacán), no. 72, pp. 225-243.

2000 “Signos toponímicos en el *Códice de Huichapan*”, en *Estudios de*

Cultura Otopame (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 2, pp. 45-72.

2001 “La tinta negra, la pintura de colores, los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena”, ponencia presentada en el *IV Coloquio Internacional sobre Otopames*, Pachuca.

2002 “Manuscritos otomíes del Virreinato”, en *Estudios sobre las culturas de México* (<http://www.prodigyweb.net.mx/dcwright/mss.htm>; actualización: 14 agosto 2002).

2003 “Fonemas otomíes que no existen en el castellano”, en *Editions SUP-INFOR* (<http://www.sup-infor.com>; actualización: 2003).

2005 *Los otomíes: cultura, lengua y escritura*, tesis, 2 vols., Zamora, Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán.

2007 *Lectura del náhuatl, fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

REVISIÓN DE ALGUNOS CONVENTOS AGUSTINOS DEL SIGLO XVI LIMÍTROFES A LA GRAN CHICHIMECA¹

Antonio Lorenzo Monterrubio

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo

Ésta fue la más ardua empresa de todas, porque a la dificultad de la lengua y a la rudeza de los indios se añadía la aspereza de las sierras, que son fragosas, montuosas, y lluviosas con extremo.

Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín*.

LOS ERMITAÑOS DE SAN AGUSTÍN

Los agustinos, durante el siglo XVI, evangelizaron parte de la región colindante al norte con la cuenca de México, correspondiendo a las llamadas sierras Alta, Baja y Gorda, áreas limítrofes con la Gran Chichimeca. La experiencia alcanzada gracias a esa labor de conversión se concretó en varias fundaciones conventuales, como los *conventos de frontera chichimeca*. El análisis de dichos edificios proyecta nuevas luces en el entendimiento del actuar mendicante en el primer siglo del Virreinato.

¹ Actualización del artículo de Lorenzo, 2005: 103, 115.

Para entender la filosofía de la orden agustina, es necesario remontarse a los orígenes de su congregación, esto es, a la figura de San Agustín, referencia incuestionable en la evangelización de los nuevos territorios americanos, cuya influencia se extendió a los difíciles trabajos de evangelización llevados a cabo por esta orden en la Nueva España (figura 1). Se trata de uno de los personajes más profundamente humanos de la historia del cristianismo,



Figura 1. San Agustín, grabado tomado de la obra de fray Alonso de la Veracruz, *Phisica speculatio*, México, 1557 (Velásquez, 1986: 33).

por haber experimentado muchos de los sentimientos y pasiones que mueven a los hombres.² Con su magna obra, *La ciudad de Dios*, es considerado el fundador de la filosofía de la historia.³ En Tagaste fundó el primer monasterio agustino.⁴ La creación de otros núcleos monásticos de vida contemplativa, como en Hipona —cuya sede episcopal ocupó—, fue acompañada con normas para la vida monástica (su *Regula ad servos Dei*, llamada Regla de San Agustín), antecedentes de la orden formada siglos después. Aunque las múltiples tareas realizadas por San Agustín, como orador, polígrafo, polemista y teólogo, no le permitían ser estrictamente un monje, consideró la vida religiosa como un ideal vertido en dos escritos famosos: su *Regla* y la *Carta 211*. Ambos fueron el punto de partida de varias órdenes posteriores.⁵

Formalmente, la *Ordo Fratrum Eremitarum S. Augustini* nació en 1256 por mandato del papa Alejandro IV (1254-1261). Fue dividida en cuatro provincias. Para el caso de España, es de especial

² Véanse simplemente sus *Confesiones*, nítido y apasionante relato sobre su conversión. Muy joven, se casó con una muchacha cartaginesa con quien tuvo un hijo, Adeodato. Después de sumarse a los maniqueístas, se convirtió al cristianismo en su madurez.

³ Martínez, 1988: 129.

⁴ De Tagaste, antigua provincia de Numidia, en África, se conservan en la actualidad las ruinas de Suk-Ahras, en Argelia.

⁵ Schenone, 1992: 43.

relevancia la congregación hecha por Pedro Fernando de Pocha en la ciudad de Guadalajara en 1365, los llamados Ermitaños Españoles de San Jerónimo, puesto que ellos fueron los que pasaron a evangelizar la Nueva España (Curiel, 1982: 79). La reforma a partir de 1431 en la provincia de Castilla propugnó una vivencia estricta, haciendo especial énfasis en el voto de pobreza y en el espíritu de penitencia, optando en la Nueva España por un tipo de vida estricto (Jaramillo, sin fecha b). Por fin, arribaron a San Juan de Ulúa el 22 de mayo de 1533, algunos años después de las primeras misiones franciscanas y dominicas.

El espíritu humanista que movía a los frailes se originó en el movimiento de la Reforma en Europa, llevado a cabo por el cardenal Cisneros en España,⁶ quien a su vez se inspiró en la renovación humanista de Erasmo de Rotterdam, cuyas mayores exigencias eran la sencillez, la naturalidad, la pureza y la razón (Huizinga, 1986: 201). Erasmo creía fervientemente en el retorno al estudio de las fuentes bíblicas originales, siguiendo su modelo de sencillez. ¿Qué más natural y verdadero que el imbuirse de la clara y prístina doctrina evangélica? La comprensión de las escrituras era ya una pauta en el método seguido por San Agustín en el monasterio de Tagaste (González, 1991: 16).

La incitación de Cristo a sus apóstoles: “Id y practicad el Evangelio en las más remotas y apartadas tierras”,⁷ corresponde perfectamente con la actuación agustina, ocupando aquellos intersticios dejados por las otras órdenes, como las sierras Alta y Gorda. Su inclinación hacia el estudio y la meditación, actividades entrañables, debieron convivir con los esfuerzos de conversión de los indígenas, como veremos a continuación.

La regla de San Agustín, cuyos valores máximos eran la pobreza, castidad, obediencia y vida comunitaria, fue la norma en las soluciones a las ingentes necesidades de evangelización. Tales virtudes eran compartidas también por los otros misioneros.⁸ Brading sostiene la influencia del libro de San Agustín, *La ciudad de Dios*, en el debate sobre la conquista de América.⁹

⁶ En la Universidad de Alcalá de Henares, fundada por Cisneros, además de la formación espiritual, se profundizaba en la teología mediante el estudio de la Biblia. Véase: Mateo, 1991: 191-193. La verdadera reforma de los clérigos, propuesta por el cardenal Cisneros, consistía en mejorar sus conocimientos por medio del estudio.

⁷ Recordada en Grijalva, 1985: 33.

⁸ Predicar y enseñar con el ejemplo, abnegado y austero, era el único medio que tenía el misionero para identificarse con los indios (Ricard, 1992: 227).

⁹ En su ensayo “San Agustín y América” (Brading, 1988).

Al mismo tiempo, la figura arquetípica de San Agustín proveyó de elementos para un programa de vida en comunidad:

el ideal monástico agustino surgió de tres elementos: un elemento ideal, o el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como lo describen los hechos de los apóstoles; un elemento real, o el recuerdo de los monasterios visitados en Italia; un elemento personal —quizá desprendido de la secta maniquea—, o su antiguo ideal del ascetismo y de la vida en común, asociada al retiro y al estudio en compañía de otros amantes de la sabiduría. De la combinación de los tres, nació el programa ascético de San Agustín (García, citado en González, 1991: 18).

El ideal ascético primitivo, basado en una vida contemplativa, alejada de las distracciones terrenales, fue por supuesto modificado tiempo después por las necesidades de catequización propias del establecimiento de la orden en la Nueva España, volcada hacia la conversión de infieles, y por tanto al exterior del claustro. De cualquier forma, persistió en parte la aspiración por la meditación y el recogimiento. Motolinía consideraba las bondades del territorio novohispano para recibir actividades ascéticas: “estas montañas y tierra han de florecer y en ella tiene de haber ermitaños y penitentes contemplativos” (Motolinía, 1990: 156). Hablando del trabajo de los religiosos eremitas de San Agustín en el Nuevo Mundo, Torre Villar señala: “La enormidad de la tierra a evangelizar, el corto número de religiosos y su acendrada virtud lleva a muchos de éstos a vivir casi aislados, a ser ejemplo de virtudes, a difundir un prestigio en el que confluyen la realidad y lo maravilloso y se reproduce la tradición de los primeros eremitas” (Torre, 1987: 154). La vida del fraile Antonio de Roa, clave para la evangelización de la Sierra Alta, es el claro arquetipo de un sentido heroico y virtuoso en la búsqueda de almas.

En el siglo XVI novohispano, la inclinación eremítica sufrió cambios aún más bruscos a consecuencia de la irrupción de grupos chichimecas, quienes habitaban al norte del altiplano mexicano, desolando en varias ocasiones el territorio evangelizado por los agustinos, de acuerdo a las crónicas de la época, impregnadas de un sentido de exaltación y apología de los trabajos misioneros. Aquellos indios se transformarían verdaderamente en un reto que debería ser solucionado extirpándoles sus idolatrías, convirtiéndolos al cristianismo y reduciéndolos en comunidades sedentarias. Sin embargo, para justificar el estudio del paganismo, el franciscano Sahagún citaba el ejemplo del libro de San Agustín, quien había aceptado la conversión pacífica de los paganos, erradicando su idolatría antes de arrasar sus templos (Brading, 1988: 34, 52).

OPOSICIONES O CONSONANCIAS DE CULTURAS

Analicemos ahora brevemente los conceptos de “barbarie” y “salvajismo”, comúnmente utilizados en forma peyorativa para designar a los chichimecas. En sus formas culturales, en sus maneras de interactuar con el medio ambiente, estos grupos humanos ciertamente compartían una cultura propia, forjada en siglos de contacto con la naturaleza. El hecho de que varíe sensiblemente, no sólo con respecto a los valores occidentales sino a los mesoamericanos sedentarizados, ha sido motivo para menospreciar y finalmente olvidar su papel en la epopeya que constituyó el encuentro de culturas en la Sierra Gorda, durante el Virreinato.

El término de “cultura” ha sido motivo de revisión en la época contemporánea. La visión antropológica actual ha llevado a abrir más el contenido a las manifestaciones de vida cotidiana y de supervivencia de los pueblos, no solamente constriñendo el término a valores trascendentales, monumentales. Así, tenemos que la cultura es un sistema exclusivamente humano, de hábitos y costumbres que se adquieren por medio de un proceso extrasomático en sociedad, como recurso fundamental para adaptarse al medio ambiente (Chanfón, 1988: 62). Desde este enfoque, la vida nómada, al igual que la sedentaria, está compuesta de acciones culturales, realizadas en sociedad, que tienden a acoplarse a su entorno. Y de ninguna manera pueden emitirse juicios de valor sobre la mejor o la peor cultura.

Los enlaces y correspondencias entre grupos “bárbaros” y “civilizados” se han dado con gran frecuencia en la historia de la humanidad, a veces con resultados fecundos para el desarrollo de las civilizaciones (León-Portilla, 1976: 32 ss.).

La relación entre grupos desiguales en cuanto al grado civilizatorio alcanzado, donde puede hablarse de un vínculo maestro-alumno —donde finalmente todos aprenden—, se convierte en ejemplo de tolerancia entre los pueblos, y puede formar un contrapeso a la violencia y la guerra que han caracterizado a la historia del hombre.

Entre agustinos y pames y jonaces, se dio ese vínculo de aprendizaje y de reconocimiento del otro, en sus diferencias y semejanzas, aún con las severas limitaciones que señalaré más adelante (figura 2). Grupos de diverso origen, sedentarios y nómadas, se encuentran en un esfuerzo que se concreta en una historia en común. He planteado, en trabajos anteriores, el éxito de la conversión indígena chichimeca reflejado en las propias construcciones religiosas, levantadas con su esfuerzo, bajo la dirección de los frailes. Fue el resultado de años de trabajo en incursiones y establecimientos de comunidades sedentarias. Ello implicó, entre otras cosas, el aprendizaje de nuevas

técnicas constructivas, producto de ese intenso trabajo previo de aculturación, acarreado así consecuencias insospechadas: “El reto de la asimilación de estas nuevas tecnologías al interior de tribus nómadas fue realmente trascendental, puesto que implicaba la imposición de un nuevo orden social” (Lorenzo, 2002: 3).



Figura 2. Grabado de Diego Valadés, mostrando la evangelización de grupos cazadores recolectores (Valadés, 1989: 225).

En el caso del vínculo establecido entre chichimecas y agustinos, la carga ideológica de la religión impuesta tenía como objetivo borrar los vestigios de las creencias pasadas. Aunado a esa política de “tabla rasa”, asignada y exigida por las órdenes mendicantes, las demás acciones civilizatorias emprendidas por los europeos fueron tareas que como torrentes penetraron en todos los intersticios de la vida indígena, resultando en este caso no la preservación de la identidad chichimeca, sino la conformación de un nuevo grupo humano, que finalmente se mezcla y difumina en otras etnias, a raíz

del mestizaje profundo. A pesar de ello, en el encuentro entre indígenas y frailes se estableció una alternativa y una posibilidad de compartir una utopía entre riscos y serranías, contra la guerra a sangre y fuego decretada por el gobierno español.

Los agustinos, más que las otras órdenes, tuvieron una mayor esperanza en la capacidad de entendimiento del indio sobre los asuntos espirituales, por lo menos en el siglo XVI. Ricard habla al respecto:

fueron quizá los agustinos, entre las tres órdenes, quienes mayor confianza mostraron en la capacidad espiritual de los indios. Veremos [...] cómo fueron ellos los más decididos partidarios de que se diera a los indios no solamente la comunión, sino también la extremaunción, que los franciscanos apenas les daban, principalmente en los comienzos. Tuvieron los agustinos para sus fieles muy altas ambiciones, y éste es el rasgo distintivo de su enseñanza, en parangón con la de las otras dos órdenes. *Intentaron iniciar a los indios en la vida contemplativa* (Ricard, 1992: 198).¹⁰

Más adelante, comentando sobre la administración de los sacramentos, Ricard reafirma “la simpatía de los agustinos hacia todo lo que fuera elevación espiritual de los indios, que hemos hecho notar arriba” (Ricard, 1992: 222).¹¹

Como conclusión, comenta Jaramillo que los agustinos “confiaron, como los que más, en la capacidad del indígena, lo que se puede demostrar fácilmente por su praxis pastoral” (Jaramillo, 1987: 23).

De las varias obras que escribió el notable pensador agustino Alonso de la Veracruz, destaca en este momento su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, compuesto de doce dudas, formando una relación expuesta en la Universidad de México, recién fundada, en los años 1553-1555 (Zavala, 1986: 55). De su tercera duda,¹² se halla la siguiente conclusión: “Los que poseen pastizales entre los llamados chichimecas (nómadas del norte) los retienen lícitamente, porque esos indígenas vagaban como brutos y no cultivaban la tierra” (Zavala, 1986: 65).

¹⁰ El énfasis es de quien esto escribe.

¹¹ La liberalidad de los agustinos está también presente en las memorias registradas en la *Descripción del Arzobispado de México*, en Paso y Troncoso, 1905, por ejemplo en la crónica de Atotonilco el Grande (p. 93), Metztitlán (p. 103) y Tlanchinol (p. 135).

¹² “Se duda si el que posee justamente, por donación real, un pueblo, puede, a su talento, ocupar tierras de él, aunque sean incultas, o para pasto de sus rebaños o para cultivar y recoger maíz, etcétera”.

La idea del chichimeca como “pobre salvaje”, “bruto”, es recurrente entre los agustinos implicados en esta historia. No necesariamente implica una descalificación grosera, como lo entenderíamos hoy en día, sino tal vez una forma paternalista, mezclada con una velada compasión. Combinación que serviría de acicate a los mismos trabajos de evangelización. El mismo fraile Veracruz pensaba que el carácter racional del hombre —cargado de ética ya en germen—, se muestra aún en el nivel más rudimentario (Beuchot, 1986: 13). Y con respecto a la guerra contra los indios, Veracruz afirmaba que ninguna potestad, ni la espiritual del Papa, ni la temporal del Emperador, puede justamente hacer la guerra contra los indígenas para apoderarse de su dominio por el hecho de que son infieles y carecen de derechos, salvo que los infieles hostilizaren a los cristianos y les infirieren injurias, caso en el que pueden ser castigados con la guerra para cobrar venganza.¹³ Si los infieles no quieren recibir a los mendicantes, sin darles oportunidad para predicar libremente, matándolos, entonces sería lícita la guerra contra ellos. Pero como en un principio no se envió a tales predicadores, sino a soldados que aterrorizaban, despojaban y mataban a los indígenas, aquélla no pudo ser causa justa para someter estas tierras al dominio del emperador, puesto que la fe debe ser expuesta por medio de varones cuya vida confirme su doctrina, o por milagros que tengan lugar en su presencia (Jaramillo, 1987: 83). Otra posición agustiniana a favor de los indígenas se halla en el escrito de Guillermo de Santa María, *Guerra de los Chichimecas*, tradicionalmente atribuido a Gonzalo de las Casas (Santa María, 2003). Aquí se retomó una actitud crítica contra la justificación de la guerra y la esclavitud (Carrillo, 1997: 110, 111, 120).

Como vemos, la búsqueda de alternativas moralmente válidas era una preocupación constante de los religiosos agustinos en su quehacer en varios niveles: desde el cotidiano hasta el académico. Los preceptos morales y éticos contuvieron parcialmente las iniquidades en contra de los indígenas.

ICONOGRAFÍA Y ARQUITECTURA AGUSTINAS

El camino a la santidad debía recorrer cañadas y despeñaderos, veredas y obstáculos, y encontrarse con penalidades, ayunos e incluso llegó a los actos heroicos. Todo para la consecución del fin último del monacato: la salvación eterna (Sebastián, sin fecha: 4). Dentro de la concepción escatológica impe-

¹³ En la misma obra de Veracruz “De dominio [...]”, comentada en este caso por Jaramillo, 1987: 83.

rante, el aliento para sobrellevar las penurias terrenales era la esperanza en un futuro trascendente.¹⁴ La salvación de las almas estuvo presente de manera directa o sesgada en los mensajes iconográficos representados en los muros de las construcciones religiosas, e imprimió tradiciones como el establecimiento de capellanías para el socorro a las ánimas del purgatorio.¹⁵ También se anhelaba la sabiduría, la cual debía alcanzarse mediante el estudio. Esto es precisamente el mensaje de Actopan y Atotonilco el Grande,¹⁶ fundaciones agustinas periféricas al área de conflicto de la Gran Chichimeca.

El convento agustino de Chichicaxtla, dentro de esa región, surgió de ese empuje evangelizador hacia el septentrión, desempeñándose como un refugio de meditación, alejado en su aislamiento y soledad (figura 3).¹⁷ Éstas últimas eran formas de desprenderse de lo mundano, de las tentaciones de la carne y las distracciones cotidianas. Así se creó todo un ámbito, complemento de las labores de estudio, para alcanzar la sabiduría, como uno de los principales objetivos agustinianos. La primitiva advocación del convento de Chichicaxtla fue a Nuestra Señora de Montserrat, recordando el Santuario del mismo nombre cerca de Barcelona, España;¹⁸ fue, en sus inicios, lugar de anacoretas (Torre, 1987: 154). Existe así una coincidencia que definitivamente no es casual.

Si bien la oración en común era una regla de la comunidad agustina, ésta no perdió en la Nueva España su carácter eremítico. En algunos conventos rurales había lugares de recogimiento y soledad para los religiosos que querían, por algún tiempo, una vida de oración retirada del mundo. En el siglo XVI era famosa la casa de Tzitzicaxtla, que estaba rodeada de ermitas, por lo que se le conocía también por este nombre.¹⁹

¹⁴ Los temas de la escatología, como el Juicio Final, la resurrección de los muertos, el purgatorio e infierno, la parusía y la vida eterna se tratan en obras como la de Jiménez, 1999.

¹⁵ En Actopan, por ejemplo, fueron protocolarizadas dos capellanías con ese objetivo en el año 1600 (Vérgara, 1983: 167-172).

¹⁶ Específicamente en sus cubos de escalera.

¹⁷ Véase Lorenzo, 2003.

¹⁸ “[...] y todos los que han visto [la casa y el convento] dicen que se parece mucho al sitio de nuestra Señora de Monserrate y así es de esta vocación” (Grijalva, 1985: 204).

¹⁹ Gómez de Orozco, citado por Rubial García, 1989: 143.



Figura 3. Sección del convento viejo, Chichicaxtla, Hidalgo. Fotografía del autor, publicada en Lorenzo, 2003: 16.

Otro caso, el agustino fray Pedro Suárez de Escobar, era llamado “el ermitaño”, en recuerdo de su vida de anacoreta en Chalma y Chichicaxtla (Weckmann, 1994: 247).

El análisis directo de la Biblia se plasma en las pinturas murales de Atonilco el Grande²⁰ y Metztlán —con sus referencias a pasajes del Antiguo Testamento—; Actopan —la apología de la meditación bíblica en varios de los personajes consagrados a su lectura—; y Chichicaxtla —con las sentencias que recorren los muros de una de sus capillas abiertas, tomados del *Cantar de los cantares* y de las *Lamentaciones de Jeremías*—. El propósito de exaltar la esencia ermitaña agustiniana guió algunas de las pinturas que decoran los conventos de la región. Santiago Sebastián ha identificado en el nivel superior del cubo de las escaleras de Actopan, en los lunetos, a los santos Jerónimo²¹ y Magdalena, que personifican la vida contemplativa y la penitencia, herramientas importantes en el estado monacal (Sebastián, sin fecha: 5). Además del espíritu general volcado hacia el estudio, la existencia de estas pinturas revela una confianza en el futuro de la evangelización en la atribulada región serrana. Era posible el desarrollo de un clima propicio al aprendizaje, aún a pesar de la cercanía con la zona de conflicto. También en Actopan, la representación de la Tebaida, zona desértica que se convirtió en un centro de vida anacorética cristiana, a partir del siglo III, remite al ideal de retiro y contemplación (figura 4).²² La pintura de la Tebaida, en la pieza identificada como sala *de profundis*, tiene en su parte inferior una inscripción que en parte reza: “EREMITE [...] CENOBIO [...] NT ANACHORITECV [...] VGTIN LUMEN MISCRITAS ANTONIO”. Aunque no puede dilucidarse el significado completo de la sentencia, por la pérdida de varios de sus fragmentos, queda claro el intento de establecer una relación entre San Antonio, pionero del ascetismo cristiano, y el sistema de vida agustino.²³ La misma conversión de Agustín se halla en la parte superior

²⁰ Donde, por cierto, se extraen de la época Clásica ejemplos de virtud y piedad, según la idea erasmista de escoger de la Antigüedad aquellos elementos que, por su carácter ético, concuerden con el ideal cristiano (Huizinga, 1986: 191).

²¹ Comenzando el siglo XVI, una de las aspiraciones de Erasmo era editar la obra de San Jerónimo (Sebastián, sin fecha: 100).

²² Matías de Escobar, cronista agustino, retoma el lugar en el título de su obra *Americana Thebaida*, que se convierte en parte del esfuerzo por recalcar el espíritu de recogimiento agustino en la Nueva España. Véase también la excelente obra de J. Lacarriere (1964).

²³ Como un antecedente iconográfico de la Tebaida actopense podría citarse la obra del Maestro del Triunfo de la Muerte, en el camposanto monumental de Pisa, especialmente su *Storie degli anacoreti* (1360-1370). Recientemente se ha dado a conocer un tríptico azteca con el

izquierda del mural, donde se ve al santo, en posición yacente, leyendo la Biblia, al mismo tiempo que se aproxima un ángel con una filacteria cuyo mensaje, ahora borrado, contenía las famosas palabras *tole lege, tole lege*.

Otras imágenes del ascetismo las encontramos en Atotonilco el Grande, en el muro poniente de su claustro bajo: parece verse un ermitaño imberbe, con hábito y halo, yacente; y especialmente en el muro septentrional del cubo de las escaleras: la representación de los tormentos del ermitaño Job a manos de su mujer (figura 5), escena que presagia las difíciles condiciones que enfrentarían los ermitaños en su avance hacia las serranías del norte. En el muro oriental del cubo de las escaleras de ese convento, se pintó un fraile barbado, con hábito, sosteniendo una especie de bastón, el cual es una alegoría a la virtuosa vida ascética de San Agustín (Sohn, 1993: 172).²⁴ La solidaridad y los vínculos de amistad establecidos entre los frailes quedaron plasmados en detalles como la predicación de San Agustín, en la Tebaida mencionada y en la portería del convento de Atotonilco, donde estaban pintados Juan de Sevilla y Antonio de Roa, “verdaderos amigos abrazándose el uno al otro, con una letra que dice *‘Hoec est vera fraternitas’*” (Grijalva, 1985: 233).

Los frailes eremitas que pasaban a evangelizar el septentrión de la Nueva España, concretamente la Sierra Gorda —Chichicaxtla, Chapulhuacán, Xilitla—, no solamente tocaban en su paso los conventos anteriormente mencionados, sino que seguramente pasaban temporadas en ellos, ya sea en las reuniones de capítulos, como priores representantes, o participando en las actividades de las casas de estudio, asentadas en los conventos de Actopan, Atotonilco el Grande, Ixmiquilpan y Metztlán.²⁵ Las pinturas murales de dichos conventos fueron también una derivación consciente del trabajo emprendido años antes en la sierra.²⁶ Por tanto, la realización de las pinturas

tema de la crucifixión, obra de arte plumario del siglo XVI, con un San Francisco y San Jerónimo dentro de cuevas en actitud de oración, muy similares a lo representado en Actopan. Véase la nota de Urréchaga, 2006: 101, 102.

²⁴ Es interesante constatar cómo varias leyendas que acompañan a los filósofos de la Antigüedad, en el mismo cubo de las escaleras, parecen dirigidos a los anacoretas: “No es suficiente conocer la virtud, sino esforzarse por poseerla”; “La virtud ínclita nunca lleva a las sombras infernales”, etcétera.

²⁵ Las fechas de actividades como casas de estudio, son, para Rubial: Atotonilco 1546-1548?; Ixmiquilpan ¿1572-1616?; Actopan 1575-1606/07; Metztlán ¿1611-? (Rubial, 1989: 299, 300).

²⁶ En 1536 fue iniciada la evangelización de la Sierra Alta. En 1539, fueron fundados el convento de Metztlán y la visita de Montserrat (Chichicaxtla), más de 10 años antes de la fundación de Actopan e Ixmiquilpan.

al mismo tiempo se nutrió de esa experiencia y reforzó la inclinación hacia la meditación y la soledad. En la línea de la creación de la *Tebaida americana*, preconizado por el cronista Matías de Escobar, Gruzinski piensa que su concreción estaría en la provincia mexicana de Michoacán (Gruzinski, 1994: 43). Habría que añadir la otra Tebaida instaurada en las sierras Alta y Gorda.

Las asociaciones pictóricas referidas a martirios se hallan en el convento agustino de Culhuacán, México.²⁷ De las penitencias sólo cabe recordar las acciones legendarias de fray Antonio de Roa.²⁸

Un capítulo aparte se conforma por las visiones del infierno, los pecados y la guerra sangrienta en los muros de las capillas de Xoxoteco, Actopan y el templo de Ixmiquilpan, lugares periféricos a la zona de conflicto chichimeca.²⁹ La presencia de escatologías y psicomaquias ha dado lugar a múltiples interpretaciones de especialistas, las cuales, más que aclarar el punto, han oscurecido la comprensión de éstas. Mientras no se hallen documentos de primera mano de los creadores de tales obras, las dudas y desacuerdos persistirán.

Mención aparte merecen los llamados conventos de frontera chichimeca, dados a conocer en una publicación reciente.³⁰ Se trata de una nueva clasificación de edificios, la cual arroja nueva luz al conflicto chichimeca y las formas como se enfrentó por parte de los frailes.

Tradicionalmente, el programa arquitectónico de los conventos mendicantes en la Nueva España contó como elementos principales a la iglesia misma, el convento —esto es, la zona habitacional—, y el atrio. El convento se emplazaba a un costado del templo, a su mismo nivel. En el trabajo evangelizador en áreas sedentarizadas era claro que no se contemplaba ningún riesgo para la vida de los frailes. Pero en la Chichimeca el peligro inminente causado por las intrusiones de grupos chichimecas nómadas, protegiendo sus territorios, obligó a erigir conventos con una conformación única: el convento fue montado sobre la nave del templo. Así era más factible defenderlo, protegiendo la entrada al nivel superior. Tales son los casos de Chapulhuacán y Xilitla. De tal manera se hace realidad el concepto de convento fortaleza, denominación muy común en la historiografía tradicional, aplicada a las construcciones religiosas novohispanas erizadas de almenas y garitones, elementos propios de la arquitectura militar, pero que en esos casos son utilizados sin la finalidad defensiva, como una especie de advertencia.

²⁷ Dentro de un arco se representaron a frailes con palmas de martirio.

²⁸ Grijalva, 1985: 221 ss. Véase también López Beltrán, 1969.

²⁹ En el primer caso debe citarse la obra que dio a conocer Artigas, 1984.

³⁰ Lorenzo, 2002.



Figura 4. Detalle del mural de la Tebaida, en Actopan, Hidalgo. Fotografía del autor.

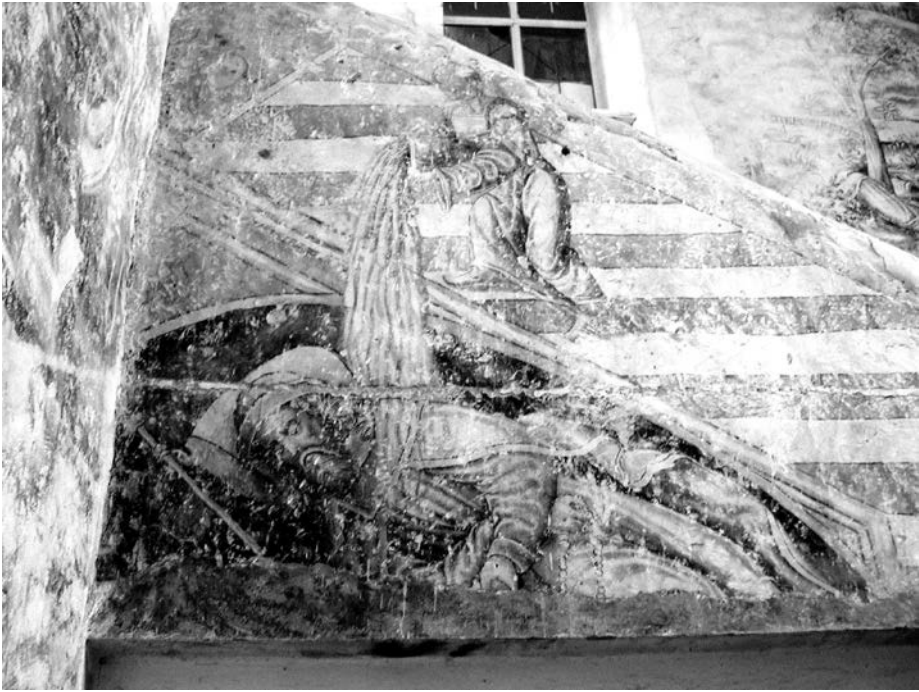


Figura 5. La mujer de Job derrama agua sucia sobre su esposo. Detalle del mural en el cubo de las escaleras de Atotonilco el Grande, Hidalgo. Fotografía del autor.

Es claro que al final permanece una lección de tolerancia y convivencia entre grupos heterogéneos, con las contradicciones propias de la diversidad de intereses y visiones encontradas. Se trata de un episodio olvidado, que sin embargo puede ofrecer ejemplos vigentes de conciliación y trabajo en común en la época actual, tan necesitada de asideros éticos que promuevan una convivencia social respetuosa.

REFERENCIAS

ACUÑA, René (editor)

1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 2, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ARTIGAS Hernández, Juan Benito

1984 *La piel de la arquitectura, murales de Santa María Xoxoteco*, México, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México.

BEUCHOT, Mauricio

1986 “La Antropología Filosófica de Alonso de la Veracruz”, en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

BRADING, David

1988 *Mito y profecía en la historia de México*, México, Editorial Vuelta.

CARRILLO Cázares, Alberto

1997 “Las juntas teológicas de México sobre la Guerra Chichimeca”, en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* (El Colegio de Michoacán), no. 70, pp. 105-127.

CHANFÓN Olmos, Carlos

1988 *Fundamentos teóricos de la restauración*, México, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México.

CURIEL Méndez, Gustavo

1982 “Arquitectura monástica agustina en la Nueva España del siglo XVI”, en *Historia del arte mexicano*, vol. 4, José Luis Rojas, director general, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/Salvat Mexicana de Ediciones, pp. 78-97.

GONZÁLEZ Leyva, Alejandra

1991 *Chalma: Una devoción agustina*, Toluca/Zinacantepec, Universidad Autónoma del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura.

GRIJALVA, Juan de

1985 *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nue-*

va España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592, México, Editorial Porrúa.

1999 “Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592”, facsímil de la ed. de 1624, en *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos (I)*, ed. digital, María Lourdes Díaz Trechuelo, compiladora, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.

GRUZINSKI, Serge

1994 *El águila y la sibila, frescos indios de México*, Barcelona, M. Mo-leiro Editor.

HUIZINGA, Johan

1986 *Erasmus*, Navarra, Salvat Editores.

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 Pro Difusión Cultural del Medio Milenio en América.

Sin fecha a “El aprovechamiento de las culturas indígenas por los frailes agustinos”, en *Segundo Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio en América*, México, Fundación Pro Difusión Cultural del Medio Milenio en América, sin pie de imprenta.

Sin fecha b “La doctrina de los agustinos novohispanos sobre la guerra y la paz” (ponencia presentada en el VI Simposio de la Lectura de San Agustín desde América Latina), en *Organización de Agustinos de América Latina* (www.oala.villanova.edu/simpos/mexico-jaramillo-1a.html; acceso 2002).

JIMÉNEZ Martínez, Pablo

1999 *Escatología cristiana*, México, Universidad Pontificia de México.

LACARRIERE, J.

1964 *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona, Aymá.

LEÓN-PORTILLA, Miguel *et al.*

1976 *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana.

2004 *Historia documental de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ Beltrán, Lauro

1969 *Fray Antonio de Roa, taumaturgo penitente*, México, Editorial Jus.

LORENZO Monterrubio, Antonio

2001 “Las construcciones religiosas en la frontera chichimeca: utopía y formación de un espejo de alteridad”, en *Memorias del I Congreso Iberoamericano del Patrimonio Cultural*, Madrid, Asociación Española de Gestores de Patrimonio Cultural/Editorial América Ibérica, pp. 495-504.

2002 *Las construcciones religiosas defensivas en la frontera sur oriental de la Sierra Gorda*, ponencia presentada en el 1er. Congreso de lo Chichimeca, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

2003 *La irrupción de la soledad, Chichicaxtla, Hgo.*, México/Pachuca, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo.

2005 “Los agustinos y su camino de redención entre chichimecas”, en: *Regiones, Revista Interdisciplinaria en Estudios Regionales*, no. 15, León, Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato, pp. 103-115.

LORENZO Monterrubio, Antonio; ARTIGAS H., Juan Benito

2002 *Análisis histórico arquitectónico de los conventos de frontera en la Sierra Gorda*, Pachuca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Hidalgo.

MARTÍNEZ, José Luis,

1988 *Hebreos y cristianos, Roma, el mundo antiguo*, México, Secretaría de Educación Pública.

MATEO, Isabel,

1991 “Atotonilco y Actopan: testimonio de la reforma cisneriana y del humanismo”, en *1492, dos mundos: paralelismos y convergencias, XII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MOTOLINÍA, Toribio

1990 *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, reimpresión de la 3a. ed., Edmundo O’Gorman, editor, México, Editorial Porrúa.

NOGUERA, Eduardo

1950 “El horizonte Tolteca-Chichimeca”, en *Enciclopedia mexicana del arte*, México, Ediciones Mexicanas.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del (compilador)

1905 *Papeles de Nueva España, publicadas de orden y con fondos del gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, director en misión del Museo Nacional, segunda serie, geografía y estadística, tomo III, Descripción del Arzobispado de México, manuscrito del Archivo de Indias en Sevilla, año 1571*, Francisco del Paso y Troncoso, editor, Madrid, Establecimiento Tip. “Sucesores de Rivadeneyra”.

RICARD, Robert

1992 *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, reimpresión, Ángel María Garibay Kintana, traductor, México, Fondo de Cultura Económica.

RUBIAL García, Antonio

1989 *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

SANTA MARÍA, Guillermo de

2003 *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 2a. ed., Alberto Carrillo Cázares, editor, Zamora/Colotlán/Lagos de Moreno/San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán/Campus Universitario del Norte y Campus Universitario Los Lagos, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.

SCHENONE, Héctor H.

1992 *Iconografía del arte colonial, los santos*, vol. 1, Buenos Aires, Fundación Tarea.

SEBASTIÁN, Santiago

sin fecha “Iconografía del convento agustiniano en el México del siglo XVI”, en *Formalismo e iconografía*, sin pie de imprenta.

SOHN Raeber, Ana Luisa

1993 *Entre el humanismo y la fe, el convento de San Agustín de Atotonilco el Grande*, México, Departamento de Arte, Universidad Iberoamericana.

TORRE Villar, Ernesto de la

1987 “Algunas muestras de espiritualidad cristiana en Nueva España en el siglo XVI”, en *Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio*

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

en América, México, Fundación Pro Difusión Cultural del Medio Milenio en América.

URRÉCHEGA, Hilda,

2006 “El tríptico azteca de la crucifixión”, en *Boletín de Monumentos Históricos* (Instituto Nacional de Antropología e Historia), 3a. época, no. 8, pp. 101-102.

VALADÉS, Diego

1989 *Retórica cristiana*, Esteban J. Palomera, Alfonso Castro Pallares y Tarsicio Herrera Zapién, editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.

VELÁSQUEZ Chávez, Agustín

1986 *La pintura colonial en Hidalgo en tres siglos de pintura colonial mexicana*, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo.

VERGARA Vergara, José

1983 “Documentos para la historia del convento de Actopan”, en *Estudios acerca del arte novohispano, homenaje a Elisa Vargas Lugo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 167-172.

WECKMANN, Luis

1994 *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZAVALA, Silvio

1986 “Fray Alonso de la Veracruz, iniciador del derecho agrario en México”, en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

REMINISCENCIA DE LA JARANERÍA HIDALGUENSE Y ANTIGUAS RUTAS PEDESTRES DE INTERCAMBIO

Enriqueta M. Olgún

Instituto de Arte
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

INTRODUCCIÓN

La historia de los orígenes y del desarrollo de la artesanía de incrustación de concha, en el Valle del Mezquital, Hidalgo, está íntimamente ligada a procesos sociales que rebasaron el ámbito de las comunidades en las que se elaboraba y aún se trabaja dicha artesanía. Por eso las reminiscencias de la jaranería hidalguense proporcionan valiosas informaciones sobre la historia colonial de los instrumentos musicales de ciertas localidades; sobre la manera en que los instrumentos evolucionaron y sobre cómo se adornaban; tangencialmente aportan noticias sobre la música misma de otros tiempos; sobre la organización social de los productores de instrumentos y de música; sobre los materiales que utilizaban para fabricar sus instrumentos y sobre las rutas de intercambio por las que circulaban tales artefactos, junto con otros artículos que circulaban a través de esas vías, cuestión que se considera de manera especial aquí. Toda esta información se materializa actualmente en cordófonos de tamaño muy pequeño, cuyos orígenes revelan una parte importante de la historia colonial del Valle del Mezquital y de la historia contemporánea de tres de sus comunidades.

LOS ORÍGENES DE LAS “GUITARRITAS” EN MINIATURA

En las comunidades otomíes de Tix’batha (o Colonia General Felipe Ángeles) y El Nith en el municipio de Ixmiquilpan, en el Valle del Mezquital, Hidalgo, se producen en la actualidad cordófonos en miniatura decorados profusamente con incrustaciones de concha de abulón en madera y en hueso. Existe el principio teórico de que los centros y talleres productores de instrumentos musicales formales coinciden con aquéllos en donde se producen instrumentos musicales de juguete, como ocurrió en Paracho (Fernández, 1930: 27, 40) y Quiroga, en Michoacán; en San Isidro de las Flores Coycoyán, Oaxaca; en Huejutla, Hidalgo; en Texquitote, Aquismán y Tarnaletón, en la Huasteca Potosina (Reuter, 1982: 58). En los mismos centros artesanales, además de juguetes suelen fabricarse miniaturas, lo que sucede en casi todas las ramas del arte popular mexicano (Scheffler, 1982: 11).¹

Partiendo de esta norma general de conducta en materia de arte popular, podría pensarse que los cordófonos en miniatura que en la actualidad se elaboran en las dos comunidades mencionadas son resultado de la adopción, la adaptación y el desarrollo de los instrumentos musicales de cuerda que se conocen y que se utilizan para hacer la música, tradicional y moderna, del Valle del Mezquital, mínimamente desde 1872 (Olguín, 1997; 2004a). Sin embargo, el origen de estas miniaturas es ajeno a las dos comunidades citadas que se ubican en el Valle del Mezquital, pues ahora se sabe que los diminutos cordófonos ya se fabricaban, en 1936, en el pueblo de Orizabita, que pertenece al mismo municipio de aquellas dos (figura 1),² lo que es una excepción a la regla que consideró Scheffler.

¹ El presente trabajo se fundamenta en una investigación cuyo reporte final sirvió como tesis de maestría en Historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Manzo, 1994). A la fecha se han publicado un corto resumen sobre ese reporte (Olguín, 1994) y una versión de prácticamente todo el trabajo (Olguín, 2004b).

² El barrio de El Nith dista escasos dos kilómetros del centro de Ixmiquilpan. Tix’batha está separada del centro de Ixmiquilpan por tres kilómetros; la distancia que media entre El Nith y Tix’batha es de uno (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1982, Ixmiquilpan, F14C79). Orizabita —comunidad distinta a San Andrés Orizabita— se encuentra catorce kilómetros al Norte de Ixmiquilpan (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1982, Tasquillo, F14C69). Existen caminos asfaltados que unen a cada una de las comunidades con Ixmiquilpan.

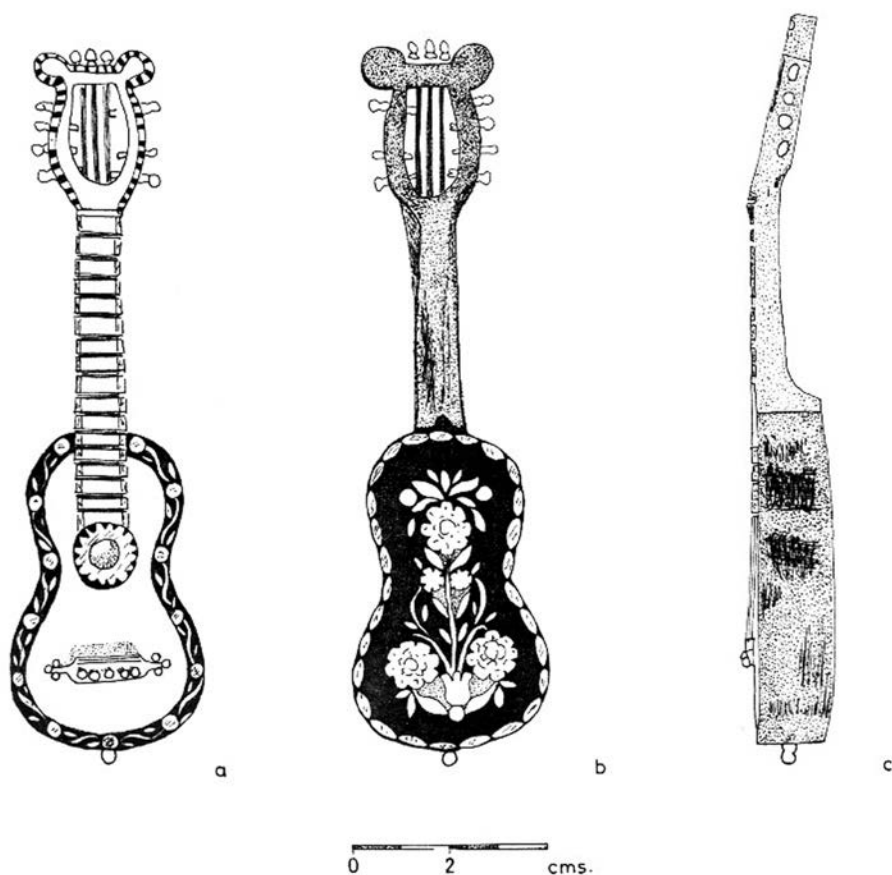


Figura 1. Guitarra hueca en miniatura, hecha en tres piezas; el clavijero aún se conserva echado hacia atrás. Materiales: clavijas y apoyo inferior tallado en hueso, puente en madera suave y color claro, fondo negro logrado con hueso quemado y pulverizado, e incrustaciones de concha nácar color blanco. Data de hacia 1930 ó 1936.

Antes de esa fecha, mínimamente desde 1908 según la tradición oral del pueblo (Manzo, 1994: 92-95), en Orizabita se fabricaban cordófonos normales y de juguete, así se producían lo que en el lugar recibía el nombre genérico de “jaranas” o de “guitarras”.

A principios del siglo xx las jaranas o guitarras de tamaño normal eran muy solicitadas en Orizabita pues los mineros eran muy aficionados a tañerlas para acompañar sus cantos. En aquel entonces Orizabita era paso obligado hacia las minas de los distritos de La Pechuga y Bonanza, vecinos de los de Zimapán y Cardonal (Dahlgren, 1987: 218).

Pero... ¿qué es una jarana?

El nombre de “jarana” se deriva del de “jácara”, que servía para denominar un entremés picaresco, que se comenzó a escenificar a principios del siglo xvii, y que era desarrollado por un fanfarrón. En los siglos xvii y xviii, el entremés se transformó en una danza (Montanaro, 1983: 146). Ahora, tanto en Orizabita como en El Nith, la tradición oral utiliza el término “jaranitas” de una manera genérica para referirse a los cordófonos hechos antaño, lo que da como resultado que el uso genérico del término impida precisar qué instrumentos musicales se producían en Orizabita a principios del siglo xx.

Otro término que en la actualidad emplean los artesanos de El Nith para referirse tanto a los cordófonos de Orizabita como a los que ellos fabrican es el de guitarra, pero esta palabra también ha cobrado un significado genérico; para referirse a sus múltiples equivalencias hay que remitirse a la época Colonial.

En materia de instrumentos musicales de cuerda, la Nueva España recibió las mismas influencias que las demás áreas sujetas a la Corona española (Montanaro, 1983: 136). Los primeros instrumentos traídos por los hispanos a tierras americanas fueron la trompeta, el tambor, el pífano, el arpa (Saldívar, 1987: 180) y la vihuela. La llegada a tierras americanas de este último cordófono la registró por vez primera Bernal Díaz del Castillo, cuando de forma directa aludió a la presencia del instrumento (Saldívar, 1987: 17); de manera indirecta el mismo autor menciona a la vihuela cuando refiere que con los primeros exploradores y conquistadores venía un tañedor del cordófono (Roubina, 1999: 21).

La vihuela es un instrumento musical que aquí tiene un especial interés, debido entre otras cosas a su cercano parentesco con la guitarra. En un principio, el término vihuela fue genéricamente utilizado en España y durante el siglo xvi, para referirse a varios instrumentos de cuerda, así el término se refería a la “byola”, la “bigüela”, la “vihuela de arco”, la “vihuela de péndola” o “de peñola”, que era aquella que se tocaba con un plectro (Roubina, 1999: 21) y la “vihuela de mano”, que se tañía con los dedos (Marcuse, 1975: 451). En un sentido más restringido el vocablo “vihuela” designaba, durante el Renacimiento español, a la vihuela de péndola.

Otro instrumento musical utilizado en España era el laúd. Aunque poco apreciado, se experimentó con él durante el siglo xvi, lo que resultó en

el perfeccionamiento de la guitarra, cuyo uso era muy popular. Su evolución dio origen a la guitarra española que se caracteriza por tener cinco cuerdas.

Lo que aquí importa destacar es la temprana llegada, en el siglo XVI, tanto de la vihuela como de la guitarra, al Nuevo Continente y con ello la oportunidad de que en el transcurso del tiempo, este instrumento evolucionara independientemente de los cambios que sufriera en España y en general en Europa. Añádase a esto la pasión que despertaron en los recién conquistados la elaboración y el uso desmesurados de los instrumentos musicales, así como la ejecución del canto, luego de que fray Pedro de Gante comenzara a impartir la enseñanza de la música en la escuela de artes y oficios, en el convento franciscano de México, después de 1523. El entusiasmo de los indígenas fue tal que la producción de instrumentos musicales fue abundante y desbordó las restricciones que se imponían a los gremios artesanales. La música se volvió tan frecuente que el Gobierno y la Iglesia novohispanos tomaron medidas para limitar la fabricación y el uso de tales instrumentos, lo que no se logró ni después de 1585 (Saldívar, 1987: 95-99).

Según las reglamentaciones de 1568, a las que se sujetaban los gremios de la Nueva España, los artesanos indios debían presentar el examen correspondiente al oficio artesanal en el que se hubiesen preparado, tal como ocurría con los maestros artesanos españoles (Maquívar, 1995: 44). Desde esta perspectiva puede suponerse que los indios artesanos terminaban montando sus propios talleres, pero aquellos que carecían del grado trabajaban como violeros rinconeros. Estos últimos vendían clandestinamente su producción y evadían el pago de tributo y el reparto de indios. Incluso los maestros indios rinconeros llegaron a formar sus propias organizaciones gremiales, que incluían cofradías, ganándose la animadversión de los gremios oficiales (Turrent, 1996: 150-152, 173). De este modo los indígenas seguían elaborando instrumentos de música, al margen de la ley, siglos después de que los franciscanos los introdujeran a América como parte de su labor de evangelización. Las situaciones de los indios artesanos cambió con las ordenanzas de 1589, que les permitían ejercer su oficio sin existir examen de por medio (Maquívar, 1995:48); a partir de entonces la producción de los indios lauderos no tuvo límite.

Es a partir de este contexto cultural y social como se originan en México la guitarra colorada, el requinto jarocho, la guitarra huapanguera, la jarana huasteca y la jarana jarocho. Montanaro (1983: 121, 122, 137, 138, 140, 142, 143, 146, 148) analiza todos esos cordófonos. Algunas características convencionales de naturaleza técnico-formal de la guitarra huapanguera, algunas de la jarana huasteca, y algunas de la jarana jarocho, provienen de la guitarra del siglo XVII (Montanaro, 1983: 140, 142, 143).

La repetida hechura de los instrumentos desde la época Colonial implicó que se dieran no sólo mezclas en las reproducciones de los instrumentos europeos que se hacían en América, sino también que se fijaran formas convencionales en su elaboración (Roubina, 1999: 22-28, 35-37, 44); por ello no es extraño que el requinto jarocho, la guitarra huapanguera, la jarana huasteca y la jarana jarocho compartan características técnicas y formales (Montanaro, 1983: 140, 142-143), que se repiten en los cordófonos en miniatura y de talla normal, alguna vez manufacturados en Orizabita y en El Nith.

LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA DE LOS CORDÓFONOS EN MINIATURA:
CLAVE PARA CONOCER LAS RUTAS DE INTERCAMBIO ENTRE
EL VALLE DEL MEZQUITAL Y LA COSTA DEL GOLFO

Dados los antecedentes coloniales, no resulta extraño entonces que los cordófonos en miniatura que se fabricaban en Orizabita correspondieran, como apunta la tradición oral, a guitarras, a jaranas y a otro instrumento que adoptaron rápidamente los indígenas y que en el Valle del Mezquital se sigue usando: el violín. Todos estos instrumentos se decoraban con taraceados o incrustaciones de concha y hueso, costumbre también colonial.

Por otra parte, en la actualidad, en las comunidades otomíes de El Nith y Tix'batha la artesanía de incrustación de concha se denomina en *hñähñuu* (u otomí del Valle del Mezquital): *hyoka'bida*, expresión que literalmente significa “labrar o hacer instrumentos musicales”. En este caso *'bida* significa en general “instrumento musical” (Juana Álvarez Mundo, comunicación personal, 20 de abril de 1990). Vicente T. Mendoza (1963: 140) refiere que en lengua *hñähñuu*, hay dos vocablos que significan “guitarra”: *bid'a* (sic por *'bida*) y *binsáhi*, lo que coincide con el hecho de que en 1936 la guitarra y el violín eran los instrumentos de cuerda más conocidos y usados entre los otomíes del Valle del Mezquital (Mendoza, 1963: 140), así que puede asumirse que al comienzo del siglo xx los términos “guitarrita” y “jarana” se empleaban en Orizabita, Tix'batha y El Nith como sinónimos, además con ellos también se hacía referencia al violín, y tal vez a otros instrumentos como mandolinas y tricordios (Manzo, 1994: 75-90; Benítez, 1972: 277).

Una vez hecha esta aclaración, se agregará que a principios del siglo xx, los cordófonos orizabiteños debieron ser más que adecuados para hacer música, porque sus fabricantes los producían, en gran cantidad, para trocarlos por diversos artículos en la Tierra Caliente, sobre todo en el estado de Veracruz y en otros lugares de la Costa del Golfo de México. En efecto,

muchos artesanos lauderos de Orizabita viajaban para intercambiar su producción en la Tierra Caliente por diversos artículos que revendían en el Valle del Mezquital.

Yo trabajé en la jaranería. Íbamos a venderlas [las jaranas] hasta adelante de Tierra Blanca [Veracruz] [informante anónimo en Marzal, 1968: 231].

Mi papá [José Epitacio Díaz] le ayudaba al señor Rutilio; se iban juntos a Veracruz, a vender las jaranas que hacían [Sra. Pomposa Díaz Barquera, comunicación personal, 30 de abril de 1991].

En tiempo de los abuelos [...], en Orizabita hacían jaranas y violines. Mi abuelo [Modesto González Flores] y otros [Rutilio Ramírez, los Alvarado y José Epitacio Díaz] hacían jaranas y además les compraban a otros que también hacían. Rutilio [Ramírez] tenía trabajadores en su casa, haciendo las jaranas. Cuando juntaba bastantes instrumentos, llenaba huacales con ellos, eran de juguete [...] chicos, también llevaba algunos grandes. Entonces se iba hasta Orizaba [Veracruz], Córdoba y la costa [del Golfo de México], llegaban hasta no sé qué parte de Tabasco [...] a lo mejor hasta Coatzacoalcos. Se iban en tren o rancheando, a pie, de feria en feria y de tianguis en tianguis. Duraba un mes el viaje. Cuando volvían, ya no traían nada. De Veracruz traían cominos, cola y conchas para hacer muebles [Sr. Taurino González Salvador, comunicación personal, 22 de octubre de 1992].

[...] se iban a pie por acá [señala hacia la sierra de Pachuca, al noreste] por la barranca hasta Veracruz, allá vendían los instrumentos. Se llevaban gordas [tortillas] y cecina para ir comiendo en el camino. También llevaban orégano para ir mercando por cosas que se les ofrecieran: agua, café o cobijo. De allá traían madera buena, conchas y otras cosas [Sra. Carlota Trejo Ramírez, comunicación personal, 8 de septiembre de 1990].

La elaboración de juguetes y miniaturas cesó en Orizabita hacia la década de 1941-1950 del siglo xx, mientras que los cordófonos de tamaño y función normales continuó hasta la década de 1961-1970:

—¿Todavía hacen guitarras en Orizabita?

—Sí, pero las hacen muy corrientes, sin adornos. Mi marido vendía guitarras muy lejos, hasta México y Veracruz, hasta la sierra, sólo Dios sabe hasta dónde. Se iba dos o tres meses y una vez me llevó a mí. Cargaba un huacal no solamente con guitarras grandes, sino con guitarritas para los niños. Era

muy listo y tenía un ayudante llamado Margarito pero a veces [su ayudante] venía y a veces no y [mi marido] perdía mucho tiempo. Entonces me enseñó el oficio [...] [doña Chucha, informante de Benítez, 1972: 277].

Como puede observarse, las informaciones orales precedentes dan cuenta de que los lauderos intercambiaban cordófonos de tamaño normal y de juguete por ciertas maderas.

A principios del siglo xx, en Orizabita, los fabricantes de instrumentos musicales empleaban mucho la madera de nogal y la de ocote, que en *hñähñu* se llama *tudi*. También se empleaban las maderas de cedrón, la de sabino y la de *ots'a*.³

En términos generales, en la laudería el cedro era muy importante para elaborar sobre todo las cajas de resonancia, aunque a veces la tabla de armonía o el instrumento completo se fabricaba con esa madera (Montanaro, 1983: 140, 142, 143). Las cajas de resonancia también podían hacerse de paloscrito, maplio, aguacate, ciprés de Brasil, palosanto o guayacán, acayú o palisandro, y aún de jacaranda. Las tablas de armonía solían y suelen ser de sabino de Canadá (Montanaro, 1983: 69, 81).

En Orizabita, las maderas de enebro (*Juniperus flaccida*)⁴ y de paloscrito (*Leguminosae papilionoidae*) (Rzedowski, 1988)⁵ se usaban poco, pero los cordófonos que se hacían con ellas siempre se adornaban con concha (Sra. Amalia Rodríguez Escamilla, comunicación personal, 8 de mayo de 1991; Sra. Carlota Trejo Ramírez, comunicación personal, 8 de septiembre de 1990; Sr. Pedro Ramírez Pedraza, comunicación personal, 8 de septiembre de 1990).

Otra madera muy utilizada por los lauderos de Orizabita era la del mezquite, que se prefería para fabricar los mangos o mástiles de los instrumentos debido a que esa madera resiste las vibraciones que producen las cuerdas cuando se pulsan, sin afectar los trastes.

³ El *ots'a* es un árbol parecido al olivo, pues tiene las hojas como éste. Es silvestre y a veces se le llama “olivo”. Hasta 1991, su madera se utilizaba para fabricar ruedas para torno con las que podían moverse los malacates para hilar *ixtle* o cualquier otra fibra; esa madera es muy dura. Hay otro árbol silvestre parecido al *ots'a*, que se llama *tunsa* y que se confunde fácilmente con él (Vicente Lara Hernández, comunicación personal, 8 mayo 1991).

⁴ Identificación taxonómica hecha por el biólogo Miguel Ángel Villavicencio, del Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma de Hidalgo. Véase también Zazoni (1979: 120).

⁵ Identificación sugerida por la bióloga Yolanda Marmolejo, del Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, con base en Zazoni (1979: 120).

Mi papá usaba madera de cedrón de la Habana, la traía desde La Vega —eso queda en la sierra—. También llevaba a Orizabita madera de *ots'a*. Esas maderas se doblaban para darle la forma a las guitarras y jaranitas, pero necesitaban que las acercara a la lumbre, para así poder doblarlas. Las patas de las guitarras las hacía con madera de mezquite, *todas las patas las hacía de lo mismo*. Mi mamá lo ayudaba a cortar las patas [los mástiles]. Luego él se iba con otro señor a montar a la sierra, se llevaban hachas y riatas [reatas]. Y un buen itacate porque tardaban hasta una semana fuera, para cortar la madera. No tenía animales, así que toda la carga la traía en la espalda [Sra. Pomposa Díaz Barquera, comunicación personal, 30 de abril de 1991; las cursivas son de la autora].

La mayoría de las maderas (como las del sabino y del nogal) que aquí se mencionan pueden o podían conseguirse en el Valle del Mezquital a la orilla de los arroyos. Otras maderas llegaban a Orizabita procedentes de otros lugares, como por ejemplo del estado de Veracruz.

Desde la época Colonial, la selección de las maderas y la forma de trabajarlas, para lograr la hechura de los cordófonos, seguían en buena parte las técnicas que se empleaban en el Viejo Mundo. Esta situación persistió hasta el siglo xx, pues todavía en 1983 ni la guitarra colorada, ni el requinto jarocho, ni la guitarra huapanguera, ni la jarana huasteca ni la jarana jarocho estaban comercializados, así que solían ser los propios músicos que ejecutaban esos instrumentos, quienes los manufacturan (Montanaro, 1983: 140, 142, 143; Reuter, 1982: 40, 41).

LO QUE SE INTERCAMBIABA: CORDÓFONOS Y ORÉGANO POR COBIJO,
COMINOS, MADERA, PEGAMENTO DE COLA,
CONCHAS Y DEVOCIONES

Además de instrumentos musicales, los lauderos de Orizabita llevaban orégano para intercambiarlo en la Costa del Golfo. El orégano, *Lipia berlandieri* o lo que es lo mismo *Lipia graveolens*, que se usa “como condimento indispensable en el pozole [en el Centro de México] y en otros guisos” (Martínez, 1959: 441), es una planta silvestre muy abundante y propia del Valle del Mezquital,⁶ por lo que a los viajeros les fue fácil aprovisionarse de esa planta.

⁶ Información proporcionada por el biólogo Miguel Ángel Villavicencio, del Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma de Hidalgo, con base en Zazoni (1979).

Los lauderos cambiaban los cordófonos y el orégano por algunas maderas y pegamento de cola que servían para fabricar la nueva producción de cordófonos y tal vez muebles.

No debe olvidarse que además de las materias primas para la elaboración de los cordófonos, los artesanos conseguían otro producto en lugares cercanos a la Costa del Golfo: el comino (*Cuminum cyminum*), que es una planta que en nuestro país se utiliza como condimento y que se cultiva poco (Martínez, 1931: 8; 1955: 12). Muy posiblemente esta última situación prevalecía hacia fines del siglo XIX y a principios del XX, según los datos que aporta una de las informantes de Benítez (1972: 276). Lo cierto es que era importante en el intercambio que los artesanos hacían en la costa.

Sin duda el uso que tenían —y que tienen— el orégano y el comino como condimentos y como medicina, en las distintas regiones topográficas que cruzaba el camino del intercambio que se daba entre el Valle del Mezquital, la Sierra Madre Oriental y la Costa del Golfo, es digno de una investigación particular.

Sería muy útil saber qué otros productos se intercambiaban, sobre todo desde el punto de vista de la historia colonial y prehispánica de los otomíes del Valle del Mezquital. En este sentido es sumamente interesante (1) atender al nombre del poblado otomí que nos ocupa: Orizabita; (2) prestar atención a la descripción de la ruta que los artesanos seguían a pie, a través de las barrancas de la sierra de Pachuca; y (3) atender el hecho de que iban a intercambiar sus cordófonos precisamente al estado de Veracruz, considerando que el santo patrono de Orizabita es el Señor del Buen Viaje, un Cristo muy venerado precisamente en el Puerto de Veracruz y de cuya presencia en Orizabita se ha hablado de manera particular en otras ocasiones (Olguín, 1995; 1998).

Otra materia prima que los artesanos llevaban de la Costa del Golfo a Orizabita era la concha, material que usaban para decorar los cordófonos. Según la tradición oral, en Orizabita se incrustaba sólo el margen de la entrada de la caja de resonancia de los instrumentos, ya se tratara de los que se destinaban para vender en la Tierra Caliente o de instrumentos que los clientes mismos les entregaban a los artesanos para aquel efecto.

JARANAS Y GUITARRAS ADORNADAS

El origen de las decoraciones de esos cordófonos obliga nuevamente a echar un vistazo a la época Colonial. En efecto, varios cronistas (en Turrent, 1996: 132, 149) afirman que los indios no sólo elaboraban los instrumentos musi-

cales de manera muy eficiente sino que también los embellecían. Es posible que esto se acentuara durante el siglo XVIII, veamos por qué.

En toda Europa, durante el siglo XV, el laúd —ancestro de la vihuela y la guitarra— se decoraba profusamente (Sachs, 1947: 328, 356, 357; Marcuse, 1975: 418, 419; Montanaro, 1983: 14, 15), lo mismo se hacía en España, durante el siglo XVI, con la vihuela de péndola, que se empleaba en la música cortesana, y con el laúd (Montanaro, 1983: 14-16). La decoración consistía, comúnmente, en trabajos de marquetería e incrustación de joyas, oro y nácar. Sirva de ejemplo la vihuela que describe Bernal Díaz del Castillo (en Montanaro, 1983: 13, 17), y que perdiera Diego de Nicuesa al naufragar en las costas de Panamá. Con estos antecedentes podría suponerse que en la Nueva España, en cuanto se popularizó el uso de cordófonos, éstos se hicieron objeto de decoración. Sin embargo, el hecho de que hayan sido los franciscanos quienes introdujeran los instrumentos musicales entre los indígenas, para apoyar el proceso de evangelización, explicaría el que en las 150 representaciones gráficas de cordófonos de arco que identificó y clasificó Roubina (1999: 34) y que datan de los siglos XVII y XVIII, no existen decoraciones ni en el cuerpo ni en el borde de la tabla de armonía de ningún instrumento, si bien es cierto que en la mayoría de los ejemplares en los que se pueden observar sus tapas de armonía, se aprecia la presencia de un delgado margen decorativo en su filo (figura 2).⁷

Es posible que las decoraciones se popularizaran en la Nueva España hacia el siglo XVIII, pues su forma y disposición era muy similar a la que se usaba en los cordófonos de Orizabita a principios del siglo XX. Valga de ejemplo la guitarra de cinco cuerdas que se observa en el *Biombo con la escena de un sarao en una casa de campo de San Agustín de las Cuevas*, de autoría anónima, que es un trabajo al óleo sobre tela que se incluye en la colección del Museo Nacional de Historia (Pintura y vida cotidiana, 1999: 94-97).⁸

En el biombo hay un lienzo en el que se plasmó una guitarra de cinco pares de cuerdas, con el clavijero echado hacia atrás. El instrumento se tañe de suerte que el espectador puede ver de frente la tabla de armonía y apreciar,

⁷ Véanse más ejemplos en Roubina, 1999: 38, 55, 110, 120, 121, 132, 144, 145, 146; láms. IV, V, VII-IX, XI, XIV-XVI, XXV, XXX-XXXII, XXXVII; fotos 3, 8, 27, 28, 33-36, 50, 62-65.

⁸ El biombo forma parte de la Colección del Museo Nacional de Historia, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y se exhibió en la exposición museográfica intitulada *Pintura y vida cotidiana en México (1650-1950)*, organizada por Fomento Cultural Banamex, y por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, en el Palacio de Iturbide en la ciudad de México, entre julio y octubre de 1999.



Figura 2. Fragmento de la obra de Juan de Correa, Ángeles músicos (siglo XVII), Pinacoteca Virreinal (ilustración tomada de Roubina, 1999: 121, lám. xxv). Nótese cómo se decoró el borde de la tapa de armonía del violín y el extremo del mástil.

sobre todo, el filo de la tapa, una delgada franja de pintura negra en la que destacan motivos pequeños y simétricos. Éstos, o bien representan cruces con aspas algo curvadas, o se trató de representar flores de lis. La roseta del instrumento se trató de manera similar: primero se le bordeó con una delgada franja negra, alrededor de donde debería estar o está el orificio de la tapa, y luego la franja recibió, también, las mismas diminutas formas de color blanco. En donde debería estar el orificio de la caja de resonancia, está otra delgada franja circular negra, dividida en cuatro partes por otros tantos pequeños círculos; dentro de esta franja circular se pintó con negro una especie de flor de cuatro pétalos.⁹ Todos estos espacios negros recibieron toques de blanco con las características descritas arriba.¹⁰

Es razonable suponer que las decoraciones del siglo XVIII se modificaron y es por eso que en Orizabita, a fines del siglo XIX y principios del XX, el dorso de la caja de resonancia de los instrumentos de talla normal se decoraba, de modo habitual, con incrustaciones en forma de bandera, del escudo nacional y de cañones (Catarino Pedraza Tepetates, comunicaciones personales, 24-26 de agosto de 1987; 26 de agosto de 1990).

TIEMPOS MODERNOS

Los lauderos no sólo viajaban a pie, a través de las barrancas, sino que también aprovecharon el tren cuando éste irrumpió en el Valle del Mezquital; así su desplazamiento se facilitó y se diversificó.

El tren llegó a Ixmiquilpan en 1890 con Honey, y desapareció en 1928 ó 1929; pasaba por San Antonio Sabanillas, por “La Estación”, El Arenal, Maravillas, Pachuca, San Agustín Metzquititlán, Metztitlán, Tierra Blanca, Córdoba, Orizaba, el Puerto y hasta Tabasco [...] quién sabe hasta dónde. Cuando iban a pie avanzaban hasta Pachuca [Sr. Taurino González Salvador, comunicación personal, 22 de octubre de 1992].

⁹ Un círculo similar se presenta en un cordófono que forma parte de la decoración, de madera tallada, dorada y laqueada, del órgano de la iglesia de la Congregación en Querétaro, Qro., del siglo XVIII y de autoría anónima (Roubina, 1999: 91; foto 22).

¹⁰ Otros cordófonos que se presentan en el biombo son un violín, un travesero y un contrabajo de tres cuerdas (Roubina, 1999: 96-97), pero en ellos no se aprecia decoración alguna.

Hasta ahora se desconocen las influencias que propició el ferrocarril en materia de laudería, de música y de intercambio; valdría la pena averiguar esto. Luego, en la década de 1931-1940 se trazó la carretera México-Laredo (Juan Clemente García, comunicación personal, 5 de noviembre de 1993), vía que desplazó al tren. Lo que quedaba del trueque que operaba a través de las vías pedestres desapareció completamente.

Hacia 1927, las dos primeras generaciones de artesanos de Tix'batha elaboraban las miniaturas de la flauta, del violín, de la guitarra, de la mandolina y del bandolón. Los cordófonos se hacían huecos y de dos o tres piezas de madera. Algunos artesanos omiten en sus informaciones el bandolón y en lugar de él mencionan el arpa. Todo parece indicar que tanto la miniatura del aerófono, como la del violín, la jarana, la guitarra y el bandolón derivan directamente de la tradición manufacturera de las jaranas en miniatura que se manufacturaban en Orizabita.

En el año de 1936, la jaranería orizabiteña en miniatura recibió influencias que llegaron al Valle del Mezquital con los proyectos indigenistas del entonces presidente Lázaro Cárdenas del Río. En ese año, en Orizabita se elaboraron miniaturas de instrumentos musicales provistos de cajas de resonancia y de arcos, en el caso de los violines.

La pianista y maestra Elisa Osorio (comunicación personal, 9 de septiembre de 1993), afirmó que, entre 1936 y 1937, el músico Gabriel Saldívar y ella conocieron muy bien a una pareja de artesanos de la concha en Orizabita, durante el año que trabajaron en el Valle del Mezquital. Gabriel Saldívar les proporcionó a esos artesanos un catálogo comercial de instrumentos musicales que consiguió en la Casa Wagner, negocio especializado en la venta de instrumentos musicales, que operaba en la ciudad de México. De esta manera ingresaron al repertorio formal de las miniaturas orizabiteñas instrumentos como la lira, el arpa, la viola y el chelo, artefactos completamente ajenos a la música del grupo *hñähñu* y al inventario orizabiteño de los cordófonos tradicionales (el violín, la jarana, la guitarra y el bandolón). Según Osorio, antes de que los artesanos recibieran el catálogo, las miniaturas que producían correspondían a guitarras y a mandolinas; agrega que fue posteriormente cuando manufacturaron el violín. Esta última información es cuestionable, pues uno de los instrumentos que acompaña a la jarana en la música huasteca, tan relacionada con los habitantes del Valle del Mezquital, es precisamente el violín.

Con la irrupción del catálogo de la Casa Wagner, se dieron dos fenómenos: por una parte, las miniaturas dejaron de reflejar el contexto instrumental musical del Valle del Mezquital y de la Huasteca; y segundo, la artesanía de incrustación de concha, en miniaturas de cordófonos, se se-

paró de la tradición jaranera de Orizabita de modo muy marcado. Estas modificaciones no sólo se restringieron al ámbito local orizabiteño, sino que migraron a Tix'batha, y luego a El Nith, donde la artesanía de incrustación se especializó en decorar miniaturas de instrumentos musicales de cuerda, aunque utilizando las maderas que marcaba la tradición del oficio: madera de sabino, de ahuehuete y de nogal (Sr. Santiago Pedraza Rosquero, comunicación personal, 30 de octubre de 1990; Sr. Catarino Pedraza Tepetates, comunicación personal, 26 de agosto de 1987).

En Tix'batha y en El Nith los diminutos cordófonos se siguieron haciendo con caja de resonancia, pero hacia la década de 1961-1970 se comenzaron a hacer de una pieza y sólidos. En ese mismo lapso en El Nith se comenzaron a elaborar guitarras eléctricas y ocasionalmente marimbas y pianos en miniatura, mientras que se abandonó la costumbre de elaborar flautas.

La artesanía de incrustación de cordófonos en miniatura llegó desde Orizabita a Tix'batha, debido a que un artesano orizabiteño de la concha, don Gregorio Pedraza Tepetate, se casó con la heredera de algunas tierras en Tix'batha. Luego esta artesanía llegó a El Nith, cuando a este último asentamiento se le dotó de energía eléctrica, primero durante algunas horas y luego de manera permanente. Con la electricidad, los artesanos vieron agilizadas sus tareas; pudieron alargar su tiempo de trabajo (al contar con luz artificial), escuchar la radio e incluso utilizar el torno para trabajar los objetos de madera a incrustar. Con estos cambios se introdujo otro que consistió en que los artesanos abandonaron el uso del término "jarana" y en su lugar comenzaron a utilizar el de "guitarra", de una manera genérica, para referirse a todos los cordófonos, sobre todo debido a que los artesanos escuchaban otros géneros musicales. Algunos artesanos actuales utilizan los términos "bandolón", "contrabajo", "guitarrón" y "tololoche" como sinónimos. Otros distinguen entre "bandolón" o "contrabajo" (sinónimos) y "guitarrón" o "tololoche" (sinónimos).

Es evidente que fue en El Nith, y no en Tix'batha, donde los cambios que se dieron en las formas de los cordófonos y de otros instrumentos musicales respondieron a la comercialización de las miniaturas hacia zonas urbanas y a la instalación del servicio eléctrico,¹¹ gracias al cual los artesanos

¹¹ Con la llegada de los cables eléctricos a El Nith los artesanos hubieron de modificar sus técnicas de trabajo, que sirvieron para acelerar el proceso de trabajo, sobre todo en lo concerniente a la limpieza de la parte externa de las valvas, y para lograr nuevas formas de objetos de madera, haciendo uso del torno eléctrico de carpintería.

comenzaron a familiarizarse con el *rock and roll*, primero a través de la radio y luego de la televisión, pues sólo en El Nith había energía eléctrica. En consecuencia, hacia 1977 la tercer generación de artesanos, que se expandió un kilómetro hacia el Oriente —de Tix'batha hacia El Nith—, comenzó a incluir en las colecciones de cordófonos en miniatura, dos guitarras eléctricas, una blanca y una negra, dependiendo de la cantidad de pasta de hueso quemado que decore a una y a otra. También se incluyeron la cítara y la balalaica.

En el periodo 1971-1990 se comenzaron a manufacturar marimbas en miniatura (de quince centímetros de largo por ocho o nueve de alto), pero de manera esporádica. En 1995 se manufacturaron miniaturas de pianos, también de manera incidental, y para que funcionaran como alhajeros.

Sin duda, la manufactura de miniaturas de cordófonos huecos en Tix'batha y en El Nith aún era una reminiscencia de la jaranería orizabiteña en la década de 1921-1930, pero al no producirse verdaderas obras de laudería, la artesanía de las miniaturas tomó sus propios cauces. La primer característica propia de la nueva artesanía fue la de manufacturar únicamente objetos para halagar la vista, y no para hacer música. De aquí se siguió el abandono de la hechura de miniaturas de jaranas y de guitarras huecas por la elaboración de las miniaturas de cordófonos de una sola pieza maciza de madera. Una segunda característica de esa nueva artesanía es que comenzó a consistir en la manufactura de instrumentos muy diversos y completamente ajenos a la tradición musical indígena y mestiza del Valle del Mezquital y de la Huasteca.

La inclusión de otro tipo de cordófonos en el repertorio de los artesanos de Tix'batha, y sobre todo de El Nith, obedeció no sólo a la acción masiva de los medios de comunicación y en consecuencia a la música y a los instrumentos musicales difundidos por esos medios en el ámbito nacional, y a la llegada de la electricidad a El Nith, sino también a causas impuestas por el propio movimiento comercial de las artesanías, lo que tuvo consecuencias en el conocimiento y en la conceptualización que los artesanos actuales de Tix'batha y de El Nith tienen sobre los instrumentos musicales y sobre la música de todo el país.

Los instrumentos que antes se incrustaban eran puros instrumentos mexicanos. Estaba la guitarra, el banjo, el bandolón, la lira, el violín, el arpa y la mandolina. Luego ya empezamos a hacer instrumentos americanos: la guitarra eléctrica, la cítara y la balalaica [Sr. Francisco Pedraza Corona, cuarta generación de artesanos de El Nith, comunicación personal, 25 de agosto de 1987].

La historia general de la guitarra y del violín en México evidencian que los orígenes de la actual artesanía de miniaturas de instrumentos musicales manufacturadas en Tix'batha y en El Nith. Estos instrumentos se encontraban en la laudería local propia del poblado de Orizabita, que aún se producía allí a principios del siglo xx. Las razones por las que las jaranas se dejaron de manufacturar en este último lugar son desconocidas, pero sin duda las reminiscencias de esa artesanía le dieron origen a la que actualmente se fabrica en las dos primeras comunidades mencionadas.

La profusa decoración de concha y hueso, que caracteriza las miniaturas de cordófonos fabricadas en El Nith y en Tix'batha, también es una reminiscencia de la laudería del siglo xviii, decoración que terminó por rebasar el papel secundario que ocupaba en ésta última.

Por el momento, hasta donde sabe quien suscribe, no existe un estudio etnomusicológico actual sobre los instrumentos tradicionales o modernos utilizados en el Valle del Mezquital para hacer música, y es incierto si algunos de ellos se siguen produciendo de forma local; menos aún se tienen estudios sobre la música que impera en el gusto popular de los otomíes del Valle del Mezquital, lo que constituye un *hiatus* en la historia contemporánea de esa etnia.

Otro *hiatus* en el conocimiento de la historia otomí lo conforman: la inexistente investigación arqueológica y etnológica sobre las rutas de intercambio que seguían los laudereros a principios del siglo xx, y que bien pueden tener antecedentes prehispánicos y coloniales; la falta de estudio alguno sobre el uso medicinal y dietético del orégano y del comino —en el Valle del Mezquital, en la Sierra Madre Occidental y en la Costa del Golfo de México—, que explique la importancia del intercambio de ambas plantas.

Sin duda, la exploración de estos temas de investigación arrojaría datos insospechados sobre las formas de vida y las relaciones interétnicas de los otomíes del Valle del Mezquital en el ámbito de los grandes viajes que siempre han realizado y a los que siempre han estado habituados.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

LISTA DE INFORMANTES

NOMBRE	SEXO	EDAD	LUGAR DE LA ENTREVISTA	LUGAR DE ORIGEN	OCUPACIÓN	FECHA
Álvarez Mundo, Juana	F	---	Pachuca	Valle del Mezquital	Investigadora de la Universidad Autónoma de Hidalgo	20 de abril de 1990, 20 de septiembre de 1993
Díaz Barquera, Pomposa	F	69	Colonia Samayoa, Ixmiquilpan, Hgo.	Orizabita	Cocinera en el Internado de Remedios, Ixmiquilpan, Hgo.	30 de abril de 1991
González Salvador, Taurino	M	69	Orizabita y El Nith	Orizabita	Maestro rural, cronista de Orizabita	22 de octubre de 1992
Lara Hernández, Vicente	M	30	Internado de Remedios, Ixmiquilpan, Hgo.	Los Remedios, Ixmiquilpan (entrevista incidental)	Maestro rural bilingüe de la Academia de la Cultura Hñāhñu	8 de mayo de 1991
Osorio Bolio, Elisa	F	93	Ciudad de México	---	Pianista retirada, esposa del músico Gabriel Saldívar	9 de septiembre de 1993
Pedraza Corona, Francisco	M	32	El Nith	El Nith	Artesano	24 y 25 de agosto de 1987, 16 de agosto de 1990
Pedraza Rosquero, Santiago	M	---	El Nith	Tix'batha	Artesano	14 y 16 de agosto de 1990, 16 y 30 de octubre de 1990
Pedraza Tepetates, Catarino	M	92	Tix'batha	Tix'batha	Artesano	24-26 de agosto de 1987, 26 de agosto de 1990
Ramírez Trejo, Carlota	F	---	Ixmiquilpan	El Puerto	---	8 de septiembre de 1990
Ramírez Pedraza, Pedro	M	67	Orizabita	Orizabita	Campesino	8 de septiembre de 1990
Rodríguez Escamilla, Amalia	F	77	Ixmiquilpan	---	Ama de casa	8 de mayo de 1991, 8 de marzo de 1991
Trejo Ramírez, Carlota	F	92	Ixmiquilpan	El Puerto, Orizabita	Ama de casa	8 de septiembre de 1990

BENÍTEZ, Fernando

1972 *Los indios de México*, vol. 4, *El libro de la infamia*, México, Ediciones Era.

CARTA TOPOGRÁFICA

1982a *Carta topográfica Ixmiquilpan, F14C79*, escala 1:50,000, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

1982b *Carta topográfica Tasquillo, F14C69*, escala 1:50,000, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

DAHLGREN, Charles B.

1987 *Minas históricas de la república mexicana*, México, Sociedad Mexicana de Minería/Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

FERNÁNDEZ Lezama, Gabriel

1930 *Juguetes mexicanos*, México, Talleres Tipográficos de la Nación.

MANZO Olgúin, Enriqueta

1994 *El Nith, Ixmiquilpan, Hidalgo, historia de una artesanía*, tesis de Maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

MAQUÍVAR, Consuelo

1995 *El imaginero novohispano y su obra*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MARCUSE, Sibyl

1975 *A survey of musical instruments*, Nueva York, Harper and Row Publishers.

MARTÍNEZ, Maximino

1931 *Breves apuntes de botánica*, México, Botas e Hijos/Librería Hispana.

1955 *Botánica*, México, Ediciones Botas.

1959 *Plantas útiles de la flora mexicana*, México, Ediciones Botas.

MARZAL Fuentes, Manuel María

1968 *La aculturación de los otomíes del Mezquital, un intento de evolución*

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, tesis de Maestría en Antropología Social, México, Escuela de Antropología, Universidad Iberoamericana.

MENDOZA, Vicente

1963 *Música indígena otomí, investigación musical en el Valle del Mezquital*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MONTANARO, R. Bruno

1983 *Guitares hispano-américaines*, Charly-Yves Chauclorille, editor, Aix-en-Provence, Edisud.

OLGUÍN, Enriqueta M.

1994 *Hacer guitarritas*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (cortísimo resumen de Manzo, 1994).

1995 “El culto al Señor del Buen Viaje, una devoción del Valle del Mezquital”, ponencia presentada en el *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, La Iglesia Católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán (copia xerográfica).

1997 “1872, Una caja para cáliz, ejemplo de artes aplicadas en el Valle del Mezquital”, en *Memoria del Primer Coloquio Otopame*, ed. digital, disquete 2, México/Querétaro/Toluca, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Autónoma del Estado de México.

1998 “Imaginería del Cristo del Buen Viaje y de la Virgen de los Dolores en el norte del Valle del Mezquital, Hidalgo, México”, en *Acta Universitaria* (Dirección de Investigación, Universidad de Guanajuato), vol. 8, no. 1, pp. 26-50.

2004a “1872, Una caja para cáliz, ejemplo de artes aplicadas en el Valle del Mezquital”, en *Otopames, memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*, 2a. ed., E. Fernando Nava L., compilador, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 209-214.

2004b *Nácar en manos otomíes*, México/Pachuca, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo.

PINTURA Y VIDA COTIDIANA

1999 *Pintura y vida cotidiana en México (1650-1950)*, México, Fomento Cultural Banamex/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

REUTER, Jas

1982 *Los instrumentos musicales en México*, México, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías/Fondo Nacional para Actividades Sociales/Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública.

ROUBINA, Eugenia

1999 *Los instrumentos de arco en la Nueva España*, México, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

RZEDOWSKI, Jerzy; Guridi-Gómez, Lydia

1988 “El palo escrito, árbol de madera preciosa, una nueva especie mexicana de *Dalbergia* (*Leguminosae papilionoidae*)”, en *Acta Botánica Mexicana* (Instituto de Ecología, A.C.), no. 4, pp. 1-9.

SACHS, Curt

1947 *Historia universal de los instrumentos musicales*, Buenos Aires, Ediciones Centurión.

SALDÍVAR, Gabriel

1987 *Historia de la música en México*, ed. facsimilar de la hecha en Toluca en 1934, Toluca, Gobierno del Estado de México.

SCHEFFLER, Lilian

1982 *Juguetes y miniaturas populares de México*, México, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías/Fondo Nacional para Actividades Sociales/Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública.

TURRENT, Lourdes

1996 *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZAZONI, Thomas A.

1979 “The genus *Juniperus* (*Cupressaceae*) in Mexico and Guatemala: synonymy, key and distribution”, en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, no. 38, pp. 83-121.

ETNOHISTORIA

LA EXPANSIÓN MEXICA EN LA REGIÓN MATLATZINCA: EL CASO DE IXTAPAN DE LA SAL

Beatriz Zúñiga Bárcenas

Centro INAH Estado de México
Instituto Nacional de Antropología e Historia

En este artículo se analizan algunos aspectos del proceso de la expansión mexicana en la región matlatzinca, a partir de las fuentes etnohistóricas y de la información arqueológica, con la finalidad de presentar los resultados de una investigación particular y la reorientación que dichos resultados sugieren para el estudio general del proceso de expansión mexicana. En primer lugar se reseñan las características generales de la región matlatzinca y de la conquista del Matlatzinco por la Triple Alianza; a continuación se ejemplifica la tesis de que la expansión mexicana fue un proceso heterogéneo que implicó variaciones locales a partir de los hallazgos arqueológicos recuperados en una exploración en Ixtapan de la Sal y, por último, se presenta una propuesta para el análisis general de la expansión de la Triple Alianza en la región matlatzinca.

LA REGIÓN MATLATZINCA

El nombre de matlatzincas fue el gentilicio de origen náhuatl que se utilizó para denominar a los grupos otomianos —matlatzincas, mazahuas, otomíes

y ocuiltecos— que habitaban al occidente de la cuenca de México, en el Valle de Toluca y en las regiones aledañas a él. De este nombre derivó *Matlatzinco*, es decir el espacio territorial ocupado por estos grupos. La raíz *matlatl* (“red”) se aplicó, por tanto, a una lengua y a un grupo étnico, pero también a un espacio territorial y a sus diversos ocupantes (Quezada, 1972: 23; Carrasco, 1996: 366).¹

De acuerdo con las fuentes históricas² y con las interpretaciones modernas,³ el Matlatzinco se dividía en tres señoríos. Existe coincidencia en los datos aportados por las fuentes sobre la existencia de tres señoríos con sus respectivas cabeceras y sobre la sede de la capital matlatzinca en Toluca;

¹ “La región habitada por los matlatzincas era conocida desde tiempos prehispánicos como *Matlatzinco*, pasando a ser la Provincia de Matlatzinco durante la Colonia. En esta zona además de los matlatzincas (con ocuiltecos) vivían: nahuas, mazahuas y otomíes. Cuando en las fuentes se habla de los matlatzincas se refieren sin duda al grupo étnico que hablaba esa lengua [...] y que habitaba en *Matlatzinco*, ya que al referirse a gentes que pertenecían a otro grupo étnico, pero que vivían en esta zona, se hace la aclaración pertinente” (Quezada, 1972: 23).

“El topónimo Matlatzinco designa la región del valle de Toluca; el gentilicio matlatzinca se aplica a sus habitantes, pero es también el nombre de la lengua otomiana que allí se hablaba, además de otomí, mazahua y náhuatl. Matlatzinco se usa a veces como el nombre de una ciudad en particular [...]; otras veces parece el sobrenombre de un lugar, tal vez para designar la región en que se encuentra. [...] Durante el siglo XVI se usa Matlatzinco para la región del valle del río Lerma y para el mismo río, pero también se sitúan en Matlatzinco lugares más al sur como Temazcaltepec y Zoquitzinco” (Carrasco, 1996: 366).

² Al parecer existía en el periodo Postclásico una tradición por el gobierno de tres cabeceras. Pedro Carrasco (1996: 31) ejemplifica cómo en la cuenca de México gobernó Colhuacan, primero con Tollan y Otompan y luego con Coatlinchan y Azcapotzalco, y más tarde bajo la Triple Alianza. María C. Obregón (1995: 281) menciona que la alianza tripartita tuvo una larga tradición en Mesoamérica; como ejemplo cita “aquéllas formadas dentro del imperio tolteca por Tula, Otompan y Culhuacan (según información de Chimalpahin), la constituida por Culhuacan, Tenayuca y Xaltocan tras la caída de Tula (*Códice Vaticano-Ríos*) y la dominante en la cuenca de México durante gran parte del siglo XIV (Culhuacan, Azcapotzalco y Coatlinchan)”. Por ello es posible que esta tradición de gobierno tripartita se haya extendido hacia el Valle de Toluca. Respecto a este caso, los autores concuerdan en la distinción de tres reinos, pero difieren en la caracterización de los mismos. Durán (1995: I, 322) señala la existencia de tres *parcialidades*: Toluca, Matlatzinco y Tenancingo. Ixtlixóchitl (1985: II, 144) menciona la existencia de tres reyes y tres naciones: otomíes, mazahuas y matlatzincas, sin especificar su territorio. Por su parte, Mendieta (1980: 515) menciona a matlatzincas, mexicanos y otomíes.

³ Quezada (1990: 11); Menegus (1994: 34); Carrasco (1996: 366); García Castro (1999: 53).

sin embargo, hay cierta incertidumbre en cuanto a la ubicación de las dos cabeceras restantes: una de ellas fue casi seguramente Tenancingo, ya que es mencionada por Durán (1995: I, 322) y Tezozómoc (Alvarado, 1987: 398-399 [véanse también Menegus, 1994: 37 y Hernández, 1998: 407]), pero respecto de la tercera se genera confusión porque Durán y Tezozómoc hablan sólo de “un señor del Matlatzinco” sin especificar un espacio territorial.

CONQUISTA MEXICA DEL MATLATZINCO

La guerra de conquista del Matlatzinco fue emprendida por la Triple Alianza, bajo el mando de Axayácatl, entre 1473 y 1478. Fray Diego Durán y Hernando Alvarado Tezozómoc atribuyen este hecho a una disputa que existía entre los gobernantes de las cabeceras de Toluca y Tenancingo, a raíz de la cual este último pidió ayuda a los mexicas para someter a aquél (Durán, 1995: I, 322 ss.; Alvarado, 1987: 398-399). De acuerdo con estas fuentes, pareciera que los motivos de la guerra contra Matlatzinco fueron personales; sin embargo, fueron otras las razones que desencadenaron el proceso de la expansión mexicana en este territorio. Quizá la más importante fue el temor por parte de los mexicas a los avances de los tarascos, que se iban acercando hacia el territorio de los matlatzincas, otomíes y mazahuas, ya que entre éstos y los tarascos existían relaciones comerciales y acuerdos políticos.⁴ Así mismo, la Triple Alianza tenía planeada la conquista de los tarascos (Chimalpahin, 1982: 104); y la solicitud del señor de Tenancingo significó para ellos la ocasión propicia y el argumento para avanzar hacia aquel territorio. En este sentido, para los mexicas y el resto de la Triple Alianza, el dominio sobre el Matlatzinco era parte de una estrategia de avance hacia Michoacán, pero también aseguraba un vasto granero, recursos lacustres y forestales, al mismo tiempo que vieron en los matlatzincas la posibilidad de incrementar sus huestes.

La guerra contra Matlatzinco sucedió en varias incursiones (García Castro, 1999: 59; Quezada, 1990: 11): la primera, según los *Anales de Cuauhtitlan*, fue en 1471 contra los de Matlatzinco; la segunda, según Chimalpahin, contra Chiapa de Mota en 1473; la tercera, la conquista de Ocuilan, fue en 1476 según Chimalpahin y los *Anales*; y, finalmente, en 1479 sobrevino la victoria sobre Jiquipilco, según estas mismas fuentes. Ixtlilxóchitl describe sintéticamente la conquista de la siguiente forma:

⁴ Quezada, 1998.

Los tres reyes [de la Triple Alianza], habiendo juntado sus gentes, fueron contra los de la provincia de Matlaltzinco y los vencieron, y con los cautivos poblaron el pueblo de Xalatlahuco; y luego fueron contra los de Tzinacantépec, contra los ocuiltecas, Malacatépec y Coatépec; y contra los chichimecas y otomíes de todas las provincias que contienen tres naciones que son otomíes, mazahuas y matlaltzincas, cuyos pueblos son Xiquipilco, Xocotitlan, Xilotépec, Teuhtenanco, Tlacotépec, Callimayan, Amatépec, Zimatépec y Toloacan. Aunque fue trabajoso el sujetar estas tres naciones por ser gente belicosísima, en donde más se trabajó y corrió riesgo el rey Axayacatzin fue en Xiquipilco (Alva, 1985: II, 144).

Después de la batalla de Xiquipilco, donde fue herido Axayácatl, éste hizo el repartimiento de premios y tierras a los participantes de la guerra, entre ellos Tetzcoco, Tenochtitlan, Tlacopan, Tlatelolco, y Azcapotzalco; además, hubo repartimiento personal entre los capitanes que se distinguieron durante la guerra.⁵ Esta nueva distribución de tierras conllevó a un reordenamiento y una reorganización territorial. Algunos cambios fueron ordenados por los mismos conquistadores, otros sucedieron cuando los señores matlaltzincas abandonaron las ciudades y sus moradores se desplazaron hacia Michoacán⁶ y el norte de Guerrero para escapar de la dominación.⁷ Los señores de la Triple Alianza impusieron una organización de provincias tributarias que pocas veces coincidían con divisiones políticas locales y no siempre correspondieron a unidades políticas, sino a puntos de recaudación de tributo (Carrasco 1996: 310). De esta forma, la re-

⁵ Para detalles sobre el repartimiento territorial, véase René García Castro (1999: 66 ss.).

⁶ Sobre este tema véanse también las Relaciones de Acámbaro, Necotlán, Cuseo, Tuzantla Taymeo y Tiripitío (Acuña, 1986; 1987). En ellas se relata cómo gente de lenguas matlaltzinca, otomí y mazahua emigraron a Michoacán, motivados por el maltrato de los mexicas, y cómo solicitaron territorio a cambio de prestar sus servicios como vasallos y del pago de tributo: “La cabecera deste pueblo que se dice *Necotlantongo*, y sus barrios, es de una gente que se llaman *otomíes*: solían ser, antiguamente, de la *provincia de México*, de tierra de *Toluca*. Dicen los antiguos viejos que habrá como 100 años que un principal *otomí* vino huyendo de México y se recogió ante un señor que se decía Chichispandaquare padre del Cazonci, rey que fue desta provincia y éste les dio estas tierras y los mandó poblar en este sitio, y en otros pueblos que se dicen *Taymeo* y *Matalzingo* y en otros pueblos de tierra caliente [...]. Y servía este pueblo en llevar miel al señor desta provincia” (Acuña, 1987: 186).

⁷ En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice: “En este año [12 tochtli] se despobló Matlaltzinco; porque se propuso el rey Axayacatzin y los venció en Xiquipilco. Entonces hizo ahí cautivos Axayacatzin” (1992: 57).

gión de Matlatzinco se organizó en cuatro provincias tributarias encabezadas por Tollocan, Ocuilan, Malinalco y Jocotitlan.⁸

TRIBUTACIÓN

Estas cuatro provincias tributarias se vieron obligadas a pagar textiles (mantas de algodón y henequén), trajes de guerrero y armas, granos (maíz, frijol, *huauhtli* [amaranto], *chiyantli* [chía]) y sal.

Para el cobro de los tributos, la organización de la Triple Alianza contaba con un grupo de recaudadores llamados *calpixque*. En su *Breve y sumaria relación*, Zorita (1993: 37) dice que cuando había repartos territoriales entre los tres integrantes de la Triple Alianza, cada uno administraba de manera independiente sus posesiones, nombrando a sus *calpixque*, y cada una de las poblaciones donde se asentaba el recolector se denominaba “calpixcazgo”. Según el obispo Ramírez y Fuenleal, escribiendo en 1532, el calpixcazgo significaba “que en una provincia [el gobernante] ponía un calpisque [sic],⁹ a que decimos mayordomo, para que cobrase todos los tributos, y este residía en el más principal pueblo, y los otros traían allí sus tributos” (citado en Carrasco, 1996: 308).

Aunque la función principal de estos *calpixque* se encaminó a la recolección y envío de los productos a la capital, su labor no se limitó a esta actividad; también se ocuparon de sofocar las revueltas y organizar el trabajo para las labores de las tierras de los conquistadores. En algunos casos, fungieron como gobernantes de alguna población, pero generalmente sometidos a un “gobernador” de toda la provincia tributaria.¹⁰ Existía una estructura de tributación a través de la cual los bienes se transferían desde los barrios hasta la

⁸ De acuerdo a los datos proporcionados por la *Matrícula de tributos* y el *Código mendocino*.

⁹ Nota del coordinador: el singular de *calpixque* es *calpixqui*. La terminación de verbal agentivo *-pixqui* (incorporando el verbo *piya*, “cuidar”) se agrega a las raíces nominales para construir un sustantivo con el significado “persona que cuida (sustantivo)”. En este caso se combina con el sustantivo *calli*, “casa”; así el sustantivo *calpixqui* significa literalmente “persona que cuida la casa”.

¹⁰ La presencia de esta figura dominante indudablemente creó disgusto en las poblaciones sometidas en el Matlatzinco; los *calpixque* fueron tratados con recelo e incluso con violencia. Uno de estos casos (ocurrido en 1484) fue relatado por Chimalpahin: “Fueron muertos los matlatzincas que habían dado muerte a un calpixque [sic] y a su mujer, mexicas ambos, que andaban señalando las obligaciones de trabajo y tributo y recogiendo los tributos en especie” (1982: 107).

capital del imperio. La organización político-territorial que impuso la dominación del imperio mexica sobre los pueblos tributarios implicaba distribuir el territorio en provincias tributarias, en las que se incluían varios pueblos o *altepeme*,¹¹ divididos a su vez en barrios o *calpoltin*.¹² Tenemos, entonces, cuatro niveles de organización política y territorial: el *calpolli*, el *altepetl*, la provincia y la capital del imperio.

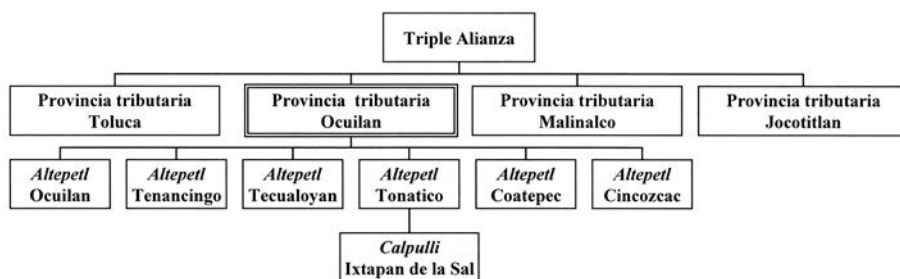
El proceso de recaudación de tributo seguía este mismo orden. En su investigación, Frances Berdan (1975: 117, 118) señala que la primera recolección estaba a cargo de un *tequitlato*, funcionario nombrado por una autoridad local o regional para la recolección de los productos de los miembros del *calpolli*. De esta manera, el conjunto de los *tequitlato* concentraba los productos en un centro regional y desde ahí eran transferidos a la cabecera de la provincia. En este nivel jerárquico, los productos devenían responsabilidad del *calpixqui* (recolector de tributo) nombrado por la Triple Alianza, quien personalmente supervisaba la entrega de los bienes a Tenochtitlan. Esquemáticamente podemos representar el proceso de la siguiente manera:



¹¹ Nota del coordinador: el plural de la voz náhuatl *altepetl*, literalmente “el agua, el cerro” es *altepeme*. Se trata de un difrasismo metafórico para el señorío.

¹² Nota del coordinador: *calpoltin* es el plural de *calpolli*, literalmente “la casa grande” o “la sala grande”, término usado para designar los barrios o divisiones administrativas de los señoríos. Es más usual que se escriba “calpulli” en la historiografía sobre las culturas del Centro de México en el momento de la Conquista, pero en el náhuatl central del siglo XVI no existía la vocal /u/ sino como alófono de la /o/. El grafema “u” se empleaba para escribir este alófono, así como la semiconsonante /w/ (a veces en combinación con el grafema /h/) y el fonema /k^w/ (en combinación con los grafemas “c” o “q”), para expresar alfabéticamente un sonido [k] pronunciado con los labios redondeados.

Ahora bien, hemos visto, a través de la información de las fuentes históricas, cómo se explica el proceso de expansión en el Matlatzinco y cómo fue la estructura tributaria. Ahora analizaremos, a través de la información arqueológica, el caso particular de la manera en que podría insertarse un *calpulli* de Ixtapan de la Sal, perteneciente al *altepetl* de Tonalico, que formaba parte de la provincia tributaria de Ocuilan. Representado esquemáticamente:



A continuación se presentan los hallazgos de la investigación de rescate arqueológico realizada en Ixtapan de la Sal. En particular, la información sobre los 142 entierros pertenecientes al periodo Posclásico Tardío en los que se observan dos tipos de filiación étnica: los matlatzincas, como grupo nativo, y los mexicas, como grupo conquistador de esta área. De estos 142 entierros, 125 fueron clasificados como matlatzincas y 15 como mexicas; hubo dos casos a los que no fue posible asignarles filiación étnica.

El estudio de las costumbres funerarias —en las que se incluyen los objetos asociados, su distribución en el espacio funerario, la clase, el tipo, el número, la forma, la variedad y la orientación de los entierros— permitió observar diferencias y similitudes en el tratamiento aplicado a los cadáveres en cada una de estas etnias e inferir algunos aspectos económicos, políticos y de la organización social de ambos grupos. En general, el estudio de las prácticas funerarias y de los objetos asociados a los entierros apunta a que, si bien los dos grupos étnicos convivieron en un mismo espacio, mantuvieron cierta distancia social y cultural. En especial, se observa que los mexicas conservaban costumbres que caracterizaban a su grupo de origen, a pesar de encontrarse en un área lejana y culturalmente distinta.

Las características de los entierros por filiación étnica se presentan en el cuadro. Así observamos que, en la determinación de la filiación étnica, el

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

rasgo más importante de distinción es el tipo de objetos asociados, y, entre éstos, en primer lugar las vasijas; le sigue en importancia el tipo de entierro; finalmente, la proximidad con otros entierros; y, en las prácticas culturales, la mutilación dentaria y la cremación, aunque éstas dos últimas no son muy frecuentes.

	ENTIERROS MATLATZINCAS	ENTIERROS MEXICAS	ENTIERROS DE ETNIA NO IDENTIFICADA
VARIABLES CONTEXTUALES	Número de entierros		
	Adultos: 107 Infantes: 18	Adultos: 12 Infantes: 3	Adultos: 2
	Clase		
	Primarios Secundarios	Primarios Secundarios	Primarios
	Tipo de entierro		
	Directo Indirecto	Indirecto	Directo
	Número		
	Individuales Colectivos	Individuales Colectivos	Individuales
	Forma		
	Flexionada	Flexionada	Flexionada
	Variedad		
	Decúbito lateral derecho Decúbito lateral izquierdo Decúbito dorsal Decúbito ventral	Decúbito lateral derecho Decúbito lateral izquierdo	Decúbito lateral derecho Decúbito lateral izquierdo
	Orientación general		
	Norte-sur Noreste-Suroeste Este-Oeste Oeste-Este Sur-Norte Suroeste-Noreste	Norte-sur Noreste-Suroeste Este-Oeste	Este-Oeste Suroeste-Noreste

continua »

BEATRIZ ZÚÑIGA BÁRCENAS

	ENTIERROS MATLATZINCAS	ENTIERROS MEXICAS	ENTIERROS DE ETNIA NO IDENTIFICADA
VARIABLES BIOCULTURALES	Mutilación dentaria		
	Tipos A1, A2, B7, C4		
	Huellas de cremación		
	Entierros cremados en vasijas	Huellas de exposición al fuego	
OBJETOS ASOCIADOS	Cerámica asociada		
	Rojo sobre blanco con negativo Rojo sobre blanco cremoso Rojo sobre café medio Rojo sobre café tardío Rojo sobre baño blanco Rojo sobre blanco mate Monocromo	Negro sobre naranja Azteca III Texcoco policromo Negro sobre rojo Naranja monocromo	
	Instrumentos de Trabajo		
	Malacates grandes Desfibradores Punzones Punta de proyectil Agarradera de <i>atlal</i>	Malacates miniatura	
	Adornos		
	Cuentas Pendientes Bezotes Discos Incrustaciones Tapón de orejeras Cascabeles Pinzas de depilar	Cuentas Pendientes Bezote Cascabeles	Pendientes Bezote

Resumen de las principales características de los entierros.

INFERENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS

Es posible observar que la existencia de enterramientos con objetos suntuarios tiene distinto significado entre los matlatzincas y los mexicas. Entre los primeros, los adornos asociados a entierros parecen expresar más una posición económica que un rango político o religioso, pues en todos los casos el tratamiento mortuario de los individuos con adornos fue similar a los demás. Los adornos entre los matlatzincas son indicadores de capacidad económica

y gusto de los individuos por ataviarse —quizá desde que estaban vivos, o quizá fue gusto de los deudos ofrendárselos—, más que expresar algún tipo de distinción u honor social. Los matlatzincas de Ixtapan de la Sal, si bien fueron un grupo dominado, mantuvieron cierta independencia económica, de tal manera que en sus entierros son más frecuentes los símbolos de riqueza (adornos) que los de honor social (tratamiento especial, individualización del entierro, segregación espacial, objetos especiales); y cuando hay estos últimos, sistemáticamente no coinciden en los entierros con adornos.

Muy diferente era la situación entre los mexicas. Entre ellos casi no se encontraron individuos adornados: sólo en el caso de un adulto y en tres infantes que pertenecían a esta etnia. El adulto referido debió haber sido un personaje de relieve político o social, dado que su entierro está separado del resto. Esta situación —la carencia de adornos— obedece a las normas que regían la vida de los mexicas, en particular las relacionadas con la prohibición del uso de adornos por la población de bajo rango. Fray Diego Durán (1995: 1, 265-266) relata que, durante el gobierno de Moteuczoma Ilhuicamina (1440-1469), se dictaron leyes en este sentido, cuya violación se castigaba incluso con la muerte.

Podemos conjeturar que los mexicas que vivieron en Ixtapan de la Sal eran personajes de bajo rango, a excepción del único individuo al que se le colocó un adorno, y que seguramente era un personaje política u honoríficamente distinguido de este grupo, a quien por tanto sí se le permitía usar este tipo de objetos. El esqueleto de este personaje corresponde a un adulto medio de sexo masculino que fue enterrado en una sepultura individual y cuyo cuerpo fue cubierto con rocas. Además del adorno mencionado tenía asociados dos cajetes trípodes con decoración negro sobre naranja. Cabe observar también que en siete de los quince entierros mexicas se encontraron malacates pequeños de barro, los cuales han sido considerados por autores como Eduardo Noguera (1975) como subrogados de adornos. Podemos decir entonces que entre los mexicas existía obediencia hacia sus leyes y que éstas estaban orientadas hacia una sociedad donde la jerarquía no dependía exclusivamente de la riqueza, sino que tenía, como componentes quizá más importantes e independientes, el rango social y el rango político.

En los entierros de filiación mexica no se observa como práctica común el uso de adornos. Esto último sugiere que la población mexica que habitaba en territorio de Ixtapan de la Sal no estaba conformada por nobles de alto rango. Además de carecer de adornos, las vasijas que formaron parte de su ajuar funerario eran características de las capas populares mexicas: enseres de uso cotidiano, de los tipos conocidos como Azteca III y Rojo Texcoco, diferentes de la fina cerámica destinada a los entierros de la nobleza.

Podemos todavía hacer otra consideración que apunta en este mismo sentido: la organización político-territorial impuesta, que dividía el territorio en provincias tributarias, en las que se incluían varios pueblos, divididos a su vez en *calpoltin*. En nuestro caso, la provincia es Ocuilan; el pueblo, Tonatico, y el *calpolli*, Ixtapan de la Sal. Es decir, que Ixtapan de la Sal se encontraba en el nivel político más bajo de la estructura de tributación.

Por contraste podemos apelar a la situación observada en el Cerro de los Magueyes, en Metepec, pueblo tributario perteneciente a la provincia de Toluca, y que tenía, por tanto, un nivel político más elevado que el de *calpolli*. En este lugar, los entierros mexicas son más numerosos (30), lo que indica una población invasora más numerosa que la de Ixtapan de la Sal; así mismo, estos entierros muestran, a pesar de su austeridad característica, mayor proporción de objetos ornamentales: de los 30 entierros mexicas, ocho tuvieron adornos; cuatro de ellos con bezotes; y la cantidad de vasijas que los acompañaba era mayor que entre los mexicas de Ixtapan de la Sal (Carbajal, 1997). Sin embargo, a pesar de que las ofrendas mexicas eran más ricas en Metepec que en Ixtapan de la Sal, los entierros de los matlatzincas de Metepec eran más ricos que los de los mexicas. En conjunto, pues, los mexicas y los matlatzincas del pueblo de Metepec eran más ricos que los del *calpolli* de Ixtapan de la Sal; pero en ambos casos es evidente la mayor riqueza del ajuar funerario matlatzinca.

Esto nos da algunos indicadores de una forma de dominio específica. Los recaudadores mexicas enviados a las localidades tributarias eran *calpixque*, “empleados” al servicio de los señores del Imperio; su tarea consistía en recolectar el tributo y trasladarlo a la cuenca de México. Estos *calpixque* eran enviados a las provincias, pueblos y barrios de acuerdo con su rango,¹³ lo que nos indica que efectivamente había una jerarquización entre ellos. Que los recaudadores enviados a Ixtapan no tenían un rango elevado es evidenciado por la escasez de adornos y la modestia de sus ofrendas, y supuesto por el hecho de que Ixtapan era un *calpolli*, es decir que se trataba de una población de bajo rango político.

¹³ Acerca de la condición social de los *calpixque*, Pedro Carrasco dice “En general, parece ser que eran macehuales en los niveles inferiores de *tequitlatos* y *tlayacanques* [mandones], pero nobles en los grados superiores de la jerarquía” (1996: 327).

PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

Por último, me gustaría plantear una propuesta de investigación sobre la expansión de la Triple Alianza en el territorio matlatzinca, a través del estudio de los documentos históricos y de los datos arqueológicos como fuentes complementarias de información. Estos últimos son indicadores de la presencia del grupo invasor. Dicha complementación es necesaria porque, en ocasiones, la información arqueológica y la información escrita, si bien no se contradicen, sí permiten interpretarse mutuamente de una manera distinta. Por ejemplo, los documentos históricos nos permiten comprender la presencia de cultura material mexica en territorio matlatzinca; a su vez, la información arqueológica nos posibilita precisar la información contenida en aquéllas para casos concretos. En este sentido, a partir de fuentes históricas e información arqueológica, y sirviéndome del modelo de Ixtapan de la Sal recién expuesto, quiero proponer una clasificación de los diferentes modos de presencia mexica en el Matlatzinco que oriente una investigación sistemática de la expansión de la Triple Alianza en este territorio.

Partiendo de la hipótesis de que la expansión mexica hacia la región matlatzinca fue un proceso heterogéneo que se concretizó de diferente manera dependiendo de las condiciones locales, de los recursos que disponían los conquistadores y de los objetivos específicos que, en cada localidad o subregión, perseguían los miembros de la Triple Alianza, es posible distinguir, tentativamente, los siguientes tipos de concreción de la expansión en este territorio.

Dominio político-administrativo absoluto. En este caso se observa la suplantación de gobernantes, despoblamiento matlatzinca y repoblamiento mexica. El ejemplo más característico sería el de la capital de Matlatzinco: Toluca. Posiblemente se dio un proceso similar en Tenancingo, que fue capital de uno de los señoríos matlatzincas (Menegus, 1994; Quezada, 1972; García Castro, 1999). En los sitios se observa presencia de objetos típicamente característicos de la cuenca de México, desde utilaje hasta objetos suntuarios de adorno que indican la presencia de personajes de alta jerarquía, además de construcciones habitacionales de elite y ausencia de materiales que denoten presencia de población local.

Dominio religioso-ceremonial. Aquí podemos ejemplificar con tres casos documentados tanto en fuentes como en reportes arqueológicos: Malinalco, Teotenango y Calixtlahuaca. En estos sitios se observa una fuerte evidencia arqueológica: arquitectura ceremonial, esculturas con representaciones de deidades del panteón mexica, objetos de uso ceremonial (braseros, sahumerios), entierros con objetos asociados. Todos estos sitios eran centros

ceremoniales matlatzincas que fueron apropiados por los mexicas, lo que se puede observar en la superposición de una nueva etapa arquitectónica de estilo mexica. Esto es particularmente claro en Calixtlahuaca, por ejemplo en el templo circular dedicado a Ehécatl, y en Malinalco, donde se construyó un centro ceremonial con una clarísima expresión ideológica mexica (García Payón, 1979; Piña Chan, 1975; 2002).

Dominio en áreas de frontera. Estos sitios se encuentran al sur del estado, prácticamente coincidentes con la actual frontera entre los estados de México y Michoacán. Se caracterizan por estar localizados en las partes altas de la sierra La Goleta. Presentan elementos materiales de defensa como murallas, fosos y almacenes (Hernández, 1996: 62). El sitio de Las Paredes, localizado en Texcaltitlán también podría ser un ejemplo de este tipo (Nieto y Tovalín, 1998: 140-141).

Control administrativo parcial. Este es el caso de las poblaciones rurales que mantuvieron una relativa independencia política y económica, aunque con obligaciones tributarias. Como ejemplo tenemos Ixtapan de la Sal y El Salitre (Zúñiga, 2006), y probablemente sea el caso de San Miguel Ixtapa, en el municipio de Tejupilco, y del municipio de Sultepec (Nieto y Tovalín, 1998: 141-142). Básicamente corresponderían a sitios de carácter habitacional.

Colonización. Después de la conquista por los mexicas, muchas de las poblaciones matlatzincas fueron abandonadas; para aprovechar los recursos de estos lugares, los mexicas repoblaron y formaron colonias. Tal es el caso de Jalatlaco (Alva, 1985: II, 145), Atenco (Quezada, 2000) y Zinacantepec (Durán, 1995).

REFERENCIAS

ACUÑA, René (editor)

1986 *Relaciones geográficas siglo XVI: México*, vol. 2, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVA Ixtlilxóchitl, Fernando de

1985 *Obras históricas*, 2a. ed., 2 vols., Edmundo O'Gorman, editor, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVARADO Tezozómoc, Fernando

1987 *Crónica mexicana*, 4a. ed., Manuel Orozco y Berra, editor, México, Editorial Porrúa.

ANALES DE CUAUHTITLAN

1992 "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, 3a. ed., Primo Feliciano Velázquez, traductor, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 3-118.

BERDAN, Frances

1975 *Trade, tribute and market in the Aztec Empire*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Texas.

CARBAJAL Correa, María del Carmen

1997 *Los enterramientos en el Cerro de los Magueyes*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

CARRASCO, Pedro

1996 *Estructura político-territorial del imperio tenochca, la Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica.

CHIMALPAHIN, Francisco de San Antón Muñón

1982 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, 1a. reimpresión de la 1a. ed., Silvia Rendón, traductora, México, Fondo de Cultura Económica.

DURÁN, Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., Rosa Camelo y José Rubén Romero, editores, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GARCÍA CASTRO, René

1999 *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca, la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec/México, El Colegio Mexiquense/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARCÍA PAYÓN, José

1979 *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los matlatzincas*, 2a. parte, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

HERNÁNDEZ, José

1996 “Materiales cerámicos en frontera: cerámica tarasca y cerámica azteco-chontal”, en *Tiempo y territorio en arqueología, el Centro-Norte de México*, Ana María Crespo y Carlos Viramontes, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 59-76.

HERNÁNDEZ, Rosaura

1998 “La conquista mexicana del Valle de Toluca”, en *Historia general del estado de México*, vol. 2, *Época Prehispánica y siglo XVI*, Rosaura Hernández coordinadora, Zinacantepec/Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, pp. 403-415.

MENDIETA, Gerónimo

1980 *Historia eclesiástica indiana, obra escrita a fines del siglo XVI*, facsímil de la ed. de 1870, Joaquín García Icazbalceta, editor, México, Editorial Porrúa.

MENEGUS Bornemann, Margarita

1994 *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca, 1500-1600*, México, Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

NIETO Hernández, Rubén; TOVALÍN, Alejandro

1998 “Historia prehispánica del sur del estado de México” en *Historia general del estado de México*, vol. 1, *Geografía y arqueología*, Yoko Sugiura, coordinadora, Zinacantepec/Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, pp. 119-143.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

NOGUERA, Eduardo

1975 *La cerámica arqueológica de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

OBREGÓN Rodríguez, María Concepción

1995 “La zona del Altiplano Central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en *Historia antigua de México, el horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, vol. 3, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, pp. 265-306.

PIÑA Chan, Román

1975 *Teotenango, el antiguo lugar de la muralla, memoria de las excavaciones arqueológicas*, Toluca, Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México.

2002 “Notas sobre la arqueología del estado de México”, en *Pasado, presente y futuro de la arqueología en el estado de México*, Argelia Montes y Beatriz Zúñiga coordinadoras, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 17-25.

QUEZADA Ramírez, Noemí

1972 *Los matlatzincas, época Prehispánica y época Colonial hasta 1650*, México, Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1990 “Fuentes históricas y arqueología en la fundación de pueblos en el Valle de Toluca”, en *Expresión Antropológica* (Instituto Mexiquense de Cultura), año 1, no. 1, pp. 9-25.

1998 “Los matlatzincas” en *Historia general del estado de México, época Prehispánica y siglo XVI*, vol. 2, Rosaura Hernández, coordinadora, Zinacantan-tepec/Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, pp. 187-217.

2000 “Familia y grupos matlatzincas siglos XVI-XVII, una aproximación”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 2, pp. 97-126.

ZORITA, Alonso de

1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ZÚÑIGA, Beatriz

2006 *Exploración arqueológica en Ixtapan de la Sal, análisis de entierros y objetos asociados*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ENTRE CHICHIMECAS JONAZ Y PAMES

José Olivares Derramadero

Unidad de Estudios Técnicos Universitarios de Administración
Universidad de Guanajuato

¿Quiénes son los chichimecas jonaz? Los actuales chichimecas jonaz no reconocen para sí este término,¹ que apareció en el siglo XVIII. ¿Hay alguna manera de establecer su filiación? ¿Existe un método para seguir su génesis y trayectoria? ¿Pueden ser las manifestaciones graficas rupestres ese método? ¿Fueron los chichimecas jonaz los realizadores de las manifestaciones graficas rupestres de Guanajuato, Hidalgo y Querétaro? ¿Qué territorio recorrieron en sus andanzas? ¿Hasta donde llegaron estos “chichimecas”? ¿Fueron aceptados entre otros grupos chichimecas de horizonte cultural semejante? Esto es, ¿tuvieron alguna relación no lingüística los chichimeca jonaz, o ézar, con los pames, o *xí'ói*? ¿Son los chichimeca jonaz los auténticos pames de la *Guerra de los chichimecas* de fray Guillermo de Santa María y de la *Doctrina christiana, para la fácil enseñanza, he intelligencia de los Misterios de Ntra. Santa Fee en el idioma Pame, para bien de las Almas*, de José Guadalupe Soriano? (citado por Soustelle, 1993: 221).

¹ Aunque esto está cambiando pues los jóvenes ya se autonombran “jonaces”.

En la segunda mitad del siglo XVI, la conquista y colonización europea del territorio de la Gran Chichimeca —una parte de ella denominado hoy por algunos estudiosos como Centro Norte de México—,² sucedió entre la resistencia armada de los pueblos indígenas y el repliegue hacia el Norte y lo más recóndito de la Sierra Gorda, llevando consigo el caballo. Eran naciones de horizonte cultural desigual: seminómada, cazadores, recolectores estacionarios, agricultores rudimentarios. Los nombres que de ellos nos han llegado no son propios sino asignados por hablantes de náhuatl y otomí o por los españoles en el siglo XVI. Fray Guillermo de Santa María (1999: 190-192), por ejemplo, habla de los “pamies”, los “guamares” (incluyendo a los “copuzes”), los “guachichiles” y los “zacatecas”, pero no menciona a los jonaces, aunque éstos pudieron estar entre los confederados a los guachichiles o los pames. Agustín Escobar (2001: 10) señala que los jonaces estaban presentes desde el siglo XII en el territorio queretano. Powell (1997: 153) hace referencia que en 1585 “guerreros de la tribu jonaz aliados con aborígenes de Zimapán asaltan ese poblado asesinando, saqueando e incendiando”.

Solís de la Torre (2004: 331, 332) señala que entre 1532 y 1650, pames y jonaces recorren y atacan los pueblos de camino real en Querétaro e Hidalgo, así como las misiones y presidios creados para contenerlos y pacificarlos.

De los pames fray Guillermo de Santa María (1999: 98) dice que se llama “pamies” a los chichimecas más cercanos a México, porque con frecuencia se les oía usar la palabra *pami*, que en su lengua significa “no”.³ Los pames se subdividían en varias parcialidades, entre ellas alaquines, mascorros, coyotes, guaxabanes y macolios.

Según Soustelle (1993: 508), por características lingüísticas los pames son un grupo otomiano; así les incluye en la familia “otomí-pame” que se dividía a principios de la Colonia en dos grupos de nivel cultural diferente: (1) los otomíes, mazahuas y matlatzincas, agricultores y por tanto sedentarios; y (2) los pame-jonaz o chichimecas, cazadores y nómadas.

La provincia de Jilotepec formaba una zona fronteriza frente a los chichimecas que recorrían las montañas de la Sierra Gorda y la región central y meridional de Querétaro, y entre los cuales seguramente se contaban los pame-jonaz (Soustelle, 1993: 478).

² Como Beatriz Braniff o Gerardo Fernández.

³ Aunque realmente *pame* es una palabra del jonaz que aún hablan algunos habitantes de la Misión Chichimeca de San Luis de la Paz. (Nota del coordinador: para ejemplos del uso de esta palabra en una narración en el idioma chichimeco jonaz, véase el capítulo de Yolanda Lastra, en el presente libro.)

En otras explicaciones tenemos a Ramos de Cárdenas, citado por Soustelle (1993: 478), quien dice que un otomí de Nopala llamado Conni era de los pocos que penetraban en la Chichimeca:

y traía sus mercaderías a tierra de yndios chichimecos que traían guerra con la gente de la pro^{ia} y no rreconocia basallage á ninguna Persona acudiales tambien con traerles algunas mantas de ylo que se haze de un arbol ó Planta que se llama magey [sic] y sal que hera lo que ellos más querían, que no envangante que de natural inclinacion eran henemigos los acariciauan mucho y en Pago... le dauan quieros de venados, leones y tigueres y de liebres... arcos y flechas...

Por estas actividades de intercambio de productos es que se infiere la presencia, entre aquellas sociedades, de guías e intermediarios conforme se internaba en la Gran Chichimeca. Según las crónicas, las relaciones entre otomíes y chichimecas se reducían a algunas treguas comerciales y el estado de guerra prevalecía sobre éstas. Cuando llegaron los españoles y Conni no deseó someterse, se refugió en la Cañada de Querétaro, dominada por el cerro del Cimatario, territorio de presencia jonaz, al menos así nos lo refrenda la toponimia (Soustelle, 1993: 481; Escobar, 2001).

En una comparación que Soustelle (1993: 370) hace entre el jonaz de fray Juan de Guadalupe Soriano y el chichimeco de Guanajuato, deduce que hubo jonaces en Vizarrón (Querétaro). Jonaces y pames compartían su territorio, como lo podemos inferir de lo que informan a Agustín Escobar (2001) los profesores bilingües Juan Baeza y Marcos Mata Quevedo y otros, en el sentido de que la toponimia de El Cimatario es cerro del coyote macho, y proviene de la lengua chichimeca jonaz.⁴ Estos datos, entre otros, nos permiten postular que tanto pames y jonaces compartieron con otros grupos chichimeca la Sierra Gorda y una porción de la Huasteca, desde antes de la llegada de los españoles, así como convivían y comerciaban con los otomíes de Jilotepec (Nava, 1995: 33).

En 1552 las tropas de Nicolás de San Luis Montañez derrotaron a los chichimecas (¿jonaz?) del norte de Guanajuato. Se firmó un tratado entre los chichimecas y los otomíes, éstos en representación del virrey de la Nueva España, Luis de Velasco II, y se fundó San Luis de la Paz. Una de las condiciones por las cuales los jonaces aceptaron someterse fue que se les distribuyera regularmente maíz y carne (Soustelle, 1993: 490). El 7 de noviembre de

⁴ *Simaethe* (*cimata*) significa “coyote macho”.

1590 fueron bautizados en la parroquia de San Luis de la Paz, por el jesuita Gonzalo de Tapia, los primeros indios guaxabanes y sanzans, de la lengua guachichil. Esto nos lleva a la incertidumbre: ¿los jonaces son los sobrevivientes de estas dos tribus?, ¿“guaxabanes” es el nombre que los jonaces recibían en el siglo XVI? Resulta muy limitado atenerse exclusivamente al testimonio de las crónicas que, como se sabe, abarca las etapas más tardías y son el punto de vista de los colonizadores: conquistadores y evangelizadores. Por ello exploramos otras posibilidades.

En enero de 1572 se había declarado villa a Chamacuero (hoy Comonfort, Guanajuato), para que sirviera de protección a la región ante los ataques constantes de chichimecas, entre los que destacaban los pames. En 1705 fray Luis de Guzmán, dominico, apaciguó a los jonaces y los asentó en Soriano (Solís, 2004: 232).

La parte puntual de las fuentes del siglo XVI es la descripción de las viviendas, los hábitos alimenticios, la organización tribal y las características físicas de los chichimecas. En cuanto a ciertas costumbres, particularmente las religiosas y rituales, prevalecen los prejuicios de los conquistadores otomíes, mexicas y españoles.

Fray Guillermo de Santa María (1999: 106) nos señala que los chichimecas: “vsan. mucho. inbixarse. que es untarse. de colores. con almagre. colorado. y otros minerales. dellos. negros. y amarillos. y de casi todas colores”, esto es, los mismos pigmentos empleados para pintar las rocas, aunque él lo indica para decoración corporal. Soustelle refiere a “la danza de la ‘Milpa doncella’” (1993: 538), la cual es un acto ritual de fertilidad de un pueblo agrícola, y lo adjudica a los pames.

Volviendo a la incógnita de los jonaces y los pames, entre 1715 y 1742 fueron reprimidas varias rebeliones, lo que fue insuficiente pues en 1743 continuaban con el consiguiente abandono de las misiones, donde habían sido concentrados para la administración religiosa y explotación tributaria y laboral (Solís, 2004: 232).⁵ Por ello el rey de España ordenó la pacificación del territorio a José de Escandón (Solís, 2004: 141), nombrándolo coronel general de la Sierra Gorda, con la misión de pacificar a como diera lugar a la población autóctona que la habitaba. Fue de esta manera como pames y jonaces quedaron entre la espada de Escandón y la cruz evangelizadora de Junípero Serra.

Los frailes encabezados por fray Junípero se habían dado a la tarea de continuar la congregación de la población nativa en las misiones, para

⁵ En este año Guerrero de Ardila realizó una campaña de pacificación y reducción en Maconí.

controlar las formas de vida mediante la transformación de su cosmovisión. Quienes no se plegaron a esto fueron sometidos inmisericordemente. Escandón fue cruel y sanguinario con pames, jonaces y ximpeces, y no perdonó que se resistieran a trabajar forzosamente para Junípero Serra en la edificación de las cinco misiones de Sierra Gorda.

Desde ese momento las naciones chichimecas perdieron las tierras, los ríos, los árboles, las nubes, los sueños y, lo máspreciado que tenían, la libertad de andar “de la ceca a la meca”, sin entregar cuentas a nadie, salvo algunos pequeños tributos al reino de Oxitipa (Escobar: 1999). Así quedaron separados los pames de los jonaces, los primeros siendo congregados en las misiones de la Sierra Gorda y los segundos al no querer someterse serían exterminados,⁶ salvo los que se entremezclaron con otomíes y guachichiles en las misiones de las estribaciones de la Sierra Gorda en Guanajuato. En 1804 los jonaces, cada vez en menor número, fueron reconcentrados en la Misión de Chichimecas y la Misión de Arnedo, cercados por cardos y espinas (Escobar, 2001). Hacia 1848 y 1849 la rebelión de la Sierra Gorda, encabezada por Eleuterio Quiroz, en la que participaron indígenas de la sierra, los redujo aún más.

Fray Guillermo de Santa María (1999: 90) señala:

la nacion destos mas cercana a mexico son los pamis [...] y estan mezclados entre otomites y tarascos. su habitacion comienza de casi. 20. grados, en el segundo clima [...] desde yururiapundaro y acambaro pueblos de mechuacan hasta yzmiquilpa y la pesqueria de miztitlan [...] y confines de panuco.- es la gente que menos daño a echo a españoles. debe ser la causa la comunicacion [...] de los con quien estan entretexidos [...].

Más adelante (1999: 98) vuelve a indicar que:

por lo. mas zercano. es el rrio de. S. Juan abaxo. comiençan en la probinçia de. mechuacan. en pueblos. sugetos. acambaro que son sant agustin y santa maria. y en yrapundario. y aun llegan en terminos de vcareo. q. es de estotra parte del rrio grande y de alli van a pueblos sujetos. a xilotepe/que. / son [quer]etaro /y el tuliman S. Pedro por el rrio de Sant Juan abajo y tocan. a zmiquilpa. y pescadero de mestzilan. y por aquellas. serranias hasta el fin de Panuco. y bulben. por los pueblos de paron. a posinquia. y sichu. y a los samues que son de la misma lengua. y cuebas pintadas [d]onde acaban [...].

⁶ En 1748 las tropas de Escandón pusieron fin a la resistencia de los jonaces en la batalla del cerro de la Media Luna.

Esto significa que ocuparon toda la Sierra Gorda desde las estribaciones sudorientales de ésta, en Hidalgo y Querétaro, la región media de San Luis Potosí, Tamaulipas y de Guanajuato no sólo la parte de esa sierra sino también la de Codornices hasta el río Lerma.

La toponimia respalda lo anterior, ya que se repiten algunos nombres, como ocurre con “el Cimatarío”, pues además del muy conocido en las cercanías de la ciudad de Querétaro, existen otras dos comunidades de tal denominación, una salmantina y otra santacruzina, y otros que simplemente mantienen el nombre castellanizado, como ocurre con “el Coyote” en San Luis de la Paz y en San José Iturbide.⁷

¿Pero qué otros documentos o huellas nos permiten conocer las relaciones entre pames y jonaces? Pensamos que una vía para dilucidar esta incógnita son las manifestaciones gráficas rupestres, problema que conlleva otras complicaciones teórico-metodológicas, y que han sido abordadas desde diversos grados de madurez intelectual y lecturas. Viramontes (2000: 21) y otros proponen que las manifestaciones grafico-rupestres son obras de los cazadores recolectores, y se han encontrado semejanzas estilísticas en las pinturas rupestres de la Peña del Meco (municipio de Comonfort, Guanajuato), Cerro Grande (municipio de Victoria, Guanajuato), Cueva de La Malinche y varios abrigos rocosos de Cadereyta y Tolimán. Olivares Derramadero (2006: 6) ha encontrado las mismas semejanzas, pero señala que muestran a un pueblo si no mesoamericano, por lo menos agrícola. Esto es refrendado por la arqueóloga Gabriela Zepeda y el lingüista Scott Berthiaume, la primera al señalar la ritualidad agrícola expresada en una de las imágenes localizadas en Victoria, Guanajuato,⁸ y el segundo al comentar que las palabras relativas a la agricultura son tan antiguas en lengua jonaz como en otomí, lo que no ocurre con las de lengua pame (*xi’ó’i*) que están tomadas del otomí.⁹

Habiendo observado las similitudes en la simbología, la manufactura y el predominio del color rojo, la siguiente pregunta es: ¿qué dicen las pinturas rupestres? Al menos hemos demarcado ya la territorialidad donde se les encuentra, que por cierto es la misma que nos dan las fuentes del siglo XVI para estos grupos indígenas. Las interrogantes siguen abiertas.

⁷ Recorriendo los caminos del estado de Guanajuato, y revisando los mapas municipales, he encontrado esto.

⁸ Señalamiento hecho en la discusión de la mesa “Estudios prehispánicos de Guanajuato”, del I Congreso Internacional de Historiografía Guanajuatense, septiembre de 2005.

⁹ Comunicación personal en el V Congreso de la Gran Chichimeca, mayo de 2006.

BRANIFF, Beatriz

2002 *Sobre lo chichimeca*, ponencia presentada en el I Congreso de lo Chichimeca, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

ESCOBAR Ledesma, Agustín

1999 “Xi’ui (los Pames)”, en *La Jornada Semanal*, 31 octubre (<http://www.jornada.unam.mx/1999/10/31/sem-escobar.html>; acceso 10 febrero 2007).

2001 “Extranjeros en su tierra, el Cimatarío: coyote macho”, en *La Jornada Semanal*, 15 abril (<http://www.jornada.unam.mx/2001/04/15/sem-escobar.html>; acceso 10 febrero 2007).

FERNÁNDEZ, Gerardo

2007 *Mesoamérica, una nueva discusión*, ponencia presentada en el VI Congreso de lo Chichimeca, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

HERS, Marie-Areti

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

NAVA L., E. Fernando

1982 *Los pames*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1994 *Pueblos indígenas de México, chichimecas jonaz*, síntesis de Gabriela Robledo Hernández, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.

1995 “Los pames de San Luis Potosí”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región oriental*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, pp. 281-318.

OLIVARES Derramadero, José

1997 *Pinturas rupestres de Guanajuato, El Meco: lo que se dice que dicen*, ponencia presentada en el Encuentro sobre Manifestaciones Gráficas Rupestres del Centro y Norte de México, San Luis de la Paz, Universidad de Guanajuato.

1999 “Manifestaciones gráficas rupestres del Centro y Norte de México”, en *Cuadernos del Seminario de Estudios Prehispánicos de Guanajuato* (Dirección General de Extensión, Universidad de Guanajuato), no. 2, pp. 41-48.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

2006 *Pintura rupestre en el estado de Guanajuato*, ponencia presentada en el VIII Coloquio Internacional sobre Otopames, Morelia.

OLIVARES Derramadero, José; TORRES Patlán, María Concepción

2002 *Los chichimecas: la historia de sí mismos*, ponencia presentada en el I Congreso de lo Chichimeca, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

POWELL, Philip W.

1992 *La guerra chichimeca (1550-1600)*, 2a. ed., Juan José Utrilla, traductor, México, Fondo de Cultura Económica.

1997 *Capitán mestizo, Miguel Caldera y la frontera norteña, la pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, 2a. ed., Juan José Utrilla, traductor, México, Fondo de Cultura Económica.

SANTA MARÍA, Guillermo de

1999 *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, Alberto Carrillo Cázares, editor, paleografía y estudio, Zamora/Guanajuato, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato.

SOLÍS de la Torre, J. Jesús

2004 *Bárbaros y ermitaños, chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos XVI-XVIII*, 2a. ed., México, Archivo Histórico de Querétaro.

SOUSTELLE, Jacques

1993 *La familia otomí-pame del México central*, Nilda Mercado Baigorria, traductora, México, Fondo de Cultura Económica.

VIRAMONTES Anzures, Carlos

2000 *De chichimecas, pames y jonaces, los cazadores recolectores del semidesierto queretano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

WRIGHT Carr, David Charles

989 *La vida cotidiana en Querétaro durante la época Barroca*, en *Estudios sobre las culturas de México* (<http://www.prodigyweb.net.mx/dcwright/vida.htm>; actualización: 6 febrero 2004; acceso: 10 febrero 2007).

1998 “Fray Junípero Serra y las misiones fernandinas de la Sierra Gorda” en *México en el Tiempo* (México Desconocido/Instituto Nacional de Antropología e Historia), no. 24 ([http://www.mexicodesconocido.com.mx/notas/1549-Fray-Junípero-Serra-y-las-misiones-fernandinas-de-la-Sierra-Gorda-\(Querétaro\)](http://www.mexicodesconocido.com.mx/notas/1549-Fray-Junípero-Serra-y-las-misiones-fernandinas-de-la-Sierra-Gorda-(Querétaro)); acceso 10 febrero 2007).

HOMBRES-DIOSES EN EL MUNDO OTOPAME

Gerardo Lara Cisneros

Universidad Autónoma de Tamaulipas

Este trabajo aborda, de manera brevísima, el desarrollo de la religiosidad indígena otomiana en la Sierra Gorda, una región marginal de la Nueva España durante el siglo XVIII. En el texto se exponen algunas reflexiones sobre la manera en que los pueblos indígenas hicieron suya la religión católica que les fue impuesta desde el siglo XVI. A partir de un estudio de caso y desde una perspectiva histórica, con base en documentación primaria, este texto busca llamar la atención de los especialistas para la discusión del problema de fondo: los mecanismos a través de los cuales algunos individuos fungieron como puentes o decodificadores culturales entre la religiosidad nativa, otomiana en este caso, y la católica impuesta con la conquista hispana.

EL OCCIDENTE DE LA SIERRA GORDA COLONIAL

Sierra Gorda es el nombre de una serranía enclavada en el Centro de México. Es una derivación de la Sierra Madre Oriental que se extiende por el sur de San Luis Potosí, el oeste de Hidalgo, el norte de Querétaro y el noreste de

Guanajuato. Una comarca que, a pesar de los intentos de agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas por incorporarla al “mundo católico”, permaneció insumisa y fuera de la ecúmene cristiana hasta el siglo XVIII.¹ Aunque la Sierra Gorda tiene un pasado compartido que es conocido por la actuación de algunos grandes personajes, como fray Junípero Serra o José de Escandón, también es cierto que su historia encierra pasajes desconocidos que se alejan de la espectacularidad que rodea a estos personajes. El escenario de los acontecimientos de los que este breve texto se ocupa es la porción occidental de la Sierra Gorda del siglo XVIII. En particular los pueblos de San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria) y San Luis de la Paz, poblaciones del actual estado de Guanajuato, habitadas mayoritariamente por pames y otomíes.

La Sierra Gorda colonial se caracterizó por ser un espacio que mantuvo cierta marginalidad con respecto a la Nueva España. En ella el tiempo pareció transcurrir de una forma más lenta que en el resto del reino. Ejemplo de ello es el proceso de evangelización que se desarrolló allí durante el siglo XVIII y que guarda interesantes paralelos con el que se vivió en el centro y sur del país dos siglos antes. Pero si la marginalidad de la Sierra Gorda era evidente, la situación que prevalecía en el occidente de dicha región lo era aún más.

Vinculados con la conquista del Pánuco y con el establecimiento del famoso camino de la plata entre México y Zacatecas, los iniciales intentos de conquista, evangelización y colonización de la Sierra Gorda, escenificados en el siglo XVI, derivaron el establecimiento de algunas poblaciones que mantuvieron una precaria línea de comunicación con el resto de la Colonia. Al occidente de la Sierra Gorda, poblaciones como San Juan Bautista de Xichú de Indios y San Luis de la Paz se convirtieron en punta de lanza de la expansión colonial sobre aquella porción de la comarca.

Como en otras partes de la Nueva España, en la Sierra Gorda los primeros intentos de colonización buscaban minas y tierras para la producción ganadera o agrícola, sin embargo sus resultados fueron muy pobres en la zona de Xichú, ya que aunque algunos pequeños reales de minas se explotaron durante los siglos XVI y XVII, nunca alcanzaron el auge de otros centros mineros. En cuanto a la población indígena, los habitantes de Xichú siempre tuvieron cierta independencia ante las autoridades coloniales, y la presencia evangelizadora de los franciscanos se mantuvo constante, aunque con un control muy relativo sobre la población. Situación que cambió poco con la llegada de los curas seculares.

¹ Una descripción de este proceso puede verse en Lara, 2007: capítulos 2-4; 2002: capítulos 1-3.

La historia de San Luis de la Paz es diferente a la de Xichú, pues su cercanía con el camino de la plata le dio a la población una importancia estratégica; además la presencia de los jesuitas en el lugar fue importante para generar la prosperidad de sus ricas tierras colindantes con el Bajío novohispano.

No obstante las diferencias entre San Luis de la Paz y Xichú de Indios, ambos poblados compartieron la problemática serrana: una geografía abrupta con pocos, malos e inseguros caminos; recursos naturales escasos; una población mayoritariamente indígena; un régimen colonial más bien endeble; y una diluida presencia eclesiástica. En suma, aunque con diferente grado, los dos pueblos compartieron la marginalidad de su espacio serragordano.

FRANCISCO ANDRÉS

En 1734, el cura del pueblo de Xichú de Indios culpó de idólatra y de consumir una yerba [sic] alucinógena de nombre “Rosa María” (peyote),² al indio Francisco Andrés, quien 34 años después sería conocido como el Cristo Viejo. La acusación involucraba también a un grupo de mujeres. El acusado fue apresado y liberado luego de casi dos años de prisión,³ lo que marcó la iniciación chamánica del Cristo Viejo, y dio inicio a su carrera que 39 años después sería detenida violentamente. Dos elementos que se encontrarán con más claridad después son: el uso ritual del peyote y la participación femenina.

En 1738, Andrés se vio envuelto en líos con la justicia otra vez. Ahora se le acusaba de continuar con sus extrañas prácticas, promover revueltas y tumultos, organizar al pueblo en contra de los hacendados, y de querer con-

² El peyote es “*Lophophora williamsii*, biznagas pequeñas de la familia de las cactáceas, sin espinas, medio enterradas en el suelo, simples o con brotes (yemas) en la parte superior o inferior, hemisféricas o aplanadas arriba, con el ápice relleno de corta lana blanca, de color verde claro azulado o verde grisáceo; con la raíz gruesa, oscura, de 3 a 10 centímetros de diámetro, que presenta de 7 a 13 costillas rectas, surcadas como segmentos más o menos definidos, o en espirales irregulares con tubérculos poligonales; y areolas circulares (con espinas sólo en plantas muy jóvenes) provistas de unos mechoncitos de pelos blancos hasta de un centímetro de largo. Las flores son pequeñas, blancas o de color rosa pálido [...] ha sido encontrado en los Estados Unidos de América: Nuevo México y Texas; y en México: desierto de Chihuahua, Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Nayarit, Sonora y Querétaro” (Enciclopedia, 1977: x, 299-300).

³ AGN: Indios, vol. 54, exp. 174, año 1736.

trolar la elección del cabildo local.⁴ Llama la atención la liga entre identidad étnica, religión y autonomía política. No sabemos qué fin tuvo este pasaje, pero en 1747 de nuevo fue acusado y sentenciado a tres años de labores litúrgicas en la casa cural de Xichú.⁵ Castigo que se interrumpió en 1750, cuando el templo pasó a manos del clero secular. Tal vez esta época dejó huella en su conciencia alterada por el peyote y quizás por entonces adquirió su peculiar costumbre de oficiar misas.

Llama la atención que entre los primeros procesos conocidos y el último pasaron 39 años y, más interesante aún, que durante ese lapso hubiera varias denuncias en las que se acusara a este indio de cometer los mismos delitos. ¿Por qué Andrés persistía en sus prácticas mágicas después de los múltiples procesos en su contra a lo largo de 39 años? Tal vez porque la justicia no consideró que sus faltas fueran graves; o quizá porque no tuvo la fuerza suficiente para imponer su autoridad. Todo parece indicar que durante esos 40 años las actividades de Francisco Andrés no fueron consideradas como peligrosas ni por los frailes franciscanos ni por los curas seculares que los sustituyeron durante la década de 1761-1770, o quizás las autoridades civiles juzgaron que mientras no causaran mucho ruido no valía la pena alborotar una población sobre la que poco control se tenía.

En 1767-1769 los disturbios llegaron a su clímax y estalló la crisis. El alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda, comenzó una investigación judicial a raíz de las denuncias que contra de un grupo de naturales hizo Joseph Diana, el cura de la parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios.⁶ En las averiguaciones se detectó la existencia de dos líderes: Francisco Andrés y el cacique Felipe González. Este último comandaba un movimiento antiespañol que se entrelazaba con la herejía religiosa encabezada por Andrés.⁷

Las acusaciones de Diana eran una larga lista de agravios: insultos y agresiones en contra de vecinos españoles, autoridades civiles y eclesiásticas (incluyéndole a él); rechazo a las modificaciones materiales del templo (pin-

⁴ AGN: Indios, vol. 54, exp. 274, año de 1738.

⁵ AHX, Miscelánea, Tribunal Eclesiástico, Xichú de Indios, 1 de agosto de 1747, "Auto para el despacho de Francisco Andrés"; y "Auto para el despacho de hechiceros"; así como una "Carta sin fecha dirigida al Señor Provisor de Naturales", cuyo autor probablemente fuera el alcalde mayor de San Luis de la Paz.

⁶ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 70r-72v.

⁷ Una descripción más detallada de estos acontecimientos se puede consultar en Lara, 2007: 168-167.

tura y arreglo de techos y bóvedas), así como a la renovación de imágenes (en especial la de Nuestra Señora de los Dolores); y oposición a pagar los aranceles parroquiales promovidos por el obispo Lorenzana en 1767.⁸ Se hacía hincapié en la negativa de los indios para colaborar con cualquier tipo de autoridad que no emanara de entre ellos mismos. Estos rasgos autonomistas de la población nativa se mantendrían vivos en la zona durante un largo tiempo.

Las denuncias se presentaron en un momento propicio para encontrar eco entre las autoridades con capacidad de represión. La atención de las autoridades estaba puesta en la región, pues los indígenas de San Luis de la Paz acababan de escenificar un motín al intentar impedir la expulsión de los jesuitas del colegio local en 1767. Por ello, el visitador Gálvez dispuso atender con rapidez y severidad cualquier desorden que se presentara en la comarca. De ello se desprendió la inmediata indagación que el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda, abrió sobre el caso.

Tras el detectivesco accionar del alcalde mayor de San Luis de la Paz, la investigación reveló que los disturbios en Xichú eran añejos y que además la influencia de los revoltosos se había extendido por toda la comarca. El movimiento que se desarrolló en Xichú de Indios mostró una interesante doble vía: por un lado, fue un movimiento autonomista y antiespañol, encabezado por los miembros del cabildo de naturales; y por otro, se desarrolló una peculiar herejía expresada a través de una ritualidad opuesta a la oficial. Cada una de las vertientes rebeldes fue encabezada por un líder con características diferentes y, al parecer, partícipes de las mismas posiciones políticas y religiosas.

El gobernador Felipe González fue escribano y había elaborado algunos escritos en contra de los curas del lugar. Tal vez por ello gozaba de prestigio y tenía cierto ascendente sobre la población de Xichú. Era heredero de una tradición familiar de rebeldía, pues años antes su padre, Pascual González, quien también había sido gobernador, escenificó incidentes parecidos a los que ahora llevaba al cabo su hijo.⁹ González no estaba sólo, y era parte de una tradición en la que las familias notables, a través del cabildo, mantuvieron cierta autonomía ante las autoridades coloniales.¹⁰

⁸ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 78r, 78v, 82r, 82v.

⁹ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 82r, 82v.

¹⁰ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27, "Declaración de don Juan de Sotomayor": 80r. Entre estos se encontraban: Felipe González, Francisco Andrés, Eugenio García, Joseph Ignacio Santos, Pedro de Doña María, Agustín del Prado, Antonio Chamorro, Bernardo de la Cruz, Ramón Domingo Ramírez y Antonio Justo.

La participación femenina fue destacada, pues eran las mujeres quienes comenzaban los ataques: arañaban y agredían a los clérigos. Su combatividad era una constante en los interrogatorios judiciales. Entre ellas destacó un grupo al que por sus vínculos familiares con el cabecilla Antonio Chamorro, escribano de república, se les llamó “las chamorras”.¹¹

Cuando los indios querían expulsar a algún español, empezaban por insultarlo y agredirlo físicamente. Hacían énfasis en que el pueblo de Xichú de Indios era de indios y no de españoles,¹² y el insulto más frecuente era el de “perro negro mulato”. Esto supondría una inversión jerárquica, en que los indios ocuparían el lugar de los españoles y viceversa.

De Francisco Andrés, el líder espiritual, se decía que “fue penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición de Indios porque decía era Cristo, [y se la pasaba] sin ejercitarse en otra cosa más de en pervertir y mal aconsejar al gobernador y demás naturales”. Se le acusaba porque “decía misa, se fingía profeta o santo, se bañaba a menudo, y la [sic] agua daba a beber por reliquia a las indias, y que las comulgaba con tortilla”.¹³ Andrés era un líder carismático¹⁴ que respaldaba su “prestigio mágico” en prácticas francamente heréticas.

El Cristo Viejo¹⁵ era centro de un culto en el que un séquito de mujeres le seguía cuando oficiaba ceremonias que eran una versión indígena de las misas católicas. En ellas, dictaba sermones, impartía la comunión con tortillas, y daba a libar el agua que sacralizaba por medio de los baños a que se sometía. Sus seguidoras, y en general los vecinos del pueblo, le atribuían poderes sobrenaturales.¹⁶

Las pesquisas resultaron en aprehensiones. Las capturas se dieron cuando los inculpados fueron convocados a una de sus acostumbradas reuniones nocturnas que resultó ser una celada que Barreda les tendió. Lo curioso es que los dos líderes no cayeron en la trampa. González fue capturado

¹¹ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 77v.

¹² AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 101v.

¹³ AGN, Criminal, vol. 305, exp. 27: 72r, 102v.

¹⁴ Empleo el término “líder carismático” retomando la definición de Weber, 1984: 345-411. Weber desarrolló su concepto de carisma a partir del modelo religioso judío, y no hizo alusión alguna a los pueblos indígenas americanos. Por lo tanto la asociación entre concepto y ejemplo es mía, no de Weber.

¹⁵ El caso del Cristo Viejo ha sido estudiado por Castro, 1994: 127-136. Un análisis extenso del caso puede consultarse en Lara, 2007.

¹⁶ AGN: Criminal, vol. 305, exp. 27: 83r, 86v, 87r, 89r, 95v, 98v, 100v, 102v.

después, cerca de San Juan del Río, y Francisco Andrés nunca fue apresado. Tal vez como personificación de Huehuetéotl, el Cristo Viejo tuvo una premonición que le hizo faltar a una reunión que en apariencia era cotidiana, o quizás su ausencia fue sólo una casualidad. El punto es que el único acusado que huyó de la justicia fue el Cristo Viejo, y escapó sin que sepamos dónde ni cómo terminó su historia.

ANDRÉS MARTÍNEZ

Pocos años después de sometido el movimiento disidente de Xichú de Indios, la Sierra Gorda atestiguó otro interesante pasaje de rebeldía indígena con increíbles paralelismos al de Xichú. Fue en 1795, cuando una carta anónima,¹⁷ enviada al alcalde mayor del pueblo de San Miguel el Grande, denunciaba que unos 30 indios de San Luis de la Paz hacían juntas nocturnas, en las que

se encierran en sus casas o en sus capillas a beber peyote o rosa maría que son unos yervajos [sic] con que se privan de sus sentidos, y se enloquecen. Y empiezan a encender velas volteadas al revés, y otras teñidas de negro,¹⁸ y bailan unos muñecos, y también azotan a las santas cruces, con velas de cera [sic] y a una figura que le llaman la santa muerte. A ésta le ponen un bastón en la mano diciéndole que sino le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder, que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón, un indio llamado Andrés Martínez. Éste es mayordomo del patrón Señor San Luis, y como en la santa capilla hay ornamentos sagrados, éste, de noche, se reviste de ellos, y les empieza a predicar a los demás. Y hacen lavatorio con el, le lavan pies, manos y cara, y aquella agua se la beben entre todos los de aquella junta. Y allí lo cogen, y lo suben arriba del altar, y lo adoran como si fuera dios, y le piden que les haga el milagro de lo que ellos quieren, y para esto lo sacan en andas, y lo llevan hasta en donde tienen una sinagoga que ellos le dicen el Calvario, y de allí lo pasan hasta el campo santo, y vienen a acabar a la

¹⁷ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”: 2r.

¹⁸ El análisis de este asunto se discutirá más adelante; aquí sólo señalaré que las velas encendidas “al revés” y “teñidas de negro” parecen ser una influencia de la magia “occidental”, tal vez introducida por los negros y/o mulatos de la comunidad.

capilla de Nuestra Señora de la Soledad, en donde también es mayordomo su padre [...] Gregorio Martínez. Éstos salen de la propia capilla del Señor San Luis, y vienen a acabar [...] a la de Nuestra Señora de la Soledad. También está una india que no se sabe como se llama [...] y con ésta hacen lo mismo, la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro. También entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una yerba [sic] que le llaman congora [sic] o la cavalonga [sic] para que mueran aquellos miserables con quien ellos tienen rencor [...].¹⁹

De esta larga cita se desprenden múltiples elementos que invitan al análisis de una religiosidad indígena que bajo los ropajes cristianos, y empleando una ritualidad católica, encerró una particular forma de apropiación de lo simbólico cristiano entre los indígenas de San Luis de la Paz, hacia fines del siglo XVIII. En esta documentación se testimonia la existencia de una religiosidad y una ritualidad clandestinas que ante los ojos de la Iglesia católica fueron inadmisibles por subvertir los principios teológicos y canónicos de la ortodoxia católica, apostólica y romana.

Los elementos rituales empleados por los habitantes de Xichú de Indios y San Luis de la Paz en el siglo XVIII nos presentan una oportunidad de analizar el conflicto ideológico en el que quedaron atrapados al hacer suya la religión católica. A partir de la cita anterior, el lector se podrá percatar que los puntos de fricción no fueron pocos y que orillaron a las autoridades coloniales (civiles y religiosas) a reprimir a los naturales involucrados en la herejía: la deificación de individuos de carne y hueso; la importancia del culto a lo femenino, reflejado no sólo en el número de vírgenes mencionadas sino en la adoración de la niña que personificaba a la mismísima virgen; la geografía ritual en la que se dividía simbólicamente el pueblo de San Luis de la Paz; el peculiar uso que de la cruz cristiana hicieron los habitantes de la Sierra Gorda colonial; una ritualidad que lo mismo empleaba animales vivos que sus huesos; el uso de plantas con sustancias psicotrópicas así como de fetiches; la existencia de cofradías secretas que buscaban mantener el culto clandestino a salvo de las autoridades eclesiales; etcétera. La complejidad de esta expresión religiosa es tremenda, y

¹⁹ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”: 2r-3v.

el espacio de que aquí se dispone para analizarla es demasiado estrecho, por ello aquí la atención se concentrará en un solo elemento: los personajes que encabezaron esta peculiar religiosidad sincrética y clandestina.

La investigación corrió a cargo del cura de San Luis de la Paz, José María Vicuña.²⁰ Los acusados fueron capturados *in fraganti*, la noche del 29 de diciembre de 1796, cuando Vicuña los encontró “encerrados en un cuarto [en] que tenían un altar con muchas luces, y cuatro platos en los que había seis pesos en reales, y abajo del altar una jícara con una yerba [sic] desecha en agua, y dos de los asistentes tocando en unas guitarras”.²¹

En palabras de los prisioneros, el peyote era: “para dar a entender dónde está Dios, y para mover a dar limosna para Dios”;²² “para que se les ablandara el corazón para pedir a Dios”;²³ “para refresco de los cuerpos y para que de corazón lloren más y pidan a Dios”.²⁴

²⁰ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, Valladolid, Michoacán, 7 de diciembre de 1796, “El obispo de Michoacán don fray Antonio de San Miguel, dispone que aunque la denuncia sobre los indios de San Luis de la Paz es anónima, por su naturaleza el asunto debe ser turnado al cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz, para que lo investigue con el mayor sigilo y remita noticias en privado”: 4v, 5r.

²¹ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 2 de enero de 1797, “El bachiller don José María de Vicuña, cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz y su partido, da aviso de la captura de los acusados”: 6r, 6v.

²² AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 3 de enero de 1767, “Declaración de José Alejandro, originario de San Luis de la Paz, de 21 años y casado con María Alejandra”: 9v, 10r.

²³ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 3 de enero de 1767, “Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María”: 12r, 12v.

²⁴ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 5 de enero de 1767, “Declaración de Alberto de la Trinidad, originario de San Luis de la Paz, de 32 años y casado con María Leoncia”: 14v, 15r.

Decían que la música era para: “mover a más fervor, y pedir con más aflicción”;²⁵ “para alegrar los corazones”;²⁶ “para que les diera valor para pedir a Dios, y que también les causaba ternura, y lágrimas”;²⁷ “para que mientras más tocaran más se les abriera el corazón a pedir a Dios la gracia, y perdón”;²⁸ y “para quebrantar el corazón para llorar”.²⁹ Expresiones idiomáticas que recuerdan invocaciones rituales prehispánicas.

Resalta la presencia de la joven mujer adorada como diosa por un culto que rebasó el ámbito privado, para ocupar espacios públicos como la calle o el panteón.³⁰

El grupo en cuestión tenía el poder político y controlaba las principales cofradías.³¹ Andrés Martínez, al igual que Felipe González, recorría las inmediaciones de San Luis de la Paz con la finalidad de reunir fondos para cubrir los gastos de la cofradía del señor San Luis, de la cual era mayordomo.

²⁵ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”: 7v.

²⁶ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 3 de enero de 1767, “Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María”: 12r-12v.

²⁷ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 2 de enero de 1767, “Declaración de Pedro Anastasio, originario de San Luis de la Paz, de 19 años y casado con María Teodosia”: 8v.

²⁸ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 3 de enero de 1767, “Declaración de Pedro Martín Ramírez originario de San Luis de la Paz, de 40 años y casado con María Francisca”: 10r, 10v.

²⁹ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 4 de enero de 1767, “Declaración de Zeferino Romano, originario de San Luis de la Paz, de 24 años y casado con María Victoriana”: 13v, 14r.

³⁰ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”: 3r, 3v.

³¹ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, San Luis de la Paz, 23 de enero de 1797, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”: 19r, 19v.

Se le acusaba de realizar colectas semanales sin contar con la autorización eclesiástica, sino sólo con la del gobernador, quien era parte de su grupo.³²

A diferencia del caso de Xichú de Indios, en San Luis de la Paz no existieron dos liderazgos identificables con una vertiente “secular” y otra “religiosa”. Por el contrario sólo existió un liderazgo en el que ambas “líneas” se fusionaron. También a diferencia del caso de Xichú, en San Luis de la Paz la participación ritual de las mujeres no se limitó al papel de feligresía, sino que una mujer se colocó por encima del resto de los humanos y, al igual que Francisco Andrés y Andrés Martínez, fue proclamada y reverenciada como virgen, recordando en esto no sólo a las mujeres-diosas del mundo prehispánico, sino a la rebelión de Cancuc, Chiapas de 1712.³³

El proceso terminó en 1800. El dictamen final fue benigno para los acusados, pues luego de permanecer presos durante seis meses, su castigo consistió en el escarnio público de sus faltas y la promesa de no volver a incurrir en ellas.³⁴ La pena era más un escarmiento público que una severa condena, una especie de ejemplo moral, distante de los castigos impuestos años antes a los indios revoltosos de Xichú. Sin duda, en 1769 los ecos del motín de San Luis de la Paz, a raíz de la expulsión de los jesuitas, fue un elemento importante para aplicar con mayor rigor los castigos a los indios heréticos.

Sin duda, los movimientos religiosos del último tercio del siglo XVIII en el occidente de la Sierra Gorda guarden interesantes paralelismos con los escenificados en otras regiones de la Nueva España, como la Sierra del Nayar, la región mixteca³⁵ o los pueblos de la región maya,³⁶ por mencionar sólo algunos ejemplos.

³² AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz”: 42r.

³³ Viqueira, 1997.

³⁴ AHMCR, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, “Decreto del obispo de Michoacán, don fray Antonio de San Miguel, para dar cumplimiento al dictamen del promotor fiscal”, Valladolid, 3 de junio de 1797: 37v, 38r.

³⁵ Para el caso de Oaxaca véase: Carmagnani, 1988.

³⁶ Para el caso maya véase: Bricker, 1989.

HOMBRES-DIOSES EN LA SIERRA GORDA

La religiosidad que la población indígena del occidente de la Sierra Gorda desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII fue una peculiar interpretación indígena de la ritualidad católica, versión indígena del catolicismo, elaborada a partir de los códigos y patrones propios de la religión indígena, ajustados a los valores y elementos cristianos impuestos a los indios con la evangelización.

Los paralelismos entre los casos de Xichú de Indios y San Luis de la Paz son muchos. Andrés González y Andrés Martínez eran parte de una nueva clase de notables indígenas que habían conocido desde adentro la cultura occidental. Pertenecían a una nueva clase de notables indios occidentalizados³⁷ que buscaron una respuesta alternativa ante la dominación colonial. Las implicaciones ideológicas de las actividades de estos indios son de excepcional riqueza para lograr un acercamiento a la mentalidad religiosa indígena colonial. Ocasión de especial valor para alcanzar una visión del proceso evolutivo del mestizaje cultural religioso.³⁸

Líderes que parecen reunir las mismas condiciones de los “hombres-dioses” han sido estudiados y definidos por Alfredo López Austin para el México antiguo y en particular entre los nahuas prehispánicos.³⁹ La vinculación que los hombres-dioses mantenían con la divinidad fue estrecha en extremo. A través del éxtasis, la posesión o la alucinación, ellos entablaban un diálogo con la divinidad. Ese pacto era la base de su poder: Dios y hombre se mezclaban en un sólo receptáculo y no por ello dejaban de ser hombres o dioses.⁴⁰ Los hombres-dioses coloniales surgieron como respuesta casi inmediata de las inercias precoloniales. Ellos aglutinaron las tensiones, frustraciones y descontentos generados contra la dominación hispana. Fueron temprana respuesta ideológica ante la conquista, y también fueron los primeros en sufrir la represión del nuevo régimen.⁴¹

Para apropiarse el cristianismo, el referente indio fue su propio pensamiento religioso. No resulta extraño encontrar un traslape entre deidades nativas y figuras cristianas. Tal es el caso del Cristo Viejo, alusión directa a Cristo pero bajo la perspectiva otomiana: una deidad dual. ¿Es posible que el

³⁷ Gruzinski, 1985: 175-201.

³⁸ Este tema se encuentra desarrollado de manera extensa en Lara, 2002.

³⁹ López, 1989.

⁴⁰ López, 1989: 121.

⁴¹ Sobre estos personajes véanse: López, 1989: 184; Gruzinski, 1985.

dios patrono de los otomíes, Cuécuex,⁴² fuera redibujado en una mezcla con Cristo? ¿O acaso se trató del dios peyote?

Cuécuex es uno de los nombres que recibe Otonteuctli, principal deidad otomí.⁴³ Es el numen ancestral de este pueblo, es multifacético y posee doble sexo; es a la vez el Señor del Cerro y el Señor del Pino.⁴⁴ Su figura se confunde con Xiuhteuctli, Huehuetéotl, Ocopilli, Xoxeptzin y Ximeotzin; en la época Colonial se le asoció con San José y San Simeón, ambos ancianos.⁴⁵ La imagen del Cristo Viejo sugiere una transposición entre Cuécuex y Cristo.

Esto es plausible si consideramos que ante los ojos indígenas había muchas similitudes entre ambos númenes: Cristo está en la cruz, la que puede ser leída como el *axis mundi* y que a su vez se identifica con el árbol del ocote o del pino símbolo de Ocoteuctli; por otro lado Cristo muere y resucita para ascender al cielo, lo que significa que va al inframundo y regresa para retomar su lugar en el control del universo. Por su parte, el dios del fuego es considerado un eje entre el inframundo, la Tierra y el cielo; es a través de él que el universo se articula. En este sentido, tanto Cristo como el viejo dios del fuego son equivalentes; ambos desempeñan el papel de sostén del mundo. Ellos ocupan un lugar toral en el universo, pues son su centro y se encuentran en sus diferentes niveles.⁴⁶

La base del poder de los hombres-dioses de la Sierra Gorda fueron sus cualidades sobrenaturales y su sacra condición fue aceptada por la mentalidad otopame.⁴⁷ ¿De qué otra manera puede explicarse que el agua que entraba en contacto con su cuerpo se sacralizaba al grado de ser usada como libación ritual?⁴⁸ ¿Se trata de un ritual de fertilidad? ¿Existió una tradición

⁴² Según Alfredo López Austin (1990: 9) *Cuécuex* significa “el libidinoso”.

⁴³ Carrasco, 1986: 142.

⁴⁴ López, 1990: 9.

⁴⁵ López, 1985: 251-265, 268, 269.

⁴⁶ La importancia del dios viejo o dios del fuego entre los otomíes es muy grande; de hecho, según Galinier (1997: 105-122), para los otomíes contemporáneos el significado del fuego en su interpretación del mundo es de vital importancia.

⁴⁷ Sobre este punto se recomienda revisar lo señalado sobre dominación carismática por Max Weber (1984), además de las obras de Bendix (1979) y Lindholm (1992).

⁴⁸ Incluso podríamos aventurar el uso del peyote en este tipo de brebajes, pues como ya he apuntado Andrés acostumbraba consumir este alucinógeno. Además, Aguirre Beltrán refiere el uso del peyote en diferentes formas, entre las que se cuentan la ingestión mezclado con agua bendita o conjuntamente con baños de vapor en el temazcal. Por otro lado, se sabe que el

de hombres-dioses otomíes en la Sierra Gorda novohispana?⁴⁹ Todo parece indicar que así fue.

¿Cuáles fueron los factores que permitieron el surgimiento de esta peculiar interpretación indígena del cristianismo? Responder satisfactoriamente a esta pregunta es complicado, pues se trata de un fenómeno sumamente complejo. Sin embargo, es posible identificar algunos elementos que contribuyen a formular una explicación: una región marginal de la Nueva España en la que la agreste y accidentada geografía, así como los escasos y malos caminos, fueron factores activos; poblaciones indígenas reacias a la congregación; una evangelización superficial; un control colonial muy endeble sobre la región; el arraigo de los naturales a sus tradiciones culturales; así como la imposibilidad de los grupos indígenas de la zona para interpretar la religión católica a partir de esquemas mentales ajenos a sus propios cánones ideológicos.

La suma de este conjunto de elementos fue clave en la formulación de una religiosidad indígena, que ante los ojos de Iglesia y Estado resultó herética, pero que para los grupos indígenas que la sustentaban era completamente legible y aceptable. Para los hombres-dioses de Sierra Gorda, su ritualidad no era más que una forma de hacer suya la liturgia católica, una manera de apropiarse el cristianismo que los evangelizadores les habían impuesto. En este sentido la imposición del cristianismo en la Sierra Gorda fue un “éxito fracasado”, pues si bien los indios se aceptaron como católicos, ante los españoles y sus instituciones resultaban heréticos y hasta subversivos.

Los hombres-dioses de la Sierra Gorda del siglo XVIII y sus seguidores fueron católicos y defendieron su cristianismo tal cual lo practicaban, porque para ellos era completamente compatible con la evangelización que recibieron. Ante sus ojos no había pecado o desviación alguna, sin embargo para la ortodoxia eclesiástica esta religiosidad y su ritualidad no podían ser más que desviaciones que debían ser reprimidas.

La existencia de los “hombres-dioses” entre los pueblos otopames coloniales es explicable como una adecuación del cristianismo dentro de las estructuras mentales de los indios. Esta asombrosa construcción de un discurso amoldado a la realidad indígena a veces era permitida por los curas,

consumo ritual y comunitario del peyote fue practicado con diferentes motivos (Aguirre, 1992: 144-146, 152).

⁴⁹ Gruzinski (1988) propone la existencia de hombres-dioses para la época Colonial, entre ellos uno otomí. Para el caso de la Sierra Gorda colonial, este mismo planteamiento ha sido empleado por Lara (2002; 2007).

quienes preferían dejar pasar situaciones “tolerables” por inofensivas. El límite llegó cuando Francisco Andrés y Andrés Martínez se posesionaron como deidades. Fue entonces cuando ante los ojos de las autoridades coloniales cayeron en herejía y ni todo su poder sobrenatural pudo detener el impulso represor del racionalismo borbónico. Fue entonces cuando los últimos ecos de los hombres-dioses recorrieron la Sierra Gorda.

ARCHIVOS CONSULTADOS

AGN: Archivo General de la Nación, México.

AHX: Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria, Guanajuato).

AHMCR: Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez (Archivo Casa de Morelos), Morelia, Michoacán.

REFERENCIAS

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo

1992 *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1a. ed., México/Xalapa, Fondo de Cultura Económica/Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz.

BENDIX, Reinhard

1979 *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

BRICKER, Victoria Reifler

1989 *El cristo indígena, el rey nativo; el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

CARMAGNANI, Marcello

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

CARRASCO, Pedro

1986 *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos del habla otomiana*, ed. facsimilar, México, Gobierno del Estado de México.

CASTRO Gutiérrez, Felipe

1994 "Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769", en *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro. pp 127-136.

ENCICLOPEDIA

1977 *Enciclopedia de México*, 2a. ed., vol. 10, México, Enciclopedia de México.

GALINIER, Jacques

1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva, traductoras, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines/Instituto Nacional Indigenista.

1997 “El fuego y las lógicas culturales, acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, en *El fuego: Mitos, Ritos y Realidades, Coloquio Internacional, Granada, 1-3 de febrero de 1995*, José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey, editores, Granada, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet/Anthropos, pp. 105-122.

GRUZINSKI, Serge

1985 “La ‘segunda aculturación’: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana* (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México), vol. 8, pp. 175-201.

1988 *El poder sin límites*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LARA Cisneros, Gerardo

2002 *El cristianismo en el espejo indígena, religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2007 *El Cristo Viejo de Xichú, resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas.

LINDHOLM, Charles

1992 *Carisma, análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.

LÓPEZ Austin, Alfredo

1985 “El dios enmascarado del fuego”, en *Anales de Antropología* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), vol. 22, México, pp. 251-285.

1989 *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, 2a. ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

1990 “Prefacio”, en Jacques Galinier, *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva, traductoras, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines/Instituto Nacional Indigenista, pp. 7-10.

VIQUEIRA, Juan Pedro

1997 *Indios rebeldes e idólatras, dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

WEBER, Max

1984 *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, 7a. reimpre-
sión de la 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.

ESCRIBIR EN EL MEZQUITAL EN EL SIGLO XVIII

Verónica Kugel

Hmunts'a Hem'i
Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu

En el marco de una investigación para la reconstrucción de la historia colonial de lo que hoy llamamos Alto Mezquital, durante la revisión de los archivos parroquiales de Chilcuautla y Cardonal, me saltaron a la vista las anotaciones de algunos frailes y seglares que presentaban huellas de que su autor tenía nociones de *hñähñu*.¹ Por otra parte, me llamó la atención que muchos españoles no sabían firmar y muchos indios sí.

A partir de esta constatación recopilé huellas de esta capacidad de escritura, tratando de darme una idea de la “formación escolar” de unos y otros y de lo que ésta significaba en las relaciones sociales.

¹ Salvo cuando me refiero directamente a un texto en el que figura la palabra “otomí”, opté por “*hñähñu*” para respetar el nombre propio de la etnia, tal y como se utiliza en el Valle del Mezquital.

LA ESCRITURA EN LOS ARCHIVOS PARROQUIALES

Presentaré en primer término algunos ejemplos de escritura comentados, para proceder más adelante a un análisis de lo que significan en el contexto social de las parroquias en el siglo XVIII.

Las huellas del hñähñu en las anotaciones de frailes y curas

Los archivos parroquiales eran responsabilidad de los frailes o de los curas diocesanos encargados de las parroquias. Generalmente, ellos mismos hacían las anotaciones en los libros, aunque en algunos casos tenían un escribano o un notario, lo cual podemos identificar por la diferencia en la caligrafía de la anotación con respecto a la de la firma.

En los ejemplos siguientes² encontramos huellas de que los frailes o curas percibían particularidades fonéticas e incluso gramaticales del *hñähñu* y les parecían lo suficientemente importantes para anotarlas, lo cual hace suponer cierta competencia lingüística en este idioma:

El caso más frecuente es la *ε*, como en *bomiε* y en *muhε*:



Ilustración 1.³



Ilustración 2.⁴

También es frecuente el uso del acento circunflejo para modificar la calidad de las vocales, como la *ε̂* y la *û* en *cûxmayê*:

² Muestro las palabras fuera de contexto por falta de espacio.

³ 1718, Cardonal, fray Luis Pantoja.

⁴ 1790, Cardonal, *Diligencia de justicia en asunto a idolatría*.



Ilustración 3.⁵

En los ejemplos presentados a continuación, *tzinte*[^], *sinte*[^] y *tzinthê*, se aprecia además, el hecho bien conocido de que la ortografía es relativamente inestable; los dos primeros figuran en el mismo folio, prácticamente uno debajo de otro, y los anota el mismo fraile:



Ilustración 4.⁶

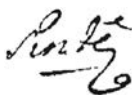


Ilustración 5.⁷

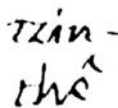


Ilustración 6.⁸

⁵ 1726, Cardonal, fray Miguel Sánchez.

⁶ 1725, Cardonal, fray Miguel Sánchez.

⁷ 1725, Cardonal, fray Miguel Sánchez.

⁸ 1801, Chilcuautla, Br. José Luis Zamora.

Encontramos también la duplicación de la *i* final, en estos casos para representar la *th-i* en *Betii* (hoy se escribe Bethi) y en *Xotii* (hoy Xothi):



Ilustración 7.⁹



Ilustración 8.¹⁰

La consonante se duplica para indicar el saltillo, u oclusiva glotal, como en *ccâhây*:



Ilustración 9.¹¹

En los ejemplos reproducidos a continuación, las personas que escriben (o aquellas que les dictan el nombre del lugar) parecen saber —o en su caso ignorar— que la palabra *Daboxtha* (en su ortografía actual), que significa “muchos nopales”, se compone de *dä*, prefijo para “grande” y *'boxt'ä*, “nopalerá”: *Dâboxta*, *Dâ Boxta*, *del Bôsta*, *el boхта*:

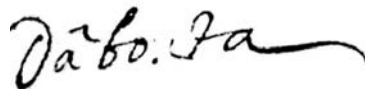


Ilustración 10.¹²

⁹ 1810, Chilcuautla, Julián Lombardo.

¹⁰ 1810, Chilcuautla, Julián Lombardo.

¹¹ 1717, Cardonal, fray Luis Pantoja.

¹² 1728, Cardonal, fray Miguel Sánchez.



Ilustración 11.¹³



Ilustración 12.¹⁴



Ilustración 13.¹⁵

Saber firmar

Aparte del cura y su escribano o notario, el único momento en que otras personas escribían algo en los archivos parroquiales era cuando firmaban sus declaraciones en las diligencias.

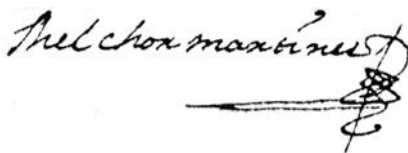
En ambas parroquias subsisten algunas diligencias sobre asuntos relacionados con la construcción de capillas o las misas, con la conducta moral (abandono, anulación de matrimonio, adulterio, raptó de amante, relaciones sexuales bajo promesa de matrimonio), con deudas o con prácticas de idolatría. Es allí donde podemos ver la escritura de los parroquianos, tanto españoles como indios.

Saber firmar no necesariamente significa ser letrado. En los ejemplos presentados a continuación, podemos ver que el trazo es más o menos fluido, el uso de la tinta más o menos hábil, lo cual permite deducir, en casos de indios y de españoles por igual, que algunos escribían con regularidad y otros simplemente habían aprendido a plasmar su firma y en todo caso raramente tenían oportunidad de hacerlo.

¹³ 1733, Cardonal, fray Miguel Sánchez.

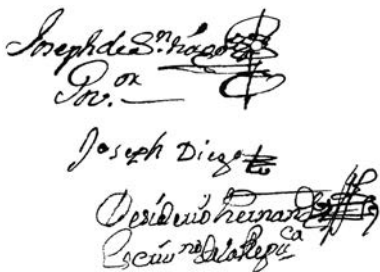
¹⁴ 1733, Cardonal, fray Joseph de Reyna.

¹⁵ 1718, Cardonal, fray José Sánchez.



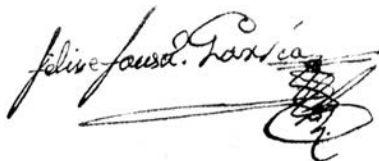
Melchor Martínez

Ilustración 14.¹⁶



Joseph Diego
Desiderio Hernández
Juan Salvador

Ilustración 15.¹⁷



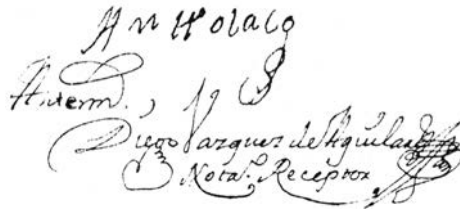
Felipe Faustino García

Ilustración 16.¹⁸

¹⁶ 1764, Chilcuautla, *Rapto de Manuela Efigenia*; Melchor Martínez, indio principal de 53 años, fiscal/testigo.


¹⁷ 1755, Cardonal, *Solicitud de que se diga misa en Maxay*; Joseph de Santiago, gobernador; Joseph Diego; Desiderio Hernández, escribano; Juan Salvador, alcalde.

¹⁸ 1791, Cardonal, *Asunto de adulterio*; Felipe Faustino García, indio cacique, intérprete.



Antonio Mateo Olaco
Hicem., 19 J
Diego Vazquez de Aguilar
Nota. Receptor.

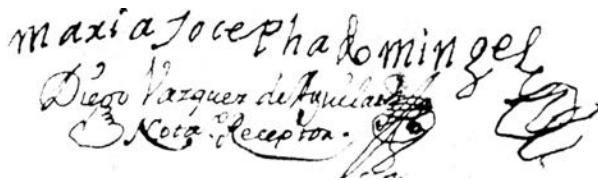
Ilustración 17.¹⁹



Jacinto Barrera

Ilustración 18.²⁰

A continuación se reproduce la única firma de una mujer que he encontrado en ambos archivos parroquiales.



María Josefa Domínguez
Diego Vazquez de Aguilar
Nota. Receptor.

Ilustración 19.²¹

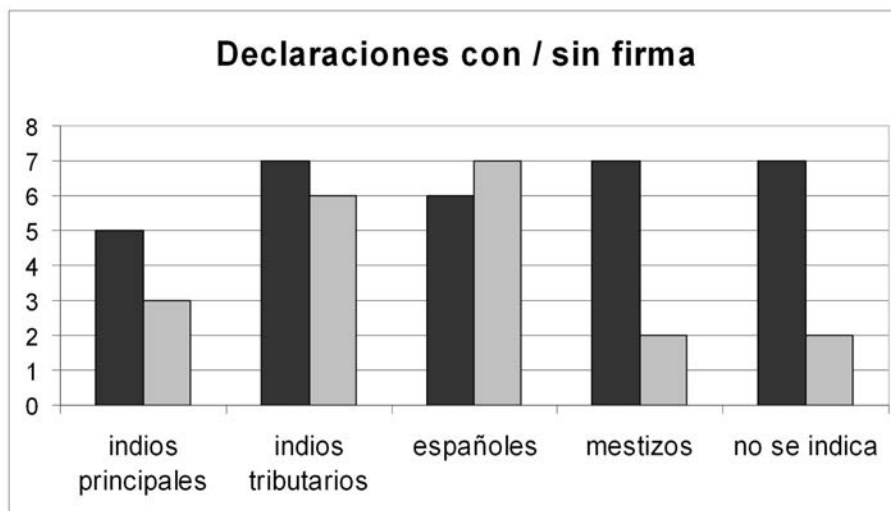
La estadística de las personas que declararon en las diligencias, con y sin firma, muestra que el único grupo en el que los que sabían firmar son minoría (46 por ciento) es el de los españoles, lo cual a primera vista pudiera parecer sorprendente. En cambio, la mayoría tanto de los indios principales (63 por ciento) como de los indios tributarios (54 por ciento) que figuran en

¹⁹ 1776, Chilcuautila, *Abandono de hogar y anulación de matrimonio*; Antonio Mateo Olaco, español de más de 60 años, testigo/vecino de Chilcuautila.

²⁰ 1759, Chilcuautila, *Dispensa para el matrimonio López-Olguín*; Jacinto Barrera, testigo.

²¹ 1776, Chilcuautila, *Abandono de hogar y anulación de matrimonio*; María Josefa Domínguez, española de 35 años, vecina de Chilcuautila.

las diligencias sabían firmar. Los mestizos, al igual que las personas de las que no se indica la “categoría”, sabían firmar en su gran mayoría (78 por ciento en ambos casos) (gráfica 1).



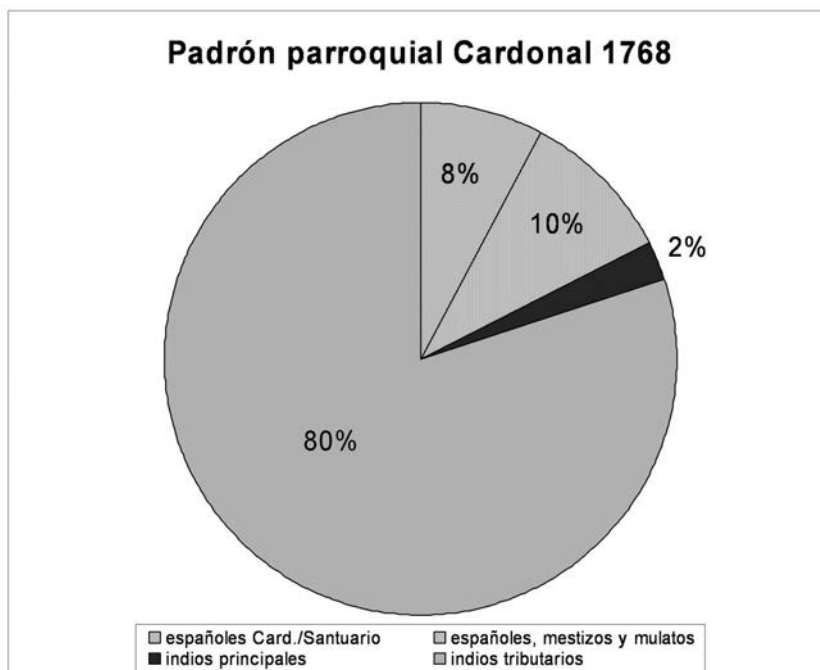
Gráfica 1.

La población en los padrones y en los archivos parroquiales

El padrón parroquial de Cardonal, levantado por el bachiller Antonio Fuentes y León en 1768²² por órdenes del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana,²³ registra el 80 por ciento de indios tributarios. Salta a la vista que esto no guarda proporción alguna con los indios tributarios que aparecen en las diligencias arriba mencionadas, que representan tan sólo el 25 por ciento del universo de personas concernidas por estos documentos (gráfica 2).

²² Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal/Secretaría Arzobispal/Padrones Parroquiales; caja 99, exp. 1.

²³ Los dos padrones que existen para Chilcuautla en el mismo archivo son de 1778 y 1797; no los utilicé para este trabajo ya que presentan una repartición muy similar de la población.



Gráfica 2.

Es decir, podemos constatar que si bien la proporción de indios que sabían firmar es alta, la proporción de indios presentes en las diligencias es muy baja y corresponde en general ya sea a indios principales o a personas que ocupaban cargos (que sabían firmar) ya sea a acusados (generalmente iletrados).

La información sobre los españoles que figuran en las diligencias es escasa, lo cual dificulta su ubicación con respecto al padrón parroquial. Muchos eran oriundos del lugar (como por ejemplo los testigos sobre parentesco en un asunto de impedimento). Otros eran labradores y arrieros, sirvientes “de razón” en las haciendas, en general pobres y, como podemos ver, iletrados. En cambio, en una de las diligencias conservadas en Chilcuautila figura el dueño de la hacienda de Juandó, que sí sabía firmar.

LA ESCOLARIDAD Y EL USO DE LOS IDIOMAS EN EL SIGLO XVIII

Para poder ir más allá en el análisis de este material lo ubicaremos ahora en un contexto más amplio, presentando brevemente el uso del español y de los idiomas indígenas en la Iglesia, así como el tipo de escolaridad ofrecida en las parroquias rurales a lo largo del siglo XVIII.

El clero y las lenguas indígenas

El aprendizaje de una lengua indígena seguía siendo parte de la formación sacerdotal en la Nueva España, al menos en algunos seminarios durante el siglo XVIII. Por ejemplo, en el seminario de Tepotzotlán había un profesor de náhuatl y otro de otomí. Según se desprende de la investigación de William B. Taylor, quien estudió ampliamente la situación de las parroquias en el siglo XVIII, el conocimiento de una lengua indígena seguía siendo un criterio importante para ser adjudicado a una parroquia rural. Si el párroco no hablaba el idioma, se procuraba que su vicario lo supliera en ese aspecto. El virrey conde de Revillagigedo (el mayor) señalaba a su sucesor en 1755 que los párrocos debían saber la lengua de los indígenas a los que enseñaban y confesaban.²⁴ En el archivo parroquial de Cardonal se encuentra una “orden a los presbíteros ordenados a título de idioma náhuatl, otomí, mazahua o huasteco para que se presenten en su destino o que vengan a pedirlo”, firmada por el arzobispo Manuel Joseph Rubio y Salinas en 1754.

Esto no significa que Cardonal y Chilcuautla tuvieran generalmente, a partir de su secularización, un sacerdote que hablara el idioma *hñāhñu*: ambas parroquias eran muy poco demandadas por los curas, así que no había mucho de dónde escoger a la hora de nombrarlos.²⁵

El idioma indígena también era una posibilidad de ordenación para personas con una formación teórica menor (para los indígenas era casi la única posibilidad de ser sacerdotes): se ordenaban “a título de idioma”, pero eran poco considerados por sus colegas porque su formación teológica era menos sólida.²⁶

Sin embargo, hacia mediados del siglo XVIII, con la llegada del arzobispo Lorenzana, el énfasis fue cambiando, del conocimiento de lengua indígena

²⁴ Taylor, 1996: 92-118, 573.

²⁵ Taylor, 1996: 113.

²⁶ Taylor, 1996: 95.

por parte del cura hacia el aprendizaje del español por parte de los indios. Uno de los argumentos esgrimidos era que el uso de la lengua indígena conllevaba interpretaciones erróneas de la doctrina de la Iglesia. La Corona también cambió su política en la segunda mitad del siglo XVIII, poniendo más énfasis en el aprendizaje del español por parte de los indígenas, “para mejorar a los indios y hacerlos más útiles para el Estado”.²⁷

Las escuelas en Cardonal y Chilcuautla

En las parroquias a cargo de los agustinos, se reunía a los niños de los macehuales todas las mañanas para darles doctrina, enviándolos después a sus casas. En cuanto a los hijos de los indios principales, muchas veces vivían en escuelas anexas a los conventos donde se les enseñaba, además, a leer, escribir, contar y cantar. Posteriormente era frecuente que se desempeñaran como acólitos, cantores o escribanos.

Aunque en Chilcuautla no tenemos noticia de una escuela formal de este tipo, sí encontramos a indios que ocupaban este tipo de funciones, como es el caso de Diego Hernández, maestro de capilla en 1709.²⁸ En cuanto a escribanos, generalmente, en la época de los agustinos, la letra del registro es la misma que la de la firma, es decir, el fraile hacía la anotación completa. Posteriormente se ve con claridad que el sacerdote tenía su secretario.

Para la segunda mitad del siglo XVIII contamos con el informe de la visita del arzobispo Núñez y Haro, quien estuvo en Chilcuautla en 1782. Con respecto a las escuelas dice lo siguiente:

en este curato hay escuelas en la cabecera y pueblos [...]. Que el referido cura y sus sucesores, en cumplimiento de lo mandado, por el Santo Concilio Mexicano 3º hagan visita anual de las iglesias de los pueblos de su partido, examinen en doctrina cristiana a los maestros de escuela, sacristanes, fiscales y demás indios para ver si saben lo necesario para salvarse [...] practiquen lo bueno y cumplan con sus respectivas obligaciones, y entre otras con la de enviar a sus hijos, domésticos y parientes a las escuelas de lengua castellana que por el celo del actual párroco en dicha cabecera y pueblos, para que [...] aprendan a leer, escribir, contar, la doctrina cristiana y buena educación, sean útiles así y al público [...] cuidando dicho cura y sus sucesores de que se eli-

²⁷ Taylor, 1996: 96-100, 334.

²⁸ Chilcuautla, 1704-1718, libro no. 2 de Entierros.

jan maestros de buena vida, arregladas costumbres y hábiles en su ministerio, examinándolos antes para que les conste si lo son o no y de visitarlos algunas veces, para ver cómo se enseña y notar los que asisten a fin de que siendo pocos exhorten con eficacia a los padres, amos y parientes a que los envíen y no los saquen de ellas hasta que hayan logrado una competente instrucción, haciéndoles ver que desde la edad de cinco o seis años hasta la de diez u once, de poco o nada les pueden servir.²⁹

En el reporte de su visita a Cardonal ese mismo año, el arzobispo señala: “En esta cabecera hay escuela de lengua castellana, en el pueblo de San Miguel y barrio del Santuario de Mapeté también la hay”.³⁰

Dorothy Tanck registra una escuela de castellano en Cardonal y 19 en Ixmiquilpan para 1754, todas ellas bajo la autoridad del clero seglar.³¹ La fecha no corresponde del todo a la salida de los agustinos (1756), pero se muestra el afán de fundar estas escuelas desde el inicio de la presencia de los seglares.

Los maestros de escuela dependían en gran medida del cura, incluso a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las autoridades civiles se involucraron más. La mayoría de las escuelas anteriores a 1790 eran fundadas por los curas. Muchas veces ellos mismos pagaban al maestro y lo hospedaban en su casa. La formación de los maestros era mínima; el requisito era saber leer y escribir, y pocos tenían una formación mayor. Las escuelas abrían y cerraban según las posibilidades de mantenerlas y la disponibilidad de un profesor. Los indios generalmente no apoyaban a la escuela: dejaban de pagar al maestro o no mandaban a sus hijos, ya que temían que al aprender el español se distanciarían de sus padres.³²

Las escuelas agustinas y las escuelas de castellano de los seglares

Los seglares enfatizaban sus esfuerzos para establecer escuelas, al grado que pudiera pensarse que antes ni había. Los documentos de los archivos parroquiales de Chilcuautla y Cardonal nos demuestran que esto es más bien una estrategia de valorización del propio esfuerzo y sin duda también de justifica-

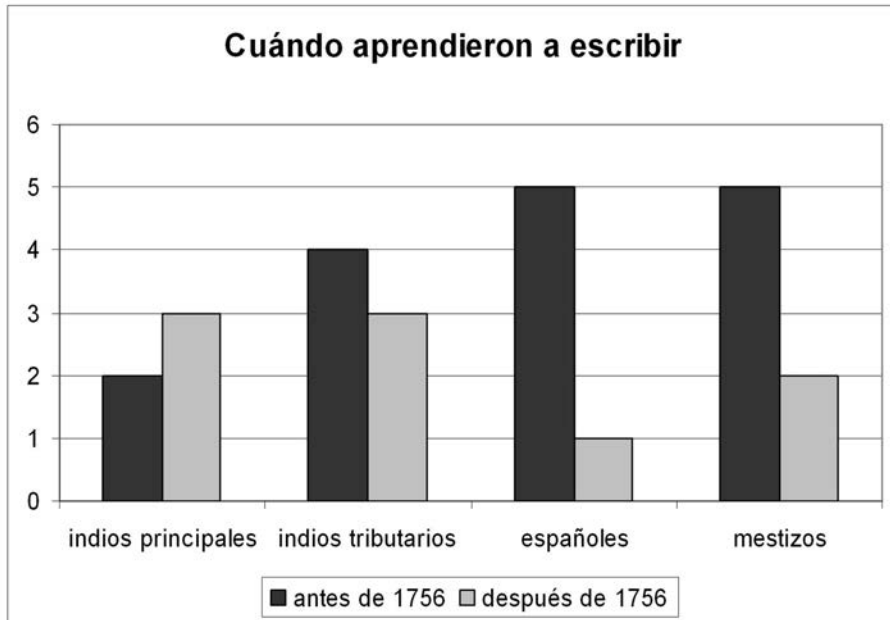
²⁹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, caja 28CL, libro 1, 52 y ss.

³⁰ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, caja 28CL, libro 1, 90 y ss.

³¹ Tanck, 1999: 160.

³² Taylor, 1996: 334-341.

ción ante la salida obligada de los agustinos, puesto que las firmas analizadas son en su gran mayoría de personas que aprendieron a escribir cuando aún estaban los agustinos (gráfica 3).³³



Gráfica 3.

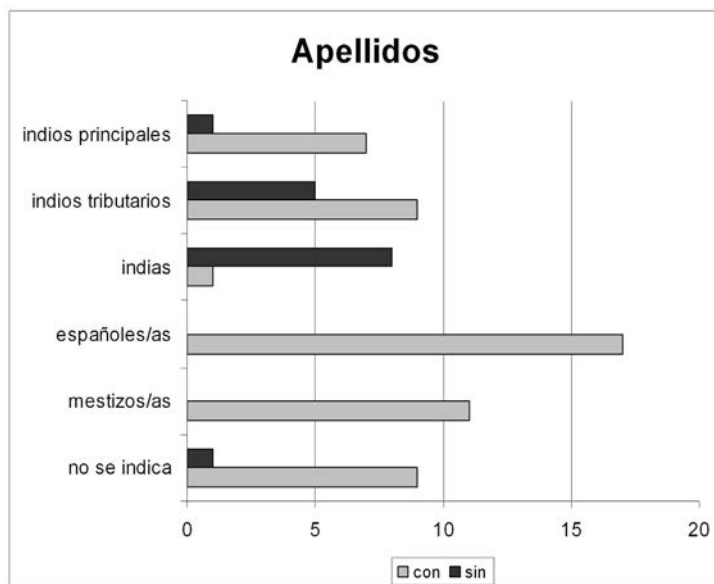
Lo que sin duda es cierto es que los seculares fomentaron activamente las escuelas de castellano. Y a la vez que se exigía de los indios un mayor dominio del español, los archivos parroquiales también nos confirman que paulatinamente disminuía el aprendizaje del idioma por parte de los curas.

³³ Tomé como criterio para hacer esta estimación, que quien sabía escribir había adquirido esta habilidad antes de los 12 años, basándome en la edad escolar mencionada en la visita del arzobispo Núñez y Haro a Chilcuautla (véase la nota 29).

LA ESCRITURA, EL USO DE LOS IDIOMAS Y LAS RELACIONES SOCIALES

Analizando los documentos de los archivos parroquiales de Chilcuautla y Cardonal a la luz de las investigaciones más amplias sobre el siglo XVIII, resalta una elite indígena conformada por principales y otras personas que desempeñaban cargos, la cual compartía con el mundo colonial español una “formación escolar” (que en aquél tiempo estaba marcada esencialmente por la enseñanza religiosa) así como un mayor o menor grado de poder político en sus comunidades y una situación económica superior a la de los demás indios.

En los archivos encontramos otra huella al respecto que remite al estatus social de las personas: los apellidos. Además de que generalmente sabían escribir, los indígenas principales y aquellos que ocupan cargos también tenían apellidos, lo cual no es el caso de los indios iletrados (gráfica 4).



Gráfica 4.

Los españoles y mestizos contaban todos con este estatus reflejado en los apellidos, pero no necesariamente compartían ni la alfabetización ni el nivel social de la elite indígena. La existencia de un grupo más o menos

grande de españoles pobres e iletrados se desprende tanto del padrón como de las diligencias citadas.

Las diligencias, por supuesto, no reflejan la totalidad del universo de Cardonal o de Chilcuautila. Mientras la gran mayoría de la población es indígena (macehuales), sólo un 20 por ciento de las diligencias los conciernen, generalmente como acusados en asuntos de moral o de idolatría.

El 80 por ciento de las diligencias involucra a personas que tenían apellidos, es decir, “estatus”: españoles ricos y pobres, mestizos, indígenas principales, indígenas con cargos, todos ellos independientemente de que fueran letrados o no.

Esto nos permite confirmar que los dos mundos de la colonia, el indígena y el español, no estaban tan separados en el siglo XVIII como a veces podemos creer. Hay varios tipos de “puentes”:

Los indios principales formaban parte de la sociedad colonial dominante en cuanto a su formación escolar y su situación socioeconómica, aunque esto último sea muy relativo. Con el mundo indígena mayoritario compartían la socialización en la cosmovisión indígena y los lazos con la Tierra. Además, la elite indígena estaba vinculada estrechamente con el mundo indígena mayoritario, ya que el control que ejercía sobre el mismo era el fundamento de su situación social superior.

Los indios que desempeñaban cargos no siempre eran principales. De alguna manera, éste era el grupo de “permeabilidad social” para los indios. Tenían una formación escolar, gozaban de cierto estatus (apellidos) y ejercían poder sobre los macehuales. Mantenían, además, sus lazos culturales y sociales indígenas.

Los indios macehuales eran en cierta medida los más aislados. Su contacto con los españoles, y con el sacerdote, era poco frecuente, superficial e indirecto, ya que se daba generalmente a través de los indios principales o aquellos que desempeñaban cargos. Esta situación de contacto por intermediarios se acentuaba con la salida de los agustinos y a medida que el clero seglar dejaba de aprender la lengua indígena.

Los españoles pobres, bastante numerosos, tenían estatus por su ascendencia, pero carecían de formación escolar, de poder social y de medios económicos. Su compenetración con el mundo indígena quizá no fuera muy grande, aunque los estudios sobre las creencias y el conocimiento en torno a la enfermedad y a su curación,³⁴ por ejemplo, muestran que había una relación cada vez más estrecha.

³⁴ Véase, por ejemplo, Quezada, 1989, sobre los curanderos del México colonial.

Los mestizos eran por definición puente entre ambos mundos. Al igual que los españoles pobres, no necesariamente tenían formación escolar pero sí un mínimo de estatus (todos ellos están registrados con apellidos), y generalmente ambos mundos les eran familiares.

CONCLUSIÓN: UNA VENTANA
HACIA LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DEL PRESENTE

Estos “puentes” del siglo XVIII van indicando los cambios que se dieron posteriormente en la estructura social de México. La mayoría de los indios principales y buena parte de aquellos que desempeñaban cargos sin serlo se “mestizaron” real o figuradamente a partir de que se decretó, en el contexto de la independencia del país, que los indígenas ya no existían como grupo social. Los españoles pobres también se mestizaron, real o figuradamente, al convertirse en mexicanos sin distinción particular. Los indios macehuales, en cambio, cuando no fueron partícipes de la permeabilidad social que conllevó a un mayor mestizaje, conformaron la base de la población indígena de hoy: ya sin elite, empobrecida y marginada.

Hoy día, desde hace no tantos años y en algunos lugares más, en otros menos, los indígenas están reconstruyendo una elite intelectual y política. ¡Aquellos que mantengan sus vínculos étnicos, resistiendo la tentación de fundirse con la sociedad dominante, pueden hacer mucho para su pueblo!

Fuentes primarias

Se consultaron los archivos parroquiales de Cardonal y de Chilcuautla, así como los documentos relacionados con ambas parroquias en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México.

Fuentes secundarias

GONZALBO, Pilar

1990 *Historia de la educación en la época Colonial, el mundo indígena*, México, El Colegio de México.

KUGEL, Verónica; MARTÍNEZ, Pedro Gabriel

1998 *Chilcuautla, reflejo de la historia de México*, Chilcuautla, Parroquia Santa María Asunción.

QUEZADA, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TANCK, Dorothy

1999 *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México.

TAYLOR, William

1996 *Magistrates of the sacred, priests and parishioners in eighteenth-century Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

LINGÜÍSTICA

LOS COLORES EN EL OTOMÍ: APUNTES PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO

Elizabeth Escalona Gutiérrez
Alonso Guerrero Galván

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Anropología e Historia

INTRODUCCIÓN

Si partimos de que la fisiología de la visión humana es constante entre todas las razas y poblaciones de los hoy miembros del género *Homo*, todos los colores que vemos son una combinación de seis colores básicos: rojo, amarillo, verde, azul, blanco y negro. Pero las prácticas culturales son una fuerza mediadora crucial en la terminología y en los sistemas de términos de color básicos.

El significado de un color como término refiere a su comprensión cognitiva y a las relaciones definidas culturalmente que encierra y activa, no a su mero reconocimiento y etiquetación. Rosch (1973) afirma que no todas las lenguas tienen los términos básicos de color, por lo que se podría hablar de focalización y no de color, lo que nos llevaría a una distinción focal entre oscuro/frío y brillante/cálido.

Este modelo contrasta con el de Berlin y Kay (1969), el cual considera que los colores percibidos varían a lo largo de tres dimensiones: matiz, saturación y brillo; mientras que el de Rosch (1973) nos habla de efectos focales prototípicos.

LOS COLORES EN EL OTOMÍ MODERNO

Según los datos obtenidos en la comunidad de Santiago Mexquititlán, los términos básicos de color parecen desprenderse de una focalización en la que también influye el brillo —*ar jwets'i*— y la saturación, la que bien podría marcarse con el superlativo *na* y por el proclítico *xi* cuando el adjetivo se encuentra en función predicativa, como en los siguientes ejemplos, tomados de Hekking (1995: 35, 62):

Ar *d*oni xi na *n*theni.
Dsg flor Apd Sp rojo
La flor es muy roja.

[...]

Xi *n*t'axi ar *n*gú.
Apd blanco Dsg casa
¡Qué blanca es la casa!¹

En el otomí de Santiago Mexquititlán se hace una focalización y se distingue dentro del oscuro/frío: el oscuro *bothe* y como frío el verde/azul *k'angi*, y dentro del brillante/cálido, como brillante el amarillo *k'axt'i* y como cálido el rojo *theni*. Lo frío *xi ntse* y lo caliente *xi mpa* también aparecen como calidades de ciertos objetos empleados con fines rituales, por ejemplo: el caldo de frijol negro *giju 'boju* es considerado frío, mientras que el hilo rojo *thenguthähi* es caliente (Fliert, 1988: 297).

Además parece haber una subdivisión intermedia entre lo frío y lo brillante, en la que el brillo definido como la luz (*tsibi* lumbre) reflejada por un color, que va de lo deslumbrante a lo vagamente visible (acromático) y

¹ Nota del coordinador: Hekking (1995: xiii) da estos significados para las siglas que aparecen en los ejemplos citados: Dsg, “artículo determinado singular”; Apd, “adjetivo usado como predicado”; Sp, “superlativo”.

que juega un papel importante, pues más brillo resulta en el color verde/azul claro o turquesa *k'angi xi nzi* que en el color verde-azul oscuro o jade *k'angi xi mbots'i*.

En cuanto al matiz, definido según Berlin y Kay (1969) como la primera dimensión en la que varían los colores percibidos, es decir, la coloración o sustancia de un color, es influida por la segunda dimensión que es la saturación, la cual define la fuerza del matiz en un color, en el sentido de que los colores saturados tienen matices vívidos, mientras que los no saturados son los colores “pastel”, cercanos al gris. No obstante, es interesante destacar que los colores considerados teóricamente “desaturados” como el blanco *t'axi* y el gris *'bospi* (ceniza) o *gihai* (tierra), se relacionan con objetos de calidad fría como la sal *'u* y caliente como la ceniza *'bospi* (Fliert, 1988: 297).

Hoy en día se han incorporado préstamos del español en la terminología del color, por lo que en Santiago Mexquititlán encontramos el naranja *nanxa*, el rosa *donzá*, el morado *murado* y el café *kafé*. Según Galinier (1990: 516), quien se apoya en las investigaciones de Dehouve (1978: 301):

Los tintes industriales que se emplean actualmente imponen el empleo de términos especializados [...]. En lo que respecta al vestido, predominan los colores de la ropa de fabricación industrial, tal es el caso para el color rosa, que goza de gran éxito para la indumentaria popular y que ha terminado por imponer el término castellano [...] los colores indígenas pierden rápidamente prestigio y los matices que evocan los bienes de consumo de las ciudades se convierten en una especie de referencia muy apreciada [...]. Este fenómeno de préstamo continuo está pues sustentado por una desvalorización de los colores indígenas. Sin embargo su simbolismo, particularmente rico, logra que su empleo y percepción prevalezcan, ya que siguen siendo indisolubles de toda una serie de códigos culturales.

La focalización propuesta coincide de cierta forma con lo planteado anteriormente por Ramsay (2000),² quien encuentra entre los otomíes de Ixmiquilpan en el Valle del Mezquital la siguiente división: entre los colores

² Nota del coordinador: la ortografía que emplea Ramsay en el trabajo citado, desarrollado en la década de 1951-1960 por los investigadores del Instituto Lingüístico de Verano, ha sido sustituida aquí por el sistema actualmente usado por los otomíes del Valle del Mezquital (para las equivalencias entre ambos sistemas, véase David Charles Wright Carr, “Fonemas otomíes que no existen en el castellano”, en *Sup-Infor, Éditions sur Supports Informatiques* (<http://www.sup-infor.com/navigation.htm>); actualización: 22 enero 2003; acceso: 16 junio 2007).

fríos: *k'angi* como verde/azul; dentro de éste encontró la subdivisión de azul claro *azú mahets'i* (azul cielo) o *colo dehe* (color agua), azul oscuro *azú marino* (azul marino) y verde claro *k'anti limú* (verde lima), y verde como *k'angi dehe* (verde agua). Debido al desplazamiento lingüístico esta subdivisión utiliza prestamos del español (*azú, colo, marino, limú*) para hablar del brillo, y hace referencia a elementos de la naturaleza como *mahets'i* (cielo) y *limú* (lima), para referirse al matiz. Este autor, al igual que Galinier, considera que esta categorización es resultado de un contacto cultural o de biculturalismo, pero responde a la misma subdivisión que hacen los otomíes entre el frío y el brillante, en la que se distingue la presencia del brillo.

Entre los colores brillantes/calientes Ramsay registra el amarillo/anaranjado *k'axti/nanxa*, en los desaturados blanco *t'axi*, gris *hnä* y como negro *mboi*. Señala que el término *bothe* es utilizado como café, mientras que en Santiago Mexquititlán es usado como negro y el préstamo *kafé* refiere a la bebida o al color equivalente, en tanto que en Ixmiquilpan se dice *bodehe* (agua oscura) para referirse a la bebida.

En la Sierra Madre Oriental las denominaciones para el color o *ra k'ũhu* también van acompañadas de un proclítico *xón*, que indica su calidad de adjetivos en ejemplos como: amarillo *xón k'äxti*, rojo *xón theni* o blanco *xón t'äxi*. La diferencia con las otras variantes se encuentra en los términos usados para negro *xón pöthi* y verde/azul *xón k'àmmi* (Echegoyen y Voigtlander, 2007).

En el diccionario de las variantes serranas se hace una diferencia entre morado *xón bòt'i* y azul *xón júpöi*, pero éste último término alterna con *xón k'àmi* para azul y también se utiliza para designar al morado. Para referirse al verde oscuro se utiliza una palabra compuesta de *k'àmmi* antecedida por 'bo-oscuro, como en *di bòki* se pone negro o en rojo oscuro *xón 'bótithéni*, donde se agrega la sílaba *-ti-*. Indican el mayor o menor brillo cuando se acude a referentes de la naturaleza, como en azul claro *xón hyátsi*, como si se dijera acielado en español, aunque también puede decirse con la forma *k'àmmi* en *ra k'àmmáhyáts'i* el cielo azul claro o *ra k'àmmánèki* el cielo azulado.

Para un determinado tipo de verde con brillo se utiliza *xón bòthe* verde lama, muy parecido a la forma *bothe* (la cual significa negro en Santiago Mexquititlán y café en Ixmiquilpan); pero para decir verdoso o azulado se utiliza *xón k'ant'i*. Este sufijo temático *-t'i* puede contener una africada *-ts'i* en palabras como *xón thënts'i* rojizo.

No se registra en la variante serrana el préstamo *nanxa*; el fruto naranja suele denominarse como *ra ìxi*. El color rosa también apela a la flor: *xón dónxä't'ä*. La palabra *káfé* designa a la bebida, la planta o el fruto, pero pocas veces el color. El color desaturado "gris con blanco" recibe el nombre de *xón thöxni*.

Las tres variantes comparten los nombres para colores primarios como el blanco *t'axi*, el amarillo *k'axt'i* y el rojo *theni*. Sin embargo, las palabras para el verde/azul varían de región en región, de igual manera lo hacen los términos usados para gris, morado, naranja, rosa y café. En las regiones occidentales (Ixmiquilpan y Amealco), el término *k'angi* designa al color verde/azul, mientras que en la sierra oriental el grupo *ng* es sustituido por el de *mm* en *k'ämmi*. Los términos para el negro son de los que registran mayor variación, ya que en Querétaro se usa *bothe*, en Hidalgo *mboi* y en la Sierra *pöthi*, todos provenientes de una raíz $\star(m)po-th$, como la reconstruida para el otopameano (Bartholomew, 1965: 391), pero con distintas estrategias morfofonológicas para marcar su naturaleza adjetival.

Como es posible constatar al revisar la información registrada, las variantes más conservadoras son las de la Sierra Madre Oriental, ya que sus hablantes han permitido poco el uso de préstamos, mientras que en este mismo sentido las más innovadoras son las de Querétaro. Podemos decir que el color prototípico en otomí es *kuhu*, término que se refiere tanto al color en general, en las tres variantes —aunque en Santiago con menor frecuencia—, como a un color particular, puesto que en Ixmiquilpan se refiere al color verde/azul oscuro. Esta metonimia puede estar relacionada con una concepción mesoamericana del color y su interpretación otomí, por lo que es necesario remontarnos hacia los primeros registros del otomí para tratar de tener una idea más cercana a la concepción del color de estos grupos.

LOS COLORES EN EL OTOMÍ ANTIGUO

En Mesoamérica se desarrolló toda una industria química indígena para la obtención del color, tanto para plasmarlo en la piel humana —adornos faciales y tatuajes—, como en textiles, paredes, cerámica, papel o códices. Entre otras cosas emplearon minerales, grana cochinilla, tizne, achiote, cempasúchil y maderas carbonizadas. Para fijar los pigmentos utilizaron aglutinantes orgánicos como gomas vegetales, proteínas animales, aceites y aglutinantes inorgánicos como agua de cal, lo que le da ciertas cualidades de refracción, saturación y resistencia a las superficies de color (Magaloni, 1998: 91). Según nos dice Galarza (1990: 39), la policromía jugaba —y juega— un papel muy importante en las composiciones indígenas.³

³ “La utilización de los colores era de una importancia esencial, a todos los niveles, en la vida artística, religiosa, social y aún cotidiana de los pueblos mesoamericanos [...] no sólo tie-

Por desgracia no quedaron muchos vestigios de los colores utilizados por los otomíes antes de la conquista y menos de la forma en que se referían a ellos en su lengua. Una de las fuentes más tempranas para acceder al léxico otomí es el diccionario elaborado en el siglo XVII por el franciscano fray Alonso Urbano (1990 [1605]). No obstante, este vocabulario sigue el modelo del hecho por fray Alonso de Molina en 1555 para el náhuatl.⁴ Las características de este lexicón nos obligan a voltear a la concepción nahua del color y su registro por Molina, quien traduce “color” como *tlapalli*, que se ha traducido como “color para pintar”, “pintura de colores” o específicamente “rojo”.⁵ Por esta razón, en el texto de Urbano la entrada “color generalmente” primero se traduce al otomí como *matheni* y luego *nequeohce*, “colores”.⁶

Dentro de los colores registrados por fray Alonso Urbano (1990) hacia 1605, se encuentran: negro/oscurito *ma potli*, brillante/cálido amarillo *ma k'axt'i*, rojo *ma theni*, verde/azul *ma k'angi*, con una subdivisión en color turquesa *an ga k'angi* y color jade *an k'axt'äbomü*; esta división responde al valor que las culturas prehispánicas daban a estas piedras. Thomas Smith (1994) señala que la equivalencia verde/azul como patrón de interferencia algunas veces se expande en una amplia área geográfica afectando a muchas lenguas de distintos grupos genéticos, por lo que no es extraño que lo compartan varios grupos mesoamericanos.

nen la función plástica [...] además (del contenido temático: simbólico, económico, religioso) la función representativa de materia prima, etc. [...] son sobre todo [...] elementos del sistema de escritura tradicional” (Galarza 1990: 39).

⁴ “Al usar diccionarios como fuentes etnográficas, pensamos que cuando un elemento cultural tiene una palabra para designarlo es porque ese elemento existe entre la gente que habla ese idioma. Claro está que siempre cabe la posibilidad de que sea únicamente conocido por pertenecer a otro pueblo con el que se tiene relaciones. En nuestro caso tenemos la dificultad adicional que el Vocabulario de Basalenque [matlatzinca-español] como el otomí [adjudicado a Carochi —y habría que incluir al de Urbano—] están hechos sobre el modelo de la parte español-mexicano del diccionario de Molina y algunas formas pueden ser traducciones puestas para seguir de modelo” (Carrasco, 1950: 23).

⁵ La traducción de este término ha sido muy debatida; sintetiza gran cantidad de significados, relacionados con la escritura y la sabiduría, sobre todo en el difrasismo *in tilli, in tlapalli*, traducido como ‘la tinta, los colores’ y referido por múltiples fuentes (Wright, 2001).

⁶ Nota del coordinador: en el lugar correspondiente del vocabulario trilingüe de Alonso Urbano (1990: 85v), la palabra *matheni* está tachado y vuelve a aparecer en la siguiente glosa. Las dos entradas son: “Color generalmente. *tlapalli*— *matheni*— *nequeohce*. / Colorado color. *chichiltic*— *Matheni*”.

Es importante destacar que Urbano registra un color “ceniciento” *xo nhnäqui*, que se relaciona con el color gris/tierra usado en Ixmiquilpan (*hnä*) y en Santiago Mexquititlán (*hai*); un color pardo *ma hnäki*, también relacionado con ello; así mismo para decir “descolorido” pone *no hnät’ahmi*, mientras que en Santiago hoy se utiliza *t’axki* (blaqueado). Urbano registra un color “morado color oscuro”, *camopalli camopaltic* en náhuatl y *an jupoy* en otomí. Las voces en náhuatl significan “color camote”, aunque la glosa en otomí no hace referencia a la planta llamada por Urbano *an buccuä*, *bok’wä* en el otomí moderno de Santiago. Este “morado” tiene su correlato moderno en el otomí de la Huasteca, en donde se le llama *xunkhupai*. En la Sierra se registra *xón júpöi* para “azul” (Urbano, 1990: 300v; Galinier, 1990: 521; Echegoyen y Voigtlander, 2007: 515).

En el vocabulario de Urbano se registran otros matices, como el “colorado fino. *tlapalhuatzalli— not’otekoho. mayot’okoho. an thenkogoho*”. Este autor ya incluye el préstamo naranja, pero únicamente para referirse al árbol y a la fruta; en cuanto al color Urbano pone “naranjado color. *xuchipalli— anjuxidoni. anxidoni*”, que en ambas lenguas apela a una flor (Urbano, 1990: 301r, 306r; Wright, 2001).

COMENTARIOS FINALES

A partir de este breve recorrido por la terminología del color otomí, podemos ver que ninguna sociedad está totalmente aislada; toda sociedad mantiene relaciones con otras, y debido a este contacto las formas lingüísticas y los significados sociales que encierran cambian constantemente. No obstante, algunos patrones parecen seguir conservándose a lo largo del tiempo. Un ejemplo de ello es la aparente “no distinción” entre el azul y el verde. A pesar de los préstamos encontrados hoy en día en las diferentes variantes, la distinción entre el brillo de los colores parece mantenerse, ya que los términos básicos o focalizaciones del verde/azul *k’angi*, negro *bothe*; amarillo *k’axt’i* y rojo *theni* no han sido sustituidos por préstamos léxicos del español, a menos que se quiera especificar un determinado matiz con un término de mayor prestigio como es el caso de *azú* en el Valle del Mezquital e incluso en el habla de los jóvenes de Santiago Mexquititlán

Lo anterior confirma en cierto sentido la hipótesis de Galinier y Dehouve, sobre que el paradigma indígena del color mantiene aún relaciones culturales entre el mundo material y espiritual, el mundo de lo frío y lo caliente, y por añadidura de lo masculino y lo femenino. Entre algunos grupos otomíes esta relación es mucho más vívida que en otros; los oto-

més orientales, con los que trabajó Galinier, han mantenido sus tradiciones de una manera mucho más sólida que los grupos occidentales, como los de Santiago Mexquititlán o los del Valle del Mezquital. Cada uno ha atravesado por procesos históricos particulares que se hacen evidentes cuando se comparan las variantes modernas con las formas pretéritas de la lengua. Es por ello que se muestra tan relevante el estudio de la terminología de un campo semántico como el de los colores, que tiene múltiples implicaciones culturales, y en el que esperamos que este trabajo dé algunas luces a posteriores investigaciones.

REFERENCIAS

- BARTHOLOMEW Ewan, Doris Aileen
1965 *The reconstruction of Otopamean*, tesis de doctorado, Chicago, Department of Linguistics, University of Chicago.
- BERLIN, Brent; KAY, Paul
1969 *Basic color terms, their universality and evolution*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- CARRASCO, Pedro
1950 *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- DEHOUE, Danièle
1978 “Transformation de la dénomination des couleurs dans les langues dominées: un cas mexicain”, en *Voir et nommer les couleurs*, S. Tornay, editor, Nanterre, Laboratoire d’Ethnologie, pp. 285-304.
- ECHEGOYEN, Artemisa; VOIGTLANDER, Catherine
2007 *Diccionario yuhú (otomí de la Sierra Madre Oriental), estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, México*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- FLIERT, Lydia van de
1988 *El otomí en busca de la vida (ar ñaño hogar nzaki)*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- FOLEY, William
1997 *Anthropological linguistics*, Sidney, Blackwell Publishers.
- GALARZA, Joaquín
1990 *Amatl, amoxtli, el papel, el libro, los códices mesoamericanos, guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena*, México, Editorial Tava.
- GALINIER, Jacques
1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines/Instituto Nacional Indigenista.

HEKKING, Ewald Ferdinand Rudolf

1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, Institute for Functional Research into Language and Language Use, Universiteit van Amsterdam.

HEKKING, Ewald Ferdinand Rudolf (coordinador)

2002 *Ár hñähñu ar Nsantyo Nt'ähi; El otomí de Santiago Mexquititlán*, material inédito.

HEKKING, Ewald; ANDRÉS de Jesús, Severiano

1989 *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

HERNÁNDEZ Cruz, Luis; VICTORIA Torquemada, Moisés; SINCLAIR Crawford, Donald

2004 *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

MAGALONI, Diana

1998 “El arte en el hacer: técnicas de pintura mural”, en *Fragmentos del pasado, murales prehispánicos*, María Teresa Uriarte, coordinadora, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.88-108.

RAMSAY, Richard

2000 “Cambio de paradigma en la terminología otomí del color”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 2, pp. 179-188.

ROSCH, Eleanor

1973 “On the internal structure of perceptual and semantic categories”, en *Cognitive development and the acquisition of language*, Timothy E. Moore, editor, Nueva York, Academic Press.

SMITH Stark, Thomas C.

1994 “Mesoamerican calques”, en *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Carolyn J. MacKay y Verónica Vázquez, editoras, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-50.

URBANO, Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil del ms. de 1605, estudio de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

WRIGHT Carr, David Charles

2001 *La tinta negra, la pintura de colores: los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena*, ponencia presentada en el IV Coloquio Internacional sobre Otopames, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

LA ORACIÓN ADJETIVA EN EL *JÑATJO* (MAZAHUA)¹

Antonio López Marín

Universidad Pedagógica Nacional 151
Toluca, Subsedes Ixtlahuaca

INTRODUCCIÓN

Si consideramos la sintaxis desde una perspectiva funcional, la presencia del análisis del significado resulta ineludible, y con esta base un apropiado estudio sintáctico requiere de un estudioso que conozca la lengua desde dentro, que sea capaz de distinguir para las diversas estructuras de una lengua diferencias de significado que permitan dar cuenta de aquéllas. En este contexto, el objeto de este trabajo es dar cuenta de la estructura de la frase nominal en mi lengua, el *jñatjo*, en particular de la variante dialectal de la zona norte, que comprende los municipios de Atlacomulco y Temascalcingo, en el estado de México. Aquí lo que me interesa es dar a conocer las distintas posibilidades de expansión del sustantivo núcleo de la frase, ya sea mediante otras frases e incluso a través de oraciones.

¹ Ponencia basada en López Marín, 2002.

Resulta llamativo observar, en el desarrollo del trabajo, que la estructura de la oración adjetiva en *jñatjo* presenta en lo general rasgos de semejanza con la estructura de la frase nominal de mi segunda lengua, el español. Tomando como punto de referencia la posición estructural que ocupa el núcleo de la frase, el sustantivo, las posiciones de su lado izquierdo son ocupadas por frases adjetivas y los distintos tipos de determinantes, en tanto que las posiciones de su derecha son ocupadas, con fuertes restricciones, por una frase adjetiva, y en general, por el constituyente estructuralmente más complejo, la oración adjetiva.

La naturaleza del trabajo es empírico-descriptiva, con un método distribucional de análisis, en el que el argumento fuerte para extraer generalizaciones lo proporciona el contraste entre las formas gramaticales y agramaticales (señalados con asteriscos), de acuerdo con la metodología de análisis estructural expuesta por Radford (1988, capítulo 2).

Me queda claro que un trabajo como éste constituye el inicio del estudio de la frase nominal en *jñatjo*, y no debe quedarse ahí. Es necesario complementarlo con un análisis funcional que permita dar cuenta de su naturaleza semántica y de su comportamiento comunicativo, tomando como punto central de la descripción su inserción funcional, como mínimo, en la oración. En este trabajo, sin embargo, me pareció conveniente restringir el análisis sintáctico al plano estructural, necesario pero no suficiente, en vista de que si tomamos en cuenta un supuesto fundamental del análisis funcional, a saber, que toda forma significa, y en consecuencia, que la estructura sintáctica en tanto forma codificadora de sentido significa, entonces el punto de inicio de un análisis funcional es identificar la estructura de un constituyente sintáctico. En un segundo momento podemos realizar el análisis sintáctico-semántico-discursivo que, desde una perspectiva teórica funcional, permite involucrar la semántica oracional y discursiva como razón de la estructuración sintáctica.

Por ello, lo que me interesa mostrar aquí es una parte de la tesis intitulada *Estructura de la frase nominal en el jñatjo (mazahua) de la zona norte*. El presente texto inicia con algunos ejemplos de habla espontánea recogidas en Temascalcingo y Atlacomulco entre 1996 y 2006, para presentar la oración adjetiva en el *jñatjo*.

ESTATUS DE UN TIPO DE ORACIÓN COMO ORACIÓN ADJETIVA

Veamos los siguientes ejemplos:

(a) *nu b'ezo [k'o enje mi xomu²] o tuu muxa*
 DetDm señor Sub venir Ant noche Pas traer elote³
 Ese señor [que vino anoche] trajo elotes.

(b) *angeze, [k'w/dya kjo mi jandu,] nango jñandu/texe*
 3^a.PSn Sub Neg Pregunta Ant ver de repente ver todo
 Él, [que no veía nada], de repente vio todo.

(c) *texe yo zaa [k'o pedye k'a tr'eje] atr'aji yo mexa, juaru, ngama⁴*
 todo DetPl leña Sub salir Prep monte construir DetPl mesa cuartillo
 cama
 Toda la madera [que sale del monte sirve para] hacer mesas, cuartillos
 y camas.

(d) *ne b'ejña [k'o tsaa yo tjezhe] o zobu/na punkju'*
 Det señora Sub hacer DetPl tamal Pas cansar ser mucho
 La señora [que hizo los tamales] está muy cansada.

(e) *in xiskuama [k'w/ro tomu/mi nzhaá] mina joo*
 Pos libro Rel Pas comprar Ant tarde bonito bueno
 Mi libro [que compré ayer] es muy interesante.

² Para la escritura de la lengua *jñatjo* se utiliza el alfabeto unificado de mayo de 1989, producto de la reunión celebrada en la ciudad de Toluca, entre las instituciones siguientes: la Dirección General de Educación Indígena, la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, el Centro Ceremonial Mazahua, el Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas del Instituto Mexiquense de Cultura, el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (Delegación Estado de México) y el Departamento de Educación Indígena de los Servicios Educativos Integrados al Estado de México. Las vocales subrayadas son vocales nasales; las vocales con diagonales son: *u'*, vocal central alta, *a'*, vocal central media, y *o'*, vocal abierta posterior. El apóstrofo (') representa la consonante glotal. Las demás suenan semejantes al español.

³ Véase el apéndice para las abreviaturas que se usan para indicar las funciones gramaticales en este trabajo.

⁴ Ejemplo tomado de: Juárez/Palacio/Ramírez/López, 1998: 53.

(f) *yo t'ii o ziji yo xedyi [k'o tsaa e María]*

DetPl niño Pas comer DetPl tortilla Sub hacer María
Los niños se comieron las tortillas [que hizo María].

(g) *ne b'ejña o unu/yo xedyi yo t'ii [k'w/mi sant'u-ji]*

Det señora Pas dar DetPl tortilla DetPl niño Sub Ant tener hambre-
ellos
La señora les dio las tortillas a los niños [que tenían hambre].

(h) *e María o tsaa yo xedyi ko ne kjujnu/ [k'o ndomu/kja ne chojmu]*

María Pas hacer Det tortilla Prep Det masa Sub comprar Prep Det
plaza
María hizo las tortillas con la masa [que compró en el mercado].

(i) *e María pepji ko ne b'ejña [k'o tsapu/yo tjenzhe]*

María trabajar Prep Det señora Sub hacer DetPl tamal
María trabaja con la señora [a quien le hizo los tamales].

(j) *ro tuu-go yo kjujnu/[k'o tsaa yo tjenzhe e María]*

Pas traer-yo DetPl masa Sub hacer DetPl tamal María
Yo traje la masa [con la que María hizo los tamales].

En las oraciones anteriores nos damos cuenta de que el constituyente que está entre corchetes nos da algún tipo de información sobre el sustantivo o la frase sustantiva precedente. Así por ejemplo en la oración (a) el constituyente *k'o enje mi xomu* “que vino anoche” nos está diciendo algo sobre *nu b'ezo* “ese señor” y se está comportando de manera semejante a como lo haría el constituyente *ndyeme* “flojo” en la frase *nu ndyeme b'ezo* “ese señor flojo”. En este último caso *ndyeme* es un adjetivo y está modificando *nu b'ezo*. En el caso de *k'o enje mi xomu*, vemos que la información que contiene modifica *nu b'ezo*; sin embargo, a diferencia de *ndyeme*, no tiene estructura de frase sino de oración. Se trata de una oración adjetiva.

En esta situación que he descrito con respecto a la oración entre corchetes del ejemplo (a), observamos que se repite en los ejemplos restantes. En (b) la oración *k'w/dya kjo mi jandw* “que no veía nada” está modificando la proforma sustantiva *angeze* “él”. En (c) la oración *k'o pedye k'a tr'eje* “que sale del monte” está modificando *texe yo zaa* “toda la madera”. En (d) la oración *k'o tsaa yo tjenzhe* “que hizo los tamales” está modificando *ne b'ejña* “la señora”. En (e) la oración *k'w/ro tomu mi nzhaa* “que compré ayer” modifica *in xiskuama* “mi libro”. En (f) el constituyente *k'o tsaa e María* “que hizo María”

modifica *yo xedyi* “las tortillas”. En (g) el constituyente *k’u/mi sant’uji* “que tenían hambre” modifica *yo t’ii* “los niños”. En (h) *k’o ndomu/kja ne chojmu* “que compró en el mercado” modifica *ne kjujnu* “la masa”. En (i) *k’o tsapu/yo tjenzhe* “a quién le hizo los tamales” modifica *ne b’ejña* “la señora”. En (j) *k’o tsaa yo tenzhe e María* “con la que María hizo los tamales” modifica *yo kjujnu* “la masa”.

ESTATUS DE RELATIVA DE LA ORACIÓN ADJETIVA

En las oraciones adjetivas mostradas, observamos que hay dos elementos que las introducen: *k’o* en (a), (c), (d), (f), (h), (i) y (j), y *k’u*/en (b), (e) y (g). En todos los casos estas dos palabras carecen de un significado referencial propio, y en principio funcionan como una forma de enlace entre la oración adjetiva y el antecedente nominal modificado. En este sentido parecería que *k’o* y *k’u*/están funcionando como una conjunción subordinante. Sin embargo, al revisar la estructura interna de la oración adjetiva, observamos que estas formas subordinantes repiten en la oración adjetiva al antecedente nominal modificado.

Así, por ejemplo, en la oración (a) *nu b’ezo [k’o enje mi xomu]* o *tuu muxa* “ese señor [que vino anoche] trajo elotes”, la oración *[k’o enje mi xomu]* es equivalente a *nu b’ezo enje mi xomu* “ese señor vino anoche”, en la cual no se produce ningún cambio semántico con respecto a lo que lleva *k’o*. Esto nos muestra que *k’o* es equivalente en esta oración a *nu b’ezo* “ese señor” y por lo tanto la frase nominal puede reemplazar a la forma subordinante en su oración. Si ahora analizamos la oración adjetiva *k’o enje mi xomu* “que vino anoche”, vemos que tiene un verbo intransitivo que léxicamente pide un participante obligatorio, el sujeto. Contextualmente la parte nuclear del sujeto debería ser *nu b’ezo* “ese señor”, pero *nu b’ezo* es sujeto de la oración principal: *nu b’ezo o tuu muxa* “ese señor trajo elotes” y en consecuencia la frase *nu b’ezo* no puede ser el sujeto de la oración adjetiva. Como vimos previamente, la forma subordinante *k’o* es equivalente referencialmente a su antecedente nominal, y en ese sentido puede cumplir la función sintáctica que ese antecedente desempeñaría en la oración adjetiva. La conclusión es que *k’o* no sólo es un subordinante, sino que en la oración que analizo es también el sujeto del verbo *enje* “venir”, de modo que, como vemos, la forma *k’o* está cumpliendo dos funciones simultáneas: la primera como un nexo que enlaza el antecedente nominal con su oración adjetiva, y la segunda como un constituyente con una función de una oración simple. A este tipo de constituyente en la sintaxis se le conoce como relativo (Gili, 1943: 273; Pickett/Elson, 1986: 115, Bickford, 1994: 343).

El ejemplo (e) en la serie anterior es *in xiskuama [k'u/ ro tomw/ mi nzháá/ mina joo* “mi libro [que compré ayer] es muy interesante”. En este ejemplo la oración adjetiva *k'u/ ro tomw/ mi nzháá/* “que compré ayer” tiene como antecedente a *in xiskuama* “mi libro” y *k'u/* es referencialmente equivalente a *in xiskuama* “mi libro”. *In xiskuama* es el sujeto de *mina joo* “muy interesante”, pero su referencia también se encuentra en la oración adjetiva. Analicémosla. La oración *k'u/ ro tomw/ mi nzháá/* tiene un verbo transitivo *tomw/* “comprar”. Los verbos transitivos piden dos participantes obligatorios que desempeñan las funciones de sujeto y objeto directo. En esta oración adjetiva el participante sujeto está representado en la forma temporal *ro* que marca también la persona, y el objeto directo de *tomw/* corresponde referencialmente a *in xiskuama* “mi libro”, pero como decíamos antes, la frase *in xiskuama* “mi libro”, es la parte nuclear del sujeto de *tomw/* “comprar”, y por lo tanto no puede cumplir al mismo tiempo una función sintáctica de otra oración. Sin embargo, puesto que *in xiskuama* es referencialmente reproducido en la forma *k'u/*, será ésta la que desempeñe la función de objeto directo del verbo *tomw/* “comprar”. Vemos, igual que en el ejemplo anterior, que la forma *k'u/* no solamente enlaza su oración adjetiva con su antecedente nominal, sino que además cumple una función de oración simple en su propia oración, y en consecuencia, como en el caso de *k'o*, se trata de un relativo.

Al revisar oraciones adjetivas en el *jñatjo*, *k'o* y *k'u/* fueron las únicas formas relativas que aparecieron, y en principio la distinción entre ambas no parece estar determinada ni por factores semánticos del antecedente, ni por la función sintáctica que desempeñan en su oración.⁵

En el primer caso vemos que tanto *k'o* como *k'u/* pueden tener antecedentes de referencia animada, humana, como en (a), (b), (d), (g), e (i), y de referencia no animada, como en (c), (e), (f), (h) y (j). En el segundo caso *k'o* en su propia oración puede ser sujeto, como en (a), (c), y (d); puede ser objeto directo como en (f) y (h); puede ser complemento indirecto, como en (i), y puede ser circunstancial como en (j). Y *k'u/*, por lo pronto y de acuerdo con nuestros ejemplos, puede ser sujeto como en (c) y (g); y puede ser objeto directo como en (e). Por el momento dejo pendiente la aclaración de la naturaleza de la distinción entre *k'o* y *k'u/*.

⁵ Stewart (1966: 94, 95) señala que los pronombres demostrativos, que son *nu*, *k'u/*, *yo*, y *k'o* funcionan también como pronombres relativos; sin embargo al cotejar sus ejemplos con *nu* y *yo* con mi competencia de hablante de *jñatjo*, debo decir que me resulta bastante raro su uso, si bien no puedo decir que me parezca agramatical.

De lo dicho hasta este momento sobre las oraciones adjetivas, una conclusión que puedo presentar es que las oraciones adjetivas en el *jñatjo* son oraciones relativas. Una vez establecido esto, vamos a revisar ahora un distinto ordenamiento de los constituyentes en las oraciones (a)-(j).

(a) o *tuu muxa nu b'ezo [k'o enje mi xomu]*
 Trajo elotes ese señor que vino anoche.
 **[k'o enje mi xomu] nu b'ezo o tuu muxa*⁶
 **[enje mi xomu/k'o] nu b'ezo o tuu muxa*

(b) *nango jñandu/texe angeze, [k'u/dya kjo mi jandu]*
 De repente vio todo él, [que no veía nada].
 **[k'u/dya kjo mi jandu] angeze, nango jñandu/*
 **[dya kjo mi jandu/k'u] angeze, nango jñandu/*

(c) *atr'aji yo mexa, juaru/, ngama texe yo zaa [k'o pedye k'a tr'eje]*
 Hacen mesas, cuartillos y camas con toda la madera [que sale del monte].
 **[k'o pedye k'a tr'eje] texe yo zaa atr'aji yo mexa, juaru/, ngama*
 **[pedye k'a tr'eje k'o] texe yo zaa atr'aji yo mexa, juaru/, ngama*

(d) o *zobu/na punkju/ne b'ejña [k'o tsaa yo tjenzhe]*
 Está muy cansada la señora [que hizo los tamales].
 **[k'o tsaa yo tjenzhe] ne b'ejña o zobu/na punkju/*
 **[tsaa yo tjenzhe k'o] ne b'ejña o zobu/na punkju/*

(e) *mina joo in xiskuama [k'u/ro tomu/mi nzhaá]*
 (Es) muy interesante mi libro [que compré ayer].
 **[k'u/ro tomu/mi nzhaá] in xiskuama mina joo*
 **[ro tomu/mi nzhaá/k'u] in xiskuama mina joo*

(f) *yo xedyi [k'o tsaa e María] o ziji yo t'ii*
 Las tortillas [que hizo María] se las comieron los niños.
 **[k'o tsaa e María] yo xedyi o ziji yo t'ii*
 **[tsaa e María k'o] yo xedyi o ziji yo t'ii*

⁶ Los asteriscos nos indican que la frase es agramatical, o sea que en la lengua *jñatjo* no se puede decir o en su caso no tiene ningún significado.

(g) *yo t'ii [k'u/mi sant'uji] ne b'ejña o unu/yo xedyi*
 Los niños [que tenían hambre] la señora les dio las tortillas.
 **[k'u/mi sant'uji] yo t'ii ne b'ejña o unu/yo xedyi*
 **[mi sant'uji k'u] yo t'ii ne b'ejña o unu/yo xedyi*

(h) *ko ne kujnu/[k'o ndomu/kja ne chojmu] e María o tsaa yo xedyi*
 Con la masa [que compró en el mercado] María hizo las tortillas.
 **[k'o ndomu/kja ne chojmu] ko ne kujnu/e María o tsaa yo xedyi*
 **[ndomu/kja ne chojmu/k'o] ko ne kujnu/e María o tsaa yo xedyi*

(i) *ko ne b'ejña [k'o tsapu/yo tjenzhe] e María pepji*
 Con la señora [a quien le hizo los tamales] María trabaja.
 **[k'o tsapu/yo tjenzhe] ko ne b'ejña e María pepji*
 **[tsapu/yo tjenzhe k'o] ko ne b'ejña e María pepji*

(j) *yo kujnu/[k'o tsaa yo tjenzhe e María] ro tuu-go*
 La masa [con la que hizo los tamales María] yo traje.
 **[k'o tsaa yo tjenzhe e María] yo kujnu/ro tuu-go*
 **[tsaa yo tjenzhe e María k'o] yo kujnu/ro tuu-go*

En estas series de ejemplos vemos que en cada caso el primer ejemplo es gramatical y los dos restantes son agramaticales. Los ejemplos gramaticales nos están mostrando que en *jñatjo* hay una cierta flexibilidad en cuanto al orden de los constituyentes en la oración. Y en cuanto a los ejemplos agramaticales, el primero de ellos muestra que el antecedente de la oración adjetiva relativa no puede ir después de su oración, mientras que el segundo ejemplo agramatical muestra que el relativo no puede ocupar la última posición de su oración aún cuando esté junto a su antecedente, pospuesto éste.

El contraste de los tres ejemplos en cada uno de los casos nos permite concluir que, dentro de la flexibilidad que el *jñatjo* muestra en el ordenamiento de los constituyentes de su oración, la estructura integrada por el antecedente y su oración relativa adjetiva es invariable: antecedente nominal [oración relativa adjetiva].

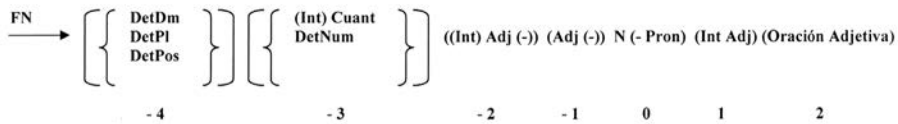
ESTRUCTURA DE LA FRASE NOMINAL EN JÑATJO

Una vez que hemos visto el comportamiento de las oraciones adjetivas en *jñatjo*, podemos plantearnos la mayor expansión posible en esta lengua. Veamos el siguiente ejemplo:

Yo yeje b'o-nzhuhw/mina ngojo k'w/ro potu/in kumba-go ñonu-ji na punkju/
 DetPl Cuant Adj-N Int Adj Sub Pas V Pos N-1a.PSn comer-ellos ser
 mucho

Los dos toros negros muy tontos que le vendí a mi compadre comen
 mucho.

En la frase nominal de sujeto, es decir, en *yo yeje b'o-nzhuhw/mina ngojo k'w/ro potu/in kumba-go*, vemos que a una de las estructuras más amplias que hemos visto, se le puede agregar una oración adjetiva. Esto nos da la pauta para proponer, de acuerdo con lo observado en este trabajo, la siguiente representación estructural de la frase nominal en *jñatjo*.



CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se ha podido observar que una noción crucial para realizar un estudio de sintaxis es la de estructura. La estructura nos permite observar el “esqueleto” que sirve de apoyo al plano semántico y comunicativo de la lengua. Debe quedar claro, sin embargo, que un estudio sintáctico no debe detenerse únicamente en la descripción de la estructura, puesto que en última instancia la sintaxis es una síntesis de forma y significado. En este sentido, el trabajo tuvo como objeto dar cuenta de la forma como se estructura la frase nominal en *jñatjo*, pero el estudio de su sintaxis aún tiene que complementarse con el análisis de su significado, en principio, en el interior de la oración, y como meta final, en el análisis de su función comunicativa.

Al término de este trabajo, la conclusión central a que he llegado, es sugerir el esquema estructural alrededor del cual se construye la frase nominal en *jñatjo*, a manera de oración adjetiva.

De acuerdo con los datos manejados en el desarrollo de este trabajo, y cuya conclusión se observa en el esquema anterior, vemos que en *jñatjo* un sustantivo puede expandirse cuatro posiciones estructurales a su izquierda y dos a su derecha. Ese esquema nos muestra que, como sucede translin-

güísticamente, los determinantes se ubican siempre a la izquierda del núcleo sustantivo, y son los constituyentes que, a medida que el sustantivo se expanda a la izquierda, se irán corriendo, de manera que hacia la izquierda del sustantivo será el constituyente que ocupe la posición más alejada (- 4).

En el caso de que el núcleo sustantivo se expanda con un cuantificador o con un determinante numeral, estos ocuparán la penúltima posición estructural hacia la izquierda (- 3).

Finalmente las restantes dos posiciones estructurales a la izquierda del núcleo sustantivo podrán ser ocupadas por la expansión de éste mediante frases adjetivas (- 2, - 1).

En cuanto a la expansión del núcleo sustantivo a su derecha, vemos que hay dos posiciones estructurales: la primera puede ser ocupada por un adjetivo intensificado (1), y la segunda por una oración adjetiva (2).

En última instancia, y aunque resulte obvio decirlo, el único constituyente obligatorio de la frase nominal en *jñatjo* es el núcleo sustantivo, lo cual se muestra en el hecho de que las distintas posiciones estructurales del esquema presentado son opcionales. Del mismo modo, en ese esquema mostramos que en el caso de estar ocupada la posición (- 4), sólo podrá aparecer uno de los distintos tipos de determinantes ahí representados, y en el caso de estar ocupada la posición (- 3), sólo podrán aparecer o bien el cuantificador o bien el determinante numeral.

Las posiciones estructurales a la derecha del núcleo sustantivo están mucho más claramente restringidas, pues sólo puede ser expandido por dos constituyentes. Por ejemplo, la posición (1) sólo puede ser ocupada por un adjetivo intensificado, situación que ya no es tan frecuente en esta lengua, y la posición (2) es ocupada por la expansión del sustantivo mediante la oración adjetiva.

Por último, me parece importante mencionar en esta conclusión que las oraciones adjetivas en *jñatjo* son oraciones relativas, hecho descriptivamente relevante en vista de que muy frecuentemente se alude a las oraciones adjetivas como oraciones relativas, cuando las lenguas pueden tener oraciones adjetivas sin el recurso de la forma relativa.

ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA INDICAR
LA FUNCIÓN GRAMATICAL

1a.PSn	primera persona singular
3a.PSn	tercera persona singular
Adj	adjetivo
Ant	anterioridad
Cuant	cuantificador
Det	determinante
DetDm	determinante demostrativo
DetNum	determinante numeral
DetPl	determinante plural
FN	frase nominal
Int	intensificador
N	núcleo
Neg	negación
Pas	pasado
Pos	posesivo
Prep	preposición
Pron	pronombre
Rel	relativo
Sub	subordinado
V	verbo

REFERENCIAS

- BICKFORD, J. Albert; DALY, John
1994 *A course in basic grammatical analysis*, versión mimeografiada.
- GILI Gaya, Samuel
1969 *Curso superior de sintaxis española*, 9a. ed., Barcelona, Bibliograf.
- JUÁREZ Cárdenas, Marcos; PALACIO García, José; RAMÍREZ Martínez, Aurelia; LÓPEZ Marín, Antonio, et al.
1998 *In xiskuama jñatrjo; lengua mazahua, estado de México y Michoacán, segundo ciclo, parte II*, México, Secretaría de Educación Pública.
- KEENAN, Edward L.; OCHS, Elinor
1979 "Becoming a competent speaker of Malagasy", en *Languages and their speakers*, Timothy Shopen, editor, Cambridge, Winthrop Publishers, pp. 113-158.
- LÓPEZ Marín, Antonio
2002 *Estructura de la frase nominal en el jñatjo (mazahua) de la zona norte*, tesis para optar el grado de Maestro en Lingüística Indoamericana, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- PICKETT, Velma B.; ELSON, Benjamín F.
1986 *Introducción a la morfología y sintaxis*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- RADFORD, Andrew
1988 *Transformational grammar, a first course*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STEWART, Donald
1966 *Gramática mazahua*, ms. inédito, México, Instituto Lingüístico de Verano.

LA FLEXIÓN NOMINAL DEL PAME¹

*Lorna F. Gibson
Doris Bartholomew Ewan*

Instituto Lingüístico de Verano

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta la flexión de los nombres en la lengua pame central.² Tienen flexión para las categorías de número del sustantivo,

¹ Original en inglés: Gibson/Bartholomew, 1979.

² El pame es una lengua otomangue, del subgrupo otopame, en México central. Tenía, cuando la versión inglesa de este estudio fue publicada, aproximadamente 3,700 hablantes. La variedad aquí descrita es la de Santa María Acapulco, ubicado en la frontera sureste del estado de San Luis Potosí, el pame central. El censo de 1970 da la cifra de 2,700 habitantes. El pame del norte, que no es inteligible con la variante de Santa María, tenía 1,000 hablantes. Se hablaba en la región de La Palma, Tierras Coloradas, San Felipe Gamotes, Alaquines y Hoya de Durazno en San Luis Potosí. El censo de 1993 registra las siguientes cantidades de hablantes: Fondo de Solidaridad Pame: Alaquines 360, Ciudad del Maíz 184, Rayón 1,347, Santa Catarina 5,549,

número del poseedor, y la persona gramatical del poseedor. Estas categorías se expresan mediante (1) los prefijos, (2) las modificaciones a la consonante inicial de la raíz, (3) los cambios en el acento y tono y (4) los sufijos. Frecuentemente dos o más de estos sistemas se dan en el mismo paradigma.³ Los cuatro sistemas están descritos por separado. Dentro de cada sistema se efectúan los procesos morfofonémicos, descritos ampliamente por Gibson (1956).

Los cuatro sistemas son independientes, pero existen algunas correlaciones entre ellos, especialmente entre el de los prefijos y el de las consonantes iniciales de la raíz. El empleo de prefijos o sufijos para el número gramatical del sustantivo depende de si éste es animado o inanimado. Los inanimados usan sufijos; algunos sustantivos animados también usan sufijos, pero una subclase de ellos usa prefijos para esta distinción. El sistema tonal es el más independiente de los demás, pero el patrón que mantiene el mismo tono en todo el paradigma se encuentra en los sustantivos que usan sufijos (no prefijos) para marcar los poseedores y los que conservan la misma consonante inicial de la raíz, aunque tengan cambios en los prefijos.

Este estudio presenta los patrones regulares en un corpus de más que 700 nombres. Hay alrededor de 20 sustantivos con irregularidades en su flexión que no están descritos aquí; la mayoría de ellos son términos de parentesco.

Tamasopo 2,661; total 10,588). El pame del sur se hablaba en Jiliapan, Hidalgo, y fue analizado por Manrique (1967). Es completamente distinto al pame central. Nótese el cambio de clasificación de la variante de Santa María Acapulco, antes pame del norte, ahora pame central (véase Gibson, 1956).

³ La redundancia en la marcación de número y posesión se explica en parte por cambios históricos. La modificación de las consonantes iniciales de la raíz y en los tonos constituye el sistema antiguo de flexión que ha sufrido cambios fonéticos que dejan sin distinción algunas formas en el paradigma. El sistema de los prefijos viene después y resuelve algunas de estas ambigüedades. El de los sufijos es el más reciente y señala las categorías explícitamente. Como otras lenguas otomangués, el pame presenta una serie de capas morfológicas que resultaron de la tendencia que tienen las raíces de absorber los afijos de una sola sílaba.

El prefijo es una parte íntegra de la palabra en el pame; pocos sustantivos carecen de un prefijo. Este prefijo puede ser nominalizante o simplemente nominal. Muchos tienen una función clasificadora, por ejemplo:

kasās músico (-*sās* tocar instrumento musical), AGENTE
kaphæⁿ ladrón (-*pæⁿ* robar), AGENTE
naphæⁿ el robar (-*pæⁿ* robar, *laphæⁿ* 3a. persona dual del futuro),
 ACTO
kičhās el tocar de instrumentos (-*sās* tocar un instrumento,
latshās 3a. persona plural del futuro), ACTO
piŋgywāŋ hueso, esqueleto, DURO
pikywa' pedernal, DURO
stilyhaigŋ pluma(s), PEQUEÑAS
stišehi' bala(s), PEQUEÑAS.

Muchos de los prefijos se modifican dentro del sistema que marca el número del sustantivo o el del poseedor y la persona gramatical del poseedor. Si el prefijo es invariable, estas categorías están señaladas por los sufijos (véase el inciso “Sufijos”).

Los nombres inanimados indican el plural mediante un cambio en la consonante del prefijo. Los nombres animados usan sufijos para marcar el plural, pero algunos hacen el cambio en el prefijo también (véase el inciso “Sufijos”).

Los juegos de prefijo para el número del sustantivo se dan en la tabla 1. El prefijo básico se usa para el singular y dual; el modificado, para el plural de tres o más. La consonante del prefijo plural es débil: l o r corresponden a la n fuerte; w reemplaza la m; s y š reemplazan la ts o la ch; la m corresponde a los prefijos *ŋgo-* y *ko-* (tabla 1).

El prefijo nasal m se asimila al punto de articulación de la consonante de la raíz:⁴

ŋgobæ'æt¹ bandera, *mbæ'æt¹* (plural)
ŋgodæots¹³ puente, *ndæots³*
ŋgokhwè' frijol, *ŋkhwè'*

⁴ En los ejemplos del presente trabajo, los tonos se marcan con números, de la manera siguiente: tono alto¹, tono descendente², tono bajo³.

ngosáõη noche, *nsáõη*
*ngolhwã*¹ mazorca, *nlhwã*¹.

	SINGULAR Y DUAL	PLURAL
(1)	<i>ngo-</i>	<i>m-</i>
(2)	<i>ko-</i>	<i>m-</i>
(3)	<i>ni-</i>	<i>li-</i> (raro)
(4)	<i>ni-</i>	<i>ri-</i>
(5)	<i>na-</i>	<i>la-</i>
(6)	<i>na-</i>	<i>ra</i>
(7)	<i>ma-</i>	<i>wa-</i>
(8)	<i>mi-</i> (raro)	<i>wi-</i>
(9)	<i>tso-</i>	<i>so-</i>
(10)	<i>tša-</i>	<i>ša-</i>
(11)	<i>či-</i>	<i>ši-</i>

Tabla 1. Prefijos del nombre absoluto.

Algunos hablantes omiten la **n** antes de la lateral:

(*n*)*lhwã*¹ maíz, (*n*)*lhõs*³ sal (plural).

Las oclusivas no seguidas por **h** se sonorizan después de la nasal **m**:

kopó' tierra, *mbó'* (plural)
ngophói excremento, *mphói*
ngop'óho asiento, *mb'óho*
*ngokwãη*¹ árbol, *ngwãη*¹.

La *m* se suprime antes de las otras consonantes y la consonante inicial de la raíz se duplica, en el habla de muchos, excepto antes de *l* y *h* iniciales, y los grupos *mh* y *nh*:⁵

ŋgohwæⁿ¹³ espina, *hwæⁿ¹³*
ŋgo'wæiⁿ mosquito, *'wæiⁿky²* (plural animado)
ŋgomhæⁿ tortilla, *mhæⁿ*
ŋgomōhi¹ calabaza, (*m*)*mōhi¹*
ŋgowahal' caballo, (*w*)*wahalt'* (plural animado)
ŋgonwæⁿ trueno, *nnwæⁿt* (plural animado)
ŋgonwæⁿ¹ tejón, *nnwæⁿ¹t* (plural animado)
konæp³ pozo, *næp³*.

La *m* también señala el plural del prefijo posesivo *ŋgo-* y tiene el mismo comportamiento:

ŋgomãŋ¹ su dicho, *mmãŋ¹* (plural)
ŋgomàs su anillo, *mmàs* (plural)
ŋgowâs tu anillo, *wwâs* (plural)
ŋgomo su cadera, su esquina, *mot* (plural).

Ejemplos de los juegos (3) a (11) en la tabla 1 son:

- (3) *nikywãŋ¹* capulincillo, *likywãŋ¹*
- (4) *níŋgyêhe* año, *ríŋgyêhe*
- (5) *natse* ciruela, *latse*
- (6) *natshêŋ³* llave, *ratshêŋ³*
- (7) *matsi* jarro, *watsi*
- (8) *mičâ'* sincolote, *wičâ'*
- (9) *tsóndo* cáscara de huevo, *sóndo*
- (10) *tsamphãŋ¹* bolsa, *samphãŋ¹*
- (11) *čihàŋŋ* cuchara, *šihàŋŋ*.

Ejemplos de los juegos de prefijos en combinación con los sufijos de número gramatical son:

⁵ Nótese que en los verbos la consonante inicial de la raíz que carece de prefijos está geminada: *wwài* él llora (*lawài* yo lloro); *ddóa* él anda (*ladóa* yo ando); pero no en la palabra *wôt* ladra.

- (1) *ɲgowàhal'* caballo, *ɲgowàhail'* (dual), *wwàhalt'* (plural)
 (4) *niyáho* zorra, *niyáhoi* (dual), *riyáhot* (plural)
 (5) *nadò* perro, *nadòi* (dual), *ladòt* (plural)
 (7) *masát* venado (singular, dual), *wasát* (plural)⁶
 (9) *tsómhæ* mariposa, *tsómhai* (dual), *sómhæet* (plural)
 (10) *tsamphãñ*¹ chinche, *tsamphãñ*¹ (dual), *samphãnt*¹ (plural)⁷
 (11) *čingí*¹ perico (singular, dual), *šingê'ky*.

Además de estos juegos regulares de prefijos de número absoluto, hay algunos juegos que marcan el plural con prefijos supletivos: *ki/ri*, *ka/im*, *ko/im*, *ɲgo/ri*, *Ø/ri*, *na/i*:

kíppi'i aguamiel, *ríppi'i* (plural; poco usado)
kimyâol' valle redondo, *rimyâot'* (plural)
kamàhaigɲ líder, *immyàhaigɲky* (plural)
koméigɲ persona pame, *immígɲky* (plural)
*ɲgohẽi*³ persona huasteca, *riɲhyẽ'ky*³ (plural)
*ɲgohõ'o*¹ joven femenina, *rimhyõ'ot*¹ (plural)
*nan'ẽñ*¹ persona mestiza, *iny'ẽñky*¹ (plural).

El nombre para un charco de agua en una roca tiene *kna-* en el singular, que consiste en *k*, de *ko-* lugar, más *na*:

knamáogɲ, *ramáogɲ* (plural).

Se modifica la vocal de los prefijos nominales para indicar la persona del poseedor. Se dividen en tres grupos según las alternancias para el nombre singular, como se puede ver en la tabla 2. Los ejemplos se presentan en la tabla 3.

⁶ Compárese la palabra nahua *masatl*, venado. En pame la primera sílaba ha sido interpretado como el clasificador *ma-*.

⁷ Algunos sustantivos tienen significados animados e inanimados y, por consecuencia, dos formas plurales distintas. En este caso, el chinche es una especie de “bolsa” animada y tiene el sufijo plural *-t*.

	1A. PERSONA	2A. PERSONA	3A. PERSONA
a-o-o	<i>na-</i>	<i>ŋgo-</i>	<i>ŋgo-</i>
	<i>ka-</i>	<i>ko-</i>	<i>ko-</i>
o-i-i	<i>no-</i>	<i>ni-</i>	<i>ni-</i>
	<i>ko-</i>	<i>ki-</i>	<i>ki-</i>
	<i>sko-</i>	<i>ski-</i>	<i>ski-</i>
	<i>tso-</i>	<i>či-</i>	<i>či-</i>
a-i-a	<i>sta-</i>	<i>ski-</i>	<i>sna-</i>
	<i>ta-</i>	<i>ki-</i>	<i>na-</i>

Tabla 2. Juegos de los prefijos de posesión.

	1A. PERSONA	2A. PERSONA	3A. PERSONA
ojo	<i>nattào</i>	<i>ŋgotào</i>	<i>ŋgotào</i>
cara	<i>kattào</i>	<i>kotào</i>	<i>kotào</i>
elote	<i>nossà</i>	<i>nišà</i>	<i>niššà</i>
abdomen	<i>konhôi</i>	<i>kinhyòi</i>	<i>kinhyôi</i>
nuca	<i>skombá'ã</i>	<i>skipyá'ã</i>	<i>skimbyá'ã</i>
nariz	<i>tsonnðã</i>	<i>činyôã</i>	<i>činyyôã</i>
escoba	<i>sta'éogŋ</i>	<i>ski'éogŋ</i>	<i>sna'éogŋ</i>
cuchillo	<i>tahěš</i>	<i>kihěš</i>	<i>nahěš</i>

Tabla 3. Cambios en las consonantes iniciales de la raíz.

Algunos nombres tienen el patrón *ko/ko/ki* (en vez de *ko/ki/ki*). Éstos tienen un morfema adicional generalizador en la forma para el poseedor de la tercera persona plural, en contradistinción a los nombres del patrón *ko/ki/ki* que carecen del morfema genérico y usan el sufijo plural (véase la tabla 4).

	1A. PERSONA SINGULAR	2A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA PLURAL	ABSOLUTIVO
hogar	<i>kómmeho</i>	<i>komého</i>	<i>kímmiho</i>	<i>kím'ehept</i>	----
escritura	<i>kóddæ</i>	<i>kodæ³/ kmadæ²</i>	<i>kíggæ</i>	<i>kíly'æp(t)</i>	<i>kíly'æ</i>
alimento	<i>kóssoehęgŋ</i>	<i>kmaséhegŋ</i>	<i>kíššehegŋ</i>	<i>kíč'ehebŋpt</i>	<i>kích'ehegŋ</i>
mando	<i>tmawái</i>	<i>kmawái</i>	<i>kimmyái</i>	<i>kibbyæpt</i>	<i>kibbyái</i>

Tabla 4. Prefijos *ko-*, *ko-*, *ki*.

Hay cuatro sustantivos con el patrón *tso/či/či* que son distintas a los regulares de este patrón, los cuales siguen el patrón EFE de las alternancias de consonantes iniciales de la raíz (véase la sección “Las consonantes iniciales de la raíz”). Los cuatro irregulares siguen el patrón ABC de alternancias consonánticas y tienen la característica de que la raíz tiene una *w* sólo si el prefijo lleve la vocal *o* (véase la tabla 5). El sustantivo para falda presenta el juego irregular *no/na/na: nokkoi'* (1a. persona), *nákkoi'* (2a. persona), *nakoi'* (3a. persona singular), *nakho'pt* (3a. persona plural del sustantivo singular).

	1A. PERSONA SINGULAR	2A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA PLURAL
oreja ABC	<i>tsokkwàõ</i>	<i>čikyâõ</i>	<i>čikyàõ</i>	<i>šinkyhãpt</i>
pecho	<i>tsottswì'</i>	<i>čichì'</i>	<i>čichì'</i>	<i>šich'è'pt</i>
pierna	<i>tsokkwà</i>	<i>čikyôa</i>	<i>čikyòa</i>	<i>šomkyhòap(t)</i>
cuello	<i>tsohhwì'</i>	<i>činhì'</i>	<i>činhì'</i>	<i>šinhye'ky</i>
nariz EFE	<i>tsonnôã</i>	<i>činyôã</i>	<i>činyòã</i>	<i>šinhyòãp(t)</i>
labios	<i>tsollæ³</i>	<i>čilyæ²</i>	<i>činyæ³</i>	<i>šinyæ³</i>

Tabla 5. Sustantivos con el patrón *tso/či/či*.

La tabla 6 presenta los juegos de prefijos que modifican la consonante del prefijo para indicar el plural del sustantivo.

	1A. PERSONA	2A. PERSONA	3A. PERSONA SINGULAR	
<i>na-ŋgo-ŋgo</i> > <i>i-m-m</i>	<i>nattào</i> <i>ittào</i> ⁸	<i>ŋgotào</i> <i>ndào</i>	<i>ŋgotào</i> <i>ndào</i>	ojo ojos
	<i>nattsì'</i> <i>icchù'</i>	<i>ŋgotsì'</i> <i>ntsì'</i>	<i>ŋgotsì'</i> <i>ntsì'</i>	diente dientes
<i>ka-ko-ko</i> > <i>i-m-m</i>	<i>ka'æŋ</i> ¹ ' <i>yæŋ</i> ^{1 9}	<i>kon'æŋ</i> ³ <i>n'æŋ</i> ³	<i>kon'æŋ</i> ¹ <i>n'æŋ</i> ¹	atole lotes de atole
<i>no-ni-ni</i> > <i>ro-ri-ri</i>	<i>nossà</i> <i>rossà</i>	<i>nišà</i> <i>rišà</i>	<i>niššà</i> <i>riššà</i>	elote elotes
<i>ko-ki-ki</i> > <i>ro-ri-ri</i>	<i>kontsá</i> <i>rontsá</i>	<i>kičá</i> <i>ričá</i>	<i>kinčá</i> <i>rinčá</i>	presa presas
<i>ko-ko-ki</i> <i>ro-ro-ri</i>	<i>kódda'a</i> <i>ródda'a</i>	<i>kodá'a</i> <i>rodá'a</i>	<i>kíggya'a</i> <i>ríggya'a</i>	guardida guardidas
<i>ko-kma-ki</i> > <i>ro-ri</i>	<i>kóssoehegŋ</i> <i>róssoehigŋ</i>	<i>kmaséhigŋ</i> ----	<i>kíššehegŋ</i> <i>ríššehegŋ</i>	alimento alimentos
<i>ta-ki-na</i> > <i>ta-ki-ra</i>	<i>tahéš</i> <i>tahéš</i>	<i>kihéš</i> <i>kihéš</i>	<i>nahéš</i> <i>rahéš</i>	cuchillo cuchillos
<i>tso-čì-čì</i> > <i>so-šì-šì</i>	<i>tsokkwàõ</i> <i>sokkwàõ</i> ³	<i>čìkyàõ</i> <i>šìkyàõ</i>	<i>čìkyàõ</i> <i>šìkyàõ</i> ³	oreja orejas
— — <i>na</i> > <i>ro-ra-ra</i>	— <i>rokkwàõ</i>	— <i>ranğàõ</i> ²	<i>nanğàõ</i> <i>ranğàõ</i>	cachete oídos
<i>no-na-na</i> > <i>ro-ra-ra</i>	<i>nokkòì'</i> <i>rokkòì'</i>	<i>nákkoi'</i> <i>rákkoi'</i>	<i>nakòì'</i> <i>rakòì'</i>	falda faldas

Tabla 6. Juegos de prefijos que modifican la consonante del prefijo en el plural.

⁸ La *i* puede volverse *a*-o suprimirse en el habla normal: *attào* es una variante de (*i*)*ttào* mis ojos. El plural de *nassì* mi leña se pronuncia (*i*)*ššì* o *aššì*.

⁹ No se usa esta forma hoy en día; se usa una circunlocución “mucho mi atole”.

Los prefijos de número absoluto no corresponden exactamente con los prefijos de posesión, salvo en el caso del prefijo absoluto *šĩ-* con los posesivos *sta/ski/sna* (42 nombres). El juego absoluto *ŋgo/m* corresponde con el juego posesivo *na/ŋgo/ŋgo* (29 nombres) y también con el posesivo *no/ni/ni* (38 nombres). El juego *na/lla* corresponde con el posesivo *no/ni/ni* (11 nombres). Las otras correspondencias se distribuyen entre 21 nombres, con uno o dos ejemplos cada una.

LAS CONSONANTES INICIALES DE LA RAÍZ

Hay 3 patrones de las alternancias consonánticas que distinguen las personas gramaticales del poseedor: (1) el patrón ABCG en que la primera y tercera personas son diferentes y la segunda persona es diferente o igual a la tercera (tablas 7 y 8), (2) el patrón EFE en el cual la primera y la tercera personas son iguales y la segunda es distinta y (3) el patrón XXX en que no hay cambio en la consonante inicial de la raíz.

El patrón ABC fue postulado por Bartholomew para explicar las alternancias consonánticas en todas las lenguas de la familia otopame.¹⁰ Se reconocieron cuatro formas para los paradigmas verbales del pame: A, 3a. persona singular, aspecto progresivo; B, 3a. persona singular, tiempo pasado; C, 3a persona singular, tiempo futuro indefinido; y G, tercera persona plural en cualquier tiempo o aspecto. Las alternancias paralelas en los paradigmas nominales correspondientes son: A, poseedor de primera persona; B, segunda persona; C, tercera persona singular; y G, tercera persona plural y/o la forma absoluta (no poseída) del sustantivo (véanse la tabla 7 y los ejemplos en la tabla 8).

	A	B	C	G
Vestigios (1)	mb	w	m	b
(2)	tt	l	n	(*d)
Regulares (3)	pp	p	p	ph/p'

continua »

¹⁰ Bartholomew, 1965.

	A	B	C	G
(4)	tt	t	t	lh/l'
(5)	kk	k	k	kh/k'
(6)	tts	ts	ts	ts'
(7)	ss	s	s	tsh
(8)	(m)m	m	m	mh
(9)	nn	n	n	nh
(10)	hh	nh	nhi	(lh)
(11)	h	nh	nhi	lh
(12)	'	n'	n'i	l'
(13)	'	d	di	l'

Tabla 7. Patrón ABCG de alternancias consonánticas.

	1A. PERSONA SINGULAR	2A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA PLURAL
(1) anillo	<i>nambàs</i>	<i>ɲgowàs</i>	<i>ɲgomàs</i>	<i>ɲgobàspt, mbàspt(t)</i>
(2) boca	<i>kattæ³</i>	<i>kolæ²</i>	<i>konæ³</i>	<i>næt³</i>
(3) petate	<i>náppêhî'</i>	<i>ɲgopéhî'</i>	<i>ɲgopéhî'</i>	<i>ɲgop'éhê'pt</i>
(4) flecha	<i>nattà'</i>	<i>ɲgotâ'</i>	<i>ɲgotà'</i>	<i>ɲgolhà'pt</i>
(5) pared	<i>nakkã¹</i>	<i>ɲgokwã³</i>	<i>ɲgokhwã¹</i>	<i>ɲgokhwãpt¹</i>
(6) olla	<i>nattsé'</i>	<i>ɲgotswê'</i>	<i>ɲgotswé'</i>	<i>ɲgots'wé'pt</i>
(7) leña	<i>nassì</i>	<i>ɲgoswî</i>	<i>ɲgoswì</i>	<i>ɲgotshwèpt</i>
(8) dicho	<i>namãɲ¹</i>	<i>ɲgomãɲ³</i>	<i>ɲgomãɲ¹</i>	<i>ɲgomhãmp¹, mhãmp¹</i>
(9) milpa	<i>kannòã</i>	<i>konôã</i>	<i>konòã</i>	<i>konhwãpt³</i>
(10) garganta	<i>kahhèi'</i>	<i>konhwî'</i>	<i>konhwì'</i>	<i>konhwè'ky</i>
(11) nombre	<i>nahô¹</i>	<i>ɲgonhô¹²</i>	<i>ɲgonhô¹</i>	<i>ɲgolhô'pt¹</i>

continua »

(12) semillas	'yõŋ ¹	n'yõŋ ³	n'yõŋ ¹	nl'õmpt ¹
(13) casa	na'òs	ŋgodòs	ŋgodìos	ŋgol'òspt

Tabla 8. Ejemplos del patrón ABCG.

La forma A tiene una consonante fuerte, generalmente doble. Las consonantes de B y C son débiles. Las oclusivas **pp** y **tt** tienen un patrón en que las formas B y C son distintas y otro patrón en que B y C son iguales. El primero es el vestigio de un sistema antiguo y se da en unas pocas palabras, todas con vocales orales. El grupo **pp** se encuentra en la forma A de los paradigmas verbales, pero el grupo **mb** lo sustituye en los paradigmas nominales. En los patrones regulares el único ejemplo de la alternancia A con m inicial de raíz es simple, y no la esperada **mm**. En los patrones vestigios la forma B es una continuante y la C es una nasal. Las consonantes glotales ' y h agregan una nasal en las formas B y C. (La forma B de los verbos, sin embargo, no añade una nasal.) La combinación n' antes de una vocal oral da d en pame. La forma C de una consonante laríngea (h, ') tiene un elemento palatal escrito i, excepto antes de una vocal anterior que lo absorbe.

La alternación G (general) del patrón ABCG se encuentra en el sustantivo poseído por la 3a. persona plural y en la forma no poseída. La G de los patrones regulares añade una h a la forma B de las consonantes bucales salvo la ts, que agrega ' ; a las laríngeas (' y h) se les agrega una l. Note que en vez del grupo *sh se da tsh y que en lugar de *th y *t' se dan lh y l', probablemente por analogía a los grupos basados en las laríngeas. Nótese también que si la raíz contiene dos vocales interrumpidas por h, la h de los grupos consonánticos **ph**, **lh** y **kh** se vuelve ' (por disimilación).

La alternancia G de los patrones vestigios tiene la b correspondiente a la **mb** de la A. El único ejemplo de la tt de la alternancia A es boca, que es parte del cuerpo humano y por lo tanto no tiene una forma no poseída. La forma poseída por la 3a. persona plural no tiene consonante modificada por un elemento laríngeo, sino agrega el sufijo plural a la forma del singular. Si hubiera modificación de la consonante inicial, sería *d. El resultado de combinar el saltillo ' con las nasales m y n, sería b y d, respectivamente (véase la tabla 8).

El patrón EFE de alternancias consonánticas también surgió durante la reconstrucción del otopame. La forma F es la base del patrón y es compleja fonológicamente en comparación a la forma A del patrón ABCG; es semejante a las forma G o B de ese patrón. La alternancia E modifica la F. Agrega una nasal a las nasales (m, n), a las oclusivas (p, t, k) y a la africada (ts). Fortale-

za a los grupos l' y lh para dar t' y th, respectivamente. Da como resultado grupos geminados de las continuativas (s, l, w) y las oclusivas sonoras (b, d). Las consonantes laríngeas (', h) y los grupos con ellas (excepto l' y lh) no cambian en la alternancia E.

La alternancia F se encuentra en el sustantivo poseído por la 2a. persona y en la forma no poseída. La alternancia E se da en las formas poseídas por las personas 1a. y 3a. La forma poseída por la 3a. persona plural agrega el sufijo plural a la forma singular (véanse las tablas 9 y 10.)

F	E	F	E	F	E
(1) m	mm	(9) s	ss	(17) nh	nh
(2) n	nn	(10) l	ll	(18) ts'	ts'
(3) p	mb	(11) w	ww	(19) tsh	tsh
(4) t	nd (t-tt) ¹¹	(12) b	bb	(20) k'	k'
(5) k	ŋg	(13) d	dd	(21) kh	kkh/kh ¹²
(6) ts	nts	(14) m'	m'	(22) '	'
(7) l'	t'	(15) n'	n'	(23) h	h
(8) th	tth/th	(16) mh	mh		

Tabla 9. Patrón EFE de alternancias consonánticas.

¹¹ También en masa t-tt: *nottōhil*¹³ 1a. persona, *nikyōhil*¹⁴ 2a. persona, *nūkyōhilp* 3a. persona singular y plural, (absolutivo *nūkyōhil*¹⁵).

¹² No todos los hablantes usan este juego de alternancias consonánticas. Para frijoles algunos pronuncian kh en la forma e para pecho; la mayoría dice *nokkhwá'a* 1a. persona, *nūkyhwá'a* 2a. persona, *nūkyhwá'a* 3a. persona singular, *rikkyhwá'a* 3a. persona plural; pero algunos siguen el patrón semejante al ABC, y pronuncian kkh para 1a. persona y kh para las personas 2a. y 3a.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

	1A. PERSONA	2A. PERSONA	3A. PERSONA SINGULAR	3A. PERSONA PLURAL
(1) calabaza	<i>nómmōhi'</i>	<i>nimyõhi'¹</i>	<i>númmyōhi'</i>	<i>númmyōhe'ky</i>
(2) naranja	<i>nonnās³</i>	<i>niŋyās²</i>	<i>niŋŋyās³</i>	<i>niŋŋyāst³</i>
(3) tomate	<i>nómbai</i>	<i>nipyài</i>	<i>nímbyai</i>	<i>nímbyaiky</i>
(4) agua	<i>kóndæ</i>	<i>kikyæ²</i>	<i>kíŋgyæ</i>	<i>kíŋgyæ̃t</i>
(5) carne (pieza)	<i>nongwæ¹³</i>	<i>nikyæ¹²</i>	<i>niŋgyæ¹³</i>	<i>riŋgyæ¹³</i>
(6) grano	<i>nontswés</i>	<i>ničés</i>	<i>ninčés</i>	<i>rinčést</i>
(7) cobija	<i>not'wæ¹³</i>	<i>nily'æ¹²</i>	<i>niky'æ¹³</i>	<i>niky'æ't³</i>
(8) tamal	<i>notthæ'æⁿ¹</i>	<i>nilyhæ'æⁿ¹</i>	<i>nikkyhæ'æⁿ¹</i>	<i>nikkyhæ'æ^{nt}</i>
(9) elote	<i>nossà</i>	<i>nišâ</i>	<i>niššâ</i>	<i>niššât</i>
(10) labios	<i>tsollæ³</i>	<i>čilyæ²</i>	<i>čiŋŋyæ^{3 13}</i>	<i>šiŋŋæ̃t³</i>
(11) ladrido	<i>nówwot</i>	<i>niwyòt</i>	<i>níwwyot</i>	<i>ríwwyot</i>
(12) cama	<i>nobbæ¹</i>	<i>nibyæ¹</i>	<i>nibbyæ¹</i>	<i>nibbyæ̃t¹</i>
(13) maguey	<i>nóddoa</i>	<i>nigyòa</i>	<i>níggyoa</i>	<i>níggyoat</i>
(14) meses	<i>rom'yâō'</i>	<i>rim'yâō'</i>	<i>rim'yâō'</i>	<i>rim'yâō't</i>
(15) vereda	<i>non'oæhæⁿ¹³</i>	<i>nin'æhæⁿ¹</i>	<i>nin'æhæⁿ¹³</i>	<i>nin'æhæ^{nt3}</i>
(16) tortilla	<i>nomhæⁿ¹</i>	<i>nimhyæⁿ¹</i>	<i>nimhyæⁿ¹</i>	<i>nimhyæ^{nt1}</i>
(17) abdomen	<i>konhôi</i>	<i>kinhyòì</i>	<i>kinhyôì</i>	<i>kinhyôiky</i>
(18) huapillo	<i>nots'à'</i>	<i>nič'à'</i>	<i>nič'à'</i>	<i>nič'à't</i>
(19) gusano	<i>notshí'</i>	<i>ničhí'</i>	<i>ničhí'</i>	<i>ričhé'ky</i>
(20) papel	<i>nok'wěš</i>	<i>niky'éš</i>	<i>niky'éš</i>	<i>niky'éšt</i>
(21) frijoles	<i>rokkhwè'</i>	<i>rikyhè'</i>	<i>rikkyhè'</i>	<i>rikkyhè't</i>
(22) chile	<i>no'wèi</i>	<i>ni'í</i>	<i>ni'ĩ</i>	<i>ni'iky</i>
(23) pantorrilla	<i>nohó'</i>	<i>nihyó'</i>	<i>nihyó'</i>	<i>rihyó't</i>

Tabla 10. Ejemplos del patrón EFE.

¹³ Note la ŋŋ en vez de la ll en la 3a. persona singular.

El patrón xxx no tiene alternancias consonánticas en las formas poseídas por las personas 1a. ni 2a., ni por la 3a. persona singular. El sustantivo no poseído lleva el morfema generalizador. Hay dos maneras de formar el sustantivo poseído por la 3a. persona plural. Algunos hablantes usan la alternancia G y agregan el sufijo plural -pt. Otros usan la forma x y añaden el sufijo -t: su medicina (de ellos) *šily'æpt*² o *snadæpt*² (*šily'æ*³ medicina); su mesa (de ellos) *šič'éhebmt* o *snaséhegky* (*šič'éheg* mesa).

Los sustantivos del patrón xxx están derivados de verbos mediante el nominalizador instrumental *ši-* (*sta/ski/sna*) o *na-* (*ta/ki/na*). La alternancia x parece estar basada en la forma B del verbo (3a. persona singular de tiempo pasado).¹⁴ La forma no poseída del sustantivo contiene el morfema generalizador propio del verbo dado (tablas 11 y 12).

	X	G
Vestigios		
(1)	w	b
(2)	ll	tt
(3)	ll	t' (VhV)
Normales (sin ejemplo)	p	ph/p'
(4)	t	lh/l'
(5)	k	kh/k'
sin ejemplo	ts	ts'
(6)	s	tsh/ts'
(7)	m	mh
(8)	n	nh
(9)	h	lh
(10)	'	l'

continua »

¹⁴ La forma B de los verbos que empiezan con una consonante laríngea no produce una n acompañante en la forma B de los sustantivos del patrón ABC.

(11)	d	l'
(12)	pp	pph
(13)	tt	t' (VhV)
(14)	kk	kkh
(15)	t'	t'
(16)	k'	k'
(17)	tts	ts'
(18)	ts'	ts'
(19)	hh	tth
(20)	nd	nd'
(21)	ŋg	ŋkh
(22)	nts	nts'
(23)	mh	mh
(24)	nh	nh

Tabla 11. Formas generales de nombres xxx.

	1A. PERSONA	ABSOLUTO	3A. PERSONA PLURAL
(1) batea	<i>stawáhats'</i>	<i>šibyáhats'</i>	<i>šibyáhaspt</i>
(2) lámpara	<i>stallèič'</i>	<i>šikkìč'</i>	<i>šikkìšpt</i>
(3) sustituto	<i>stalléhegŋ</i>	<i>šiky'éhegŋ</i>	<i>siky'éhebmt</i>
(4) jabón	<i>statáhān'</i>	<i>šily'áhān'</i>	<i>šil'ahāmt</i>
(5) balsa	<i>stakàots'</i>	<i>šikyhàots'</i>	<i>šikyhaospt</i>
(6) medida	<i>stasáo'</i>	<i>šičháo'</i>	<i>šičhá'pt</i>
(7) vejiga	<i>stamæ't³</i>	---	<i>šimhyæ'pt³</i>
(8) arado	<i>tanòã</i>	<i>nanhòã</i>	<i>nanhòãpt</i>

continua »

	1A. PERSONA	ABSOLUTO	3A. PERSONA PLURAL
(9) vaso	<i>taháo'</i>	---	<i>nalháp(t)</i>
(10) aguja	<i>ta'æ³</i>	<i>nal'æ³</i>	<i>nal'æpt³</i>
(11) medicina	<i>stadæ²</i>	<i>šily'æ²</i>	<i>šily'æp(t)²</i>
(12) cintas	<i>stáppæ</i>	<i>šíppæ</i>	<i>šípphyæpt</i>
(13) casamiento	<i>stattèhē't³</i>	<i>šiky'èhē't³</i>	<i>šiky'èhē'pt</i>
(14) defensa	<i>stakké'et</i>	<i>šikkyhé'et</i>	<i>šikkyhé'ept</i>
(15) regalo recibido	<i>tat'èogŋ</i>	---	<i>nat'èdnt</i>
(16) cepillo para madero	<i>stak'óahadn'</i>	<i>šiky'óahadn'</i>	<i>šiky'óahabmpt</i>
(17) tapón	<i>snattsæo¹³</i>	<i>šič'æo¹³</i>	---
(18) sonaja	<i>státs'ats'</i>	<i>šič'ats'</i>	<i>šič'aspt</i>
(19) balanza	<i>stahéogŋ</i>	<i>šikkyhéogŋ</i>	<i>šikkyhébmpt</i>
(20) dinero	<i>tandæhædn'¹</i>	---	<i>nand'æhæbmpt¹</i>
(21) saludo	<i>stangào'</i>	<i>šinkyhào'</i>	<i>šinkyhà'pt</i>
(22) ayunas	<i>stantsæhægŋ³</i>	<i>šinč'æhægŋ³</i>	<i>šinč'æhæbmpt³</i>
(23) juguete	<i>stámhæⁿŋ</i>	<i>šímhyæⁿŋ</i>	<i>šímhyæⁿmp</i>
(24) sobrenombre	<i>stánhæ'æⁿ</i>	<i>šínhyæ'æⁿ</i>	<i>šínhyæ'æⁿmpt</i>

Tabla 12. Ejemplos.

PATRONES DE ACENTO Y TONO

Los patrones de alternancia de tonos se encuentran en los sustantivos que marcan el poseedor en el prefijo (véase la sección “Prefijos”, arriba) y los sustantivos que indican el poseedor en el sufijo (véase la sección “Sufijos”, abajo) mantienen el mismo tono por todo el paradigma, con muy pocas excepciones.

El patrón predominante es el que presenta el mismo tono en la 1a. y 3a. personas y un tono diferente en la 2a. persona. La gran mayoría de los sustantivos con los juegos de prefijos *na/ŋgo* y *no/ni* tiene esta característica.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

Los patrones se expresan con letras mayúsculas para representar los tonos: A tono alto, B tono bajo, D tono descendente (en la raíz) y pA para el tono alto en el prefijo. El patrón más frecuente es el B D B (B en 1a. persona, D en 2a. persona, B en 3a. persona). Los otros patrones en orden de frecuencia en nuestros datos son: pA B pA, A D A, A B A, pA A pA, B H B, D B D, B pA B y A pA A. La tabla 13 tiene ejemplos de estos patrones.

B D B	<i>nassi, ηgosoι, ηgosoι</i>	pieza de leña
	<i>kahhei', konhwi', konhwi'</i>	garganta
	<i>nondily', nikily', niηgily'</i>	candela, vela
	<i>tsokkwa, čikyoa, čikyoa</i>	muslo
	<i>takeiη, kikiη, nakeiη</i>	metate
pA B pA	<i>róts'o, rič'o, ríč'o</i>	culpa
	<i>nómmagη, nĩmyagη, nímmagη</i>	nigua
A D A	<i>nattots', ηgotots', ηgotots'</i>	huarache
A B A	<i>ka'æη, kon'æη, kon'æη</i>	atole
	<i>nattaogη, ηgotaogη, ηgotaogη</i>	compra
	<i>meōη, meōη, meōη</i>	comida cocida
pA A pA	<i>nómma'o, nĩmya'o, nímmya'o</i>	flojera
	<i>kómmeho, komeho, kímmiho</i>	hogar
B A B	<i>nots'aogη, nič'aogη, nič'aogη</i>	aguacate
D B D	<i>nambao, ηgowao, ηgomao</i>	cintura
	<i>konhoι, kiηhyoι, kiηhyoι</i>	abdomen
	<i>tanā, kinyā, nanā</i>	lengua
	<i>statōl', skikyōl', snatōl'</i>	esófago
B pA B	<i>nokkoi', nákkoi', nakoi'</i>	falda
	<i>tat'eogη, kík'eogη, nat'eogη</i>	regalo
A pA A	<i>rabæo, á/ébbæo, wobbæo</i>	tío/sobrino

continua »

<i>a/ekkwa', á/ékkwa', wakkwa'</i>	cuñado del hombre
------------------------------------	-------------------

Tabla 13. Ejemplos de patrones de tonos.¹⁵

Muchos nombres tienen el mismo tono en todo el paradigma. Es característico de los que tienen el juego de prefijos *sta/ski/sna*. El tono invariable puede ser A, B, D o pA y se puede simbolizar como T T T (véase la tabla 14).

A A A	<i>nambaho, ηgowaho, ηgomaho</i>	fiesta
	<i>nobbe'i, nibe'i, nibbe'i</i>	instrumento de cuerdas
	<i>skombā'ā, skipyā'ā, skimbyā'ā</i>	nuca
	<i>staha'aiky, skihya'aiky, snaha'aiky</i>	sierra
	<i>ta'aigη, ki'yaigη, na'aigη</i>	cepillo
B B B	<i>stakāts', skikyāts', snakāts'</i>	batea para lavar
	<i>ta'wa, ki'wa, na'wa</i>	corazón
	<i>taheiky, kihyeiky, naheiky</i>	escopeta
D D D	<i>sta'āi, ski'yāi, sna'āi</i>	despedida
pA pA pA	<i>stāts'ats', skíč'ats', snāts'ats'</i>	sonaja
	<i>stāhhwat, skíhhwat, snāhhwat</i>	perdón
	<i>stāppæ, skíppyæ, snāppæ</i>	cinta para el pelo

Tabla 14. Ejemplos de nombres con el mismo tono en todo el paradigma.

Existe un patrón en que se da el mismo tono en las personas 2a. y 3a., pA A A para el sustantivo singular y también para el plural: *nāttaho'*, *ηgotáho'*, *ηgotáho'* trabajo; *nāttāhan'*, *ηgotáhā'*, *ηgotáhā'* lavada. Algunos sustantivos tienen este patrón en el plural, pero rigen el patrón A A A en

¹⁵ Los tonos no están escritos en los ejemplos en las tablas donde están señalados por las letras mayúsculas, excepto el tono en el prefijo.

el singular: *nambæhæ*¹, *ηgowæhe*¹, *ηgomæhe*¹ carga, *íwwyæhæ*, *wwæhæ*¹, *mmæhæ*¹ cargas; *nambéhe*¹, *ηgowéhe*¹, *ηgoméhe*¹ sombrero, *íwwyehæ*¹, *wwéhe*¹, *mméhe*¹ sombreros; *nambá'ai*, *ηgowá'ai*, *ηgomá'ai* animal doméstico, *íwwy'a'iky*, *wwá'aiky*, *mmá'aiky* animales domésticos.

Algunos nombres tienen patrones irregulares de alternaciones tonales, como en la tabla 15. Note el uso del sufijo de 2a. persona en claro y cola.

A pA pA	<i>rawæ'</i> , <i>wíyæo'</i> , <i>wómmeo'</i> / <i>wámmâo'</i>	padre
pA D D	<i>kássa'</i> , <i>kosak'</i> , <i>kosa'</i>	claro (en el bosque)
A A pA	<i>'yā'āi</i> , <i>n'ia'ā</i> , <i>wán'ia'ā</i> / <i>wánniā'ā</i>	esposa
A pA B	<i>rawi</i> , <i>áts'o/éts'o</i> , <i>wats'o</i>	madre
pA B A	<i>náttōŋ</i> , <i>ngotōŋ</i> , <i>ngotōŋ</i>	cuerno
pA B D	<i>náttse'</i> , <i>ηgotseok'</i> , <i>ηgotsoe'</i>	cola

Tabla 15. Ejemplos de patrones irregulares de tonos.

La mayoría de los sustantivos que no cambian de prefijo tampoco cambian de tono, es decir, tienen el patrón TTT: *pingywānk*¹, *pingywānk*¹, *pingywāmp*¹ esqueleto; *matsik*, *matsiky*, *matsèp* jarro; *šòtk*, *šòtk'*, *šòp* tela; *skátshadnk*, *skátshadnk'*, *skátshabmp* vergüenza.

Hay un sustantivo de este grupo que tiene un tono raro, un ascendente: *tàátk*, *tàátk'* (defectivo para 3a. persona singular) padre (*tàát* es un título de respeto para el padre, el compadre, el suegro y el yerno). Hay al menos 3 sustantivos que no cambian de prefijo, pero tiene la alternancia de tonos B D B: *skambòk*, *skambòk'*, *skambòp* uña; *sanhwàk*, *sanhwàk'*, *sanhwàp* sobaco; *nanjhòe'k*, *nanjhòiky'*, *nanjhò'p* pantalones.

SUFIJOS

El número del sustantivo animado está indicado por sufijos y, en casos especiales, el inanimado puede tener el sufijo plural.

El sufijo *-i* marca el número dual; el *-t* marca el plural. La *-i* dual viene después de la última vocal de la raíz; las consonantes al final de la raíz están palatalizadas. La terminación (g)ŋ está suprimida cuando la *-i* del dual la

antecede. La *-i* está nasalizada después de vocales nasales. El grupo de dos *ii* se reduce a una sola y la *-i* se suprime antes de una *š*.

El sufijo plural *-t* está palatalizado después de una raíz que termine en *i*. La terminación (g)ŋ se asimila al punto de articulación de la *-t*. La terminación que tiene el saltillo (') lo cambia para aparecer después de la *-t*. La *ts* se simplifica a *s* antes de *-t*. La vocal *i* de la raíz se vuelve *e* antes de *-t*. Se dan ejemplos en la tabla 16.

Los sufijos de número pueden aparecer en los sustantivos animados aún cuando el número está marcado en los prefijos; véanse los ejemplos (10), (12) y (14) en la tabla 16.

		DUAL	PLURAL
(1)	<i>kamà</i> asesino	<i>kamái</i>	<i>kamát</i>
(2)	<i>kammái</i> juez	<i>kammái</i>	<i>kammáiky</i>
(3)	<i>kanhæ</i> ¹³ bebé	<i>kanhæi</i> ³	<i>kanhæ't</i> ³
(4)	<i>pákkas</i> vaca, toro	<i>pákkaiš</i>	<i>pákkast</i>
(5)	<i>pastól</i> pastor	<i>pastóily</i>	<i>pastólt</i>
(6)	<i>kawædn</i> ¹¹ cura	<i>kawæigŋ</i> ¹¹	<i>kawædnt</i> ¹¹
(7)	<i>talóŋŋ</i> pollo	<i>talój*</i> ¹⁶	<i>talódnt</i>
(8)	<i>kapæ</i> ⁿ¹ ladrón	<i>kapæi</i> ⁿ¹	<i>kapæ't</i> ¹
(9)	<i>kotshí'</i> culebra, gusano	<i>kotsí'</i>	<i>kotshé'ky</i>
(10)	<i>tsoŋkhwês</i> araña zancuda	<i>tsoŋkhwês</i>	<i>soŋkhwêst</i>
(11)	<i>kamæs</i> ³ araña	<i>kamæsš</i> ³	<i>kamæst</i> ³
(12)	<i>čikíl'</i> chivo	<i>čikily'</i>	<i>šikílt</i>
(13)	<i>kopæts</i> ^{t3} tejón	<i>kopæič</i> ¹³	<i>kopæst</i> ³
(14)	<i>nikywāŋ</i> ¹ macho	<i>nikhywāi</i> ¹	<i>rikywānt</i> ¹

Tabla 16. Ejemplos de sufijos duales y plurales.

¹⁶Algunos hablantes usan la forma singular del sustantivo en vez de la dual distinta.

La palabra *ŋgol'òs* casa también significa vehículo (el avión es una “casa” que vuela). El sustantivo inanimado se pluraliza mediante un prefijo: *(n)l'òs* casas. El mismo sustantivo móvil y, por lo tanto animado, agrega el sufijo plural: *(n)l'òst* vehículos. (No se usa el dual.)

Por lo regular, un nombre inanimado marca el plural en el prefijo. Sin embargo, ciertos nombres inanimados que terminan en *n'*, *l'* o *ts'* en el singular-dual de la forma no poseída, hacen uso del sufijo plural *-t* y la consonante que antecede al saltillo *'* se pierde antes del sufijo *-t*. Nótese que este comportamiento contrasta con el de los sustantivos animados y su sufijo *-t*, antes descrito. La tabla 17 proporciona algunos ejemplos del plural inanimado *-t*.

	SINGULAR-DUAL	PLURAL
jabón	<i>šily'āhan¹</i>	<i>šily'āha't¹</i>
pasador	<i>ndappól'</i>	<i>ndappó't</i>
maleta	<i>kišóts'</i>	<i>rišó't</i>
cerco	<i>ŋgok'wāhol¹</i>	<i>ŋg'wāho't¹</i>

Tabla 17. Ejemplos.

El sufijo plural *-t* de los nombres inanimados, aunque es homófono con el *-t* de los animados, se identifica mejor con el sufijo *-t* para los objetos plurales de los verbos. Compare *láttāhan'* lavo uno o dos artículos de ropa y *láttāha't* lavo tres o más artículos de ropa; *lappól'* pego una o dos cosas y *lappò't* pego varias cosas; *lasóts'* amarro una o dos cosas y *lasó't* amarro varias cosas.

Otra característica del sufijo plural inanimado *-t* es el hecho de que éste viene antes de los sufijos de persona: *ninčáol'* panela, *tinčáo't* panelas, *ninčáolk* mi panela (se suprime el saltillo *'* según la regla), *rinčáo't* mis panelas.

Los sufijos de número que aparecen en los sustantivos que marcan el poseedor en los prefijos son: *-m'* exclusiva dual o plural, *-i* dual (no exclusiva), *-t* 3a. persona plural y *-n* plural (no de 3a. persona). Véase la tabla 18.

SINGULAR	NO SINGULAR	
1a. persona <i>ta-</i>	Exclusiva <i>-m'</i>	
2a. persona <i>ki-</i>	Dual	Plural
3a. persona <i>na-</i>	<i>-i</i>	<i>-n</i>
		<i>-t</i>

Tabla 18. Los sufijos de número.

Los ajustes morfofonémicos de *-i* y *-t* han sido descritos antes. Los sufijos *-m'* y *-n* tienen una transición oral después de una vocal oral: *-bm'* y *-dn*. La terminación (g)ŋ de la raíz se suprime antes de *-m'*, *-n* y también antes de *-i*. El grupo vocálico *ai* se reduce a *æ* antes de *-m'*, y los otros grupos que terminan en *i* u *o* pierden ésta antes de *-m'*. Se dan unos ejemplos en la tabla 19.

	ARADO	CINTA	TIERRA
	<i>nanhòã</i>	<i>šípphyæ</i>	<i>ŋgohwâogŋ</i>
mío	<i>tanðã</i>	<i>stáppæ</i>	<i>nóhhwaogŋ</i>
tuyo	<i>kinyôã</i>	<i>skíppyæ</i>	<i>nihyàogŋ</i>
suyo	<i>nanðã</i>	<i>snáppæ</i>	<i>níhhyagŋ</i>
nuestro (dual exclusivo)	<i>tanðãm'</i>	<i>stáppæbm'</i>	<i>nóhhwabm'</i>
nuestro (dual inclusivo)	<i>tanðãi</i>	<i>stáppæi</i>	<i>nóhhwaoi</i>
suyo (de ustedes dos)	<i>kinyðãi</i>	<i>skíppyæi</i>	<i>nihyàoi</i>
suyo (de ellos dos)	<i>nanðãi</i>	<i>snáppæi</i>	<i>níhhyaoi</i>
nuestro (plural inclusivo)	<i>tanðãn</i>	<i>snáppæet</i>	<i>nóhhwaodn</i>
suyo (de ustedes)	<i>kinyôãn</i>	<i>skíppyædn</i>	<i>nihyãodn</i>

continua »

suyo (de ellos)	----	<i>snáppæ̃t</i>	<i>níhhyadnt</i>
suyo (del sustantivo plural)	<i>nanhòãpt</i>	<i>šípphyæ̃pt</i>	----

Tabla 19. Ejemplos de los ajustes monomorfémicos descritos.

Los sustantivos que señalan la persona del poseedor con sufijos usan *-k* para la 1a. persona, *-k'* para la 2a. persona y *-p* para la 3a. persona. El número del poseedor está indicado con el mismo juego de sufijos presentado en la tabla 18, y está añadido después de los sufijos de persona.

Los resultados de las dos posiciones de sufijos se dan en la tabla 20. Nótese que *-m'* se asimila al punto de articulación de *-k*, y que el saltillo ' se cambia de lugar para pronunciarse después de *-k*. El sufijo *-n* también se asimila a los sufijos *-k* y *-k'*. El saltillo del sufijo *-k'* está pronunciado después de la *ŋ* en el habla de muchas personas, resultando en terminaciones homófonas para la 1a. persona exclusiva y la 2a. persona plural.

SINGULAR	NO SINGULAR	
	Exclusiva <i>-k'ŋ</i>	
1a. persona <i>-k</i>	Dual	Plural
	<i>-iky</i>	<i>-kŋ</i>
2a. persona <i>-k'</i>	<i>-iky'</i>	<i>-k'ŋ</i>
3a. persona <i>-p</i>	<i>-p</i>	<i>-pt</i>

Tabla 20. Sufijos de persona y número.

La vocal del sufijo dual *-i* se pierde antes del sufijo *-p*, según la regla que suprime la *i* u *o* de un grupo vocálico antes de un sufijo bilabial; la vocal *i* de la raíz se vuelve *e* antes del sufijo *-p* de la 3a. persona; la vocal *o* de la segunda sílaba de la raíz se vuelve *e* antes de un sufijo bilabial (en nombres y verbos). Hablantes de mayor edad a veces pronuncian una *i* sorda después del sufijo *-p* en el número dual (véase la tabla 21).

	BARBA	JARRO	HOJA DE PALMA	JUNCO
	----	<i>matsìky</i>	<i>čihwá'a</i>	<i>kohwí'õ</i>
mío	<i>manæk³</i>	<i>matsìky'</i>	<i>čihwá'ak</i>	<i>kohwí'õk</i>
tuyo	<i>manæk³</i>	<i>matsèp</i>	<i>čihwá'ak'</i>	<i>kohwí'õk'</i>
suyo	<i>manæp³</i>	<i>matsìk'η</i>	<i>čihwá'ap</i>	<i>kohwí'ẽp</i>
nuestro (exclusivo)	<i>manæk'η³</i>	<i>matsìky</i>	<i>čihwá'ak'η</i>	<i>kohwí'õk'η</i>
nuestro (dual inclusivo)	<i>manæk³</i>	<i>matsìky'</i>	<i>čihwá'aiky</i>	<i>kohwí'õiky</i>
suyo (de ustedes dos)	<i>manæk³</i>	<i>matsèp</i>	<i>čihwá'aiky'</i>	<i>kohwí'õiky'</i>
suyo (de ellos dos)	<i>manæp³</i>	<i>matsèp</i>	<i>čihwá'ap</i>	<i>kohwí'ẽp</i>
nuestro (plural inclusivo)	<i>manæk³</i>	<i>matsìkη</i>	<i>čihwá'akη</i>	<i>kohwí'õkη</i>
suyo (de ustedes plural)	<i>manæk'η³</i>	<i>matsìk'η</i>	<i>čihwá'ak'η</i>	<i>kohwí'õk'η</i>
suyo (de ellos plural)	<i>manæpt³</i>	<i>matsèpt</i>	<i>čihwá'apt</i>	<i>kohwí'ẽpt</i>

Tabla 21. Ejemplos de los ajustes morfofonémicos descritos.

Cuando los sufijos de persona y número siguen una o más consonantes finales de la raíz, hay reducciones de los grupos consonánticos, como se ve en la tabla 22, con ejemplos en la tabla 23.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

TERMINACIÓN	1A. PERSONA SINGULAR -k	2A. PERSONA SINGULAR -k'	3A. PERSONA SINGULAR -p	1A. PERSONA DUAL -iky	2A. PERSONA DUAL iky'	3A. PERSONA DUAL -p	1A. PERSONA PLURAL INCLUSIVO -kŋ	1A. PERSONA EXCLUSIVO Y 2A. PERSONA PLURAL -k'ŋ	3A. PERSONA PLURAL -pt
v	k	k'	p	iky	iky'	p	kŋ	k'ŋ	pt
t	tk	tk'	p	iky	iky'	p	tn	t'n	pt
'	'k	k'	'p	e'ky	iky'	'p	'kŋ	k'ŋ	'pt
s, ts'	sk	sk'	sp	išky	išky'	sp	sn	sn'	spt
č, č'	šk	šk'	šp	išky	išky'	išp	šn	šn'	špt
l, l'	lk	lk'	lp	ilyky	ilyky'	lp	ln	ln'/l'n	lpt
n	nk	nk'	mp	iŋky	iŋky'	mp	nk (J) nn (A)	nk' (J) n' (A)	mpt
ŋ	ŋk	ŋk'	mp	iŋky	iŋky'	mp	ŋŋ (J) ŋŋ (A)	ŋ' (J) ŋ'ŋ (A)	mpt
dn	dnk	dnk'	bmp	igŋky	igŋky'	bmp	dn	dn'	bmpt
gŋ	gŋk	gŋk'	bmp	igŋky	igŋky'	bmp	gŋ	gŋ'	bmpt

Tabla 22. Terminación de la raíz más los sufijos del poseedor.

	VIDA	ANÍS	PLUMA
	----	<i>skanhwàts'</i>	<i>stilyháigŋ</i>
mío	<i>manõtk²</i>	<i>skanhwàsk</i>	<i>stilyháigŋky</i>
tuyo	<i>manõtk'²</i>	<i>skanhwàsk'</i>	<i>stilyháigŋky'</i>
suyo	<i>manõp²</i>	<i>skanhwàsp</i>	<i>stilyhæbmp¹</i>
nuestro (exclusivo)	<i>manõt'n²</i>	<i>skanhwàsn'</i>	<i>stilyháigŋ'</i>
	VIDA	ANÍS	PLUMA
nuestro (dual)	<i>manõiky²</i>	<i>skanhwàišky</i>	<i>stilyháigŋky</i>
suyo (de ustedes dos)	<i>manõiky'²</i>	<i>skanhwàišky'</i>	<i>stilyháigŋky'</i>
suyo (de ellos dos)	<i>manõp²</i>	<i>skanhwàsp</i>	<i>stilyhæbmp¹</i>
nuestro (plural)	<i>manõtn²</i>	<i>skanhwàsn</i>	<i>stilyháigŋ</i>
suyo (de ustedes plural)	<i>manõt'n²</i>	<i>skanhwàsn'</i>	<i>stilyháigŋ'</i>
suyo (de ellos plural)	<i>manõpt²</i>	<i>skanhwàspt</i>	<i>stilyhæbmpt¹</i>

Tabla 23. Ejemplos.

REFERENCIAS

BARTHOLOMEW, Doris A.

1965 *Proto-Otopamean (Mexico)*, tesis doctoral, Universidad de Chicago.

GIBSON, Lorna F.

1956 "Pame (Otomi) phonemics and morphophonemics", en *International Journal of American Linguistics* (Indiana University), vol. 22, no. 4, pp. 242-265.

GIBSON, Lorna F.; BARTHOLOMEW Ewan, Doris

1979 "Pame noun inflection", en *International Journal of American Linguistics* (University of Chicago Press), vol. 45, no. 4, pp. 309-322.

MANRIQUE Castañeda, Leonardo

1967 "Structural sketch of South Pame (Jiliapan dialect)", en *Handbook of Middle American Indians, volume 5, Linguistics*, Norman A. McQuown, editor del vol., Austin, University of Texas Press, pp. 331-348.

NARRACIONES CHICHIMECAS DE SAN LUIS DE LA PAZ

Yolanda Lastra

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Con el objeto de describir la lengua, empecé a recoger algunos textos en la Misión de Chichimecas (municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato) durante mi primera experiencia de trabajo de campo en diciembre de 1958. Diez años después recogí otros textos y otros más los dos años siguientes.

Mis primeros informantes fueron Jorge y Clemencia Mata. Jorge Mata también fue informante de Jaime de Angulo, quien publicó el primer esbozo de la lengua en 1932 y también trabajó con Soustelle (1937). Después ayudó a los Driver en su estudio antropológico publicado en 1963. Posteriormente contribuyó a los estudios de Moisés Romero sobre fonología (1957, 1958) junto con Clemencia, su esposa. El profesor Romero me indicó que debería buscar a esas personas y así lo hice.

Diez años después ya don Jorge estaba muy enfermo y entonces conocí a Jesús Molina de quien obtuve palabras y frases, pero no textos de mayor extensión. Estos fueron proporcionados por su madre, Marcelina, y por Antonio López.

En una época posterior seguí trabajando con la lengua, con el objeto de reunir materiales para el Archivo de Lenguas Indígenas de México. Mi informante fue Valente Mata, pero no le pedí textos largos sino una gran cantidad de oraciones que servirán para el análisis sintáctico. Basándome en los materiales que había recogido hasta entonces, publiqué un esbozo gramatical de la lengua en uno de los suplementos al *Handbook of Middle American Indians* (Lastra, 1984).

Tuve que posponer mis estudios de chichimeco y durante años me dediqué al náhuatl y en seguida a otra lengua otopame, el otomí, así como al estudio de la historia de los grupos que la hablan. Sin embargo, mi interés en el chichimeco continuó y tuve contacto con algunos hablantes al asistir a y estudiar (junto con Joel y Dina Sherzer) las fiestas patronales de Cruz del Palmar (municipio de San Miguel de Allende, Guanajuato) y de la Misión de Chichimecas. En Cruz del Palmar hasta hace muy poco se habló el otomí y aún existe una relación entre descendientes de otomíes por una parte y chichimecas y mestizos de San Luis de la Paz por otra parte.

He reanudado el estudio del chichimeco y me he percatado de los muchos cambios que está sufriendo la lengua y tengo que dedicarme al estudio del habla de los jóvenes. Parece ser que cuando una lengua se halla en peligro de extinción los cambios son de varios tipos (Campbell y Muntzel, 1989), pero tienen lugar de manera acelerada y no se trata de atrición únicamente, sino de la reestructuración de algunas estructuras (Aikhenwald, 2002).

En todo caso, los datos de chichimeco ya recogidos son un testimonio del habla de dos o tres décadas y durante éstas se perciben algunos cambios graduales y poco notables. Los cambios acelerados son más recientes.

En este trabajo doy un ejemplo de cómo era la lengua en 1958, ejemplificándola con “El cuento del águila” por Jorge Mata, y en 1970 examinando una pequeña historia de vida relatada por Antonio López.

Cuento del águila *kúndaharer úm̄ihi máre?*

Jorge Mata, 1958

Yo tengo una fracción en un cerrito
ikág kúmbō nántʔa ʔémbo činče tu-kʔar
yo 1tierra uno cerro chico 1PRES-tener

Es un cerro llamado El Águila
ʔémbo kundáharer é-m̄aha
cerro águila 3PRES-llamarse

El águila allí asistía en aquel tiempo
kúndaharer ma ta-húç? úpo nimbób
 águila vez 3PA-poner aquel abajo

Estaba muy montoso
ma n?ai ?ún?e mapé
 mucho hierba mucho

Aquella águila se comía los becerritos chiquitos
?u?e kúndaharer kqzú ?úr?úr ?e-na?a
 aquella águila vaca chiquita 1PRES-comer

Aquí no había agua
kikú mán?ai kuri pame
 aquí mucho agua no

Aquella águila descubrió aquel ojo de agua
ú?e kúndaharer ú?e-?é urángü u-bá
 aquella águila aquel-FOC ojo de agua 3PA1,2-encontrar

Los paisanos chichimecos sufrían mucho porque no había agua.
bahîrin ezá?ar mána?i mé?é ?i-p?o pór?ndi?ima kúri pamé?
 paisanos chichimecos mucho ENF 3PRES-sufrir porque agua no

Los paisanos chichimecos espionaron al águila
bahîrin ezá?ar kúndaharer ?ú-mbi?i
 paisanos chichimecos águila 3PA-espionar

Donde tomaba agua
kabegobe kuri e-há
 donde agua 3PRES-beber

Aquella águila descubrió el ojo de agua
ú?e kúndaharer ú?e-?e kuri urángü u-bá
 aquella águila aquella-FOC agua, ojo de agua 3PA1,2-encontrar

Debajo de una piedra grande era donde estaba el agua
nánt?a kúro nánde? nimbó ?úbebe? kuri e-?ó
 una piedra grande debajo donde agua 3PRES1-estar

Allí era donde el águila iba a tomar agua
ʔúbebeʔ kúndaharer e-ndü kuri e-há
donde águila 3PRES-ir agua 3PRES-beber

Los paisanos chichimecos ahí iban a traer agua
bah̄irin ezáʔar ʔúbebeʔ kúri é-tʔaʔan
paisanos chichimecas donde agua 3PRES-traer

A los paisanos chichimecos ya les dio mucho gusto encontrar agua
bah̄irin ezáʔar sá sá naʔi márher u-mhá porke sáʔ kúri-r u-phá
paisanos chichimecos ya ya INTENS gusto 3PA-dar porque ya agua-PL
3PA-encontrar

Aquella águila anduvo en diversos municipios
úne kúndaharer kabes̄im̄ur r̄inʔé ta-tʔú
aquella águila donde quiera iglesia 3PA-andar

Les enseñaba el agua a los hombres
ʔúri-ʔir kúri ʔe-ma-b
hombre-PL agua 3PRES-enseñar-3OBJ

Hasta México llegó
ásta kúrih̄ü, ʔú-noʔo
Hasta México 3PA-llegar

Vida de Antonio

Antonio López, 1970

No sé leer
ka rič̄ūr su-pá-me
1PRON papel 1NEG-saber-NEG

No sé muy bien porque como éramos pobres, teníamos hambre, no
teníamos nada
mape su-pá-me porke komo máʔæ ú-cáeh̄æn-h̄úʔ ke númbeʔe-h̄úʔ
manʔi sú-khar-h̄úʔ
mucho 1 NEG-saber-NEG porque como pobre 3PA-ser pobre-PL EXCL y
1hambre-PL EXCL qué 1NEG-tener-PL EXCL

No teníamos que comer estábamos muy pobres
sú-zahq-hú mǎé?æ ú-cǎéhæen-hú?
 1NEG-comer-PL EXCL como pobre 3PA-ser pobre-PL EXCL

El maíz estaba carísimo
úzühü maméhe úbe porundi mǎé?æ u-cǎéhæen-hú?
 maíz caro entonces por eso pobre 3PA-ser pobre-PL EXCL

Toda la semana no iba a la escuela
nĩmbq?q ná?i sá-ndü-me leskwéla
 semana toda 1NEG-ir-NEG escuela

Iba un día o dos días nada más
nt?a úbq tǎnhé úbq bé nehé e-ndü
 uno día dos día entonces sólo 1PRES-ir

Ese día que no iba me faltó
úñe ndi uñe úbq ndi sa-ndü-me sá? i-ñur-g
 DEM INTROD DEM día INTROD1NEG6-ir-NEG ya 3I-faltar-1OBJ

Después cuando ya estaba yo grande salí
ubés sa ndi nánde-g sa ndi ke tá-tehe
 después ya INTROD grande-1OBJ ya INTROD y 1PA-salir

Mi papá me mandó a pastorear los bueyes al campo
tátá ke ún?ehe ke mǎhǎ? ú-ñǎehæ-g kazú tú-ku?un
 1papá y hierba y lejos 3PA-mandar-1OBJ buey 3PA-pastorear

Me echaron en medio
nĩhü ú-ñǎehæ-g
 en medio 3PA-mandar-1OBJ

Anduve cuidando mis animales
námbæ-æ kazú tú-ku?un
 1CL3 buey 3PA-pastorear

Trabajando mi yunta
nátqan tú-tqan námbæ-æ kazú tuhér
 1trabajo 1PA-trabajar 1CL3 buey yunta

Sembré mi milpa
konu tú-tuʔu
 1milpa 1PA-sembrar

No volví a ir, es cierto que todavía no salgo de la escuela
úkükʔe sa-kü-me cierto únkhwá ndé eskwela sa-ŋeʔe-me
 otra vez 1NEG-volver NEG cierto todavía INTROD escuela 1NEG-
 salir-NEG

Después dijeron que me iban a meter a la escuela y me iban a llevar a México
úbe ú-mhǎ be eskwela mí-bǎʔe-g kúríhü mi-ndü
 después 3PA-decir PL entonces escuela 3POT PL-meter-1OBJ México
 3POT-ir

Me llevarían para que aprendiera a leer para que supiera leer mejor
mi-čʔe-g paramǎ ričür ná-saʔa-g ričür iriʔr nu-pǎ
 3POT-llevar para papel 3POT-enseñar-1OBJ papel bien 1POT-saber

No fui porque mi papá estaba muy pobre
porʔumhǎ ke tátá máʔæ e-cænʔ bíʔe su-her sa-ndü-me
 pero y 1papá pobre 3PRES-ser pobre también 3NEG-dejar 1NEG-ir-NEG

Tres amigos nos íbamos a ir juntos
tínʔuhun bahí-r ndi ma mú-ndü katá mú-gühü?
 tres compañero-PL INTROD MOVT 1POT-ir 1cara 1POT ir juntos

Los que se fueron esos ya están muy bien
úʔo sugüʔ ú-ndü-r ígoʔ sugüʔ iriʔr e-gǎ
 DEM PL de veras 3PA-ir-PL 3PRON de veras bien 3PRES-estar PL

Esos les están enseñando a los demás a estudiar en la escuela
e-gǎ rhó kǎnga eskwela ričüðr é-cʔáha-b
 3PL-estar PL acabar niño escuela papel 3PRES-enseñar-3OBJ

Pero yo, como no fui, por eso no sé nada
porʔumhé ka komo sa-ndü-me be ka me manʔi su-pǎ-me
 pero 1PRON como 1NEG-ir-NEG entonces 1PRON pues qué 1NEG-
 saber-NEG

No más lo poquito que supe, de vez en cuando hago una carta
kabe tá-kaʔa tɪnʔuhun káñi tu-pá úŋe ébqʔ kentʔa manʔi ričũr
tu-caha

como 1PA-agarrar poco 1PA-saber DEMvez cuando que papel 1PRES-
 hacer

Les mando a mis hermanos

bákũr é-pæʔæ-b

1hermanos 1PRES-mandar-3OBJ

Les mando carta, me mandan carta

úbe ričũr é-pæʔæ-b úbe ričũr é-pæʔæ-g

entonces papel 1PRES-mandar-3OBJ, entonces papel 3PRES-mandar-
 1OBJ

Yo solo contesto la carta

ka nehé ričũr ke tú-kũhu tú-ngwiʔicʔ é-pæʔæ

1PRON solo papel y 1PA-volver 1PA-regresar 1PRES-mandar

Nada más eso era lo que hacía

ĩnoʔ nehé ʔiʔe tu-cáha

DEM sólo igual 1PRES-hacer

ABREVIATURAS

CL3	Clasificador para animales
DEM	Demostrativo
ENF	Enfático
EXCL	Exclusivo
FOC	Focalizador
INTENS	Intensificador
INTROD	Introductorio
MOVT	Movimiento
NEG	Negativo
OBJ	Objeto
PA	Pasado anterior
PL	Plural
POT	Potencial
PRES	Presente
PRON	Pronombre
1	Primera persona
2	Segunda persona
3	Tercera persona

AIKHENWALD, Alexandra Y.

2002 “Language obsolescence: progress or decay? The emergence of new grammatical categories in ‘language death’”, en *Language endangerment and language maintenance*, David Bradley y Maya Bradley, editores, London, Routledge Curzon, pp. 144-155.

CAMPBELL, Lyle; MUNTZEL, Martha

1989 “The structural consequences of language death”, en *Investigating obsolescence, studies in language contraction and death*, Nancy C. Dorian, editora, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 181-196.

DRIVER, Harold; DRIVER, Wilhelmine

1963 *Ethnography and acculturation of the Chichimeca-Jonaz of northeast Mexico*, Bloomington, Indiana University, 1963 (*International Journal of American Linguistics* [Indiana University], vol. 29, no. 2, parte 2).

LASTRA, Yolanda

1984 “Chichimeco-Jonaz”, en *Handbook of Middle American Indians: supplement, vol. 2, Languages and literatures*, Munro S. Edmonson, editor del vol., Austin, University of Texas Press, pp. 20-42.

ROMERO Castillo, Moisés

1957, 1958 “Los fonemas del chichimeco jonaz”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, no. 11, pp. 288-299.

SOUSTELLE, Jacques

1937 *La famille otomi-pame du Mexique central*, París, Institut D’Ethnologie, Université de Paris.

ETNOGRAFÍA

DILEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA (Y UN TEXTO OTOMÍ)

David Lagunas Arias

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Una de las preocupaciones de la corriente posmoderna en antropología ha sido, una vez reconocidas la multiplicidad de voces y perspectivas, cómo incluir varias voces dentro de la cultura. Ya no hay un centro, al igual que en antropología la razón y el sujeto han dejado de ser el foco de atención. Si anteriormente se trataba de un descentramiento entre nosotros y ellos, en la actualidad ambos estamos descentrados. La antropología dialógica se propone abrir la interpretación a los sujetos con los que conversamos, posibilitándoles que realicen la crítica a nuestros presupuestos metodológicos y a la sociedad de la cual somos enviados. Esta multiplicidad de perspectivas se relaciona con la fragmentación y la yuxtaposición, la ausencia de un principio de totalidad coherente que se vincula con la capacidad de elección: se dispone de tantas cosas para elegir que posee más importancia aquello que se elige que el mismo acto de elegir.

La idea es construir una nueva antropología interpretativa, en la que la separación entre sujeto y objeto se difumine y el antropólogo se disuelva; donde el informante deje de ser informante y se convierta en interlocutor, minimizando así los sesgos de las relaciones de poder. Es cierto que muchas

de las sociedades exóticas o periféricas con las cuales el antropólogo entra en contacto no saben lo que queremos y qué hacer con nosotros. Podemos imaginarnos, aunque sea simplificando enormemente la cuestión, que alguien llame a nuestra puerta y nos pregunte sobre nuestras costumbres sexuales. Luego nos dará un dólar o un paquete de azúcar.

El método dialógico surge a partir de las reflexiones del filósofo del lenguaje Mijaíl Bajtín entre 1920 y 1930, siendo el embrión de la polifonía, como Bajtín esbozó en su primera obra importante publicada, *Problemas de la poética de Dostoievski* (véase Bajtín, 1986). Bajtín desarrolló el dialogismo a partir de una experiencia literaria centrada en la novela, y en especial en la figura de Fiódor Dostoievski. La crítica literaria también considera esto como “disonancia”; ejemplos de ello son William Faulkner y John Steinbeck. “Polifonía” quizás es el menos entendido de los principales conceptos de Bajtín, puesto que no implica heteroglosía (la idea que el lenguaje está codificado socialmente, a causa de la diversidad y la estratificación social), sino antes una aproximación especial al proceso creativo, una especulación sobre posibles y múltiples posiciones para el autor en un texto y sobre modos de compartir el *surplus* autorial en la construcción de una trama no-aristotélica, en donde se pueden ver personajes con lógicas opuestas y confrontadas que desconciertan al lector. La multiculturalidad es eso: formas diferentes de percibir el mundo, generalmente opuestas violentamente; una cultura que niega a otra y una cultura que es negada por la otra, siendo la relación entre ambas culturas hostil, opuestas tanto a nivel lógico como existencial. En efecto, los autores literarios siguen la lógica de cada uno de los personajes. Así, el dialogismo se expresa con la metáfora siguiente: cuando un novelista crea una obra, la figura de la novela se hace tan fuerte que su personalidad construye la novela... como cuando un antropólogo trata con un chamán y se deja arrastrar por él. Cuando leemos una cosa no representa lo mismo para cada lector; es una realidad virtual, que es lo mismo que decir distinta (Todorov, 1985).

El dialogismo entronca con el deconstruccionismo, puesto que implica una definición positiva de la antropología: la no eliminación de posibilidades — como sí implicaba la modernidad en nombre de una razón universal. La cuestión es no negar la diversidad y otras posibilidades existentes. Posteriormente, el dialogismo fue divulgado en la antropología por Todorov; este término designa la relación de cualquier discurso (*utterance*) con otros discursos (Todorov, 1985: 60), pero que no necesariamente se opone a “monologismo”, puesto que Bajtín emplea “dialógico” y “dialogismo” en un sentido amplio, de forma que el monólogo es también dialógico en su dimensión “intertextual” (Todorov, 1985: 63). Este último concepto, al igual

que el de “cronotopo”, “discurso”, *understanding*, *translinguistics*, *utterance*, *intertextual*, *heterology*, *exotopy*, etcétera, constituyen una parte medular de las aportaciones de la crítica literaria a la antropología.

A nivel más general David Lodge, en la revista *Sciences Humaines* y en obras como *After Bakhtin*, impulsa el interés en la obra de Bajtín. En ésta última obra Lodge (1990: 21) señala que el trabajo de Bajtín es medular para trascender la oposición entre estructuralismo y postestructuralismo, al plantear el lenguaje como esencialmente dialógico. Y frente a la idea de Ferdinand de Saussure de la doble dimensión del signo (significante/significado) Bajtín plantea su doble dimensión como acto, privilegiando la palabra (*parole*). Quizá para lo que nos interesa aquí, Lodge (1990: 22) destaca el lazo indisoluble entre la variedad lingüística de la prosa de ficción, la “heteroglosia”, y su función cultural de crítica continua a las ideologías represivas y autoritarias.

Aunque Dennis Tedlock es uno de los pioneros de la aplicación consciente del dialogismo en la etnología, así como Stephen Tyler en su obra sobre chamanismo, esta tradición hace tiempo que se aplica. Los estudios que la antropología mexicana ha realizado de la América prehispánica a través de los códigos originales son un buen ejemplo de ello. Cuando en etnología se da una traducción bilingüe de cuentos o de cancioneros, o el discurso nativo es contado en lengua original y luego es comentado, también es dialogismo. Este sería el caso del ejemplo de la obra dialógica (*Etnografía del otomí*) que quiero examinar brevemente a continuación.

Uno de los métodos relevantes en la historia de la disciplina antropológica es el método etnocientífico. Aunque está poco definido trata, a grandes rasgos, de aquél en que un científico occidental —un botánico, un zoólogo, un físico...—, formado en Occidente, se interesa por la forma que, de categorizar, clasificar y organizar un elemento y/o conocimiento, principalmente de la naturaleza, se da en otro contexto y en otra cultura. Dicho método exige, inevitablemente, un conocimiento previo de la disciplina y metodología occidental. En la década de 1971-1980, Dell Hymes ya criticaba la ausencia de diálogo con los nativos y reivindicaba la visión *emic*; la antropología posmoderna también pretendía recuperar el discurso desde el propio antropólogo (véanse Clifford y Marcus, 1991). Los estudios actuales en etnociencia y/o etnosemántica conforman la denominada antropología cognoscitiva, la cual se orienta hacia obtener conocimiento sobre los nativos estudiados a través, precisamente, del sistema conceptual clasificatorio de los mismos, mientras que, paralelamente, la antropología lingüística intenta entender las palabras en su contexto, por ejemplo, las funciones ilocutorias (“juro”, “prometo”...).

Etnografía del otomí, publicado en 1984, es un bello ejercicio etnocientífico, y sin duda dialógico, del maestro otomí hidalguense Jesús Salinas Pedraza. Sin caer en una postura radical de nativismo etnográfico, a cuya crítica nos remitimos, a saber, la idea que sólo un sujeto perteneciente a la cultura estudiada —y no un observador extranjero— puede hacer etnografía, la obra de Salinas apunta hacia un nuevo diálogo antropólogo/nativo. Ugo Fabietti (1999: 107) se permite cuestionar todo relativismo radical que desemboque en un subjetivismo cognitivo de estilo paranoico y que cristalice en una triste caricatura, mezcla de reflexividad posmoderna y crítica al imperialismo cultural, de un tipo de antropología étnica que impida tomar la palabra a aquél que no pueda demostrar su condición de “nativo”. Es decir, un imperialismo intelectual a la inversa donde se afirme el derecho exclusivo del nativo a interpretar su cultura y negársela al investigador externo. ¿Dónde está la trampa? En el creer que el nativo está culturalmente dotado de una mayor objetividad. En este caso, cuando el nativo hace etnografía los sesgos que elimina son unos pero los que introduce son otros. En otras palabras, la cuestión se resuelve por el lado de que la subjetividad es válida provenga de donde provenga. Si es un investigador japonés quien aplica sus prejuicios japoneses o si es un investigador húngaro que aplique los suyos, en cualquier caso, los necesitamos a todos.

En Salinas está ausente una preocupación etnicista. “Está claro que quienes de una manera u otra nos preocupamos intelectual y/o prácticamente por la alteridad lo estamos haciendo a la par por la identidad, y sabemos anticipadamente que todo este discurso esconde una fortísima narración política” (González-Alcantud, 2000: 76). Las gentes se guían por el sentido común y las interrogaciones del discurso étnico y los conflictos asociados, en efecto, son propios de la inteligencia, las gentes alfabetizadas e ilustradas. Salinas no vehicula su identidad como otomí por prestigio o espectacularización. No busca, en definitiva, una fórmula cultural-ideológica para su identidad sino que la muestra tal cual, a partir de la empiria, con el asesoramiento de H. Russell Bernard.

La obra, recordemos, la escribe Salinas para Bernard. Como señala Tedlock, algunas monografías etnográficas habrían incorporado colecciones de textos nativos que aparecerían ribeteando dichas obras, aunque ilustrando el punto de vista del etnógrafo occidental. Es con Bernardino de Sahagún cuando los nativos, por primera vez, escriben en su propia lengua para el propio Sahagún. De igual forma lo hace el lakota George Sword quien escribió sobre la religión lakota para James R. Walker; la etnografía de George Hunt para Franz Boas escrita en kwakiutl; los hermanos winnebago Jasper y Sam Blowsnake para Paul Radin; o el material k'iche' guatemalteco de

Manuel incorporado en la obra de Ruth Bunzel (Tedlock, 2001: 488). Otros estudios biográficos clásicos y pioneros que fueron incorporados a los relatos etnográficos son los de Clellan Ford (1941) sobre un jefe kwakiutl y la autobiografía de un indio hopi de Leo Simmons (1942).

La novedad estriba así mismo en que con Sahagún el discurso de los nativos “alcanza una mayor semejanza con la etnografía profesional cuando escriben sobre temas que no enfocan las relaciones interpersonales: por ejemplo, la geografía, o las características de animales salvajes, o procedimientos tecnológicos que sólo puede aplicar una persona trabajando por sí sola”. Añade Tedlock que en contraste al carácter poético que destilan gran parte de estos textos nativos, “Salinas abandona los dísticos y tercetos paralelos, tan típicos del discurso mesoamericano antiguo y moderno, en favor de una prosa lineal”, sin duda, una prosa descriptiva bella y sustanciosa (Tedlock, 2001: 489).

En efecto, la forma de concebir la realidad de Salinas se decanta por lo concreto en detrimento de lo abstracto. En otras palabras, camina por los senderos de la etnociencia etnográfica, la cual prioriza el conocimiento cultural de los nativos, en detrimento de la etnociencia etnológica, que hace lo propio con la elaboración de teorías y comparaciones en busca de leyes universales (la distinción es de Werner y Schoepfle, 1987). Su perspectiva no es antropocéntrica sino de un realismo natural encomiable. Salinas responde en función de aquello que conoce en su entorno más inmediato. La propia formación escolar de Salinas le condiciona para emplear el estilo prosaico y para no sumergirse en las imágenes y concepciones generadas desde “dentro” de una forma radical. Salinas piensa más fuera de contexto, aunque sin llegar a manejar hipótesis puras; una cosa es decir algo y otra cosa explicar el por qué. Quizá no vaya más allá de la información dada, tal como una perspectiva antropológica comparativa exigiría, pero muestra una marcada intensidad analítica cognitiva al discriminar un paisaje de otro, un animal de otro o una planta de otra. El sistema conceptual clasificatorio empleado —geografía, fauna y flora (siguiendo el canon de Murdock)— le aleja de la realidad inmediata; sin embargo, no es un tipo de clasificación definible en términos exclusivamente físicos, como meros estímulos y/o percepciones (de colores, formas...) sino una clasificación que se acompaña de un razonamiento que, efectivamente, tiene sentido en el marco de su contexto cultural. Salinas, aún siendo un sujeto apegado a su contexto cultural, propone un tipo de razonamiento que, aunque priorizando lo concreto, da pie a la abstracción. Es obvio que Bernard le aporta un orden y una mayor complejidad en la formalización de la información. De ahí que el resultado sea menos poético y emotivo de lo que Tedlock esperaría. Es obvio que la comu-

nidad otomí posee un repertorio lingüístico (un léxico, una semántica, un contexto...) pero Salinas emplea la lengua de manera particular. En efecto, la variante funcional decisiva es su condición de maestro que le sitúa en una posición diferenciada en la estratificación social del mundo otomí.

Sobre esto, cabe señalar que uno de los sesgos que introduce el texto de Salinas es el hecho de que la obra es un compendio de la visión de una sola persona. Los antropólogos se dieron cuenta hace tiempo del desigual reparto del saber en las sociedades que estudiaban. Habitualmente se acercaban al ritual o a los chamanes (o personas ancianas) para descubrir la sociedad en su totalidad, el núcleo de saberes y creencias concentrado en las formas de decir (el chamán) y de hacer (el ritual). La cuestión no es baladí puesto que una visión (y además la visión de un maestro, el cual se supone capacitado para ofrecer mayor síntesis analítica que un campesino, por ejemplo), oculta la heterogeneidad de visiones alternativas del mundo otomí, a riesgo de construir una representación en exceso particular de su cultura. En cualquier sociedad hay diferentes conceptos de realidad ya que ésta se construye y se reorganiza cada día y se consensúa con el grupo. La obra de Salinas nos recuerda que hay realidades exteriores que no construimos porque no entran dentro del esquema mental propio, ya que las convenciones culturales así nos lo impiden. Es decir, no es que discriminemos los 22 términos diferentes que los esquimales de Alaska (*inuit*) poseen para designar la edad y el grosor del hielo, sino que involuntariamente no vemos esas calidades del hielo. Sin duda, “ver” es un proceso fisiológico; “reconocer” es un proceso cognitivo y en esta oposición reside la diferencia cultural. Salinas, en efecto, reconoce otras cosas en la geografía, la flora y la fauna del otomí de las que aprecia un observador externo. Con las mismas palabras se ven cosas distintas. Salinas y un observador externo ven el maguey, la araña o el pueblo de Orizabita de manera diferente. La suma de la experiencia, la lengua y las convenciones culturales dan lugar a realidades diversas.

Uno de los problemas recurrentes en el seno del método dialógico, y del que Salinas no escapa, sigue siendo la generación en el texto de estructuras narrativas disueltas, hablando en términos estrictamente de creación literaria. ¿El final es el suicidio intelectual? ¿O la aproximación al otro? Aproximarse al otro puede hacer creer que el antropólogo se ve envuelto en las redes de un narcisismo extremo, pero la cuestión se resuelve, sin falsas dicotomías, de modo que no sea necesario crear un nuevo lenguaje sino más bien un “habla” diferente. En esta tarea el concepto de “discurso”, sistematizado por la crítica literaria, puede ser de ayuda metodológica. En la filosofía, Thomas Kuhn (1986) y Karl Popper (1991) han hablado extensamente sobre el cambio de paradigma y Paul Feyerabend (2000) se ha encargado de mostrar que el método

científico no es universal para afirmar, en definitiva, que la ciencia no es más que un programa de investigación, ya que no existe una metodología fija sino que ésta se va generando en interacción con el entorno de forma inductiva. La antropología no escapa a los constreñimientos, ya que el discurso antropológico se encuentra contaminado por las teorías de base (los mejores análisis del discurso son los que ha hecho la crítica literaria —sintaxis, semántica, pragmática...—). Utilizamos conceptos como “tabú” o “religión” porque sabemos poco de los otros y empleamos nuestro lenguaje sin comprender, ni siquiera, nuestra propia cultura. El problema se minimiza si se incrementa la reflexividad. La pregunta sería ¿qué sé de mí para hablar de los otros? De otro modo, el antropólogo impone categorías inconscientes. El riesgo es fijarse exclusivamente en el protagonista de la etnografía (el etnógrafo) o no hacer etnografía.

Lo novedoso de esta obra sobre los otomíes consiste en que la autoridad del investigador externo queda severamente cuestionada. La autoridad es de Salinas, o eso parece. Bernard no es guiado por Salinas sino que es Salinas quien es guiado por Bernard. El texto crea su propia autoría. No estamos frente a Ogötemmeli que guía a Marcel Griaule, o a Muchona el Abejorro que hace lo propio con Víctor Turner, sino que aquí el nativo hace de etnógrafo profesional:

se han “revertido” los papeles del antropólogo y del nativo de la cultura bajo estudio. El antropólogo es asesor del otomí en la escritura de la etnografía. Entonces se ha sustituido la subjetividad del mismo por la del antropólogo extranjero. Decidimos que la “objetividad” de un antropólogo extranjero es absurda. Como persona el antropólogo no es realmente impersonal pues sólo finge serlo como parte de su preparación profesional (Salinas, 1984: 5, 6).

La obra se escribe en 1984, cuando todavía está por eclosionar la reflexividad posmoderna acerca de la autoridad del trabajador de campo. El mérito de Bernard es disolverse para dar paso a la voz de Salinas. ¿Pero la disolución es absoluta? Hay un excelente trabajo colaborativo y más profundamente, se cuestiona, implícitamente, la percepción ingenua, *naïf*, pero dotada de enorme poder, del antropólogo profesional, comprometido en el uso de conceptos generales y superficiales, aunque sujeto al riesgo de provocar tergiversaciones, para explicar mundos ajenos al suyo.

La obra de Salinas remite a una cuestión epistemológica que sigue siendo fundamental en la antropología: ¿cómo escribir (construir) al otro? Después del surgimiento de la antropología posmoderna el paradigma ha cambiado. Es un paradigma más interpretativo dirigido a la heterogeneidad,

la incerteza y la diversidad de los comportamientos. En el momento presente quiere obtenerse del indígena, el nativo o el sujeto estudiado su construcción de la realidad, recogiendo las etnografías nativas, la voz del otro y que el antropólogo no aparezca en demasía. Dicho interés proviene en origen de la crítica literaria, aunque Saussure y Pierce pueden considerarse pioneros con sus análisis de la lingüística. El antropólogo observa y pregunta, impone su discurso porque no tiene otra opción. Pero deontológicamente lo correcto es que el antropólogo busque a aquéllos que puedan discutirle su planteamiento, que encuentre respuestas, no que un otomí o un campesino boliviano le diga que “esto es así” y nada más. De hecho, sería interesante averiguar las reacciones sobre dicha obra en el mundo otomí, no tanto para descubrir, probablemente, que la mayoría de la población no se interesa por este tipo de ejercicios etnográficos, en este caso de un representante de “su” intelectualidad nativa, sino si el mundo otomí debate los méritos no sólo de este sino de cualquier estudio etnográfico acerca de su cultura.

Ese giro hacia la revisión de los poderes de Occidente y la consiguiente autonomía del otro es un debate que Edward Said en su *Orientalismo* había puesto sobre el tapete a finales de la década de 1971-1980: de cómo Occidente había construido al otro, en el caso analizado por Said, el Oriente. José Antonio González-Alcantud designa este proceso como la “descolonización de lo imaginario”:

el combate establecido desde diferentes lugares y sin coordinación funcional y consciente, por la *descolonización del imaginario* es una de las luchas más transcendentales de nuestro tiempo. Se trata de devolver a los individuos la identidad sin dar para ello saltos atrás hacia cualquier forma de identidad grupal o colectiva. Es un combate social, cuya invisibilidad, de ahí su clandestina supremacía, afecta a lo más íntimo de los individuos singulares (González-Alcantud, 2000: 89).

La crítica a Said radica en que su *Orientalismo* nos aboca hacia un *impasse* pues no dice nada acerca de cómo esa representación de Occidente pudiera ir más allá de los parámetros del orientalismo, o cómo superar la premisa de la relación racial diádica blanco occidental/no-blanco no-occidental, para que la otredad —sus voces, lenguajes y culturas marginadas y silenciadas— pueda constituirse en una fuerza de oposición y realmente útil (Chow, 1998: 2). En este sentido, en el trabajo de Salinas y Bernard no aparece una reflexión en profundidad sobre esta cuestión, sino una justificación bien intencionada de la metodología etnográfica empleada para registrar émicamente los sistemas de conocimiento de una comunidad oto-

mí, aunque en el título del libro *Etnografía del otomí* pareciera que se habla de un sujeto en su conjunto (el otomí).

Una de las posibles críticas hacia los ejercicios etnocientíficos proveniría de la metodología de Clifford Geertz. Para éste no interesa tanto acumular datos como ver el comportamiento de la gente que no se explica, ya que —se dice— no tiene relevancia. En otras palabras, lo tácito. La propuesta geertziana sería hacer explícito lo implícito, evocar posibilidades simbólicas y no anatomizar códigos (estructuralismo, positivismo, etnosemántica, etnociencia...). En el caso de Salinas el código está perfilado pero faltan esas posibilidades simbólicas, es decir, ver los desacuerdos, las dudas, las manipulaciones. El mayor riesgo de la obra de Salinas es el de convertirse en una visión monolítica de la realidad otomí. Pero su mérito estriba en que constituye no una propuesta “buena” sino una aproximación inteligente al mundo otomí.

REFERENCIAS

- BAJTÍN, Mijaíl M.
1986 *Problemas de la poética de Dostoiévski*, Tatiana Bubnova, traductora, México, Fondo de Cultura Económica.
- CHOW, Rey
1998 *Ethics after idealism, theory-culture-ethnicity-reading*, Bloomington, Indiana University Press.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (editores)
1991 *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar.
- FABIETTI, Ugo
1999 *Antropologia culturale, l'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- FEYERABEND, Paul K.
2000 *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Folio.
- FORD, Clellan S.
1941 *Smoke from their fires: the life of a Kwakiutl chief*, New Haven, Yale University Press.
- GONZÁLEZ-ALCANTUD, José Antonio
2000 *Políticas del sentido, los combates por la significación en la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos.
- KUHN, Thomas S.
1986 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LODGE, David
1990 *After Bakhtin, essays on fiction and criticism*, London, Routledge.
- POPPER, Karl R.
1991 *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.
- SALINAS Pedraza, Jesús
1984 *Etnografía del otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

SIMMONS, Leo W.

1942 *Sun Chief: the autobiography of a Hopi Indian*, New Haven, Yale University Press.

TEDLOCK, Dennis

2001 “El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas”, en *Motivos de la antropología americanista, indagaciones en la diferencia*, Miguel León-Portilla, coordinador, México, Fondo de Cultura Económico, pp. 460-505.

TODOROV, Tzvetan

1985 *Mikhail Bakhtin, the dialogical principle*, Minneapolis, University of Minnesota.

WERNER, Oswald ; SCHOEPFLE, Mark

1987 *Systematic fieldwork: foundations of ethnography and interviewing*, 2 vols., Newbury Park, Sage.

TRADICIÓN ORAL Y COSMOVISIÓN ENTRE LOS OTOMÍES DEL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO

Sergio Sánchez Vázquez

Área Académica de Historia y Antropología
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

La tradición oral constituye un importante elemento para la construcción de la identidad de los grupos étnicos. Por medio de ella se crean y recrean mitos, cuentos, canciones, leyendas, en fin, narraciones, las más de las veces relacionadas con lo sagrado, que se transmiten por medio del ejercicio de la oralidad a las nuevas generaciones, quienes a su vez las aprenden, las incorporan nuevos elementos y las repiten, como un legado histórico-cultural para la siguiente generación.

En esta transmisión generacional de tradición oral se reproduce una sacralidad, una cosmogonía y una cosmovisión compartidas, que permiten a los miembros del grupo identificarse por medio de sus creencias, las cuales además dan sentido a sus modos de vida.

También por esta vía se reproduce la memoria colectiva, conformada por todos aquellos hechos sobresalientes que dejaron una impronta en la historia del pueblo. Sucesos que ocurrieron hace poco o hace mucho pero que, por su relevancia, quedaron grabados en la memoria de la comunidad.

Ambas, tradición oral y memoria colectiva, son recogidas en forma de testimonios por antropólogos e historiadores, con el fin de reconstruir la historia y la cultura de estos pueblos; sin embargo, esta es una tarea compleja y delicada, pues se corre el riesgo de malinterpretar los testimonios y de construir versiones ajenas a la historia o a la cultura del grupo. Por tal motivo, hay que ser cuidadosos al momento de la interpretación, sea ésta histórica o antropológica, tal como advierte Gerardo Necochea al hablar de la memoria histórica:

La primera impresión, cuando leemos los testimonios, es la de estar frente a la experiencia directa. Acompañamos a quien recuerda, observando a distancia lo que hace, lo que siente. El testimonio, nos parece, revela el pasado como fue realmente, sin la obstrucción de la interpretación histórica. Pero en una segunda reflexión se desvanece la ilusión de que la memoria reproduce la información cruda de la vivencia inmediata. Por el contrario, los testimonios narran la experiencia recordada, es decir, la experiencia mediada por el tiempo, la cultura y la reflexión (Necochea, 2005: 15).

En el caso de los *hñāhñu*, grupo otomiano del Valle del Mezquital, consideramos que la tradición oral es uno de los elementos más sobresalientes de su cultura, puesto que en ella se refleja no sólo la memoria colectiva, sino también una parte de su cosmovisión, integrada por algunas de sus creencias que se manifiestan en personajes míticos como la Methe o “Dueña del Agua”, o en seres sobrenaturales como “brujas” y “duendes”.

Una buena parte de estas creencias influyen notablemente en la percepción del paisaje cultural, toda vez que los relatos sobre estos seres o personajes se desarrollan asociados con espacios considerados “especiales”, como barrancas, fuentes de agua o cerros. De este modo, los sitios son dotados de un significado particular, convirtiéndose en lugares sagrados, o por lo menos significativos, y hasta peligrosos, por lo cual los relatos relacionados con ellos adquieren gran relevancia en el contexto de la geografía cultural.

El valor de este trabajo radica justamente en la recopilación de algunos testimonios de gente de diversos pueblos otomíes del Valle del Mezquital, quienes a través de sus narraciones nos introducen en el mundo de sus creencias, amalgama inconsciente de conceptos prehispánicos y occidentales, que se sincretizaron y se refuncionalizaron simbólicamente, para dar lugar a la cosmovisión actual de los otomíes, la cual ya no es mesoamericana, pero tampoco católico-europea; es un producto nuevo, es la tradición indígena religiosa, donde las entidades numinosas prehispánicas y los santos católicos se confunden.

LOS DUENDES Y LAS BRUJAS

De los seres sobrenaturales que se mencionan entre los otomíes del Valle del Mezquital, sobresalen las brujas y los duendes, ambos considerados como entidades malignas que provocan daño y de los cuales hay que cuidarse.

Sobre los duendes, seres pequeños como enanitos, dicen que se aparecen en las barrancas o en las cuevas, que son muy groseros y que causan daño a la gente que los vea.

Dicen que eran unos hombrecitos chiquitos y que eran malos, dicen que esos hombrecitos eran unos chiquitos, que si lo ofendían le hacían algo, se moría la gente, que eran unos hombrecitos chiquitos, que eran muy groseros, hacían muchas visiones, muchas payasadas, si le decían algo, lo ofendían, que mataba la gente, se secaba la gente nomás.¹

También afirman que los duendes sólo se les aparecen a ciertas personas, a los que “les toca”, o bien a aquellos que requieren de un castigo por sus malas acciones.

Lo que se ha oído hablar aquí, es de la gente, cómo decirle, chiquita [...] los duendes son unos chiquitos, el duende son unos chiquitos así, pero que los ve nada más cuando le conviene a uno, porque yo creo que si no le conviene no lo llega uno a ver, son unos chaparritos, muy chiquitos que pegan muy duro, y entonces esos duendes castigan sólo a las personas que los llegan a ver [...] yo tenía un trabajador que se fue a otro rancho a trabajar, y allí fue donde se encontró con uno y le daba unas pelás, pero pelás. Era malo, lo golpeaba, pero también porque era una persona muy renegante, una persona muy fea, todo lo que hablaba, lo hablaba con puras malas palabras, entonces se le apareció, y entonces después se tuvo que ir a confesar o quién sabe que le hicieron pa’ que ya no se le apareciera, porque sí lo perseguía mucho.²

Alejandro Robles (1997) en su trabajo etnográfico sobre Topilejo, Distrito Federal, rescata testimonios que afirman que en las cuevas de la sierra del Ajusco habitan los “aires”, que son quienes “mueven las nubes”, “los dioses del aire y del agua”, “los charros”, “los que hacen los remolinitos”, a

¹ Sra. Macaria García, testimonio oral, El Arenalito, Ixmiquilpan, 2002.

² Sr. Adrián Hernández, testimonio oral, San Salvador, 2002.

los que se llaman “tiahuiztecos”, deformación de la palabra “quiahuiztecos”, derivada a su vez del vocablo náhuatl *quiahuilit*, “lluvia”. Los tiahuiztecos representan entonces un sincretismo entre las ideas prehispánicas sobre los seres sobrenaturales que habitan en las cuevas, los *tlaloque*, acompañantes de Tláloc, y los conceptos coloniales introducidos por los españoles, en donde se les equipara con duendes.

Por su parte, Druzo Maldonado nos aclara, en su trabajo sobre los aires en Coatetelco, Morelos, que:

Los ‘aires’ se imaginan como entes pequeños, invisibles y volátiles, tienen apariencia y cualidades humanas. En Coatetelco a los ‘aires’ se les nombra *pilachichincles*, en mexicano [...]. Este nombre seguramente deriva de la palabra náhuatl *piltzintzintli*, ‘niño’. Se dice que ‘los aires son niños chiquitos, negritos’ [...] ‘chaparritos’. No son, pues, un mero concepto abstracto, se les asignan rangos jerárquicos similares a los que existen entre la gente del pueblo [...]. Se invoca el favor de los *pilachichincles* (*piltzintzintli*[s]) mediante un rito agrario anual conocido como ‘el *huentle* a los aires’ (*huentli* o *huentle* significa ofrenda). El *huentli* constituye el principal rito propiciatorio del agua de lluvia y de la siembra del maíz: representa un símbolo social ancestral de pertenencia y cohesión que se correlaciona en el presente con el territorio comunitario y sobre el cual se configura una geografía ritual de antiguas raíces históricas (Maldonado, 2001: 398, 399).

Estos testimonios nos permiten reflexionar sobre el significado del culto a los cerros y a los aires en la actualidad, y nos explican en cierta forma por qué lo otomíes actuales creen en la existencia de seres diminutos, asociados a barrancas y cuevas, conceptos que encuentran sus hilos conductores en la cosmovisión y la ritualidad prehispánicas, influenciados por conceptos occidentales que dieron como resultado un producto sincrético en el que continúan presentes formas mesoamericanas de percibir el paisaje y conceptos ligados a esta percepción. En este sentido, podemos notar que existe una profunda relación entre la naturaleza y la cosmovisión:

La naturaleza proporciona así la intuición de lo sagrado, y lo sagrado deifica a la naturaleza. Los dioses toman entonces el control del tiempo de los hombres que imitan en su vida el de los dioses. Lo sagrado da sentido a las mutaciones de la naturaleza y a las exigencias de la agricultura, construyendo mitos capaces de explicar y de prever la lluvia y el Sol, el invierno y el estío, el día y la noche (Attali, 2004: 17-34).

Otra creencia que se comparte entre los otomíes del Valle del Mezquital es sobre la existencia de las brujas: dicen que son luces, que tienen el poder de convertirse en animales (fenómeno muy curioso, puesto que corresponde al fenómeno conocido tradicionalmente como nahualismo, pero en este caso sólo como capacidad femenina) y atacan a los hombres, de quienes se burlan, y a los niños, de los cuales chupan su sangre. En un testimonio obtenido en el pueblo de San Salvador se menciona:

Yo salía de cacería con un tío, y una vez él me dijo, ahí viene una bruja; era una luz medio rojiza, y esa luz andaba muy bajito, como en ondas, yo estaba muy chico, y él subió al caballo, rumbo a su casa, pero en un crucero la bruja lo deslumbró y el caballo se paró de manos y lo tiró, esa fue la primera vez, y eso fue verdadero; y otra vez, uno de mis hermanos, estábamos en la fiesta de San Miguel, nosotros somos de la colonia del Rosario y nosotros veníamos del pueblo de San Miguel, de la feria [...] pero antes no se fue luego a su casa, sino que a la orilla del camino vio una luz nada más que lo seguía y seguía y lo vino a dejar en el panteón de aquí de San Salvador, pero dicen que la bruja lo iba alumbrando y aunque vaya pensando, es como si fuera usted en un buen camino, pero no, entonces lo vino a dejar aquí [...] como perdido, inconsciente y lo venimos a encontrar como a los cuatro o cinco días y allí lo abandonó la bruja. Y otra vez, allá en la casa de la mamá de una de mis nueras, en un árbol grande siempre llegaba allí, y llegaba y se trepaba en el árbol, pero llegaba cuando había niños chiquitos. Una bruja se convierte en varias cosas. Se convierte en guajolote, en perro, en gato o sea que traen un poder. Ella lo veía siempre en el árbol grande [...]; tiene poquito que se alivió mi nuera y no la dejaba en paz, y yo hasta estoy creyendo, no me lo va a creer, pero estoy creyendo que allí hay una.³

Una de las características de las brujas es que pueden despojarse de las piernas para poder volar y si una persona las quiere aprisionar, necesita quitarles las piernas cuando se han despojado de ellas. En otra historia se cuenta que la bruja:

Es un ser humano, haga de cuenta que es cualquiera de nosotros, nomás que ya vienen destinados así, ya Nuestro Señor, los ha mandado así, y ya ellos no pueden comer lo mismo que uno; le voy a platicar una historia que a mí me platicaron una vez; fíjese que se había casado un matrimonio muy bonito,

³ Don Eleuterio Pérez, testimonio oral, San Salvador, 2002.

pero a la hora de comer, ella no quería comer, y entonces la mamá era bruja, porque era la mamá. Y la hija, entonces, lo que pasaba, que cuando se iba él, ella se salía a la casa de su mamá y ya tenía allí su ollita que tenía sangre. Ellos salen en las noches a chupar a los niños y cuando el esposo se dio cuenta y le puso un cuatro, le dijo —voy a trabajar—, —muy bien—, entonces ella salió a casa de la mamá y luego al rato se vieron salir las dos, luego dicen que hacen una lumbre adentro de su lugar donde estaban y que se ponen a bailar alrededor de una lumbre brinca y brinca y al rato se quitaron las rodillas, y las ponían alrededor de la lumbre allí las dejaban y a brincar, pero al rato que llega el señor, que estaba vigilando, que agarra y que esconde las rodillas de la esposa, que las esconde y agarra y se va a su casa, no, pos la esposa no ha llegado ¡ay! pos cómo si no tenía las rodillas, y no pos el marido dice —voy llegando y quiero de comer— y dice la mamá —no pos tu señora esta mala—, pos no se podía levantar, ipos cómo! si le faltaban las piernas, y le dijo él no, pos cómo, y así fue como descubrió que su mujer era bruja. Para matarlas mucha gente, o sea que las quema ajá [...] las quema, pero las cenizas vuelven a revivir, o sea que andan en la noche de arriba a abajo, o sea vuelven a ser las mismas, ¡quién sabe que será! y esa es la historia de las brujas.⁴

Otro testimonio afirma que las brujas no sólo pueden transformarse a sí mismas, sino que pueden transformar a otros también en animales, de acuerdo a la historia:

Asegún dicen que en un caserío, llegaba un jarcillero en una casa de aquí de Lagunita, y entonces, ese jarcillero llegaba con su pionicito, con su criado y entonces dicen que pos ya se acostaron, pero el criado no dormía, sino que estaba haciendo el quihacer de la casa y entonces dice que iba a empezar a trabajar y que oye unos ruidos, entonces, dicen que se puso muy mal, que le quitaron los pies y entonces, la bruja se fue volando, pero sacaba chispitas [...], hacía chispitas y entonces dicen que hay una cosa pa' echarles en las rodillas pa' que se caigan, y entonces dicen que al final se lo echó hasta que se cayó, y entonces iba brincándose también y esa es la historia, dicen que allí iba, atrás de aquella bruja y entonces dice que así se volteó y ahí iba el otro y dicen que ya de allí estaba todavía su patrón y entonces, el señor aquel lo estaba buscando a su criado, cuando se despertó y no aparecía su criado, porque se hizo zorrillo, aquel zorrillo que dice que se metía a donde estaba su patrón, porque no sabía que ese zorrillo era su criado, ese zorrillo se me viene

⁴ Sr. Claudio Hernández, testimonio oral, San Salvador, 2002.

aquí conmigo y cuando llegaba, le daba palizas y luego ya se hizo cristiano de tanto y tanto y luego se hizo cristiano de vuelta [...] pero sí se convirtió en zorrillo.⁵

Otro de los testimonios afirma que las brujas, convertidas en brasas o bolas de fuego y echando chispas, pueden saltar grandes distancias:

Cuando era yo chico, vi un par de brujas voladoras, iban volando, era un par y hasta soltaban chispitas. Pues la bruja es bastante grande; yo la vi lejos, era un par por ejemplo ahí, su casa del difunto Patricio, ahí vi yo, la bruja iba pa' Bocacho, un par, esa vez iban enterrando la santa cruz del tío Pedro, fue como a las tres de la mañana y entonces el finado Eulogio y el finado Toribio iban con mi hermano tocando la flauta, y ahí van en el camino tras de la palma y entonces voltearon esos señores pa' ver donde quedaron sus casas. Dicen, mira las brujas allá van, y se volteó toda la gente pa' ver, eran como unas 30 ó 40 gentes, se pararon a ver las brujas que iban volando y era un par, iban, subían y bajaban, pero que daban unos saltos, por ejemplo, iban volando, y saltaban como 500 metros, daban otro bólido, iban a brincar otros 100 ó 200 metros y soltaban sus chispas, era un trozo, como una braza, no pregunte usted [...], como una braza que va volando.⁶

En fin, de las brujas se dice que tienen la capacidad de transformarse en animales, que hacen daño y hasta matan a la gente, especialmente que se chupan a los niños, que se roban los productos de la cosecha, que tienen mucha fuerza y que viven mucho tiempo, siendo muy difícil matarlas.

Una señora ya vieja, yo lo llegue a ver, una señora ya vieja, me dijeron que era una bruja, oiga usted, no pregunte, pos que un muerto, aquí en el Boxthé vivía yo, y viera usted esa señora con los ojos así, y no sé cómo en eso me voltié así, oiga usted, era un muerto, su cara de muerto, con los ojos hundidos y ahí iba, la iban llevando otras mujeres y esas brujas, dicen que hay brujas que mata la gente, y hay otras brujas voladoras que andan robando maíz, frijol, andan de noche volando se metía a tu casa, donde hay maíz donde hay se llevan dos, tres pocillos de maíz, de frijol o lo que había. Son las que robaban el maíz, frijol; dicen que hay dos clases de brujas, esas que roban y de esas que chupan los niños, por ejemplo una señora que es bruja, viene y los chupa en la noche,

⁵ Doña Simona Escárcega, testimonio oral, San José Tepenene, 2002.

⁶ Don Eleuterio Pérez, testimonio oral, San Salvador, 2002.

vio al niño y le chupa la sangre, en la cabecita, en fin donde saben ellos; yo vi una vez un niño chupado de bruja; tenía aquí todo su cabecita como baba y dicen que lo chupó la bruja, le chupó la sangre, porque dicen que las brujas chupan la sangre de los niños porque es la sangre que va creciendo, tiene mucha juerza y duran más las brujas, como se alimentan con la sangre.⁷

Sobre la forma de protegerse de las brujas, se coincide en que es por medio de un objeto filoso que se pone debajo de la cama o detrás de la puerta; además dicen que se pueden atrapar, pero afortunadamente, según los testimonios, ya casi no hay brujas. Se acabaron con la introducción de la luz eléctrica, pues cada uno de los postes es una cruz y además cuando intentan volar se atorán en los cables.

Se protege uno contra las brujas dicen, vamos a calar si es cierto que es bruja, porque adonde se sienten clavan una aguja o un alfiler en su vestido contra el asiento y dicen que no se paran, no aguantan [...]. Para protegerse ponían unos machetes, un hacha de acero alrededor donde está acostado el niño, por ejemplo que está el niño vamos a poner el machete por ahí alrededor y ya no pasa la bruja; ahora ya no hay, porque dicen que ya electrificaron todos los pueblos y ya no pueden pasar por los cables.⁸

LA METHE O DUEÑA DEL AGUA

Entre los otomíes del Valle del Mezquital, encontramos a una entidad numinosa que no está vinculada con ninguna santa o virgen cristiana; se trata de la Methe o Dueña del Agua, la cual está relacionada con el surgimiento y la conservación de las fuentes de agua. En un relato sobre esta entidad que recopilamos en la comunidad del Arenalito, barrio de Remedios, en Ixmiquilpan, se cuenta:

Cuando éramos niños íbamos a pastorear por allá abajo, siempre andábamos pastoreando por allí, cuidando los animalitos. Una vez mientras andábamos pastoreando, vimos a una señora que estaba allí sentada, entonces nos acercamos, porque estábamos chiquitos y los niños chiquitos son muy curiosos, y ella al vernos nos preguntó (en otomí, porque hablaba como nosotros) que si no había agua por allí. Nosotros nos reímos y le dijimos que no, que allí

⁷ Sr. Adrián Hernández, testimonio oral, San Salvador, 20002.

⁸ Sr. Virgilio Vázquez, testimonio oral, Tātxadho, Ixmiquilpan, 2002.

era pura tierra seca, que no había nada de agua. Se nos quedó mirando y dijo: —pues va a haber—. Entonces, frente a nosotros, se empezó a jalar la pierna y se la quitó, ise la arrancó desde la rodilla! A nosotros nos dio mucho miedo y nos echamos a correr, juntamos a nuestros animales y nos fuimos corriendo.

Después de unos días, como éramos muy curiosos, volvimos a ese lugar a ver si estaba la señora sentada pero ya no la encontramos, lo único que estaba allí era su pierna; era una pierna que parecía como de cera y parecía como que se estaba deshaciendo y alrededor de ella se veía la tierra como mojadita, por lo que estaba escurriendo. Nosotros regresamos varias veces a ver la pierna, pero no se echaba a perder, nada más como que se seguía deshaciendo; la movíamos con un palito y en el lugar donde estaba cada vez se veía más húmedo.

Con el tiempo, en ese lugar donde quedó la pierna de la señora, brotó agua y se hizo un pequeño manantial, de pura agua limpiécita, pero ahora ya es pura agua sucia, porque ya se juntó con el agua de los canales.

Antes no lo sabíamos, pero ahora sabemos que la señora que vimos era la Methe, la Dueña del Agua.⁹

Al parecer, esta entidad está estrechamente vinculada a la figura de la “sirena”, señora de las aguas que aparece entre múltiples grupos étnicos de nuestro país, aunque con diversos nombres.

Thompson (1982: 321-322) hablando de los Chicchans —deidades de la lluvia de los mayas chortis de Guatemala, Honduras y el Salvador— indica que “son considerados generalmente serpientes gigantescas, a veces los ven con la parte superior del cuerpo de forma humana, y la mitad inferior es de serpiente emplumada [...]. Algunos dicen que tienen dos cuernecitos en la frente y otros dos mayores en la parte posterior de la cabeza [...]. El Chicchan hembra, al que suelen llamar Chicchan de las Aguas Grandes, es una sirena, con la parte superior del cuerpo de mujer y la inferior de pez”. Ruz (1983: 432-433), refiriéndose a los tojolabales, habla de Xinanil Ha, también llamada Sirenita o Dueña del Agua, y su contrapartida masculina, el Snalil Ha [...], seres conceptuados como mestizos [...] que habitan en ríos, lagos y lagunas (Báez-Jorge, 1988: 265, 266 n.).

⁹ Sra. Macaria García, testimonio oral, Arenalito, Ixmiquilpan, 2002.

El antecedente más lejano, relacionado con una entidad semejante entre los otomíes, es el de *Acpaxapo*, diosa de la Laguna de Xaltocan, que se aparecía a los otomíes y los dirigía en sus guerras contra los chichimecas de Cuauhtitlan.

En este Acpaxapocan, en cuanto había guerra humanamente les hablaba a menudo a los xaltocameca su dios que salía del agua y se les aparecía. Se llama Acpaxapo, es una gran culebra, su rostro de mujer y su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor. Les anunciaba y decía lo que había de acontecer, si habían de hacer presa, si habían de morir y si habían de ser cogidos prisioneros. También les decía cuándo y a qué tiempo iban a salir los chichimeca para que con ellos toparan los xaltocameca. Pero los chichimeca ya tenían entendido cuándo y a qué tiempos venían de muy lejos los xaltocameca a hacer sus sacrificios y a poner sus ofrendas a Acpaxapo (Velázquez, 1992: 25).

En la sierra de Tenango de Doria, James W. Dow (1974) encuentra una entidad semejante: *Maka Xumpo Dehe* (La Señora Sagrada del Agua), una deidad de primera importancia. Es la diosa del agua fresca que, según se cree, fluye de un lago subterráneo situado en la ciudad de México. En opinión de Dow, es la moderna versión de Chalchihuitlicue, relación que establece a partir de su color verde, que recuerda la tonalidad de la falda de jade de la divinidad azteca, y de una pintura correspondiente a una “diosa del agua verde”, hallada en Teotihuacan.

Algunos arroyos son depositarios del poder de *Maka Xumpo Dehe*. En ellos se le hacen ofrendas, cuidándose de beber sus poderosas aguas para evitar la muerte. Según se narra en una leyenda, en las montañas donde nacen estos arroyos, *Maka Xumpo Dehe* canta las hermosas melodías que se repiten cuando se realizan rituales en su honor.

En este sentido, encontramos que la *Methe* de los otomíes del Valle del Mezquital también presenta rasgos característicos compartidos con esta deidad. En un relato, sobre los famosos manantiales de aguas termales de El Tephe, en Ixmiquilpan, se cuenta que:

En el cerrito del Tephe, antes de que existiera el balneario, se escuchaba que una mujer cantaba por las noches. Los vecinos de la comunidad del Tephe se preguntaban quién podría ser aquella mujer y trataban de encontrarla subiendo al cerro. Sin embargo, nunca la pudieron ver.

Un vecino de la misma comunidad, que era muy atrevido, se propuso descubrir a la muchacha que cantaba por las noches y para eso, decidió quedarse en la noche a espiar en el cerrito para poder descubrirla, pero dicen

que si la muchacha se oía de un lado, cuando él iba ya no estaba y entonces la escuchaba en otro lado, rápido iba para allá y tampoco la veía. Pero parece que al fin, la mujer que cantaba se cansó de que la estuvieran espiando y parece que se fue de allí, porque se dejaron de oír sus cantos.

Pero dicen que cuando dejó de oírse su voz, entonces empezaron a brotar los manantiales de agua. La gente dice que la mujer que se oía era la Dueña del Agua, que avisaba que allí había mucha agua. Ahora con el agua que sale, como está muy caliente, los ejidatarios hicieron allí un balneario. El agua que sale del balneario se usa después, ya que se enfrió, en el riego de sus milpas.¹⁰

Sin embargo, estas entidades, aunque son benéficas por llevar el agua y con ello permitir que se reproduzcan las plantas, no han sido sincretizadas con ninguna benefactora del panteón cristiano, antes bien, se alejan de toda influencia católica y están más bien relacionadas con elementos de la naturaleza y del paisaje: cerros, cuevas, arroyos, barrancas, etcétera. En otro relato sobre la Methe o Dueña del Agua en la región de Ixmiquilpan, se dice que:

Un señor que tomaba mucho andaba por un cerro cuando se encontró con una mujer muy hermosa vestida de blanco. Él le preguntó que qué andaba haciendo por allí y ella le dijo que vivía del otro lado del cerro, pero que ya se iba a venir de este lado porque allí no la dejaba estar la Lupe, que la había corrido, y por eso andaba de este otro lado trayendo agua para que la aprovecharan los de su pueblo; el señor no le creyó porque en su pueblo habían intentado varias veces hacer un pozo y no habían encontrado agua y ella le dijo que lo intentaran otra vez. El señor fue al pueblo y les contó a varios lo que le había sucedido, pero nadie le hacía caso, porque era muy borracho, pero de todos modos los de su pueblo intentaron nuevamente encontrar agua haciendo otra perforación y esta vez sí hallaron agua. Entonces pensaron que la mujer que había visto el señor era la Dueña del Agua.¹¹

Otro relato legendario, rescatado por Dow (1974), se refiere a Maka Xumpo Dehe. Cuando una niña jugaba un día junto a un arroyo sagrado, dejó ahí sus juguetes, los cuales no encontró al retornar al lugar; solamente halló una cabecita.

¹⁰ Sra. Macaria García, testimonio oral, Arenalito, Ixmiquilpan, 2002.

¹¹ La alusión a la “Lupe”, hace referencia a la Virgen de Guadalupe, lo cual refleja un claro antagonismo entre las advocaciones católicas y esta entidad numinosa. Sra. Macaria García, testimonio oral, Arenalito, Ixmiquilpan, 2002.

La pequeña la entregó a su padre, explicándole lo sucedido, quien le advirtió que la Señora Sagrada del Agua la había dejado a cambio de los juguetes. El padre arregló una “costumbre” con una “mujer de las flores”, visionaria que mediante este ritual describió el nombre de la cabecita, en realidad, el de un ídolo que representa a Maka Xumpo Dehe. La narración concluye indicando que el padre prestó la figurita a un amigo, quien en la actualidad “se resiste a devolverla porque le ha hecho muchos beneficios” (Dow, 1974: 95-98).

Según cuentan los otomíes de la sierra de Tenango de Doria, *Maka Xumpo Dehe* La Señora Sagrada del Agua, “vive en un sitio legendario, pero real”. Según James W. Dow, este personaje femenino se convierte en el folklore mestizo en la Sirena de las Montañas, seductora mujer sobrenatural que atrae a los jóvenes al pozo del Cerro Brujo (Báez-Jorge, 1992: 115, 116).

De acuerdo con Báez-Jorge (1992), la imagen mítica de la sirena, transmitida desde los primeros tiempos de la Colonia, se identificó con la de las diosas del agua mesoamericanas. Los elementos simbólicos de las sirenas y las diosas del agua de las cosmovisiones indígenas contemporáneas se comparan a los de Chalchiuhtlicue-Matlalcueye, existiendo una estrecha correspondencia entre la sirena de los tepehuas (Ixpayinatixkan) y la epifanía acuática venerada en el México Antiguo.

Maka Xumpo Dehe, la divinidad acuática de los otomíes de la sierra de Tenango de Doria, se identifica también con esta diosa en algunos de sus aspectos centrales: “su asociación con el color verde, los mantenimientos, las montañas o cerros, la responsabilidad en el ahogamiento de los hombres, la regencia de los lagos, ríos, pozos, etc.”. Comparten también atributos que se refieren al cuidado de la salud. Su condición de seductora y su asociación al canto hacen que la Señora Sagrada del Agua se asemeje a las sirenas del mundo clásico europeo (Báez-Jorge, 1992: 140, 141).

En este aspecto, queremos resaltar la base mitológica de las creencias en la Methe (Dueña del Agua) y en las brujas, prevaecientes entre los otomíes del Valle del Mezquital.

Por un lado, tenemos la referencia a una mitología rescatada a partir del contexto arqueológico de las excavaciones que Patricia Fournier y otros arqueólogos han realizado en el Valle del Mezquital: la de la “Luna del pie podrido” (Fournier/Iwaniszewski/Torres, 1998). Con base en hallazgos en un sitio epiclásico de Chapantongo, los autores señalan que el culto a la Luna, fundamentalmente para los otomíes prehispánicos, se plasmó en un altar donde se combinaron cráneos y pies articulados, cuya posición marca el

solsticio de verano. En estos aspectos de la cosmovisión se entretajan el astro nocturno como diosa madre, el conejo y el fin del ciclo lunar o del gran “pie podrido”, donde se evidencia el carácter del sacrificio como ofrenda.

Por otro lado, está la mitología de las *mometzcopinqui*, “hechiceras mesoamericanas”, cuya capacidad de desarticularse las piernas y de transformarse en animales (guajolotes), las convierten en mujer-nahual, según Antonella Fagetti (1998: 204-237). La misma autora nos dice, con referencia a los nahuas del estado de Puebla:

La mujer-nahual elige para salir a cometer sus fechorías las noches sin luna, especialmente cuando llueve. En el temporal se veían muchas luces revolotear por el aire, eran los nahuales que pasaban volando por la cordillera. Su vuelo se parece al de un zopilote, pues comúnmente los guajolotes no vuelan tan alto. El animal lleva una luz que se prende y se apaga, como una luciérnaga, otros dicen que se asemeja a la que producen los fuegos artificiales [...]. Además de compartir con las *mometzcopinqui* la facultad de desarticularse las piernas, la nahual recuerda a unas diosas particularmente temidas en el mundo nahua antiguo: las *cihuateteo*, “mujeres divinas”. Eran mujeres que morían en su primer parto, las *mocihuaquetzque*, y que por ello eran divinizadas; contraparte de los guerreros cautivos y sacrificados, iban al cielo a acompañar al sol en su recorrido del cenit al ocaso [...]. A los cuatro años de su muerte regresaban a la tierra en forma de mariposas, pájaros de pluma fina e insectos. Su asociación con el occidente, la región de la oscuridad, hace de las *cihuapipiltin*, “mujeres princesas”, deidades nocturnas y lunares [...]. En fechas precisas, en la noche, bajaban a la tierra para agredir a los hombres en las encrucijadas y enfermar a los niños [...]. En sus descensos a la tierra, las *cihuateteo* tomaban el aspecto esquelético de los demonios de las tinieblas, los *tzitzimime*. Éstos [...] eran dioses de los aires que traían la lluvia, las aguas, el trueno y el relámpago, y se confunden por tanto con los tlaloques. Los tlaloques eran enanos de largos cabellos [...]. Los *tzitzimime* descendían del cielo en las cuatro veintenas de la estación de las lluvias, de la noche, del Mictlan, nunca en la estación seca (Fagetti, 1998: 225-235).

Estas referencias, aunque derivadas de grupos nahuas, son muy ilustrativas de una cosmovisión mesoamericana que, adaptada a las nuevas condiciones históricas impuestas por la Colonia, se traducen en creencias sustentadas por múltiples pueblos indígenas, no sólo los nahuas de San Miguel Acuexcomac, Puebla, sino también por los otomíes del Valle del Mezquital. De esta manera se explica, de manera fehaciente, el significado de los mitos de la Dueña del Agua o de las brujas, de las que se hizo mención anteriormente.

Consideramos entonces, que las similitudes que encontramos entre diversos pueblos con herencia indígena, en cuanto a la ritualidad agrícola que se manifiesta principalmente en el culto a los cerros, se deben precisamente a una raíz cultural mesoamericana que se manifiesta aún con gran vigor en la cosmovisión y ritualidad de los grupos de filiación otomiana.

Todas estas creencias están presentes en la cosmovisión de los otomíes del Valle del Mezquital. Forman parte de su vida, no sólo como recuerdos remotos, sino como elementos vigentes, como factores que siguen actuando sobre su modo de ser.

Si los otomíes temen a las barrancas, es porque allí pueden encontrarse a un “hombre chiquito”, o a un “mal aire”; o en la noche se pueden topar con una “mujer nahual”; o si el agua falta o hay en abundancia, lo atribuyen a la Dueña del Agua. Así, sus creencias tradicionales se conjugan con las creencias católico-europeas (en duendes, brujas y sirenas) y conforman su modo de entender el mundo. Sin embargo, estas creencias tradicionales crecientemente forman parte del pasado y de los viejitos; las nuevas generaciones conservan cada vez menos de este bagaje cultural. Los jóvenes se alejan cada vez más de esas cosas; ven la vida de un modo diferente, tal como les dicen en la escuela sus maestros o como la ven en la televisión, la escuchan en la radio o incluso ahora, en Internet.

Mucha de la tradición oral se va perdiendo, los jóvenes platican cada vez menos con los mayores y ya sólo los grandes conocen estas historias. ¿Cómo será la vida de los otomíes cuando se pierda su memoria tradicional?

REFERENCIAS

- ATTALI, Jacques
 2004 “El tiempo de los dioses” en *Historias del tiempo*, 1a. reim-
 presión, José Barrales Valladares, traductor, México, Fondo de Cultura
 Económica, pp. 17-34.
- BÁEZ-JORGE, Félix
 1988 *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
 1992 *Las voces del agua*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- BRODA, Johanna y MALDONADO, Druzo
 1997 “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacoten-
 co, Morelos”, en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*,
 México/Zinacantepec, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad
 Nacional Autónoma de México/El Colegio Mexiquense, pp. 175-211.
- DOW, James Winslow
 1974 *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad oto-
 mí*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- FAGETTI, Antonella
 1998 *Tetzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México/
 Puebla, Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- FOURNIER, Patricia; IWANISZEWSKI, Stanislaw; TORRES, Alfonso
 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, Pa-
 chuca.
- MALDONADO, Druzo
 2001 “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en
 Coatetelco, Morelos”, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stani-
 slaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coordinadores, México, Universidad
 Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las
 Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 395-417.
- NECOECHEA, Gerardo
 2005 *Después de vivir un siglo, ensayos de historia oral*, México, Instituto
 Nacional de Antropología e Historia.

ROBLES, Alejandro

1997 “Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en las zonas del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel”, en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México/Zinacantepec, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio Mexiquense, pp. 157-173.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (editor)

1992 *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, facsímil del ms., 3a. ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CAMBIO CULTURAL EN EL USO DEL MAGUEY EN GUNDHÓ

Richard M. Ramsay

Investigador independiente

INTRODUCCIÓN

Los primeros cronistas identifican a los otomíes con el uso del maguey en los tejidos, la extracción de pulque y la construcción de casas, actividades que eran llevadas a cabo desde antes de la Conquista. El conocimiento tradicional respectivo ha sido transmitido de generación en generación durante siglos.

En este trabajo se describe el uso del maguey como parte de la agricultura de subsistencia, en una comunidad otomí de los cerros del Valle del Mezquital. Está basado en 48 años (desde 1954) de estudio del cambio cultural en la comunidad. El conocimiento tradicional incluye catorce variedades de agaves con nombres en *hñähñu*, además de sus características y su uso en tejidos, en la preparación de alimento, en la construcción de casas, y en las cuerdas. Hasta la década de 1971-1980 fue importante en cada casa proporcionar pulque para las personas durante el trabajo recíproco y durante las fiestas. Sin embargo, debido a los cambios en la economía

de los pobladores en los años 1981-2000, ahora sólo en el 20 por ciento de las casas se produce pulque, el cual es para autoconsumo. Por otro lado, actualmente el maguey ya no se emplea como materia prima para la construcción de casas.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y ASENTAMIENTO

Gundhó se encuentra en los cerros en el noreste del municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo (figura 1). Anteriormente, el área donde se encuentra Gundhó era nombrada Huafrin. Colinda al norte con el municipio de Nicolás Flores y al este con el de Cardonal. Para llegar a Gundhó era necesario atravesar el desierto de Ixmiquilpan hasta los cerros y subir a pie (figura 2), situación que cambió a finales de la década de 1971-1980, cuando se construyó un camino hasta la comunidad. La altitud varía de 1700 (Ixmiquilpan), a 2500 metros sobre el nivel del mar (área poblada de Gundhó), encontrándose a 3200 metros la cima del cerro de Gundhó (Carta topográfica, 2001). El clima cambia drásticamente al cruzar el primer cerro ya que una de sus laderas constituye una zona desértica producto de una sombra orográfica, y la otra se encuentra cubierta con árboles.



Figura 1. Vista desde la plaza principal de Ixmiquilpan, con el cerro de Gundhó al fondo, en el centro (1971).



Figura 2. En el camino. Santuario esta detrás del cerro al fondo (1971).

Las primeras tres familias que vivieron en el área de Gundhó eran originarias de Orizabita, población ubicada a unos diez kilómetros hacia el Suroeste. Compraron el terreno en 1719 y establecieron sus casas en el bosque para poder utilizar la madera. Según su historia oral, al principio dependían mucho de la caza y la recolección. Posteriormente comenzaron a realizar agricultura de subsistencia, pese a que en las escrituras que les fueron otorgadas a estas familias se menciona que “el terreno es pedregosa e inútil para labores agrícolas” (Testimonio, 1897). Aquellos primeros habitantes de lo que hoy es Gundhó llevaron magueyes del área desértica y los sembraron en varios sitios de los cerros, donde pudieran serles accesibles para su manejo y consumo. Adoptaron así trece variedades tradicionales para la elaboración de pulque en aquel microhábitat, de las cuales doce pertenecen a la especie *Agave salmiana* Otto ex Salm-Dyck (con tres variedades científicas identificadas), una a *Agave aff. mapisaga* Trel. Cabe destacar que esta diversidad no es igual a la que se encuentra en Nicolás Flores o en Cardonal, según el estudio de Rangel (1987). Ocasionalmente los pobladores tenían muchos agaves cerca de sus casas, a veces en filas rectas a manera de cercado o formando una terraza.

Una hipótesis de Parsons y Darling (2000) sugiere que la expansión de la civilización en Mesoamérica entre el Clásico y el Posclásico, en las regiones del Centro y Centro Norte de México, dependía de la agricultura integral basada en las semillas y el maguey. La presencia de magueyes y milpas alrededor de las casas en Gundhó parece apoyar dicha propuesta (figura 3). Por otra parte, no hay sembradíos de maguey para uso comercial.



Figura 3. Casa en Gundhó con magueyes y milpa (1972).

En la década de 1951-1960, ya con una escuela establecida, el número de viviendas que fueron ubicadas en esta misma área se incrementó, formando el centro de un pueblo, al que se sumaron las nuevas casas levantadas en los últimos 20 años, cerca del camino que se construyó en 1978. A finales de la década de 1981-1990 hubo una división del territorio, formándose así tres poblados: Gundhó, Agua Florida, y Huacrí de la Paz, cada uno con su propia escuela, en el centro de cada comunidad, y cambiando de esta manera el aspecto de caserío disperso entre los magueyes y las milpas.

EL MAGUEY COMO UNA PLANTA CULTIVADA

Todos los magueyes en Gundhó son “cultivados”. La gente sabe que las semillas son estériles y que las nuevas plantas crecen sólo a partir de sus propágulos (aunque biológicamente se sabe cuáles son las especies de agave que se reproducen también por semillas y por bulbillos a partir del quiote). Para los habitantes es sencillo seleccionar las plantas que son más útiles y adecuadas para crecer en los cerros. Se puede sacar un “hijuelo” que crece junto a la base de la planta elegida y plantarlo (incluso hasta tres meses después) en el lugar de preferencia. Los “hijuelos” así plantados no requieren de muchos cuidados; sin embargo los habitantes del lugar realizan ciertas acciones para asegurar el desarrollo óptimo de las plantas, tales como quitar las hierbas alrededor de la nueva planta y cortar algunas hojas exteriores para estimular el crecimiento de las raíces y hojas nuevas. Siguiendo una creencia tradicional, se puede encajar un pedazo de hoja, cortado de la misma planta, sobre una espina terminal para ayudar a la planta a crecer e identificarlo como un maguey recién plantado.

Los pobladores saben que la planta no cambia de lugar por sí misma, ya que los pájaros no dispersan las semillas para que crezcan en otro lugar. Tal es el caso de la semilla de *mbänga ita* (maguey del monte), la cual consideran que puede germinar, pero que luego, sin embargo, se seca y por ello no produce una planta madura. Cabe señalar que uno de los marcadores de los límites de Gundhó es una mata de *k'ank'uada* (maguey verde) que tiene más de 100 años en el mismo lugar, según refieren el Testimonio de 1897 y la tradición oral, al mencionar a esta mata de maguey verde como una de las mojoneras de Huafrin. Ahora bien, si cada planta tiene una vida de cinco a ocho años, son los hijuelos los que crecen (es la misma planta genética) sin moverse (figura 4), por lo que podría pensarse que tiene más de 250 años de existencia, desde que compraron el terreno y establecieron los límites de Huafrin, en 1719. Parsons y Darling (2000) indican que la relación entre maguey “cultivado” y “silvestre” ha sido un problema para los arqueólogos y los botánicos. Muchos estudios arqueológicos describen el uso del maguey “silvestre”. Dichos autores mencionan también que hubo “selección deliberada por el hombre prehistórico por sus cualidades específicas en el sistema de producción de magueyes más y más especializados y diversificados”.

En Gundhó, todos los magueyes son cultivados (traídos por el hombre, aunque se encuentran algunos desperdigados en los cerros) y se escogen por su adaptabilidad al microhábitat de Gundhó. Dos variedades, *tsant'i'uada* y *mbänga xihiniu*, producen aguamiel en bajas cantidades. Quizás fueron de los primeros en utilizarse; sin embargo, al identificar otras variedades me-

jores, dejaron de trasplantarlos. Los habitantes jóvenes del lugar comentan que esas dos variedades son “silvestres” porque se desarrollan sin ninguna intervención humana y ellos no los plantan ni los raspan.



Figura 4. En el mbänga ita los hijuelos salen de rizomas un poco mas lejos de la base que en otras variedades, pero no llegan muy lejos de la planta pariente (1972).

ESTUDIO CARIOSISTEMÁTICO

Gramick (1944: 283-297) describe el desarrollo de diferentes propiedades de los agaves, su reproducción, distribución geográfica, selección y cultivo. Probablemente los agaves son de ascendencia de una planta del género *Liliaceae* con hojas delgadas. Hay especies que se dan con hasta 6 juegos de cromosomas ($3n$, $4n$, $5n$, $6n$) en vez de diploide ($2n$). Hay una relación entre el número de juegos de cromosomas y el desarrollo vegetativo con cada juego adicional de cromosomas, dando una planta más grande, hojas más carnudas, más savia, y hojas con fibras más fuertes. Puede resultar de la reproducción sexual (alopoliploidía), dando nuevas características en el cruce. Se piensa que estas plantas son más adaptables a causa de su composición genética variada.

Tienen todos los genes de ambos parientes en vez de sólo la mitad de cada uno. También puede resultar de la reproducción vegetativa (autopoliploidía), resultando en la misma composición genética que el pariente, pero en una “doble dosis”. Los que tienen un juego impar de cromosomas generalmente tienen semillas estériles. Tanta diversidad en las especies es un problema para los taxónomos, pero produce mucha variedad para la selección por parte del hombre. Con su selección y cultivo tan fáciles, se asegura la misma composición genética por reproducción vegetativa, una “clonación natural”. Todos los magueyes en Gundhó vienen de tal selección por sus cualidades deseadas.

Tipos de magueyes en Gundhó

La gente de Gundhó conoce bien sus trece variedades. Los nombres científicos dados a doce de ellas son *Agave salmiana* (con tres subespecies); la otra es *Agave aff. mapisaga*. Los habitantes del lugar le dan nombres diferentes en *hñāhñu* a cada uno de los trece y consideran elemental conservar la diversidad de los magueyes, ya que para ellos son un recurso importante.

La variación del clima es un factor fundamental para la producción de los magueyes. Debido a ello hay años en los que unas variedades crecen mejor. Esta adaptabilidad ha sido seleccionada a través de los años.

Usos del Maguey en Gundhó

Esta planta es empleada para diversos fines y constituye una fuente natural de distintos materiales. El principal uso dado al maguey es, sin duda, la producción del aguamiel (no fermentado) y del pulque (aguamiel fermentado) como bebidas. El ayate (tejido a partir de su fibra) se usa como ropa, como instrumento de carga y como cuna para los bebés. La penca, el quiote y la fibra se emplean en la construcción de casas. Algunos otros usos más particulares se aprecian en las figuras 5 a 8. Se usa la lechuguilla (otro *Agave*) principalmente para jarcería.

En la literatura disponible se pueden encontrar descripciones detalladas de todos los usos y procesos que el autor no describe (por ejemplo García, 1998); sin embargo, el objeto fundamental de este artículo es analizar los cambios en el consumo del pulque, el uso de ayates y la construcción de casas, los cuales se han modificado drásticamente en los últimos 20 años.



Figura 5. Tendedero para ropa y anaquel para varios utensilios (1972).



Figura 6. La fibra sirve para colar aguamiel (1972).



Figura 7. Pencas para reparar el techo (1972).



Figura 8. Pencas para barbacoa en horno de hoyo (1972).

EL PULQUE

Hasta la década de 1971-1980 era importante en cada casa proporcionar pulque a las personas durante el trabajo recíproco y en las fiestas. Cuando invitaban a los vecinos para ayudar en el trabajo de campo, tenían que obsequiar con pulque a todos mientras realizaban su tarea. Un hombre trabajando podía consumir hasta diez litros en un día. Si una persona terminaba su labor, el dueño podía pedirle llevar a cabo otra actividad, allí mismo o en otra milpa, siempre y cuando tuviera suficiente pulque para ofrecerle. En la actualidad, prácticamente ya no existe este tipo de trabajo y por consiguiente ya no se ofrece pulque.

En las fiestas familiares se acostumbraba pedir ayuda a los vecinos con el aporte de alimentos y bebidas. Se recordaba que debía devolverse el favor al otro cuando a él le tocaba una fiesta en su casa; así entonces, siempre había “adeudadas” y “pagadas”. La lista que se muestra en el cuadro 1 corresponde a algunas viandas de una fiesta en 1972. En contraste, en las fiestas de hoy en día, se beben refrescos embotellados, cerveza y muy poco pulque.

Esta bebida era importante en la dieta, tal como se puede apreciar en el cuadro 2. Un estudio de 1944 (Anderson *et al.*, 1946) evaluó todos los alimentos consumidos por 100 personas en cuatro pueblos del Mezquital durante siete días. En estas poblaciones las deficiencias en la nutrición eran raras. La comida era muy parecida a lo observado por el autor en Gundhó desde 1954 hasta 1972.

Hasta principios de la década de 1971-1980 en Gundhó, por costumbre, los niños bebían pulque ligero después de destetar y lo tomaban regularmente a partir de los cinco años. No obstante en este mismo año había cuatro hombres, cuatro mujeres y 20 niños que no bebían pulque, sólo ingerían eventualmente aguamiel hervido. Dijeron que se trataba de una preferencia personal. En familias con un bajo nivel económico los niños no tenían otra opción que tomar pulque.

RICHARD M. RAMSAY

VECINO	“ADEUDADAS”
1	25 litros de pulque; 6 cuartillos de maíz en tortillas
2	26 litros de pulque; 1 litro de aguardiente; 3 cuartillos de maíz en tortillas
3	25 litros de pulque
4	1 cartón de cerveza
5	1 litro de aguardiente
6	1 cartón de cerveza
7	25 litros de pulque; 1 litro de aguardiente
8	20 litros de pulque; 1 cartón de cerveza; 6 cuartillos de maíz en tortillas
9	20 litros de pulque; 2 litros de aguardiente
10	6 cuartillos de maíz en tortillas
11	30 litros de pulque; 6 cuartillos de maíz en tortillas
12	25 litros de pulque; 6 cuartillos de maíz en tortillas
13	2 cartones de cerveza
14	1 cartón de cerveza
15	1 litro de aguardiente; 6 cuartillos de maíz en tortillas
16	26 litros de pulque; 6 cuartillos de maíz en tortillas
17	1 litro de aguardiente
	“PAGADAS”
18	20 litros de pulque
19	25 litros de pulque; 1 cartón de cerveza
20	1 cartón de cerveza
21	6 cuartillos de maíz en tortillas
22	1 litro de aguardiente
23	1 litro de aguardiente
24	1 litro de aguardiente

Cuadro 1. Una fiesta de 1972 en Gundhó.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

Vitamina C	48%
Riboflavina	23%
Hierro	20%
Niacina	23%
Calorías	12%
Tiamina	10%
Calcio	8%

Cuadro 2. Valor del pulque en la dieta otomí: porcentaje en toda la dieta atribuido al pulque (datos de 1944).

NIVEL ECONÓMICO DE LA FAMILIA	NIÑOS TOMAN PULQUE		ADULTOS TOMAN PULQUE	
	Nada	Algo	Nada	Algo
Alto	11	41	3	22
Medio	9	51	3	24
Bajo	0	38	2	24

Cuadro 3. Consumo de pulque y recursos económicos (1972).¹

En el año 2002, y como consecuencia de los cambios económicos y laborales (trabajadores emigrantes) de algunos miembros de las familias, sólo en siete casas, es decir un 20 por ciento de éstas, se produjo pulque para su propio consumo. En estos casos siempre hay personas de edad avanzada (incluso de más de 100 años) quienes no han perdido la costumbre y el gusto de beber pulque.

¹ Los cálculos para los niños son: chi cuadrado = 8.74260 con 2 grados de libertad con probabilidad menor a .02 para una distribución aleatoria y para los adultos: chi cuadrado = 0.28971 con 2 grados de libertad con probabilidad menor a .05 para una distribución aleatoria.

El tejido de ayates con la fibra del maguey es una actividad muy característica entre los otomíes. Los ayates se emplean en diversas actividades cotidianas. Los hombres los usaban como camisa o capa (figuras 9 y 10), también atados de varias maneras para cargar bultos, para llevar en ellos las semillas durante la siembra o para recoger mazorcas durante la cosecha (figura 11). En el mural (descubierto en 1959) de la iglesia agustina del siglo XVI en Ixmiquilpan, hay un dibujo de un hombre con una camisa de ayate (figura 12). Las mujeres los usaban como rebozo o chal, atados de diferentes formas (figura 13). Servían como cuna para los bebés o para cargarlos acostados (figura 14), o bien para llevarlos sentados sobre la espalda. Una muchacha antes de casarse tejía para su prometido uno de ellos con hilo muy fino. La manufactura de ayates presenta una tecnología y vocablos muy específicos en *hñähñu*. Incluso existe el término *xuni*, el cual se utiliza para designar “la mitad de un ayate”, que es la tira que se teje para unir con otra, y formar así un ayate cuadrado completo (véase el apéndice).



Figura 9. Camisa de ayate (1972).



Figura 10. Capa (1972).



Figura 11. Atado para cosechar maíz (1972).

Sin embargo en la actualidad, como consecuencia de los cambios económicos, el ayate casi no se usa como ropa. Es más oportuno y cómodo comprar ropa en el mercado de Ixmiquilpan o bien traerla de los Estados Unidos de América. Aún se ven niños dormidos o cargados en su ayate, pero las mujeres consideran que es más sencillo comprar otra tela para el mismo fin. Sólo algunas mujeres tejen ayates de hilo grueso para vender en Ixmiquilpan.



Figura 12. Camisa de ayate (mural en Ixmiquilpan; fotografía de 1972).



Figura 13. Mujer con ayate tomando pulque (1972).



Figura 14. Cargando un bebé con ayate (1972).

En la actualidad, el maguey ya no figura como materia prima en la construcción de las viviendas. En las casas del desierto, antes se encontraban techos de penca de maguey y paredes de quiote. En las casas construidas en los cerros, se empleaba un tipo de pasto para techar y se podían encontrar algunas paredes forradas de penca de maguey.

En estas viviendas se empleaba principalmente la *xixi*, que es la corteza de la penca con algo de su fibra; ésta se utilizaba como una cuerda para atar el armazón del techo (para que pueda resistir el peso del pasto) y para amarrar los palos que conforman la pared. Incluyo la siguiente descripción, porque no la he encontrado en la literatura disponible (figuras 15-21).

En 1954 todas las casas eran construidas de palos amarrados con *xixi*. Para 1972 la mayoría de los lugareños usaban *xixi* para atar el techo de sus hogares; sin embargo había quienes usaban tablas de madera verticales clavadas a otras horizontales, siguiendo la forma de construcción aprendida con la edificación de la escuela, hecha de madera durante la década de 1951-1960 (figuras 22 y 23). De esta manera, el mejoramiento dependía de los recursos económicos disponibles para comprar los nuevos materiales (cuadro 4).

Nivel económico de la familia	TIPO DE CONSTRUCCIÓN (CASA MEJOR DE LA FAMILIA) ²	
	Palos con <i>xixi</i> (sin costo en dinero)	Casa mejorada con tablas (con algo de costo)
Alto	3	11
Medio	6	5
Bajo	11	2

Cuadro 4. Construcción de casas y recursos económicos (1972).

² Chi cuadrado = 10.8178 con 2 grados de libertad con probabilidad menor a .01 para un distribución aleatoria.



Figura 15. Primer paso: se escoge una penca.



Figura 16. Segundo paso: se hace un corte en el exterior de la base.



Figura 17. Tercer paso: se jala la tira con fibra hacia arriba.



Figura 18. Cuarto paso: se quita la piel.



Figura 19. Quinto paso: se atan unas tiras.



Figura 20. Sexto paso: se amarran las barras (1972).



Figura 21. Detalle de una casa de palos atados con xixi



Figura 22. Casa de tablas clavadas a barras horizontales (1975).



Figura 23. Interior de una casa hecha con palos y tablas (1973).

Para el periodo 1981-2000 ya existía un camino para llevar el material de construcción en camión, en vez de transportarlo en la espalda. Con el trabajo como emigrantes de algunos miembros de las familias, éstas podían contar con mayores recursos económicos y adquirir así lo necesario para construir de manera diferente sus casas. Por otro lado, varios hombres de la comunidad trabajaron como ayudantes de albañiles en la ciudad de México y aprendieron este oficio. Hoy en día las nuevas casas están construidas de tabicón y con techos de concreto, por lo que se encuentran ya pocas casas construidas con las técnicas antiguas, las cuales se usan como bodegas (figura 24).



Figura 24. Una casa vieja de palos junta a una de block (2002).

IMPORTANCIA ECONÓMICA

En 1972 el autor realizó un análisis de la importancia económica relativa de varios bienes, así como una escala del bienestar comparativo de todas las fa-

milias (39 casas) y 46 individuos (incluyendo lo que ahora son Gundhó, Agua Florida y Huacrí de la Paz). En las entrevistas, la gente consideró que los magueyes tenían una importancia elevada en la lista de bienes locales (magueyes, terrenos, árboles, herramientas, animales e incluso los miembros de una familia, quienes son considerados una importante fuerza de trabajo). Los resultados del análisis se muestran en el cuadro 5. Las familias eran dueñas de entre 60 y 5000 plantas (incluyendo magueyes maduros e hijuelos listos para trasplantar), con un promedio de 1600 plantas por casa. Una familia necesitaba 600 magueyes en varios estadios de desarrollo y la principal función de estos consistía en la producción de pulque. Las familias que no tenían suficientes plantas podían comprarlas ya listas para raspar, usándolas en el sitio en donde se encontraban. También era posible comprar pulque a otras familias cuando era necesario, ya fuera para un equipo de trabajo recíproco, alguna fiesta o bien para consumo personal (Ramsay, 1974).

Miembros quienes constituyen una familia	65%
Terrenos	25%
Trabajo emigrante	7%
Animales domésticos	3%
Magueyes	menos del 1%

*Cuadro 5. Análisis estadístico de importancia económica en 1972
(correlación por orden de rango de Spearman).*

Lo anterior representa un cambio desde 1954, cuando la gente consideraba que los más ricos tenían muchos magueyes. Sin embargo, el factor económico más importante consistía en tener una familia numerosa, con miembros de varias edades para poder realizar todos los trabajos de la casa y el campo, además de llevar dinero a sus hogares, producto de su trabajo como emigrantes. En 2002 se considera al maguey como un elemento de poca importancia. En muchas casas crecen los quiotes, lo cual significa que no están raspando los magueyes (se puede vender la flor en el mercado de Ixmiquilpan, los días lunes de cada semana). Como se mencionó anteriormente, sólo en siete de las casas en Gundhó raspan sus magueyes para consumo propio. Por otro lado, ya ninguna vivienda se construye utilizando partes del maguey. Así mismo pocas personas hoy en día se toman el tiempo de tejer ayates. Esto se debe a que la economía ha cambiado, ya que ahora se basa

fundamentalmente en el dinero que aportan los miembros de las familias que trabajan como emigrantes, con o sin documentos de migración, casados o solteros. Con esto el uso del maguey tiene relativamente poco valor, aunque la planta sigue siendo útil para la gente del pueblo.

CONCLUSIONES

En su microambiente, la gente de Gundhó ha usado el conocimiento tradicional durante siglos con el propósito de adaptar los magueyes como parte de la agricultura local de subsistencia, junto con el maíz, el frijol y la calabaza. Este conocimiento y esta técnica han sido transmitidos de generación en generación, con un uso importante del maguey como alimento, fibra, materia prima en la construcción de casas, entre otros.

Este estudio etnográfico cubre la segunda mitad del siglo xx. En años recientes, el cambio en la economía local se ha traducido en una disminución del uso del maguey. Los sueldos por concepto del trabajo migratorio, aunados a la construcción del camino que permite el acceso al pueblo, han facilitado la disponibilidad de otros productos; sin embargo, las viejas costumbres no se han perdido por completo.

La cultura cambia gradualmente con los procesos de transmisión del conocimiento y las tradiciones entre generación y generación. La experiencia de los jóvenes es muy diferente a la de sus padres y abuelos. No necesariamente tienen las mismas tareas desde niños en la casa ni en el campo. Si pertenecen a familias en donde no existe la costumbre de raspar magueyes o no tienen que construir o reparar una casa con *xixi*, entonces los jóvenes no aprenden los procesos, ni el uso ni la terminología.

Existen así tres puntos que nos pueden ayudar a entender este cambio cultural en las nuevas generaciones: (1) los jóvenes han aprendido nuevas habilidades y las aplican en su vida cotidiana, (2) una vez que han tenido nuevas fuentes de recursos económicos los han usado y (3) la vida les ha ofrecido nuevas oportunidades de educación que varios de ellos han aprovechado.

En la actualidad, el maguey no tiene el mismo valor que antes en la vida cotidiana, por lo que su importancia ahora es muy reducida. Este cambio ha sido gradual. Algunos emigrantes no van a volver al pueblo, pero quienes se quedan o regresan a vivir a Gundhó constituyen un grupo de personas con su identidad *hñähñu*, pero sin ser ya identificados como “la gente del maguey”.

Existen otros aspectos de este trabajo que pueden ser de especial interés para los botánicos y los arqueólogos. La gente practica una etnocencia:

tienen su propio sistema para clasificar cosas, incluyendo las plantas y otros organismos. Sería bueno identificar o nombrar las otras siete variedades de *Agave salmiana* en Gundhó, haciendo notar las características que son importantes para los habitantes. Gundhó es un ejemplo de un asentamiento en un área nueva, a la cual la gente llevó los magueyes y la agricultura de semillas. Hubo así mismo selección deliberada de los magueyes por el hombre, por sus cualidades específicas y su adaptabilidad al microhábitat. En Gundhó, los magueyes son estériles y requieren la intervención del hombre para ser accesibles en grandes cantidades para su uso.

Por ultimo, es importante reflexionar acerca de si la aplicación de nuevas métodos de estudio podría contribuir a determinar taxonómicamente las especies o las variedades de especímenes arqueológicos; si éstas fueran estériles como en Gundhó, se podría demostrar entonces que el maguey usado en otros tiempos era cultivado y no silvestre. En este sentido unos jóvenes, hoy en día, creen que *tsant'i'uada* es silvestre porque ellos nunca lo han sembrado ni raspado.

RECONOCIMIENTOS

Estoy agradecido con el doctor Abisaí García Mendoza por su ayuda en la identificación taxonómica de las especies de agaves en Gundhó, con base en las fotografías. El trabajo de campo que se realizó de septiembre de 1971 a diciembre de 1972 fue respaldado por la beca MH 45693 del National Institute of Mental Health, United States Public Health Service. Una beca por tres meses en 1973, otorgada por el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, respaldó el análisis de datos del trabajo para la obtención del doctorado. Siempre estaré agradecido con Leonardo Antonio, del pueblo de Gundhó, por los 50 años de su amistad y su voluntad de compartir información y entusiasmo sobre su cultura *hñähñu*.

APÉNDICE. ALGUNOS TÉRMINOS EN EL USO DEL MAGUEY EN GUNDHÓ

OTOMÍ	ESPAÑOL
<i>be</i>	telar de cintura
<i>bimda</i>	espina de maguey

continua »

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

<i>bo</i>	quiote de maguey
<i>dänjua</i>	ayate (grueso)
<i>dexti</i>	tallador(a) de ixtle
<i>demu</i>	guaje para cargar pulque
<i>hangu</i>	gusano de maguey
<i>het'i</i>	hilar
<i>juai</i>	cuchillo de 12-18 centímetros para cortar penca
<i>me</i>	tejedor(a)
<i>mifi</i>	acocote
<i>ñafi</i>	raspar magueyes
<i>ndäni</i>	cucharón de cuerno para sacar pulque del barril
<i>ndunza</i>	barril para fermentar y guardar pulque
<i>ñogui</i>	pulque fuerte o agrio
<i>nt'exi</i>	raspador para limpiar las pencas y sacar ixtle
<i>nts'uti</i>	cuero de chivo para llevar pulque
<i>pe</i>	tejer
<i>ronjua</i>	ayate
<i>rozänthähi</i>	costal de ixtle
<i>santhe</i>	ixtle
<i>sei</i>	pulque
<i>seik'u</i>	atole (de pulque)
<i>t'afi</i>	aguamiel
<i>t'afisei</i>	pulque dulce
<i>texi</i>	tallador(a) de lechuguilla
<i>t'enthfi</i>	atole (de aguamiel)
<i>t'ethui</i>	barra (para abrir maguey)
<i>thet'i</i>	malacate
<i>thexi</i>	ixtle (grueso) o de lechuguilla
<i>ts'oe</i>	olla de barro de 20-25 litros para fermentar pulque
<i>t'uta</i>	maguey (chico para plantar)
<i>'uada</i>	maguey

continua »

RICHARD M. RAMSAY

<i>ufi</i>	aguamiel (muy dulce)
<i>xamni</i>	maguay con tronco grueso
<i>ximfi</i>	raspadura de maguay
<i>ximo</i>	jícara para tomar pulque
<i>xixi</i>	cinta de la cáscara del maguay con su fibra
<i>xone</i>	olla de barro para colectar aguamiel
<i>xuni</i>	la mitad de un ayate (tejido)
<i>xuta</i>	penca de maguay seca para leña
<i>yeta</i>	penca de maguay
<i>yefi</i>	capador de maguay
<i>'yex'uada</i>	penca de maguay

REFERENCIAS

ANDERSON, Richmond K.; CALVO, José; SERRANO, Gloria; PAYNE, George C.
1946 "The study of the nutritional status and food habits of Otomi Indians in the Mezquital Valley of Mexico", en *American Journal of Public Health and the Nation's Health*, vol. 36, no. 8, pp. 883-903.

CARTA TOPOGRÁFICA

2001 *Carta topográfica, Tasquillo, F14C69*, 1a. reimpresión de la 2a. ed., México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

GARCÍA Mendoza, Abisai

1998 *Con sabor a maguey, guía de la colección nacional de agaváceas y no-linéáceas del Jardín Botánico del Instituto de Biología-UNAM*, México, Sistemas de Información Geográfica/Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México.

GRAMICK, Elsa Hildegard

1944 "A karyosystematic study of the genus *Agave*", en *American Journal of Botany*, vol. 31, no. 5, pp. 283-298.

PARSONS, Jeffrey R.; DARLING, J. Andrew

2000 "Maguey (*Agave spp.*) utilization in Mesoamerican civilization: a case for precolumbian 'Pastoralism'", en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, no. 66, pp. 81-91.

RAMSAY, Richard M.

1974 *Gundhó: an ethnographic study of an Otomí community*, tesis doctoral, Chapel Hill, University of North Carolina (Xerox University Microfilms, Ann Arbor, #75-15,690).

RANGEL Calderón, Samuel

1987 *Etnobotánica de los agaves del Valle del Mezquital*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México.

TESTIMONIO

1897 *Testimonio de la escritura de adjudicación de un terreno llamado Huafrin*, ms. en posesión del representante de Defay, municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo.

RICHARD M. RAMSAY

WALLIS, Ethel Emilia; ARROYO, Víctor Manuel
1956 *Diccionario castellano-otomí — otomí-castellano*, Ixmiquilpan/
México, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital/Instituto Lingüístico
de Verano, 1956.

VIVIENDA Y POBREZA RURAL: ESTUDIO DE LA VIVIENDA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO DE AMEALCO DE BONFIL, QUERÉTARO

Antonio Salgado Gómez

Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales
Universidad de Guanajuato

INTRODUCCIÓN

El estado de Querétaro es una entidad muy diversificada; las condiciones de desigualdad y de desequilibrio de la estructura demográfica, económica, social y espacial del estado confinan a una buena parte de sus habitantes a un elevado nivel de marginación; este fenómeno es mucho más marcado en el medio rural que en el medio urbano.

Dicha marginalidad se hace evidente de diferentes formas: niveles de ingresos muy bajos, insuficiencia en el número de viviendas existentes o hacinamiento elevado en ellas, inseguridad social, mortalidad infantil elevada, carencia de servicios esenciales, falta de infraestructuras básicas, carencia o bajos niveles de escolarización, dieta alimenticia inadecuada, aislamiento físico, manipulación política, etcétera. Todos o por lo menos muchos de estos elementos se pueden encontrar de manera muy evidente en gran número de municipios del estado, como es el caso del municipio de Amealco de Bonfil, ubicado en el extremo meridional de la entidad.

En ese contexto, el trabajo de investigación que realizamos en el municipio de Amealco de Bonfil, estado de Querétaro, tuvo como objetivo principal la constitución de un modelo de análisis de la vivienda rural, el cual sería elaborado a partir de una perspectiva holística y por medio de mecanismos democráticos y participativos.

La metodología utilizada para la realización del estudio consistió en un procedimiento multiforme: análisis documental, estadístico, de campo sobre las necesidades de la población (encuestas y entrevistas), de materiales y técnicas constructivas, tipológico y morfológico. Para su realización, este proyecto requirió de siete etapas: (1) estudio y análisis documental del marco contextual del municipio de Amealco de Bonfil; (2) diagnóstico de la vivienda en el municipio; (3) análisis de las tipologías y morfologías arquitectónicas domésticas predominantes en la zona rural amealcense; (4) análisis de los componentes físicos y la utilización del espacio doméstico en la zona rural del municipio; (5) análisis y evaluación de las necesidades de la población amealcense; (6) inventario de materiales vernáculos y de técnicas constructivas regionales en el municipio; y (7) estudio y conceptualización de criterios arquitectónicos para la vivienda rural amealcense.

En el presente texto solamente abordaremos las etapas tercera, cuarta y quinta de las mencionadas en el párrafo anterior, centrándonos principalmente en la problemática de la población indígena del área de estudio. Sin embargo, a manera de mostrar un rápido retrato de la situación global del municipio de Amealco de Bonfil, presentaremos a continuación algunos datos generales de dicho municipio queretano.

EL MUNICIPIO DE AMEALCO DE BONFIL: RETRATO MÍNIMO

El municipio de Amealco de Bonfil se encuentra ubicado al extremo meridional del estado de Querétaro; limita al norte con los municipios de Huimilpan y San Juan del Río; al oriente con el municipio de San Juan del Río y con el estado de México; al sur con los estados de México y Michoacán; al poniente con el estado de Michoacán y con el municipio de Huimilpan (Cuaderno, 1997: 3).

La cabecera municipal del municipio de Amealco de Bonfil es la ciudad de Amealco; el territorio municipal tiene una superficie de 674.81 kilómetros cuadrados, lo que representa únicamente el seis por ciento de la superficie total de la entidad y lo ubica en el décimo lugar en superficie en el estado (Cuaderno, 1997: 3). El municipio de Amealco está dividido en dos delegaciones, en 19 subdelegaciones y en 41 subdelegaciones auxiliares.

El clima en este municipio es templado subhúmedo con lluvias en verano y de humedad media. El mes más caluroso del año en promedio es mayo, con una temperatura de 17.7 grados Celsius, mientras que el mes más frío del año en promedio es enero, con una temperatura de 12.6 grados Celsius (Cuaderno, 1997: 5, 6). La precipitación pluvial anual promedio es de 659.5 milímetros; el mes que registra la mayor cantidad de lluvia es julio, con un promedio de 136.9 milímetros (Cuaderno, 1997: 8).

El territorio del municipio de Amealco de Bonfil está incluido en su totalidad dentro de la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico. Su suelo está formado en su mayor parte por sierras y lomeríos, aunque hay también una porción del territorio municipal formado de llanuras (Cuaderno, 1997: 4).

En cuanto a la hidrología, el municipio de Amealco de Bonfil pertenece a dos regiones hidrológicas: la región Lerma-Santiago (29.94 por ciento del territorio municipal) y la región Pánuco (70.06 por ciento de la superficie municipal) (Cuaderno, 1997: 9).

La población del municipio de Amealco de Bonfil era de 54,591 habitantes en el año 2000; el 12.83 por ciento de ella vivía en el área urbana del municipio, mientras que el 87.17 por ciento de la población vivía en el área rural (SCINCE, 2000).

En el territorio del municipio de Amealco de Bonfil se ubica una comunidad indígena muy importante, tanto por su número como por sus características particulares; esta comunidad indígena es de origen otomí (se autodenominan *hñāñho*) y representa la tercera parte de la población total municipal. En cuanto a su ubicación en el territorio, ésta se sitúa en el sur del municipio, abarcando dos de las siete microrregiones municipales, equivalentes a aproximadamente el 20 por ciento del territorio municipal.

De acuerdo al sexo, según los datos del Censo General de Población y Vivienda 2000, 48.18 por ciento de las personas era del sexo masculino, mientras que 51.82 por ciento era de sexo femenino.

En lo que respecta al idioma, el 28.5 por ciento del total de la población municipal de cinco años y más hablaba en el año 2000 alguna lengua indígena; de este total, el 99.8 por ciento hablaba la lengua otomí (SCINCE, 2000).

En cuanto a la educación, según el Censo de 2000, el 25.22 por ciento de la población amealcense de 15 años y más era analfabeta; el 26.72 por ciento de la población de 15 años y más no tenía ninguna instrucción, y el 26.10 por ciento de esa misma población de tenía la primaria incompleta; así mismo, el 15.19 por ciento de la población en edad escolar primaria no asistía a la escuela (SCINCE, 2000).

Por su parte, la población indígena del municipio de Amealco de Bonfil presentaba un perfil educativo más bajo que el de la población mestiza, ya

que el 52 por ciento de la población indígena de 15 años y más no sabía leer ni escribir (SCINCE, 2000).

De acuerdo a las cifras del Censo de 2000, en el municipio de Amealco de Bonfil existían 10,833 viviendas; el índice de ocupación era de 5.05 habitantes por vivienda, y de 2.11 ocupantes por cuarto (SCINCE, 2000).

En lo que se refiere a los servicios básicos de agua, drenaje y electricidad con que contaban las viviendas del municipio, según los datos del Censo de 2000, los porcentajes de éstos fueron los siguientes: el 25.84 por ciento de las viviendas contaba con agua entubada dentro de la vivienda; el 18.46 por ciento de las unidades de habitación tenía un sistema de drenaje conectado a la red pública, y el 74.82 por ciento de las casas contaba con energía eléctrica (SCINCE, 2000).

Con respecto a los materiales utilizados para la construcción de las viviendas del municipio, según el Censo General de Población y Vivienda 2000, el 28.59 por ciento de las unidades poseía un techo construido con algún material sólido (losa de concreto, ladrillo, lámina de asbesto o metálica, teja); el 77.22 por ciento de las casas tenía muros de algún material resistente (tabique, ladrillo, *block*, piedra, adobe); así mismo, el 71.68 por ciento de las viviendas contaba con un piso provisto de algún recubrimiento (cemento o firme, madera, mosaico, alfombra) (SCINCE, 2000).

En cuanto a la propiedad de la vivienda, según los datos del censo de 2000, el 90.15 por ciento de las viviendas del municipio de Amealco de Bonfil era propia. Con respecto a la disponibilidad o no de cocina y servicio sanitario, del total de las viviendas existentes en el municipio amealcense, el 77.44 por ciento de ellas poseía una cocina exclusiva, mientras que sólo el 46.12 por ciento de las viviendas contaba con servicio sanitario exclusivo (SCINCE, 2000).

La población económicamente activa del municipio era de 38.49 por ciento de la población mayor de 12 años. La población ocupada del municipio según el sector de actividad en el año 2000 era la siguiente: el 38.92 por ciento laboraba en el sector primario; el 35.04 por ciento de la población ocupada trabajaba dentro del sector secundario; y finalmente, el 26.04 por ciento de la población ocupada se empleaba en el sector terciario (SCINCE, 2000).

Según los datos del censo de 2000, el 16.80 por ciento de la población ocupada recibía menos de un salario mínimo; el 35.02 por ciento ganaba entre uno y dos salarios mínimos; el 17.76 por ciento recibía más de dos y menos de cinco salarios mínimos; el 3.55 por ciento recibía más de cinco salarios mínimos; finalmente, el 22.60 por ciento de la población ocupada no recibía remuneración alguna por su trabajo, y un 4.26 por ciento de la población ocupada no especificó su ingreso (SCINCE, 2000).

ANÁLISIS DE LOS COMPONENTES FÍSICOS
Y DE LA UTILIZACIÓN DEL ESPACIO DOMÉSTICO
EN LA ZONA RURAL DEL MUNICIPIO DE AMEALCO DE BONFIL

De acuerdo a la información recabada en el análisis de casos, la superficie construida de las viviendas oscilaba entre un mínimo de 35 metros cuadrados y un máximo de 100. El número de piezas con que contaban las casas fluctuaba entre un mínimo de un cuarto y un máximo de cinco piezas; sin embargo, por lo menos la mitad de las viviendas tenían por lo general dos cuartos, sin incluir la cocina que siempre se encontraba aparte y a menudo físicamente independiente del resto de la vivienda.

En cuanto a los materiales empleados para la construcción de los muros, predominaba la piedra; con frecuencia la piedra se encontraba acompañada por otro material, ya sea tradicional como el sillar de tepetate, el adobe o el tabique de barro recocido, o bien por algún material actual, como el *block* o el tabicón de cemento.

Con respecto a los pisos, el material predominante era el cemento; en cuanto a los techos, con mucha frecuencia se combinaba la teja de barro recocido con la lámina de asbesto, y en algunas casas se empleaba exclusivamente la lámina de asbesto, mientras que muy pocas viviendas tenían una losa plana de concreto armado.

En cuanto a los acabados, se encontraron aplanados en muy pocas casas y en la mayoría de las viviendas no existía aplanado exterior ni interior; en algunas ocasiones éste se apreció en el interior, en otras en el exterior, y a menudo no cubrían toda la fachada exterior o pared interior.

Con respecto a la época de construcción, la mayor parte de las viviendas fueron construidas en diferentes periodos; esto se debía a que ellas se edificaron en etapas, a medida que iban modificándose por un lado, las necesidades de espacio por el crecimiento de las familias, y por otro, las condiciones económicas de las mismas.

Finalmente, en lo que se refiere a los servicios de la vivienda, fue posible observar que la mayoría de las casas analizadas contaba con agua entubada, aunque casi todas ellas la tenían dentro del predio, pero fuera de la vivienda; las casas tenían por lo general una pileta y sólo en algunos casos contaban con un tinaco para el almacenamiento del agua de uso doméstico. Sin embargo, en varias localidades la población todavía no tenía siquiera este servicio y los vecinos se veían obligados a acarrear agua de otras localidades alejadas.

ANÁLISIS DE LAS TIPOLOGÍAS Y MORFOLOGÍAS ARQUITECTÓNICAS DOMÉSTICAS PREDOMINANTES EN LA ZONA RURAL AMEALCENSE

Las viviendas analizadas en la zona indígena del municipio estaban en su mayoría compuestas por un solo cuarto; algunas de ellas tenían una cocina muy pequeña completamente independiente del cuarto principal. La superficie de los cuartos excedía muy raramente los 30 metros cuadrados; esta superficie de las viviendas era obviamente insuficiente con respecto al número de personas que ahí habitaban.

En lo referente a los materiales de construcción empleados para la edificación de la vivienda indígena, se encontró que la gran mayoría de los muros estaban contruidos con sillar de tepetate, el cual abunda en esta región. Existen diferentes calidades y gran variedad de colores de sillar; sin embargo prevalece el sillar “tradicional” de color casi blanco. Los techos aún se construían de teja de barro recocido, aunque la lámina de asbesto cada vez estaba más presente en la región.

En lo que se refiere a los pisos, fue desgraciadamente manifiesto que muchas viviendas de la zona tenían todavía pisos de tierra, lo que daba por resultado que la salud de sus habitantes estaba en mayor riesgo debido a la dificultad de asear de manera intensiva dichos pisos. Sin embargo y debido a las condiciones geológicas del lugar, en varias localidades el suelo es muy duro, lo que hacía que los pisos de las casas tuvieran casi las mismas características de resistencia y de facilidad de limpieza que un piso de cemento. Con respecto a los acabados exteriores e interiores, éstos prácticamente no existían, ya que el sillar de tepetate, o en raras ocasiones la piedra, se encontraban aparentes, sin ningún tipo de aplanado o enlucido.

En lo que se refiere a los servicios, la gran mayoría de las viviendas de las zonas de Santiago Mexquititlán y de San Ildefonso Tultepec, principales centros indígenas del municipio de Amealco, no contaban con agua entubada; muchas de las familias tenían que hacer en ocasiones largos trayectos con el fin de procurarse el líquido vital. Había en la zona pocas letrinas, por lo que la defecación al aire libre estaba muy arraigada entre los indígenas; con respecto a la energía eléctrica, la mayoría de los poblados indígenas ya contaban con este servicio, aunque todavía quedaban algunas familias muy humildes que no tenían la capacidad económica para pagar este servicio.

Las formas arquitectónicas y la distribución espacial de la vivienda indígena son muy simples: predominantemente un solo cuarto y en algunas ocasiones una cocina anexa, pero desprendida siempre de la pieza principal; muros generalmente de sillar de tepetate y sólo en algunas ocasiones de piedra; techos predominantemente contruidos de teja de barro recocido y en

algunos casos de lámina de asbesto, muy bajos, generalmente colocados a una sola agua. Con respecto a las ventanas, éstas eran prácticamente inexistentes, y la poca iluminación y la escasa ventilación se lograban por medio de la puerta.

El espacio interior era polifuncional: en el día servía para realizar ciertas actividades y en la noche se utilizaba como dormitorio. Contrariamente a la vivienda prevaleciente en la zona mestiza del municipio, la vivienda indígena no contaba con casi ningún mobiliario: si acaso una mesa y alguna silla. No había camas, ya que dormían en petates y en cobijas que colocaban directamente en el suelo; por las mañanas sacudían las cobijas, enrollaban los petates y colocaban ambos en algún rincón de la vivienda, lo que permitía utilizar ese espacio para otras actividades, generalmente las de comer y descansar.

Debido a las limitaciones del espacio interior, la utilización del espacio exterior de las viviendas era muy importante. En el exterior se realizaban diversas actividades individuales y familiares: convivencia, trabajo, preparación de alimentos, reposo, etcétera. Ante esta evidencia es factible cuestionar: ¿era la limitación del espacio doméstico interior la causa del uso intensivo del espacio exterior? O bien, ¿la costumbre de la gente de realizar gran parte de sus actividades cotidianas en el exterior daba por resultado que no fuese necesario tener espacios domésticos interiores amplios? Estas interrogantes podrían obtener, probablemente, una respuesta si se realizara un estudio serio y profundo sobre la antropología de la vivienda indígena en el municipio de Amealco de Bonfil.

ANÁLISIS Y EVALUACIÓN DE LAS NECESIDADES DE LA POBLACIÓN RURAL DEL MUNICIPIO DE AMEALCO DE BONFIL

El objetivo de esta etapa del trabajo de investigación consistió en identificar las necesidades en términos de vivienda para la población rural del municipio de Amealco de Bonfil. Para ello, se recabó información a dos niveles: con los usuarios y con informadores clave (autoridades municipales, representantes del sector salud y del sector educativo, miembros de comunidades religiosas, autoridades del Instituto Nacional Indigenista). Con los usuarios se abordaron temas relevantes tales como la familia, la ocupación, las principales dificultades, los problemas vinculados a la vivienda, la salud, etcétera, mientras que con los informadores clave sólo se abordaron temas relativos a problemas vinculados a las viviendas, problemas específicos de la zona indígena, mejoras posibles, etcétera. Por cuestiones de espacio, en este artículo sólo presentaremos los resultados de los temas relacionados con la vivienda.

La vivienda: espacio

El número de cuartos de una casa variaba según las posibilidades económicas de las familias, pero en general tenía un solo cuarto y un espacio para cocinar. Como lo comentó un informador: “en una casa hay pocos cuartos y mucha gente”.

Construcción

En general, la gente construía su casa ella misma, con la ayuda de miembros de su familia o completamente sola (autoconstrucción). Los indígenas de la región tienen reputación de ser muy buenos albañiles.

Materiales utilizados

Los materiales de construcción que se usaron para la edificación de las viviendas son, en su mayoría, de origen local. Así, la cimentación de las casas estaba hecha de piedra que se encuentra localmente. Aunque las casas más antiguas fueron edificadas por etapas, se encontraron en sus primeras viviendas materiales como la piedra, el adobe y la teja para los techos. Las unidades más recientes de las casas eran de sillar o de *block* de cemento y los techos eran de lámina de asbesto. Así, una misma casa presentaba una variedad de materiales que correspondían a las posibilidades financieras de sus habitantes y a la moda de los materiales en uso en el momento de construir la unidad.

Si se analizaban las diferentes partes de la casa en las zonas visitadas, se podía observar que existían todavía pisos de tierra, pero que el cemento ganaba terreno y se encontraba en más de la mitad de las viviendas visitadas; la cimentación era de piedra en todas ellas. Las construcciones más recientes tenían muros hechos de sillar o *block* de cemento; parece que ya no se usaba mucho la piedra o el adobe, ya que la gente consideraba estos materiales como de “otra época”, según los informadores. Todos los entrevistados estaban de acuerdo en reconocer al sillar como un material más térmico que el *block*, pero por razones económicas y cuestiones de moda, el *block* de cemento tenía la preferencia.

Sin embargo, no todas las personas estaban de acuerdo en cuanto al aspecto económico del sillar: algunas dijeron que el sillar era menos caro que el *block* y que, por lo tanto, era el material de los humildes; otras dijeron

que los propietarios de los bancos de sillar explotaban a la gente, vendiendo su sillar demasiado caro; otros más afirmaban que el sillar costaba dos veces más caro que el *block* de cemento. Por lo tanto, excepto algunas ventajas del sillar (material local, térmico, más o menos accesible), el *block* estaba de moda. Se dijo también que el *block* tenía la ventaja de ser más resistente y funcional que el sillar y que permitía un trabajo más fácil y más rápido. Se reconoció una desventaja al *block*: las casas resultaban más frías.

Algunos usuarios añadieron que las construcciones propuestas por los programas de apoyo a la vivienda eran de *block* de cemento, por lo que se suponía que era un buen material de construcción para las casas. Fue posible sentir, a través de las entrevistas con los usuarios, que el empleo de un material u otro dependía de una cuestión de moda, de rapidez y de economía en la construcción de una vivienda. La gente dijo: antes se edificaba con piedra y adobe y ahora con tabiques y *block*. No es que ya no se consiga la piedra localmente, no es que la tierra no sea un buen material para la construcción; son más bien nuevos criterios “vinculados a un prestigio social”, según un informador.

Con los materiales utilizados para los techos se presentaba la misma situación; aunque la teja era reconocida como más térmica, la lámina de asbesto se colocaba más fácil y rápidamente. La gente pensaba que, para techar una casa con teja de barro, se necesitaba más tiempo y más madera. Además, la teja dejaba pasar el agua, el viento y los pequeños animales indeseables dentro de la casa. El techo de lámina de asbesto solucionaba estos inconvenientes, pero era menos apropiado al clima: cuando hacía frío, la lámina de asbesto dejaba entrar el frío de una forma tal que llegaban a formarse estalactitas de hielo en la parte interior del techo; y cuando hacía calor, la casa parecía, según los entrevistados, un horno.

Servicios

En cuanto a los servicios públicos, la situación parecía desigual de una localidad a otra y también de una familia a otra. Por ejemplo, una localidad no tenía acceso al servicio de agua o de luz en un 100 por ciento. Por lo general estos dos servicios eran los más accesibles a la población, aunque ciertas diferencias quedaban por satisfacer: existían todavía algunas familias que no tenían agua potable o que recibían agua una vez a la semana y que no tenían electricidad.

Los servicios más escasos eran, sin lugar a dudas, las fosas sépticas y el drenaje. Solamente una de las comunidades que se visitó tenía fosas sépticas.

En cuanto al drenaje, cuando existía, se concentraba en el centro de la localidad y sólo una o dos calles tenían acceso a este servicio.

Acerca de las letrinas, algunos informadores dijeron que en la región había habido programas de diferentes organismos tales como la Comisión Estatal de Vivienda, El Instituto Nacional Indigenista, el Fondo Nacional de Habitaciones Populares, etcétera. Sin embargo, pocas personas tenían letrinas y sólo algunas las utilizaban como tales, ya que no sabían darles el adecuado mantenimiento: no las limpiaban y por consecuencia dejaban de utilizarlas por los malos olores que producían; además, no las utilizaban porque tenían otras costumbres y usaban las letrinas como gallinero o como espacio de almacenamiento. En algunos casos, las familias recibieron dinero de los organismos gubernamentales para la construcción de letrinas, pero desviaron esos fondos del programa para satisfacer otras necesidades familiares.

La gente parecía haber conservado la costumbre de cocinar cierto tipo de alimentos, principalmente los frijoles y tortillas, con leña. Los pocos que se lo podían permitir, desde el punto de vista económico, preparaban las demás comidas con gas. Así que el combustible más utilizado seguía siendo la leña, recurso que costaba caro, que se debía buscar y recoger cada vez más lejos, y que ejercía una presión enorme sobre el medio ambiente.

En muchos lugares visitados, el alumbrado público estaba instalado pero no funcionaba, debido, según los informadores, a la falta de mantenimiento.

Problemas vinculados a la vivienda

Para el municipio de Amealco de Bonfil, los entrevistados identificaron algunos problemas con respecto a la vivienda:

- Las casas eran muy pequeñas para el número de habitantes que vivían en ellas; una vez más, se trata de una cuestión económica. Los informadores fueron unánimes: si tuvieran los recursos económicos todos ampliarían su casa. La densidad era muy alta. En algunos casos, la situación era aguda y la gente no tenía lugar para los muebles; comían y dormían sobre petates, colocados directamente en el suelo.
- Pocas casas tenían ventanas, lo que hacía que las viviendas tuvieran índices de iluminación y ventilación insuficientes. Los informadores explicaron que se necesitaba más dinero para comprar una ventana y que por la situación económica, la gente se conformaba con lo esencial: paredes y techo. Sin embargo, las personas eran conscientes de esta carencia y reconocían el problema de las casas poco iluminadas y ventiladas.

- Generalmente, las casas eran bajas y algunos informadores querían levantar el techo y las paredes y, al mismo tiempo, instalar ventanas.
- Las personas que no tenían letrinas deseaban tener este equipamiento con el fin de proporcionar mayor bienestar a sus familias.
- Algunos informadores revelaron problemas vinculados con los materiales utilizados. Los techos de lámina resultaban demasiado fríos en invierno y demasiado calientes en el verano. Por otro lado, los techos de teja se levantaban fácilmente en las subregiones donde hacía mucho viento, y además dejaban entrar la lluvia y los bichos.
- Los informadores no esperaban “regalos” de parte del gobierno, ya que estaban listos a trabajar. Si se hubieran tenido en cuenta sus necesidades y se les pudiera apoyar con materiales, con orientación y con asesoría de construcción para mejorar su situación de vivienda, ellos estaban dispuestos a poner la mano de obra. Pero atención, hasta ese momento, según dijeron algunos, las necesidades se evaluaron mal y fueron aquellas personas que gozaban de una situación económica más comfortable las que se habían beneficiado más de la ayuda de los programas de construcción y mejoramiento de la vivienda.

LOS INFORMADORES CLAVE

Según los informadores clave, la situación de la vivienda en el municipio de Amealco de Bonfil se encontraba en una muy mala situación: existía una carencia de viviendas nuevas y era necesario ampliar la mayoría de las casas ya existentes; las viviendas carecían de servicios esenciales; la tasa de hacinamiento y la densidad de ocupación eran demasiado altas; además, la arquitectura tradicional se estaba perdiendo. Según los informadores, a pesar de los programas en los cuales participó el municipio, la situación nunca pareció mejorarse mucho. Hubo muchas acciones de autoconstrucción y no existía ninguna normatividad que rigiera su edificación. La exigencia de un permiso de construcción y la existencia de normas mínimas podrían probablemente permitir un mejor control y también una mejor calidad de construcción; esto permitiría también evitar algunas otras situaciones difíciles para la población, según dijeron los informadores.

Según los informadores clave, es en la zona indígena del municipio en donde el problema de la vivienda era más agudo (muy alta densidad de ocupación, casas de un solo cuarto) y de donde provenían las peticiones de ayuda y de apoyo a la vivienda. La situación se presentaba así: los jóvenes se casaban a muy temprana edad y, por falta de recursos, la nueva pareja se

instalaba a vivir con los papás del joven; por lo tanto, las casas se volvían sobrepobladas rápidamente. Según muchos informadores, había habitantes de esta zona que ganaban relativamente bien con la venta de su artesanía o con sus sueldos como obreros de la construcción, pero no lograban mejorar sus viviendas, ya que gastaban su dinero en bebidas alcohólicas.

Además de las condiciones de la vivienda descritas antes, los informadores clave agregaron que entre la población indígena había una alta tasa de alcoholismo; los adultos consumían alcohol a todas horas y en diferentes lugares, especialmente en la casa, lo que contribuía a dar un mal ejemplo a los niños y jóvenes y por lo tanto a perpetuar el problema.

La situación del hacinamiento, el hecho de que casi todas las casas tenían un solo cuarto, de que el consumo de alcohol, principalmente pulque, fuese tan importante, ocasionaba otros problemas: además de la falta de higiene, problemas como el incesto y la violencia familiar y conyugal hacían sufrir a las mujeres y los niños de esta zona indígena.

Los problemas de salud parecían también más importantes en esta zona: parece ser que había más enfermedades parasitarias y gastrointestinales debido a la falta de higiene y de agua potable, así como también a la promiscuidad con los animales. Según los informadores clave, aunque los habitantes de la zona indígena tuvieron acceso a un programa de letrinas, no sabían cómo darles mantenimiento o hacían otro uso de esta instalación (bodega, cocina, gallinero o abrigo para animales).

Hasta ese momento, nos dijeron algunos informadores, el gobierno con su actitud más bien paternalista había frecuentemente regalado todo tipo de cosas a los indígenas, lo que los hacía pasivos y expectantes con relación a la ayuda necesaria. Para verdaderamente llevar ayuda a estas comunidades, los programas de apoyo a la vivienda tendrían que acompañarse de otras intervenciones, especialmente en términos educativos, y hacer participar a los organismos de todo tipo ya presentes en la región, mismos que conocían esas poblaciones, debido a que intervenían ya cerca de ellos. Era necesario primero captar y entender la situación antes de desarrollar un programa de ayuda. El ejemplo más conocido y más criticado en esta región fue sin lugar a dudas el de San Ildefonso Tultepec, en donde unas casas fueron construidas sin considerar las necesidades ni a la población que iba a ocuparlas. El resultado fue que muchas de estas casas estaban desocupadas (el espacio no era suficiente entre las casas, la gente no podía conservar sus animales, etcétera) y servían como corral para los animales. Según palabras de un informador “es el corral más caro que hemos visto”. La cuestión de la vivienda rebasaba la estricta cuestión del edificio, de la obra material como tal; se necesitaba ver esta problemática de manera global y buscar soluciones integradas y concertadas. Los

habitantes de esta zona tenían que apropiarse de sus problemas y participar en su solución.

En el pasado, no fueron las personas más necesitadas las que se beneficiaron con los programas de vivienda; estos últimos tendrían que desarrollar criterios para ayudar a aquellos que verdaderamente tenían necesidades, a los más pobres. Un informador clave precisó: “la pobreza de la vivienda es debida más a la falta de educación que a la falta de dinero; si no les queda dinero es por que lo gastaron en bebida. Los indígenas son, según nuestra percepción, malos administradores, ya que su concepción de la vida y del mundo es muy diferente de la nuestra; su concepción los incita a vivir más en el presente, sin preocuparse mucho por el mañana”.

Mejoras posibles

No había soluciones a corto plazo que dieran por consecuencia un cambio real si éstas no se encontraban integradas a otros programas: educación, salud, empleo, etcétera. Según muchos informadores clave, las soluciones se encontrarán en el respeto a la cultura local y en la búsqueda de una solución integrada a los problemas, principalmente económicos, que vivía el municipio. Los organismos gubernamentales que podían llevar ayuda o apoyo tenían que hacerlo no como un favor que brindaban a la población, sino más bien porque era su responsabilidad el mejorar la situación de la vivienda de los más desposeídos. Se trataba entonces de una cuestión de actitud frente a la población; había que favorecer la participación de esta última, tanto a nivel del diagnóstico, como de la solución de los problemas y de la conservación de una arquitectura tradicional; de esa manera se aseguraría dar respuesta real a las necesidades de la población.

Las primeras acciones de mejoramiento podrían ser trabajos de ampliación de las viviendas, no para que la gente utilice estos nuevos espacios para almacenar maíz o para los animales, sino para su propia familia. Podría haber también trabajos de reparación y de mejoramiento. Las necesidades son también la instalación de letrinas, así como la iluminación y la ventilación de las casas; finalmente y para todas las casas, la construcción de pisos de cemento.

¿Quién debía realizar las acciones de mejoramiento? Según un informador clave, la falta de concertación en el medio contribuía ciertamente a la disminución del desarrollo; los organismos gubernamentales y no gubernamentales tendrían que aprender a trabajar juntos y así apoyar y orientar mejor a la población. En un contexto integrado y concertado, los

esfuerzos para mejorar las condiciones de vivienda tendrían que venir de la población misma; del gobierno, la población debería recibir una ayuda y no un regalo.

La población tenía una gran motivación para mejorar su vivienda y también la capacidad física para realizar las obras, sobre todo si podía obtener los beneficios de la ayuda en materiales y la orientación (supervisión, seguimiento, apoyo técnico, normas de construcción y asesoría) del gobierno; todo esto, conservando el modelo tradicional de la casa. La dificultad para la población del municipio de Amealco de Bonfil parecía ser su capacidad económica o material. Una vez más, los informadores clave reiteraron la importancia de llevar ayuda a los que tenían más necesidades; si no, el efecto perverso de los programas gubernamentales tal como los conocemos ahora, sería el de ahondar más la brecha y las diferencias entre los ricos y los pobres de estas comunidades.

Según un informador, los programas de mejoramiento de la vivienda tendrían que ser precedidos por, o llevados a cabo de manera simultánea con, programas de trabajo, de empleo o de mejoramiento del ingreso familiar. Las personas no realizaban mejoramientos a sus viviendas por falta de ingresos; habría que crear entonces esta fuente de ingresos para que, a continuación, pudieran mejorar sus casas ellos mismos y bajo consejos y supervisión técnica de las personas calificadas; la motivación de la población sería entonces más grande.

CONCLUSIÓN

De las diferentes etapas de la investigación, se desprendió claramente que existía una tipología y una morfología muy particular y específica de la zona indígena del municipio de Amealco de Bonfil, estado de Querétaro.

Por lo tanto, para la creación de programas de intervención en el medio, desde el punto de vista del diseño de las unidades de habitación, es necesario identificar algunos criterios básicos, tanto tipológicos como morfológicos, de la vivienda tradicional indígena, de manera a ser considerados en las propuestas arquitectónicas. Sólo así se podrá llegar a una propuesta coherente y respetuosa de las formas y utilización del espacio doméstico en esta zona indígena.

ANUARIO

1997b *Anuario estadístico del estado de Querétaro, edición 1997*, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

BOLAÑOS, J. Concepción

1996 *Municipio de Amealco*, Santiago de Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro.

CUADERNO

1997 *Cuaderno estadístico municipal: Amealco de Bonfil, estado de Querétaro*, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

DIAGNÓSTICO

1988 *Diagnóstico sociocultural del estado de Querétaro*, México, Dirección General de Culturas Populares, Subsecretaría de Cultura, Secretaría de Educación Pública.

SALGADO, Antonio

1989 *Les composantes de l'habitation spontanée à Guanajuato, Mexique*, tesis de maestría, Québec, École d'Architecture, Université Laval.

1995 *Espace social et habitation dans l'état mexicain de Querétaro*, tesis doctoral, Québec, Département de Géographie, Université Laval.

1997 *Esquema-diagnóstico de la vivienda e inventario de materiales y técnicas constructivas en el estado de Querétaro de Arteaga*, Santiago de Querétaro, Comisión Estatal de Vivienda.

SCINCE

2000 *SCINCE 2000, Sistema para la Consulta de Información Censal, Querétaro de Arteaga*, edición digital, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

SERNA, Alfonso

1996 *La migración en la estrategia de la vida rural*, Santiago de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

LOS OTOMÍES Y LA PEREGRINACIÓN AL SANTUARIO DEL NIÑO FIDENCIO EN ESPINAZO, NUEVO LEÓN

María Olimpia Farfán Morales

Centro INAH Nuevo León
Instituto Nacional de Antropología e Historia

INTRODUCCIÓN

Para los otomíes originarios de Santiago Mexquititlán, estado de Querétaro, la migración representa una de sus principales estrategias de subsistencia. Ésta se inició a partir de 1940; desde entonces la movilidad espacial de la población desarrolló una infraestructura social que le permitió convertir este fenómeno en un proceso dinámico y autosostenido. En las últimas décadas algunas familias otomíes se han establecido en las principales ciudades del país.

En la década de 1971-1980 inició el desplazamiento de individuos y familias otomíes hacia la ciudad de Monterrey, Nuevo León. Para los años 1981-1990 establecieron un asentamiento localizado al noreste de la ciudad. Dicho asentamiento se integró por 220 unidades domésticas.¹ Tanto hom-

¹ *El II Censo de población* del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005) muestra que la población otomí en el municipio de Monterrey asciende a 1,669 habitantes.

bres como mujeres, jóvenes y niños se dedican a la venta ambulante de semillas, papas fritas y dulces. Sus lugares de venta son las principales calles y avenidas en la zona metropolitana; otros comercializan sus productos en puestos semifijos en el centro de la ciudad.

Desde su llegada, los otomíes se han enfrentado a una serie de problemáticas como la inserción en una cultura diferente, las difíciles condiciones de obtener un empleo, la falta de vivienda y la carencia de servicios públicos. Por otro lado, los escasos recursos económicos, con que cuentan muchas de estas familias, no les permiten acceder a las instituciones de salud, las cuales tienen un alto costo. Una de las alternativas para resolver sus enfermedades o padecimientos es la asistencia a los centros de culto al Niño Fidencio, así como la peregrinación a su santuario.

En el plano religioso, la adscripción de los otomíes en Monterrey sigue siendo mayoritariamente católica; mantienen sus vínculos comunitarios involucrándose en sus tradiciones y en “el costumbre”.² Ellos manifiestan una diversidad de prácticas y creencias religiosas. Por ejemplo: asisten y participan en las celebraciones patronales (Santo Señor Santiago, el 25 de julio y San Isidro Labrador, el 15 de mayo), así como a otros rituales de carácter tradicional, como el culto a los antepasados.

También es relevante la fundación de una mesa de danza azteca,³ organizada por un grupo familiar otomí, que congrega a distintos grupos compuestos por otomíes, mestizos y mexicano-americanos, originarios de diferentes regiones del país y del sur de los Estados Unidos de América.

Además los migrantes otomíes efectúan peregrinaciones a los santuarios regionales, practican los ejercicios espirituales ignacianos en Atotonilco, Guanajuato y realizan rituales relacionados con el ciclo de vida (bautizo, primera comunión, matrimonios y funerales). Éstos se llevan a cabo tanto en el lugar de origen como en las parroquias en Monterrey.

Dentro de estas manifestaciones destaca el culto y la peregrinación al santuario del Niño Fidencio en Espinazo, Nuevo León, la cual constituye

² “El costumbre” puede definirse como un sistema normativo tradicional, en el cual se expresan las normas y valores que rigen las formas tradicionales de vivir y actuar de los integrantes de la comunidad, el deber ser. Transmite los valores heredados de los antepasados y reglamenta formas de comportamiento, entendidas a partir de su cosmovisión (Prieto y Utrilla, 2003: 179).

³ La danza azteca, que es una variante de la danza de concheros, no es conocida en el noreste de México; en esta región la danza mas popular es la danza de matachines.

una práctica religiosa popular de origen mexicano que surge a fines del siglo XIX y se funda en el carisma de Fidencio (1898-1938).⁴

Esto nos lleva a plantear que en el contexto de la migración indígena contemporánea, entre los individuos y familias otomíes que transitan entre su comunidad de origen y el lugar de destino migratorio, la religiosidad sigue siendo un aspecto relevante para interpretar la vida y organizar sus conductas. Llama la atención que algunos otomíes han adoptado las creencias en torno al Niño Fidencio y han encontrado una forma diferente de tratar sus enfermedades y padecimientos en el contexto urbano.

La intención de nuestro trabajo es analizar la experiencia de un grupo de familias otomíes en los centros de culto fidencista y la participación del grupo de danza azteca Mayahuel en la peregrinación al santuario del Niño Fidencio. Para ello, mostramos algunos de los resultados de investigación de campo realizado en los años 2001 y 2002, tanto en los centros de culto como en el poblado de Espinazo.⁵

La exposición se desarrolla en cinco apartados: en el primero se plantea un panorama general acerca de los centros de culto fidencista, para conocer su origen y como se conforman; en seguida, presentamos los elementos más relevantes sobre el santuario y las peregrinaciones fidencistas; en los puntos tercero y cuarto, centramos nuestra descripción en la experiencia de los otomíes con respecto al fidencismo; y para finalizar, se apuntan algunas consideraciones.

LOS CENTROS DE CULTO

Después de la muerte de Fidencio en 1938, en Espinazo, surgieron nuevos curanderos portadores del carisma, quienes eran médiums conocidos como “cajitas” o “materias” y fundaron numerosos centros de culto. Este nuevo

⁴ Fidencio Constantino Síntora nació el 13 de noviembre de 1898, en el rancho de las Cuevas, en las inmediaciones de Irámuco, Guanajuato. Fue hijo de Socorro Constantino, de oficio jornalero del rancho del Monte de los Juárez, y de María Tránsito Síntora, ambos originarios de la jurisdicción de Yuriria, Guanajuato (Macklin, 1967: 531).

⁵ Los resultados de investigación forman parte del proyecto nacional denominado Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, a cargo de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia y auspiciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

movimiento religioso integró ideas del espiritismo moderno de Allan Kardec que, en las primeras décadas del siglo xx, estaban en auge en la región.⁶

A los centros dedicados al culto, se les conoce también como “tronos” y se establecen en las casas de los médiums; ahí se utiliza alguna habitación o se construye un espacio con ese fin. Su estructura interna se organiza en torno a un médium principal y a sus ayudantes, que son médiums en proceso de aprendizaje. Estos últimos llegan a formar nuevos centros, lo cual imprime una dinámica de fisión y proliferación constante del culto, pues no se exige a los creyentes exclusividad ni permanencia religiosa.

En estos espacios existe una relación clientelar; por lo tanto, las familias otomíes no se integran a comunidades estables, pues sólo permanecen en el grupo hasta el momento en que resuelven su problema personal o familiar y sólo acostumbran reunirse para organizar las “misiones” de peregrinación a Espinazo.

Estos centros son informales; operan fuera de los ámbitos del control del Estado y sus instituciones. De hecho no tienen ninguna leyenda o distintivo que los identifique como tales. En las colonias son los vecinos quienes saben su ubicación, ya sea por su vinculación con ellos o porque observan la asistencia de los “fidencistas”, como conocen a los seguidores del Niño Fidencio.

Los centros son espacios de curación y consulta. En ellos se coloca un altar formado por una mesa cubierta con un mantel y sobre ella cuadros con ilustraciones y fotos del Niño Fidencio. Al lado se agregan algunas imágenes o esculturas de santos católicos, como el Santo Niño de Atocha, la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús, San Martín Caballero o el Ángel de la Guarda.

También es posible observar una estampa de Fidencio, conocida como Niño Guadalupano, en donde se ha quitado la figura de la Virgen y se ha colocado la del Niño. Algunas veces hay esculturas de Fidencio o de los santos ya mencionados, siempre con flores, velas y veladoras, y en el centro del altar es imprescindible una gran ánfora con agua que se considera sagrada.

Colgadas en la pared están las ropas y los accesorios que vestirán los médiums durante el rito; con esta indumentaria especial se “transforman en el espíritu que desciende” en el cuerpo de estos especialistas. A un costado del altar y acomodados en otra mesita suelen estar las lociones, el aceite, las

⁶ Se conoce con el nombre de espiritismo moderno al espiritismo de Allan Kardec (1979; 1980; 1986) popularizado en los Estados Unidos de América a principios del siglo xx, para diferenciarlo de otros fenómenos similares.

pomadas y en ocasiones las plantas medicinales, veladoras y huevos que serán usados en las “barridas” o “limpias”.

El culto es dirigido por el médium que reúne entre 30 y 50 personas; el número aumenta de acuerdo al prestigio del dirigente. Los devotos en su mayoría pertenecen a niveles socioeconómicos bajos, se consideran católicos y participan en el rito para ser curados del cuerpo y del “espíritu”; pero también hay otros motivos igual de válidos para estos adeptos. En los últimos años resaltan la búsqueda de trabajo; la solución de problemas familiares, económicos y hasta políticos; las envidias en el lugar de trabajo o en el vecindario; la “salazón”; las relaciones amorosas; y hasta la pérdida de objetos, animales, dinero o personas.

Existen centros de curación en varias de las colonias populares del área metropolitana de Monterrey y en el resto del estado.⁷ Algunas familias otomíes acuden a un centro que se localiza en una colonia cercana a donde residen. Fueron invitados por sus vecinos mestizos, quienes les comentaron sobre el Niño Fidencio y sus poderes curativos. Una mujer otomí nos comentó que cuando “el espíritu de Fidencio” se presentó y empezó a hablar “como un niño”, ella creyó que era una broma y le causó mucha risa, pero esta actitud cambió al comprobar su efectividad, pues le pidieron por la salud de su mamá y ella se recuperó milagrosamente; desde entonces creyeron en el Niño Fidencio.

Buscando resolver sus afecciones, algunas familias otomíes comenzaron a incorporarse al culto. Algunos vienen desde Santiago Mexquititlán para visitar el centro o formar parte de la peregrinación al santuario del Niño Fidencio. Cabe destacar que la participación de estas familias no es como grupo étnico, sino que se autoidentifican y son reconocidos por los otros concurrentes como creyentes de Fidencio o fidencistas.

EL SANTUARIO DEL NIÑO FIDENCIO

El mito de fundación del santuario tiene como base la creencia que el Niño Fidencio fue elegido por Dios, frente a un árbol de pirul, para que en

⁷ El Culto al Niño Fidencio también se ha difundido a otros estados, principalmente a Coahuila, Tamaulipas y San Luis Potosí, así como a Chihuahua, Zacatecas, Durango, Jalisco, Guanajuato, Querétaro y al estado de México; también se ha difundido a los Estados Unidos de América, sobre todo a poblaciones de California, Florida, Illinois, Massachussets y Texas, en donde existen agrupaciones formados por mexicanos o sus descendientes.

su nombre se dedicara a curar todas las enfermedades y a salvar a los hombres.⁸ Los fidencistas asisten dos veces al año a este espacio sagrado. El 19 de marzo celebran a San José, del cual Fidencio era devoto; el 17 de octubre se conmemora el nacimiento de Fidencio y el 19 del mismo mes se recuerda su muerte, aunque ésta sucedió en realidad el 19 de noviembre de 1938, de acuerdo a su acta de defunción.

Se ha identificado al Niño Fidencio como un santo popular, por ciertas características particulares: era de origen humilde; compartía sus pertenencias materiales con los pobres; fue huérfano y solitario; no cobraba por sus servicios; mantenía una relación mística con Dios; impartía los sacramentos de la misa, el bautismo, la confirmación, la confesión, la comunión y el matrimonio; prodigaba bendiciones; siempre fue tratado como santo durante su vida; y prefería usar una bata suelta como vestimenta en lugar de otro tipo de ropa (Macklin, 1974: 199).

En las fiestas que se realizan anualmente en Espinazo, arriban numerosas peregrinaciones acompañadas por danzantes y agrupaciones musicales de la región. Algunas de estas misiones se congregaban en dos grandes federaciones. Una federación estaba presidida por la familia De la Fuente y la otra por la señora Cipriana Zapata, aunque también existían grupos independientes que no pertenecían a ninguna de estas agrupaciones.

El culto experimentó algunos cambios a través del tiempo; sin embargo, ninguno de ellos fue tan trascendental como el que sucedió en 1993, cuando los integrantes de la federación formada por familia De la Fuente, que detenta la propiedad del espacio en donde se encuentra la tumba, crearon una nueva iglesia, la “Iglesia Fidencista Cristiana” (IFC), la cual se benefició del decreto de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.⁹

Aprovechando esta coyuntura, la familia De la Fuente y algunos seguidores solicitaron el registro de la IFC ante la Secretaría de Gobernación, con

⁸ Para más información sobre este tema véanse Farfán (1997, 1999) y Macklin (1967, 1970 y 1974).

⁹ El 15 de julio de 1992, el Congreso de la Unión expidió la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, ley reglamentaria de las reformas constitucionales, la cual surgió a partir de las reformas constitucionales que pusieron en un nuevo plano la relación del Estado mexicano con las iglesias, al separar y regular los respectivos ámbitos de acción. Esta ley establece como premisas fundamentales la separación de las asociaciones religiosas y el Estado; la pluralidad y el reconocimiento de doctrinas o cuerpos de creencias religiosas, como punto esencial de la vida democrática de la nación; y la libertad de cultos como elemento primordial en la ampliación de los derechos humanos.

el fin de legitimar su liderazgo al interior del movimiento religioso, reservando para la señora Fabiola de la Fuente el papel principal de jerarca rectora y para su esposo la administración de la misma.

A la Iglesia Fidencista se han adscrito muchos médiums y sus adeptos crearon nuevas iglesias de este tipo. Pero existen algunos grupos y médiums independientes que critican el registro de la IFC, pues consideran que se ha retirado del catolicismo y prefieren seguir perteneciendo a lo que podríamos denominar el “culto tradicional”; no están dispuestos a cambiar, adscribiéndose a la nueva Iglesia.

Por lo tanto, existen devotos de Fidencio que pertenecen a la IFC o son parte de la federación de Cipriano Zapata, mientras otros continúan siendo independientes, aunque todos ellos participan en las peregrinaciones al santuario.

LA DANZA AZTECA MAYAHUEL Y LA PEREGRINACIÓN AL SANTUARIO

El 17 de marzo de 2001, algunas familias otomíes y el grupo de danza *Mayahuel* (figuras 1 y 2) decidieron viajar al santuario del Niño Fidencio, con el fin de agradecer la recuperación de la salud de algunos de sus integrantes. Ellos se reunieron en la casa del capitán del grupo, en donde realizaron el rito de velación característico de grupos concheros. Planearon que al amanecer saldrían en peregrinación a Espinazo, cantarían las mañanitas al Niño Fidencio y luego le ofrecerían la danza, la música y las alabanzas, como lo hacen en otras iglesias o santuarios. No tomaron en cuenta que existen otras normas y formas de participar en las celebraciones fidencistas (véanse las fotos 1 y 2).

A su llega al pueblo de Espinazo, pidieron permiso para pernoctar dentro del edificio en donde se localiza el Santuario, pues en los templo católicos donde asisten les permiten quedarse en el atrio o en alguna habitación. Los encargados les dijeron que podían hospedarse ahí, pero con sorpresa descubrieron que tenían que pagar \$ 1,600.00 pesos por su estancia en el lugar. Ellos no aceptaron el trato y tuvieron que acampar a la intemperie en las orillas de las vías del tren, soportando una noche muy fría y lluviosa.

Al otro día, el grupo *Mayahuel* se integró a la procesión, en la que participan todas las misiones que llegaron a Espinazo. Durante su trayecto marcaron el territorio sagrado de forma particular. El grupo de danzantes llegó primero al árbol de pirul, llamado el “pirulito”, en donde dieron dos vueltas, en lugar de tres, que son las que se acostumbra. De ahí caminaron hacia la tumba y aceleraron el paso, sin respetar el orden de los otros grupos



Figura 1. Capitán del grupo de danza azteca Mayahuel. Espinazo, Nuevo León.



Figura 2. Danzantes del grupo Mayahuel. Espinazo, Nuevo León.

que peregrinaban delante de ellos, recibiendo reclamos por quienes los veían con asombro.

Al llegar a la tumba entregaron los bastones adornados de hojas de sotol y flores. Entonces siguieron su camino para iniciar la danza, pero el lugar ya estaba ocupado por otros danzantes, por lo que continuaron su camino hasta el “charquito”. Este lugar es un estanque con agua donde se realizan curaciones. Ahí los danzantes comenzaron la danza, mientras los creyentes los veían muy sorprendidos, pues estaban rompiendo el orden tradicional; en ese lugar sólo se realizan ritos de curación, nunca se danza.

Después salieron del lugar un poco desorientados, sin saber para dónde ir, porque el espacio destinado a las danzas seguía ocupado y en el camino un sacerdote católico¹⁰ y una mujer los invitaron a bailar en una capilla

¹⁰ Los sacerdotes católicos y la jerarquía de esta religión no están de acuerdo con el culto fidencista; por lo tanto, los sacerdotes no participan en estos ritos, pero este sacerdote, que estaba

fidencista en la casa de Cipriana Zapata, que aún dirige una de las federaciones. Ahí danzaron toda la tarde, para después regresar a Monterrey.

En Espinazo, como en toda geografía sagrada, hay un conocimiento para los iniciados que debe transmitirse a los neófitos. Los encargados de hacerlo son los propios fidencistas, en especial los médiums. En esta ocasión los otomíes no contaban con esta información y no estaban acompañados por un médium ni por otros creyentes. Por lo tanto, en este viaje fueron descubriendo, por cuenta propia, la ubicación de los lugares sagrados y la historia de la sacralidad de los espacios. Después de comentar esta experiencia con un médium, fueron invitados a participar como parte de la misión del centro de curación al que concurrían en la ciudad.

LAS MISIONES FIDENCISTAS Y EL RITO DE CURACIÓN

Los danzantes otomíes regresaron al santuario al año siguiente, los días 16 y 17 de octubre de 2002. Pero en esta ocasión formaban parte de la misión. El grupo llegó a Espinazo, el día 16 en la madrugada, y se quedó en una casa que previamente había sido rentada por la médium Guadalupe Treviño y no tuvieron que pasar la noche a la intemperie. Al otro día se levantaron muy temprano para formar parte de la procesión. La misión estaba formada por 60 personas, entre ellas el grupo de danza, sus familias y vecinos (véanse las fotos 3 y 4).

Durante la procesión, el médium estableció su propio itinerario, inició el recorrido en el “pirulito”, en donde dieron tres vueltas a su alrededor, con el fin de obtener protección; después continuaron el camino, llegando a la tumba. Entraron tocando y cantando las mañanitas y danzaron junto al santuario. De ahí la misión siguió su recorrido al “charquito” en donde se metieron para llevar a cabo un ritual de curación, mientras los danzantes realizaban su coreografía en una explanada junto al santuario. Después regresaron a la casa de la “materia” o médium, en donde se prepararon para realizar otro rito de curación.

El rito de curación que describiremos se llevó a cabo en Espinazo, pero se realiza de manera similar en otros centros de culto. Desde su llegada a Espinazo, los ayudantes ya habían construido un altar semejante al que tienen en el centro de culto. El rito inició con cantos y alabanzas mientras los participantes se colocaron frente al altar, formando un semicírculo. En

adscrito a la población de El Anhelito, en el estado de Coahuila, ocasionalmente efectuaba misas católicas en algunos centros fidencistas.



Figura 3. Niño Fidencio acompañando a una misión. Espinazo, Nuevo León.



Figura 4. Estandarte del Niño Fidencio.

el centro estaba el médium, que entró en trance y “recibió el espíritu de Fidencio”, quien se presentó diciendo: “Bienvenidas criaturitas, soy Fidencio Constantino Síntora. ¿En qué puedo servirles?” Uno de los enfermos pasó al frente y fueron atendidos todos los presentes, uno por uno.

La primera acción del creyente fue besar el crucifijo que “Fidencio” portaba en la mano; éste procedió a darle una “limpia” o “barrida”. Esta acción se lleva a cabo tanto para librar al espíritu y al cuerpo del enfermo de las influencias sobrenaturales, como prepararlo y purificarlo para la curación.

El “espíritu” de Fidencio, a través del médium, volvió a preguntar: “¿En qué puedo servirles?” y la persona atendida empezó a decir los síntomas de su mal o su problema. Fidencio dio su consejo y le dijo qué tipo de plantas medicinales, jabones, lociones y otros artículos tenía que comprar para curar su enfermedad, indicándole la forma de obtener una protección mágica, por ejemplo:

Para el dolor de estómago va usted a comprar semillas de chirimoya, un poco de manteca de puerco, un pedazo de chocolate; lo va a revolver y se lo va a tomar. También pone a cocer un ramo de hojásén y se va a tomar una taza de té en la mañana y otra en la noche [...]. Para quitar envidias deben de barrerlo durante tres días con una rama de pirul, una de albahaca, una de romero. Tomará un baño con agua en la que previamente se coció un ramo de ruda y pondrá un vaso de agua bajo la cama. Después va a comprar un frasco de agua espiritual de Fidencio Constantino y frotarse el cuerpo, y luego se sahumará con un sobre de sahumero.¹¹

Otro de los momentos más importantes en el desarrollo del rito fue el uso de las manos. Con ellas “barría” y pasaba la “fuerza” sobre algunos puntos del cuerpo, por ejemplo, en las sienes o el lugar en que se localizaba el malestar. Para el dolor de espalda o de cuerpo, sobaba con sus manos en los lugares que le indicaba el paciente. En muchas ocasiones también se usaron los pies para sobar a las personas acostadas en el piso. El médium se recargó en uno de sus ayudantes y pasó suavemente sus pies por la espalda, las piernas y el resto del cuerpo del paciente, imitando así la forma en que curaba Fidencio.

Al terminar de atender a todos los pacientes, “salió” del cuerpo el espíritu de Fidencio. Las sesiones solían durar de dos a tres horas, de acuerdo

¹¹ Información proporcionada por la “materia” Refugio Pérez

al número de asistentes que participaba en el rito, porque éste se iniciaba en forma colectiva y debía terminar de la misma manera. Al finalizar este rito regresaron los otomíes a Monterrey.

REFLEXIONES FINALES

En el caso presentado observamos cómo, a través de los centros de culto y la peregrinación los otomíes emigrados, se articulan simbólicamente a los nuevos espacios en donde ahora residen. En los centros fidencistas sustituyen al curandero tradicional por los médiums. Se curan con barrida, oraciones, recursos naturales y la intervención divina de Fidencio. De esta manera los otomíes, al interactuar con sus vecinos en las colonias en donde residen, aprenden nuevas representaciones religiosas y adquieren formas novedosas de comportamiento.

Consideramos que la peregrinación, así como las prácticas terapéuticas y las creencias del culto al Niño Fidencio, no resultan extrañas para los inmigrantes otomíes, porque contienen un sustento religioso y terapéutico relacionado con el catolicismo popular, que es muy similar a la cosmovisión otomí que se practica en Santiago Mexquititlán.

El nuevo culto presenta rasgos de la medicina tradicional, como el tipo de enfermedades (“el susto”, “la caída de la mollera”, “el empacho” y “daños” o hechicerías) así como el uso de los recursos naturales, las técnicas de curación (la “barrida” o “limpia”), llevada a cabo con ramas de pirul, veladoras o huevos. Los ritos se llevan a cabo frente a los altares adornados con santos católicos; se acompañan con rezos y alabanzas. En la geografía sagrada del culto, también son importantes los elementos de la naturaleza, como los cerros, árboles, arroyos y ríos, y se realizan ritos en algunos espacios al aire libre.

II CONTEO

2005 *El II Censo de población 2005*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (<http://www.inegi.gob.mx>; acceso: 26 mayo 2007).

FARFÁN Morales, María Olimpia

1997 *El fidencismo: la curación espiritista*, Monterrey, Archivo General del Estado de Nuevo León.

1999 “El susto una enfermedad popular entre los fidencistas” en *La medicina tradicional en el Norte de México*, Silvia Ortiz Echániz, coordinadora, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.175-183.

KARDEC, Allan

1979 *El evangelio según el espiritismo*, Barcelona, Visión Libros,

1980 *El libro de los médium, guía de los médium y evocadores*, México, Editorial Latinoamericana.

1986 *El libro de los espíritus*, México, Editorial Diana.

LEY DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y CULTO PÚBLICO

1992 “Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, en *Diario Oficial de la Federación* (Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos), vol. 466, no. 11, 15 de julio, pp. 38 ss.

MACKLIN, Barbara June

1967 “El Niño Fidencio, un estudio del curanderismo en Nuevo León” en *Humanitas* (Universidad Autónoma de Nuevo León), no. 8, pp. 531-547.

1970 “Curanderismo y espiritismo, enfoques complementarios de los servicios tradicionales de salud mental” en *La medicina moderna y la antropología Médica en la población fronteriza México-estadounidense*, Boris Velimirovic, editor, Washington, Organización Panamericana de la Salud, pp. 175-183.

1974 “Santos folk, curanderismo y cultos espiritistas en México, elección divina y selección social”, en *Anuario Indigenista* (Instituto Indigenista Interamericano), vol. 34, pp. 195-214.

PRIETO Hernández, Diego; UTRILLA Sarmiento, Beatriz

2003 “*Ar ngu, ar hnini, ya meni*; La casa, el pueblo, la descendencia; los otomíes de Querétaro”, en *La comunidad sin límites, la estructura social y*

MARÍA OLIMPIA FARFÁN MORALES

comunitaria de los pueblos indígenas de México, vol. 2, Saúl Millán y Julieta Valle, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 143-207.

CULTO A LOS MUERTOS ENTRE LOS MATLATZINCAS

Agustín Martínez Colín

Facultad de Antropología
Universidad Autónoma del Estado de México

Existen referencias históricas donde se da a conocer que el grupo matlatzinca habitó el Valle de Toluca; sin embargo, en la actualidad se manifiestan diversas dudas respecto a este grupo, en el sentido de que no hay municipios o comunidades en el Valle de Toluca donde la población hable o presente alguna característica que los identifique con esta cultura. Los datos existentes hacen referencia al pasado, pero actualmente sólo se encuentran en el municipio de Temascaltepec. Es por esta razón que dentro del presente trabajo se ha marcado como objetivo conocer las características relacionadas con el culto a los muertos en la población matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec, en el estado de México, y la relación que sigue teniendo este culto con las costumbres, creencias y tradiciones a través del tiempo.

Al analizar la historia del grupo matlatzinca, nos encontramos aspectos relacionados con su origen, comprendiendo como dominio territorial lo que actualmente se conoce como el Valle de Toluca, siendo Calixtlahuaca el lugar designado para llevar a cabo todos los ritos del grupo. Noemí Quezada nos dice que en un principio los matlatzincas realizaban ofrendas en uno

de los lugares sagrados para ellos, siendo en este caso el Xinantécatl, mejor conocido como el Nevado de Toluca. Esto se ha determinado en función a los elementos que han sido encontrados en el fondo de las lagunas; sin embargo aún siguen siendo importantes los ritos de este grupo, porque cada año, sobre todo cuando el ciclo de lluvias es retrasado, los habitantes del lugar acuden al Xinantécatl para rendir culto al dios Tláloc, aunque ellos personalmente no lo manifiesten así, siendo la lluvia uno de los elementos fundamentales en los cultivos que se practican en la zona.

Desde este punto de vista se determina la relación que se sigue teniendo con los cultos prehispánicos. Gracias a los documentos existentes, en la actualidad podemos observar que muchos de estos ritos se siguen practicando, fortaleciendo desde un punto de vista cultura al grupo matlatzinca.

Orozco y Berra, en su investigación para ubicar a este grupo, indica que “ni en la lista de los curatos del Arzobispado, ni en alguna de las relaciones del rumbo de Toluca, se hace mención de ningún pueblo en que se hable sólo el Matlaltzinca, que casi ha desaparecido” (citado en Soustelle, 1993: 303). Aunque este documento hace referencia a una zona habitada por el grupo, en la actualidad no existen evidencias materiales excepto los sitios arqueológicos, como es el caso de Calixtlahuaca en el municipio de Toluca, que muestren la presencia de la gente que perteneció a esta cultura. Las características sólo las podemos percibir a través de los ritos que los habitantes de San Francisco siguen practicando, siendo diversos, sólo que en este momento se hace referencia a los ritos relacionados con la muerte y el culto a los muertos.

Se han dado a conocer datos donde se indica que el matlatzinca se habla en dos lugares del estado de México: Mexicalcingo y Temascaltepec. El autor antes citado se refiere a que son dos municipios que se ubican en el Valle de Toluca, sin embargo en el primero, aunque sí corresponde a este espacio geográfico, no existen hablantes del matlatzinca; en lo que concierne al segundo, no corresponde al Valle de Toluca, pero sí existe población hablante del matlatzinca, siendo precisamente San Francisco Oxtotilpan el único rincón del estado de México donde existen evidencias de esta cultura, misma que se manifiesta por la cantidad de hablantes (649), que representan el 48.8 por ciento del total de la población. Desde el punto de vista geográfico, Temascaltepec forma parte de la corriente hidrológica del Balsas y no del Valle de Toluca.

Al tomar en cuenta las condiciones físico-geográficas del grupo matlatzinca, es obvio que se encontraban ubicados en las estribaciones del Nevado de Toluca, lugar de difícil acceso, de acuerdo a la visión de Soustelle. Sin embargo debe considerarse que el refugio de los matlatzincas en este lugar

obedece a situaciones de carácter religioso, político y económico, siendo una estrategia por parte de los integrantes para poder subsistir.

A pesar de encontrarnos en el siglo XXI, se sigue presentando una marginación no sólo para los matlatzincas, sino para los demás grupos étnicos que se encuentran dentro del territorio mexicano. Los matlatzincas, a pesar de que son un grupo reducido en cuanto a los individuos que hablan la lengua, siguen conservando una riqueza cultural, sobre todo en lo que corresponde al culto a los muertos.

Los matlatzincas que aún existen continúan manteniendo la relación hombre-naturaleza. Para ellos ésta es de gran importancia y quizá sea uno de los elementos que hasta cierto punto los distingue de los demás grupos del país, reconociendo que el hombre es parte de la naturaleza y del cosmos. En este sentido se observa lo importante que es para su vida diaria el trabajo que los habitantes desarrollan, permitiéndoles subsistir y teniendo un significado muy especial y diferente a la forma de pensar del hombre en la ciudad, sobre todo en el momento en que se trata de la agricultura. La Tierra es considerada como la madre nutricia, ya que proporciona lo que el hombre necesita, desde que nace hasta que termina su ciclo de vida.

El maíz es uno de los elementos fundamentales en la dieta de los mexicanos. Dicho cereal requiere de la mano del hombre para su desarrollo y éste a la vez requiere del apoyo de sus semejantes para sembrarlo y cosecharlo, además de contar para el desarrollo de la planta con un ciclo que los campesinos han seguido a través del tiempo. En este sentido el maíz ha sido, es y seguirá formando parte fundamental en la alimentación del grupo en particular y de la cultura en general. Por tal razón se encuentra presente y relacionado con las actividades y los ritos que se realizan.

Una de las formas de ver la relación que mantiene del hombre con el maíz se encuentra presente en las casas. En ellas existe un espacio dedicado al almacenamiento de este grano. Además de los cuidados correspondientes, se cuenta con un lugar exclusivo para desgranarlo. Por otro lado, si a lo señalado le agregamos que el periodo de cosecha coincide con la festividad o el culto a los muertos, se puede observar la relación entre los elementos que hacen posible la vida del hombre.

El grupo matlatzinca, así como los demás grupos en el territorio mexicano, tienen formas muy particulares de venerar a los muertos, aunque todos se basan en los orígenes prehispánicos. El hombre, desde tiempos inmemoriales, ha venido practicando innumerables ceremonias en torno al ciclo de vida, como una forma de poder apropiarse de los alimentos que le permiten seguir subsistiendo, sin dejar de lado todo lo que en su alrededor acontece, como son los fenómenos naturales. Es en este sentido donde cada

uno de los distintos grupos, tanto en el ámbito nacional como en el estatal, se diferencian por cierta particularidad en los distintos ritos relacionados con su forma de vida.

Existen algunos festejos en los que se puede generalizar la conmemoración, sin embargo la diferenciación radica en la forma en que se éstos se llevan a cabo. Ejemplos de ello son el culto a los muertos, la Navidad e incluso los ritos en torno al matrimonio o la muerte, entendiendo que cada lugar tiene una forma muy particular de llevarlo a cabo.

Al hablar de la muerte se hace referencia a un momento en que una persona deja de existir físicamente; sin embargo se cree que el alma sigue viviendo en el más allá, siendo recordada con frecuencia por los familiares más cercanos. Con ello se indica que al dejar de existir una persona no solamente se afecta a la familia, aunque en ellos se manifieste de manera más directa, en cambio es toda la comunidad quien se solidariza, como es el caso de San Francisco Oxtotilpan, donde todos participan del ritual mortuorio.

Lo mismo sucede cuando llega cada año la festividad o el culto a los muertos, donde toda la población participa, entendiendo que es uno de los ritos eminentemente de carácter católico y que tiene aspectos que muchas veces para el resto de la población mexiquense son desconocidos. El grupo matlatzinca acostumbra cada año, entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre, colocar ofrendas en honor a los difuntos. Son éstas las fechas en que se lleva a cabo una convivencia entre vivos y muertos, a través de la colocación de distintos elementos, además de que se tiene la creencia que los elementos comestibles permiten que en el otro mundo no pasen hambre.

Este aspecto lo relacionamos con el culto a los muertos en la época Prehispánica, donde el registro indica la existencia de distintos lugares como destinos de los muertos, por lo que el párrafo anterior hace referencia al Tlalocan, el paraíso que se encuentra hacia el Sur, donde Tláloc disponía de productos de maíz para todos los muertos que llegaban a él, siendo aquellos que habían muerto por causa del agua.

La forma de colocación de las ofrendas ha sufrido ciertos cambios a través del tiempo; sin embargo es pertinente hacer un registro de los elementos que anteriormente se manejaban. Con ello no se quiere decir que ya no se realice de esta forma, sino que son pocas las familias que aún lo realizan así.

La ofrenda era colocada sobre un petate nuevo. La materia prima de la cual elaboraban los petates, el tule, se obtenía de la cuenca alta del río Lerma, viéndose como una forma cultural que se llevaba a cabo en dicho lugar, además de practicar actividades tanto de caza como de pesca. El petate ha desempeñado una función importante dentro de la cultura matlatzinca, de-

bido a que a través de ello es como se manifiesta la relación entre el hombre, la Tierra y el inframundo. Igual que para el grupo otomí, el petate simboliza la Tierra.

En la actualidad, como el tule es escaso, ha sido reemplazado por mesas que son adornadas con un mantel blanco, flor de cempasúchil y palma. De acuerdo con la creencia, estas ofrendas no solamente llaman la atención a los vivos, sino que también a través del colorido atraen las almas de los difuntos. Para poder colocar la ofrenda, se debe realizar la limpieza del área correspondiente, para que las almas de los difuntos encuentren agrado durante la visita que realizan.

Los preparativos para el recibimiento de los muertos dan inicio con la siembra de la flor de cempasúchil, misma que se lleva a cabo en los meses de mayo y junio, calculando en este sentido los habitantes que para la semana correspondiente a la veneración de los muertos dichos cultivos se encuentren listos. Esta flor se utiliza para adornar el altar, dedicado a los difuntos que retornan para visitar a los vivos.

En líneas anteriores se hizo mención que los matlatzincas mantienen una relación constante con la naturaleza y quizá una forma de poder percibir esto es en función de los fenómenos que se presentan en estas fechas. Hacia los meses de octubre y noviembre se presenta en el estado de México el paso de la mariposa monarca. Los habitantes del lugar lo relacionan con la llegada de las almas de los difuntos, sobre todo porque hay momentos que, por lo llamativo de las ofrendas, llegan a entrar mariposas a la misma, permitiendo que los pobladores se llenen de júbilo por la presencia de las almas de los difuntos.

El día primero de noviembre es colocado el altar u ofrenda para los difuntos pequeños, siendo así como podrán deleitarse con el aroma de las frutas que han sido colocadas por los vivos, como son naranjas, mandarinas, guayabas, ciruelas, manzanas, jícamas, plátanos, calabazas horneadas o hervidas con piloncillo, además del camote hervido. Es aquí donde encontramos una relación de los elementos de la actualidad con los de la época Prehispánica, en el sentido que en el Tlalocan dicho dios dotaba de frutos a los difuntos.

El altar es adornado con guirnaldas de flores de cempasúchil. En grandes jarros se coloca las flores de nube y de terciopelo. Aunque estas dos últimas no se cultivan en la zona, los habitantes acuden a los lugares de mercado para adquirirlas. También es colocado un plato con sal, para aquellos difuntos que no hayan sido bautizados, así como un vaso con agua para calmar la sed, ya que han realizado un largo recorrido para venir a visitar a sus parientes vivos.

Una vez terminada la colocación de la ofrenda, se enciende el copal, colocado dentro del sahumerio, teniendo un significado importante en el sentido que purifica todos los elementos que integran a la ofrenda, además a los miembros de la familia, así como las ánimas que vienen a visitarlos.

Los alimentos que se colocan en la mesa deben ser aquellos que más les gustaban a los difuntos, aunque existen algunos de carácter general, como los que a continuación se señalan. En primer término, se colocan aquellos derivados del maíz: tortillas blancas y azules, así como tamales blancos —envueltos con las hojas que cubren el elote— y de ceniza —envueltos con las hojas que cubren la caña del maíz—.

Otro de los elementos fundamentales dentro de la ofrenda es el pan que se prepara con anticipación, siendo figuras de animales como son: el conejo, el cerdo, las vacas y las gallinas. Estos panes son colgados de los arcos que se encuentran adornados con las guirnaldas de flores antes mencionadas. La razón por la cual el pan lleva dichas figuras se debe a que los pobladores tienen la creencia que el hombre en vida mantiene relación con los animales. Éstos le sirven como alimento, le auxilian en las labores del campo, y conviven con las personas en el hogar, además de acompañarlas en su viaje al inframundo.

Los vivos deben buscar la forma de mostrar alegría, manifestándose ésta por medio de la vestimenta, por tal razón desde días anteriores al recibimiento de los familiares muertos deben comprar ropa y estrenarla en estas fechas. Pero no solamente la ropa debe ser nueva, sino también los demás elementos componentes de la ofrenda, como son las cazuelas de barro, los platos, los vasos en las que se deposita el arroz, el mole, los tamales, la calabaza, el camote en dulce, así también el mantel, todo ello con la firme intención de que las almas de los difuntos tengan una estancia agradable.

Para conformar la ofrenda, se ve la destacada participación de las mujeres en lo que se refiere a la preparación del mole, el arroz y los tamales, ayudándose mutuamente las distintas familias. En cambio los hombres participan al recolectar las palmas mismas que sirven para colocar adornos en la ofrenda. Para ello deben acudir al cerro con un mes de anticipación, no por la distancia sino porque de esperarse ya no encontrarían estas plantas y las ofrendas perderían esa vistosidad. Por otra parte ellos son quienes se encargan de su colocación, sobre una armazón de madera en forma de arco, significando la entrada triunfal.

La forma de recibir las almas de los difuntos no se aleja mucho de las actividades que se desarrollan cuando alguna persona muere. En estas ocasiones se debe preparar el cuerpo (amortajarlo). En el templo católico del lugar, las campanas permanecen repicando por estos días. De acuerdo a las

creencias de los habitantes, cada uno de los repiques representa la edad del difunto, por lo que un repique corto indica que era niño o muy joven, en cambio un repique largo representa lo avanzado de la edad. Cuando muere un miembro de la comunidad, la gente se encuentra triste por despedirse de manera física. En la fiesta de los muertos las personas se encuentran felices por el regreso del alma o del espíritu, como lo denominan los pobladores. Es ello precisamente lo que permite la convivencia entre vivos y muertos, puesto que los parientes que se encuentren radicando en la ciudad de Toluca, el Distrito Federal o algún otro lugar regresan a su pueblo de origen en estas fechas, llevando ceras, veladoras, café, así como los distintos tipos de fruta que son colocados en la ofrenda, aspecto que permite reforzar el conjunto de tradiciones, costumbres, mitos y ritos en función a la muerte.

Se ha hecho referencia en líneas anteriores a dos momentos importantes que relacionan la vida y la muerte, y que en ambos se realizan ritos con características particulares, entendiendo con ello que en la mayor parte del territorio mexicano se llevan a cabo, pero de distinta manera.

De acuerdo con la cosmovisión del lugar que se describe, las personas continúan viviendo después de la muerte. Dentro del ataúd, cuando se trata de personas del sexo masculino, colocan zapatos, sombreros, machetes, jarros de pulque e instrumentos de trabajo, como son arados y yugos en miniatura; si los difuntos son del sexo femenino, colocan en el ataúd peines, hilos, escobas y delantales. Ello permite mantener la unión de la persona con los elementos que usó en vida y así continuar esa unión de objetos con el alma.

El día del sepelio todos los habitantes acompañan al cuerpo, que es transportado en hombros de los que deseen cargarlo hacia el cementerio, acompañados del repique de una pequeña campana y de la detonación de cohetes que indican la última morada. Una vez que se ha sepultado el cuerpo, tanto familiares como los demás miembros de la comunidad realizan actividades rituales durante nueve días, ya que de acuerdo a su creencia, el alma del difunto se encuentra vagando hasta alcanzar su descanso definitivo. Quizá los novenarios, realizadas después de haber sepultado del cuerpo, corresponden a lo que en la época Prehispánica se le daba el nombre de las nueve regiones por las que debía transitar el alma del difunto.

Las actividades que se realizan en San Francisco Oxtotilpan, en cuanto a los ritos a la muerte y a los muertos, van relacionadas con aquellas relacionadas con las personas que continúan vivos, como es el caso de los matrimonios. Los días que están designados para convivir con los difuntos les permiten a los jóvenes formalizar una relación por medio de la participación de los mayordomos, quienes hasta cierto punto representan la religión

católica y además mantienen el orden. Estas personas se siguen considerando como gente de experiencia, transmitiendo las buenas costumbres.

El 2 de noviembre los mayordomos realizan un recorrido por todos los hogares de la comunidad, donde se les ofrece comida. Como es difícil poder consumir todo lo que se les ofrece, llevan consigo ollas, ayates o algún otro recipiente, en los cuales son depositados parte de los elementos que conforman las ofrendas. Los jóvenes los acompañan por varias razones, entre ellas: (1) apoyar a los mayordomos en cargar los elementos que les van regalando en cada hogar; (2) si en la comunidad hay una mujer que sea del agrado de alguno de los muchachos que acompañan en recorrido a los mayordomos, es el momento para que dar inicio a una relación, con la participación de estos representantes de la religión católica, llegando posteriormente al matrimonio.

El proceso para esta relación es uno de los aspectos culturales que poco a poco va desapareciendo, debido a la presencia en la comunidad de otras religiones. Tradicionalmente se presentaba como sigue: como en el lugar se siembra la calabaza, en el momento de hacer el recorrido pasaban por las áreas de cultivo y el joven debía recoger una de ellas. Al momento de llegar al hogar donde vivía la mujer que era de su agrado, la echaba por la puerta, dando a entender con ello que quien debía salir a atender a los visitantes sería ella, ofreciendo almuerzo o comida según la hora, y que por ninguna razón podían ser atendidos por otro familiar, ya que una señal para ello es precisamente la calabaza.

Una vez atendidos, los mayordomos se retiraban, dando un tiempo para que la pareja llevara a cabo una plática relacionada con el noviazgo, llegando a consolidar posteriormente el matrimonio y así formar una nueva familia. De esta forma se fortalecían las relaciones sociales y por tanto los aspectos culturales se mantenían, desde el punto de vista ideológico. Desde el punto de vista material se han presentado cambios constantes, como son aquellos relacionados con el rito y el culto a los muertos.

Las creencias, costumbres y tradiciones que practican los matlatzincas permiten fortalecer la cultura y rescatar la cosmovisión que se ha tenido respecto a la muerte, desde la época Prehispánica hasta la fecha. Se fortalecen también las creencias en la prolongación de la vida después de la muerte, inculcadas a la sociedad a través de la religión, una de las partes fundamentales en toda cultura. De manera particular, este grupo étnico busca seguir manteniendo los aspectos culturales con los que se identifica ante el resto de la sociedad.

El hablar de las diferencias culturales es muy complejo, sin embargo existen elementos comunes a todas las culturas, como la religión. En ella se

practican ritos; a través de los ritos se fortalecen las creencias y las creencias van de la mano con las costumbres. Con la conjugación de estos elementos se definen las características culturales y en ellas se manifiestan tanto los elementos que corresponden a aspectos históricos como aquellos que hayan sido retomados de otras culturas, o bien impuestos por ellas. En este sentido tenemos presente que toda cultura se encuentra en constante cambio, sólo que unas lo presentan de forma más acelerada que otras, y para el caso del culto a los muertos, que data de la época Prehispánica, se han incluido elementos ajenos a esta tradición, aunque la creencia de que muere el cuerpo, no el alma, sigue estando presente.

REFERENCIAS

BARBA de Piña Chan, Beatriz

1994 “Las almas y sus guías en el México prehispánico”, en *Dimensión Antropológica* (Instituto Nacional de Antropología e Historia), vol. 2, pp. 69-91.

BENEDETTE, Mario

1982 *La muerte y otras sorpresas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

CHEMIN Bassler, Heidi

1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

CRUZ Aguilar, Hilda; OLIVER Vega, Beatriz M.; RODRÍGUEZ Lazcano, Catalina; SÁNCHEZ Santa Ana, María Eugenia; SUÁREZ Y FARÍAS, Cristina

1995 *Cuando aparecen las mariposas, etnografía sobre la muerte en algunos lugares de México*, México, Museo Nacional de Antropología.

GUIDIERI, Remo

1986 *La ruta de los muertos*, Carlos Martín, traductor, México, Fondo de Cultura Económica.

LUGO Olín, María Concepción

2001 *Una literatura para salvar el alma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ Tapia, Judith

1992 “El significado de la muerte entre los nahuas de Ecatzingo, México”, en *Expresión Antropológica* (Instituto Mexiquense de Cultura), año 3, no. 10, pp. 9-15.

MÉXICO A TRAVÉS DE LOS SIGLOS

1974 *México a través de los siglos, historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 11a. ed., 5 vols., Vicente Riva Palacio, director, México, Editorial Cumbre.

OCHOA Zazueta, Jesús Ángel

1974 *Muerte y muertos, culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, Secretaría de Educación Pública.

QUEZADA Ramírez, Noemí

1972 *Los matlatzincas, época Prehispánica y época Colonial hasta 1650*, México, Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SOUSTELLE, Jacques

1993 *La familia otomí-pame del México central*, Nilda Mercado Baigorria, traductora, México, Fondo de Cultura Económica.

ZARAUZ López, Héctor

2000 *La fiesta de la muerte*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD ENTRE LOS NIÑOS MATLATZINCAS DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN, ESTADO DE MÉXICO

María de Lourdes Navarizo Ornelas

Departamento de Zoología, Instituto de Biología
Universidad Nacional Autónoma de México.

INTRODUCCIÓN

Hoy día afrontamos continuas transformaciones a nuestros particulares modos de vida y, en consecuencia, estamos sujetos a múltiples influencias que llegan a afectar a otros en diferente medida. De hecho, desde las postrimerías de la década de 1971-1980, Amadou-Mahtar M'Bow (1978: 11) sostenía que la vida de los pueblos cambia con tanta rapidez que incluso los valores más notables son debatidos. Estos cambios inciden en las maneras de sentir, de pensar y de actuar, por lo que los pueblos enfrentan el dilema de la coexistencia de estas situaciones conflictivas, de sus repercusiones en la calidad de vida, así como de la búsqueda de soluciones que estén acordes a una realidad nacional particular.

Los integrantes de la etnia matlatzinca, que se asientan en la población de San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec, estado de México, en los últimos años también han sufrido estos acontecimientos. Las presiones económicas han sido intensas y, como secuela, los matlatzincas han

experimentado el fenómeno de la migración, de manera preferente hacia la ciudad de Toluca y el Distrito Federal. Además, durante la década de 1991-2000 se han producido cambios significativos en la cultura material de la comunidad, como lo es la urbanización del centro del poblado y la introducción de servicios públicos; a ello se suma la pérdida de la indumentaria tradicional y son importantes los procesos de occidentalización en la educación primaria, de lo cual he sido testigo.

La etnicidad se ha definido como un complejo particular que involucra ciertas características culturales, sistemas de organización social, tradición histórica, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, etcétera, siendo el medio geográfico uno de los factores de importancia para entenderla. Según Bate (1984: 55), el medio geográfico se refiere a las particularidades del territorio en el cual se desarrolla la producción material y la vida social del grupo. Entonces podrá ser comprensible mi interés por llevar a cabo la tarea de diagnosticar e inventariar los conocimientos tradicionales que poseen los niños matlatzincas sobre su entorno natural, como una referencia elemental para la comprensión de su relación con la naturaleza.

De conformidad con lo expuesto, el presente estudio ha tenido como fin el reconocer y establecer los principales puntos de vista de los niños matlatzincas de edad escolar sobre su forma de ser particular, esto es, sobre sí mismos; sobre su identidad a partir de sus propios comentarios y no desde la perspectiva de un observador externo, ello como un elemento indicador de la sobrevivencia de su cosmovisión tras las transformaciones materiales y espirituales experimentadas a través del tiempo.

En este sentido, es de importancia tener en consideración que en la época Prehispánica la región habitada por los matlatzincas era conocida como Matlatzinco, pasando a ser la provincia de Matlatzinco durante la colonia. Desde entonces en la zona vivían los matlatzincas, junto con los ocuiltecos, nahuas, mazahuas y otomíes. El matlatzinca se ha visto reducido notablemente desde el siglo pasado, a pesar de que tuvo una especial trascendencia histórica dentro del área, pues poblados como Teotenango, San Antonio la Isla o Techialoyan, Rayón, Cuautenco, Chapultepec y Calimaya eran de filiación matlatzinca, teniendo que Toluca-Calixtlahuaca llegó a ser cabecera de los matlatzincas (Ayala, 1997; 2004). Sí bien se desconoce a ciencia cierta tanto su procedencia como la fecha de su asentamiento en la zona que hoy ocupan, con la información lingüística se ha determinado que forman parte del tronco otopame, familia matlatzinca (Quezada, 1972: 24).

Penetrar al mundo de los matlatzincas es en cierto modo un reto, porque la literatura que hace referencia a ellos no es suficiente, además de que los enfoques han sido específicos. Como muestra están aquellos que versan sobre el origen e

historia del grupo: Quezada (1972), Velázquez (1973) y Esquivel (1982). Los estudios sobre la gramática y el vocabulario matlatzincas pueden ser rastreados desde el siglo XVI y se deben al fraile franciscano Andrés de Castro (1557) y a los agustinos Miguel de Guevara (1638) y Diego de Basalenque (1640),¹ si bien sus estudios no fueron publicados en su momento, y es hasta 1967 que Cazés los retoma.

Sobre la situación médica de la comunidad, Flores (1981) presenta un reporte, mientras que Lagunas (1982) se aproxima tanto a los aspectos socioeconómicos como a los antropofísicos para caracterizar al grupo.

Escalante y López (1973) trabajan los conocimientos etnomicológicos; Fragoso (1978) hace lo propio en la etnomedicina general, a través de un rescate utilizando métodos de la semántica etnográfica. Por su parte, Navarajo (2002) contribuye en el diagnóstico del conocimiento vernáculo relativo a la valoración y clasificación de la fauna existente entre los niños y en 2001 se ocupa de los saberes que éstos manejan respecto a las enfermedades que llegan a padecer sus animales domésticos.

Por su parte, Ornelas *et al.* (1988) efectúan un estudio para conocer la avifauna del municipio de Temascaltepec, pero entre las localidades muestreadas no se incluyó la de San Francisco Oxtotilpan y sólo se cuenta por el momento con el estudio de Navarajo y Neri (2000) sobre las aves de la localidad.

ÁREA DE ESTUDIO

San Francisco Oxtotilpan se localiza en un pequeño valle boscoso a los pies del Nevado de Toluca, a unos 40 kilómetros al sudoeste de Toluca, siguiendo por la carretera federal 130 que comunica la capital del estado con Ciudad Altamirano, Guerrero. Pertenece al municipio de Temascaltepec, el cual se sitúa hacia la parte sur de la porción occidental de la entidad. Las coordenadas de ubicación son 19°10'06" de latitud Norte y 99°54'05" de longitud Oeste. El poblado cuenta con 44.03 kilómetros cuadrados de extensión territorial y se encuentra organizado en siete colonias o barrios que se distribuyen en función de lo accidentado del terreno, pues los niveles de altitud van desde 2640 a 3180 metros sobre el nivel del mar. Cada barrio comprende pequeños parajes y cada uno constituye, por lo general, la residencia de una familia patrilineal o patrilocal extensa (Navarajo/Neri, 2000).

¹ Véase Basalenque, 1975.

Fisiográficamente la localidad pertenece a la provincia del Eje Neovolcánico y de manera particular a la subprovincia de Lagos y Volcanes de Anáhuac. El clima del lugar es templado subhúmedo —tipo C(w2)(w) en la escala de Köppen, modificada por Enriqueta García— y corresponde al de las tierras altas de todo el sur del estado. El intervalo de la temperatura media anual es de 10 a 12 grados Celsius (Flores, 1981). Durante la época de lluvias, que es de junio a septiembre, se presentan heladas y el resto del tiempo el clima es templado.

La vegetación dominante es el bosque de pino y encino con *Pinus montezumae*, *Quercus spp.*, *Alnus jorullensis* y *Alnus firmifolia*. La gente cultiva de manera preferente la papa, la avena, el chícharo y el maíz; entre los frutales se encuentran las peras, los tejocotes, los capulines, pudiendo acceder a la zarzamora silvestre. Respecto a la fauna, se han registrado 143 especies de aves (Navarizo/Neri, 2000) y aún es posible hallar pequeños mamíferos como musarañas, tlacuaches, murciélagos, armadillos, conejos, zorrillos e inclusive todavía se pueden ver venados.

MÉTODO DE ESTUDIO

Con el propósito de explorar la percepción que tienen los niños de San Francisco Oxtotilpan respecto a su origen e identidad, fueron elaborados como una herramienta válida de sondeo, dos cuestionarios (A y B, figuras 1 y 2) compuestos por diez preguntas cada uno. Por medio de estas preguntas se ha buscado determinar el uso y la valoración de la lengua, como uno de los principales rasgos de identidad, así como el sentido de pertenencia y arraigo en la comunidad y la visión que poseen sobre su vida presente y su futuro mediato.

Se trabajó con los niños de la escuela primaria “Emiliano Zapata” (clave 15DPR1145A). El estudio comprendió dos etapas de muestreo: la primera se llevó a cabo en junio de 2000, en donde participaron 79 niños de los grados 3°, 4°, 5° y 6°; mientras que la segunda etapa se efectuó en abril de 2002, y en ella participaron 29 niños (de 3° y 4°) que trabajaron con el cuestionario A y 43 niños (de 5° y 6°) lo hicieron con el B, en razón de que en el ciclo escolar 1999/2000 los niños de 5° se encontraban cursando el 3° grado y los de 6° el 4° grado, siendo por tanto la intención la de que corroboraran y ampliaran la información, aún cuando cabe puntualizar que pudieron haber altas y bajas escolares. En resumen, la muestra total es de 151 alumnos (cuadro 1).

1

NOMBRE: Rodrigo E. Benitez Vazquez
EDAD: 11 años GRUPO: 5'A' COLONIA: Panteón

1.- ¿Sabes qué tú familia y tú son Matlatzincas? Sí NO

2.- ¿Como sabes que eres Matlatzinca?

Por que en mi casa habla Matlatzinca mis papas y mis abuelos que uno
lla murieron y me enseñaron algu-
nas palabras

3.- ¿En tú casa se habla la lengua matlatzinca? Sí NO

4.- ¿Tú sabes hablar la lengua matlatzinca? Sí NO

5.- ¿Para ti es importante ser matlatzinca? Sí NO

6.- ¿Sabes que quiere decir el nombre de San Francisco Oxtitlan? Sí NO

7.- ¿Qué quiere decir el nombre de San Francisco Oxtitlan?

no

8.- ¿Cuantos idiomas o dialectos sabes que existen en la República Mexicana?

62 idiomas

9.- ¿Te gusta vivir aquí en San Francisco Oxtitlan? Sí NO

Explica porque: hay muchos árboles con
frutos comestibles y hay muchos
animales y buen camino

10.- Cuando seas mayor te gustaría seguir viviendo aquí en el pueblo?

Sí NO

Explica tus motivos: mi familia que habla
Matlatzinca y amigos y el clima

Figura 1. Cuestionario A.

San Francisco Oxtotilpan

Abril 30, 2002

Grado: 5º A= No. Lista: 2

Nombre: Omar Dominguez H.d.z.

Edad: 10 años. Colonia: Santa Teresa

1. Tú papá nació aquí en el pueblo? SI + NO
2. Tú mamá nació aquí en el pueblo? SI + NO
3. Los papas de tú papá son de San Francisco Oxtotilpan? SI + NO
4. Los papas de tú mamá son de San Francisco Oxtotilpan? SI + NO
5. En tu casa tu familia habla en matlatzinca? SI + NO
6. Tú sabes hablar en matlatzinca? SI + NO
7. ¿Quién te enseñó a hablar en matlatzinca:

Mis Papás.

8. Sientes orgullo o vergüenza al hablar en matlatzinca, di porque:

Me siento orgulloso cuando pronuncio unas palabras y cuando no pueda pronunciar unas palabras me da pena.

9. Además de la lengua, ¿como se sabe que una familia es matlatzinca?

Porque no se le entiende.

10. Para ti, que es lo más importante o representativo de San Francisco Oxtotilpan:

Saber muchas más y más cosas.

Figura 2. Cuestionario B.

CICLO ESCOLAR	GRADO	ALUMNOS	SEXO		EDAD (AÑOS)	
			Masculino	Femenino	Rango	Promedio
1999/2000	3o.	19	14	5	7-12	8.8
	4o.	23	16	7	9-11	9.7
	5o.	19	12	7	10-13	11.3
	6o.	18	3	15	11-17	12.7
2001/2002	3o.	14	9	5	7-10	8.7
	4o.	15	8	7	9-10	9.6
	5o.	22	15	7	10-14	11.0
	6o.	21	14	7	11-13	11.7
2 ciclos	8 grupos	151	91	60	7-17	10.4

Cuadro 1. Composición de la muestra estudiada.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En lo general se puede decir que los grupos son reducidos, esto es, en promedio son 18.9 alumnos por grupo, siendo la presencia de las niñas considerablemente menor en relación con la de los niños. El rango de edad va de los siete a los 17 años, donde los promedios por grupo son los normales en el sistema escolar vigente en el país.

En relación a la representatividad a nivel de la estructura de la población, se tiene que de los siete barrios existentes en la comunidad sólo están representados cinco, es decir el 71.43 por ciento, lo que establece un nivel aceptable para recabar información fehaciente entre los escolares. El Panteón o Centro (28.5 por ciento) y Santa Teresa (21.8 por ciento) son los barrios de donde procede la mayoría de los niños, seguidos por el de Las Manzanas (17.9 por ciento) y Las Mesas (16.5 por ciento), pues son los más próximos a la escuela, situada en el centro de San Francisco Oxtotilpan. En contraste, de Buenos Aires y Los Pinos no asiste ningún niño, y ello seguramente obedece al hecho de que los dos se ubican hacia la carretera donde ya existe, desde hace unos seis años, otra escuela (cuadro 2).

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

COLONIA O BARRIO	REPRESENTATIVIDAD (%)
El Panteón o Centro	28.5
Santa Teresa	21.8
Las Manzanas	17.9
Las Mesas	16.5
Los Remedios	12.6
Buenos Aires	0
Los Pinos	0
No contestó	2.6
Total	99.9

Cuadro 2. Representatividad a nivel de la estructura de la población.

En razón de que los cuestionarios aplicados se complementan, los resultados se analizan y se presentan de manera individual o conjunta, de acuerdo con el sentido de cada planteamiento.

En la primera etapa trabajaron con el cuestionario A un total de 108 niños (79 del ciclo 1999/2000 y 29 del 2001/2002). Los dos primeros planteamientos fueron previstos para disponer de una referencia espontánea y directa sobre el significado de pertenencia a la etnia matlatzinca, de ahí que la primera pregunta fuera concreta: “¿Sabes que tu familia y tú son matlatzincas?” De manera afirmativa respondieron 86 niños (79.6 por ciento) y 22 dijeron que no (20.4 por ciento). Un porcentaje afirmativo superior al 50 por ciento puede ser visto como un signo de la existencia de una conciencia o noción de identidad.

Empero, ser matlatzinca o tener conciencia de ello, ¿qué puede significar para los menores? La respuesta se puede vislumbrar a través de la segunda pregunta del cuestionario A: “¿Cómo sabes que eres matlatzinca?” Por la naturaleza de los razonamientos que expusieron, éstos se concentraron en tres grupos: (1) por la lengua (54.62 por ciento), ya sea que la hable algún miembro de la familia, como los abuelos, los padres o los tíos (25 por ciento); que la hable el mismo niño (10.18 por ciento) o bien, el niño tiene el conocimiento de que se habla en el pueblo (19.44 por ciento); (2) confiesan que son matlatzincas por el origen, esto es, ellos señalan de manera puntual que pertenecen a ese lugar (22.22 por ciento), aunque un solo niño dijo que no (0.93 por ciento); y (3) algunos apuntaron como motivo que no habían aprendido la lengua o bien que no tenían información (16.67 por ciento), mientras que un 5.56 por ciento no contestó a este planteamiento.

Para confirmar y ampliar lo manifestado en la pregunta dos del cuestionario A, en el B se les pidió a los 43 niños (de 5° y 6° grados) que informaran específicamente sobre el lugar de nacimiento de los padres y de los abuelos, marcando “sí” o “no” en los puntos uno, dos, tres y cuatro. Los resultados indican que nacieron en San Francisco Oxtotilpan el 83.7 por ciento de los papás y el 79.07 por ciento de las mamás; de igual manera el 86.05 por ciento de los abuelos paternos y el 86.05 por ciento de los maternos, por lo que se puede deducir que ha habido continuidad y arraigo en la comunidad, conforme los porcentajes altos.

De hecho, estudios sobre marcadores genéticos tales como tipos sanguíneos, dermatológicos y rasgos antropométricos indican que los pobladores de San Francisco Oxtotilpan se han mantenido aislados y existe realmente poco mestizaje con grupos de origen europeo (Gallegos, 2004).

También en el cuestionario B (pregunta nueve) se les solicitó que explicaran: “Además de la lengua, ¿cómo se sabe que una familia es matlatzinca?”, encontrando que 21 niños (48.84 por ciento) corroborar que por la lengua y 10 (23.25 por ciento) por el origen. A estos dos argumentos se sumaron los siguientes: por las enseñanzas de abuelos y padres (4.65 por ciento); por la cultura, tradiciones y costumbres (14 por ciento); por el vestuario (2.32 por ciento); por el color de la piel (2.32 por ciento); y el 4.65 por ciento no contestó. Ciertamente, sus respuestas ponen de manifiesto que ser matlatzinca es aludir a las diferencias por las cuales ellos piensan y estiman que son así y no de otro modo, quedando implícita una valoración de las estructuras sociales vigentes.

A este respecto, Bate (1984: 62) apunta que los elementos que pueden confirmar una “conciencia” de la identidad de un grupo social están contenidos básicamente en la conciencia habitual, y agrega que la individualidad étnica se desarrolla a través de la comparación con la individualidad distintiva del ser social concreto de otros grupos sociales. Es así que la lengua, la tradición histórica, la raza, el territorio y otros elementos adquieren el carácter de símbolos distintivos de la identidad y se convierten en valores sociales cuya génesis se propicia y se defiende, como el sistema de cargos que todavía se conserva en San Francisco Oxtotilpan y que llega a proporcionar cierto prestigio dentro de la comunidad.

En el cuestionario A las preguntas tres y cuatro tuvieron como objetivo redundar en el manejo e importancia de la lengua; en el mismo sentido lo fueron las preguntas cinco y seis del cuestionario B, por lo que se analizaron de manera conjunta. 129 niños (91 + 38, es decir el 85.43 por ciento del total de los encuestados) dijeron que en su casa sí se habla; 21 (16 + 5 = 13.91 por ciento) contestaron que no y un niño no objetó (0.66 por ciento). A la vez,

en los puntos cuatro y seis de los cuestionarios A y B, 89 niños ($72 + 17 = 58.94$ por ciento) contestaron afirmativamente que saben hablarla; por su parte 61 ($35 + 26 = 40.40$ por ciento) no sabe y 0.66 por ciento no respondió.

Las cifras obtenidas ratifican la importancia específica que existe por la lengua. Al respecto, una circunstancia interesante es que a pesar de que San Francisco Oxtotilpan mantiene relaciones económicas y ceremoniales con varios pueblos vecinos de habla náhuatl —de manera particular con Almomoloa—, se conserva la lengua, de acuerdo con los resultados de este estudio. Además, Cazés (1967) apunta que en la variante regional del náhuatl que se habla en Almomoloa existen varios préstamos del matlatzinca.

Cabe estipular que forma parte de las estrategias de aproximación a un grupo étnico el valor que se le otorga a la lengua, porque sin duda la lengua, como un sistema de cohesión social y marca de identidad, debe ser tomada en cuenta, por ser un complejo de símbolos que muestran el panorama físico y social en el que un grupo se desenvuelve. Asimismo, se ha considerado que el vocabulario de un idioma representa un catálogo de todas las ideas, intereses y ocupaciones que embargan la atención de la comunidad (Sapir, 1974).

Ahondando en el tema, en la pregunta siete del cuestionario B se les pidió que señalaran quién les enseñó a hablar en matlatzinca, teniendo que 23 niños (53.5 por ciento) afirmó que la familia, siendo los padres, abuelos o tíos los principales transmisores; un niño dijo que solito aprendió y otro que le enseñaron los compañeros; mientras que el 25.6 por ciento no sabe porque no le han enseñado. Esto no supone necesariamente que no comprendan el matlatzinca o que no les interese, pues la lengua no puede ser vista como un ingrediente más de su pasado o como un atributo propio de sus progenitores, porque es en realidad un valor de su presente, de sus vidas ordinarias.

Al planteamiento cinco del cuestionario A, “¿Para ti es importante ser matlatzinca?”, 93.5 por ciento lo afirmaron, 4.6 por ciento lo negaron y 1.8 por ciento no dio respuesta. Estos informes indican que los niños poseen tanto una noción de identidad como un determinado orgullo. Este sentimiento puede ser advertido y verificado considerando la pregunta ocho del cuestionario B, “Sientes orgullo o vergüenza al hablar en matlatzinca”. Tras evaluar las 43 respuestas se tiene que el 79.1 por ciento siente orgullo al pronunciarlo pero, al mismo tiempo, les da cierta vergüenza cuando se equivocan o no saben hablarlo; les gustaría aprender y dicen tener interés por la lengua, las tradiciones y los antepasados; mientras que nueve de los niños (20.93 por ciento) expresaron que no lo saben y que por eso no sienten pena; algunos si la sienten, pero a tres no les enseñaron.

En las preguntas seis y siete del cuestionario A, se les pidió que informaran sobre el significado del nombre “San Francisco Oxtotilpan”, como una referencia más sobre su origen e historia. El 76 por ciento señaló no conocer lo que quiere decir o a qué hace alusión el nombre, el 23.4 por ciento dijo que sí, aunque en realidad no supieron explicarlo, y el 0.9 por ciento no respondió. De modo específico en la interrogante siete, “¿Qué quiere decir el nombre de San Francisco Oxtotilpan?”, el 22.26 por ciento declaró que se trata de la mención a un lugar (pueblo, comunidad, municipio o estado); el 25.94 por ciento lo desconoce, pero le gustaría saberlo; el 3.7 por ciento arguyó otra cosa diferente y el 48.15 por ciento no contestó. Dado que 28 niños lo desconocen y 52 no contestaron (74.07 por ciento), esto puede leerse como una carencia total de información tradicional elemental que ha de repercutir en su bagaje ideológico y de valores sobre su sentido de pertenencia a un lugar.

A manera de acotación, es pertinente recordar que antes de la Conquista el pueblo matlatzinca ya era sojuzgado por otros pueblos, pero en particular lo fueron por los miembros de la Triple Alianza —esto es, Tetzaco, Tlacopan y Tenochtitlan—; no obstante, el contacto con los españoles fue el más significativo en la vida de los matlatzincas, pues trajo consigo cambios en su estructura política, económica y religiosa (Ayala, 2004). De tal suerte, el nombre de San Francisco Oxtotilpan se origina en parte de los procesos de la evangelización que llevaron a cabo los frailes franciscanos durante la colonia, teniendo que San Francisco de Asís es el santo patrono del pueblo y *Oxtotilpan* proviene del náhuatl y significa “sobre la cueva negra”; mientras que el apelativo de *matlatzincatl* les fue impuesto por los aztecas y significa “los señores de la red” o “los que hacen redes”, de *matlatl*, red; *tzintli*, reverencial, y *catl*, un gentilicio, porque los matlatzincas fabricaban redes para cargar, para ser usadas como hondas durante la caza y, probablemente, empleadas en las guerras (Vázquez, 1995).

Sobre la pregunta “¿Cuántos idiomas o dialectos sabes que existen en la República Mexicana?” (pregunta ocho del cuestionario A; los límites numéricos van desde uno hasta 62, pasando por dos, tres, cuatro, cinco, siete, 52, 56, hasta decir “muchos”). Sumando los bajos porcentajes individuales y considerando los que dijeron no saber y los que no contestaron la pregunta, se concluye que la mayoría de los niños no cuentan con información sobre el tema, misma que se les debió proporcionar de manera general en la escuela, con la salvedad del grupo de 6° (16.6 por ciento) en donde todos anotaron que son 56 (cuadro 3).

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

NÚMERO DE LENGUAS	CICLO ESCOLAR						TOTAL	%
	1999/2000				2001/2002			
	3o.	4o.	5o.	6o.	3o.	4o.		
1	2	2	0	0	1	2	7	6.5
2	4	3	0	0	1	1	9	8.3
3	1	9	0	0	1	2	13	12.0
4	1	6	0	0	0	0	7	6.5
5	0	2	0	0	0	3	5	4.6
7	0	0	0	0	0	1	1	0.9
52	1	0	0	0	0	0	1	0.9
56	0	0	0	18	0	0	18	16.7
62	8	0	19	0	0	0	27	25.0
Muchos	0	1	0	0	1	3	5	4.6
No sabe	0	0	0	0	5	1	6	5.6
No contestó	2	0	0	0	5	2	9	8.3
Totales	19	23	19	18	14	15	108	99.9

Cuadro 3. Número de lenguas o idiomas que mencionan por grupo escolar.

Sin embargo, de las anotaciones de algunos de los niños se tiene que reconocen seis lenguas: matlatzinca, mazahua, mixteco, náhuatl o azteca, otomí y zapoteco. Cabe recordar que en el Valle de Toluca se asientan diferentes comunidades de habla mazahua, náhuatl y otomí, por lo que no es extraño que al menos de éstas tres lenguas tengan noticia.

Al explorar sus preferencias por vivir en el pueblo (preguntas nueve y diez del cuestionario A), como una forma de aproximación a sus puntos de vista sobre su origen y sobre su arraigo, se obtuvo un catálogo de motivos que fueron agrupados en cuatro rubros. De modo particular en la pregunta nueve, “¿Te gusta vivir aquí en San Francisco Oxtotilpan?” (cuadro 4), se encontró que entre los aspectos subjetivos los niños consideran que les gusta vivir ahí porque el lugar es “bonito”, es “grande” y sienten que “no hay peligro”, situación que por ejemplo expresan diciendo simplemente “no hay accidentes”; además, opinan que “hay libertad”, ya que comentan “poder jugar” tanto en el ámbito escolar (“hay cancha”) como en el “campo”.

PREGUNTA 9	CICLO ESCOLAR						TOTAL	%
	1999/2000				2001/2002			
	3o.	4o.	5o.	6o.	3o.	4o.		
(a) Aspectos subjetivos o antropocéntricos	6	13	4	13	9	10	55	50.9
(b) Aspectos ecológicos	10	6	3	2	2	4	27	25.0
(c) Respuesta mixta	3	4	12	3	2	1	25	23.1
(d) No contestó	0	0	0	0	1	0	1	0.9
Totales	19	23	19	18	14	15	108	100

Cuadro 4. Catálogo de preferencias para vivir en el pueblo.

Otras razones de importancia son por “la familia” y por “los amigos”. Al mismo tiempo dicen que es “donde nacieron” ellos mismos o los miembros de la familia, lo que supone un determinado aprecio o valoración del lugar. A estos motivos se suman los argumentos de “por costumbre”, “por la lengua” y, por último, “por las fiestas”, como el Día de Muertos. Por medio de sus respuestas se percibe que tienen presente ciertas prácticas culturales comunitarias, como las fiestas patronales pero, además, por el conjunto de respuestas analizadas se advierte que la cultura se presenta como un reflejo del pasado que es asumido por las actuales generaciones en sus vidas cotidianas y es enriquecida por diferentes estímulos, como lo señalara M’Bow (1978: 11).

Por otro lado, se han considerado de carácter ecológico los siguientes argumentos que fueron expresados bajo tres razones básicas por las cuales les gusta vivir en San Francisco Oxtotilpan: (1) porque ahí existe una variedad de plantas, flores, hongos, árboles y animales, es decir los elementos de la naturaleza se encuentran integrados a sus motivos; (2) opinan que en el pueblo “no hay contaminación”, lo que también expresan como “no hay fabricas”; y finalmente (3) dicen que les gusta “por el agua”. En este sentido cabe señalar que por la localidad corre el río Amanalco que es un afluente del Lerma; además existen unos 25 manantiales cuyas aguas afloran durante todo el año (Borboa, 1999), causas suficientes para tener contacto directo con el agua y apreciarla.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

La simple referencia a la flora, la fauna, el agua y las condiciones del ambiente acusan sin duda la importancia e influencia que posee el medio físico en los niños, mismo que en otras experiencias ha quedado registrado (Navarajo, 2002; Navarajo/Salinas, 2001).

El rubro “Respuesta mixta” en el catálogo de motivos se sujeta principalmente al hecho de encontrar razonamientos compuestos por uno o por varios aspectos subjetivos, enlazados con las impresiones ecológicas o ambientales, es decir, la respuesta en estos casos resultó objetivamente indivisible. Por ejemplo, expusieron que “no hay contaminación, ni robos y hay comida”; “no hay contaminación y puedo jugar con libertad”; “porque es un lugar bonito, tranquilo y hay animales”; “por la familia, los amigos y el clima”; “porque hay animales y juego”, etcétera.

Igualmente, el catálogo de motivos recogidos en la pregunta 10 del cuestionario A, “¿Cuando seas mayor te gustaría seguir viviendo aquí en el pueblo?” (cuadro 5), son en esencia similares a los anteriores en cuanto a los argumentos a favor, en donde se observó que pesa la relación con la familia y amigos, más la costumbre. Sin embargo, también piensan en trabajar en el campo y con los animales y llegar a aprender la lengua. En contraparte, 20 niños expresaron que no continuarán viviendo en el pueblo cuando sean mayores, por causas de índole económica, sobre todo porque dicen que “no hay oportunidades de trabajo”, que “desean ganar dinero y poder estudiar”. Sobre este punto, habrá que tener presente que la agricultura es el principal medio de subsistencia de la población, teniendo que la recolección de plantas, los huertos familiares y la cría de animales domésticos constituyen un apoyo a su economía, puesto que no existen otras fuentes de trabajo, como lo apuntó en su estudio Vázquez (1995).

	CICLO ESCOLAR						TOTAL	%
	1999/2000			2001/2002				
	3o.	4o.	5o.	6o.	3o.	4o.		
Argumentos a favor								
(a) aspectos subjetivos o antropocéntricos	11	18	13	9	10	12	73	67.60
(b) Aspectos ecológicos	1	2	4	2	1	0	10	9.26
(c) Respuesta mixta	0	0	2	0	1	2	5	4.63

continua »

(d) No contestó	0	0	0	0	0	0	0	0.00
Argumentos en contra								
(a) aspectos subjetivos o antropocéntricos	7	3	0	7	2	1	20	18.52
(b) Aspectos ecológicos	0	0	0	0	0	0	0	0.00
(c) Respuesta mixta	0	0	0	0	0	0	0	0.00
Totales	19	23	19	18	14	15	108	100

Cuadro 5. Catálogo de motivos para preferir seguir viviendo en el pueblo.

Finalmente, por medio de la pregunta diez del cuestionario B, “¿Para ti, que es lo más importante o representativo de San Francisco Oxtotilpan?”, se buscó establecer la suma de criterios acerca de su apreciación sobre qué es lo más notable o trascendente del lugar. La lista de respuestas fue amplia, teniendo que básicamente consideran como lo característico la lengua (16.3 por ciento). así como las tradiciones y costumbres (35 por ciento), asentando, por ejemplo, el vestido, la forma de cultivar, la iglesia y las fiestas. Tres niños dijeron que por la estructura o forma del pueblo; otros tres no entendieron y 12 expusieron puntos de vista subjetivos como: “las personas son buenas, amables y trabajadoras”; “el pueblo es bonito”; “puedo estudiar”; “los animales, el agua, las frutas, verduras”; y otros.

No deja de ser sugerente la mención de las costumbres, porque pese a los procesos de aculturación siguen vivas determinadas creencias y costumbres, como lo es el consumo de hongos alucinógenos con fines adivinatorios y curativos. Por otra parte, la referencia al vestido es verdaderamente significativa ya que, de hecho, la mayoría de la gente ya no utiliza el atuendo tradicional, sin embargo para los menores sigue siendo un signo de identidad. Por ejemplo, las mujeres usaban una gran variedad de faldas o enredos llamados “chincuetes”, hechas de lana de un solo color (negro, café o azul), las cuales eran sostenidas por fajas de lana y llevaban una camisa bordada o *quechquemil* de lana (Esquivel, 1982). El mismo autor comenta que en la época Prehispánica los matlatzincas sobresalieron por la manufactura de textiles, como así lo demuestra el que fuera su principal tributo para los aztecas, a quienes enviaban mantas de fibra de maguey bordadas, así como de algodón y de lana; también fabricaban redes y artículos de cestería.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

En cuanto a las festividades, se tiene que las cívicas son contadas y, por lo regular, éstas son organizadas por la escuela primaria, los días 5 y 24 de febrero; 21 de marzo; 5, 10 y 15 de mayo; 15 y 16 de septiembre; 12 de octubre; y 20 de noviembre. En contraste, las fiestas religiosas son más numerosas (cerca de doce), siendo de las más importantes la del santo patrono (el 4 de octubre), la de Santa Teresita (el 15 de octubre), los Días de Muertos y para el 24 de diciembre ejecutan una danza llamada de “los pastores”.

OBSERVACIONES FINALES

Tomando en cuenta que es en la edad escolar cuando los niños son más receptivos a los valores culturales, se trabajó con 151 menores. Teniendo que el tiempo de los dos ejercicios no fue mayor a 60 minutos y que no intervino ninguna persona adulta, ni siquiera los maestros, entonces se puede hablar en primera instancia de la espontaneidad en las respuestas de los participantes y, de ahí, de su veracidad en la emisión de sus puntos de vista.

De este estudio se concluye que en un alto porcentaje los niños se saben matlatzincas bajo dos premisas básicas: la lengua y el origen, referido al pueblo de San Francisco Oxtotilpan como el lugar de nacimiento de abuelos y padres. Aún cuando el matlatzinca progresivamente ha venido desapareciendo con la castellanización de la población y, por ello, no todos los niños lo hablan o lo comprenden, saben que es lo que en sus casas y en el pueblo se habla, y que la lengua o el idioma los distingue de otros pueblos vecinos.

Pese a la pérdida de la lengua y de la vestimenta, y a los cambios en las costumbres, los niños manifiestan sentir orgullo de pertenecer a la etnia y manejan un conjunto de criterios subjetivos y otro de aspectos ecológicos, por los cuales les gusta vivir en ese pueblo y de hecho les gustaría hacerlo en la edad adulta.

En atención a lo expuesto, se concluye que el valor de los argumentos de los niños radica en haber sido expresados de manera voluntaria, teniendo que son ellos en potencia los herederos y futuros transmisores de la tradición matlatzinca, conservando los elementos básicos de su identidad.

AGRADECIMIENTOS

Hago constar mi profundo reconocimiento a todos los alumnos de la escuela primaria “Emiliano Zapata” de los ciclos escolares 1999-2000 y 2001-2002,

MARÍA DE LOURDES NAVARIJO ORNELAS

por su entusiasta y voluntaria participación, así como a los maestros por las facilidades brindadas para este ejercicio de identidad. También agradezco a Eduardo Alejandro Cerezo, por su inestimable cooperación a lo largo de nuestra estancia en la comunidad.

AYALA López, Mónica

2004 “La comunidad matlatzinca en el siglo XVI”, en *Otopames, memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*, 2a. ed., E. Fernando Nava L., compilador, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 33-38.

BASALENQUE, Diego

1975 *Arte y vocabulario de la lengua matlaltzinga vuelto a la castellana*, María Elena Bribiesca Sumano, paleógrafa; Leonardo Manrique Castañeda, estudio, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

BATE, L. Felipe

1984 “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”, en *Boletín de Antropología Americana* (Instituto Panamericano de Geografía e Historia), no. 9, pp. 47-86.

BORBOA Reyes, Alfredo

1999 *Temascaltepec, monografía municipal*, 3a. ed., Toluca, Gobierno del Estado de México/Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.

CAZÉS Menache, Daniel

1967 *El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ESCALANTE, Roberto; LÓPEZ G., Antonio

1973 “Hongos sagrados de los matlatzincas”, en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma — Genova, 3-10 Settembre 1972*, vol. 1, Génova, Casa Editrice Tilgher, pp. 243-250.

ESQUIVEL Victoria, Sergio

1982 *Matlatzincas y ocuiltecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

FLORES Amigon, Isidro

1981 *Estudio del pueblo de San Francisco Oxtotilpan, estado de México (los últimos matlatzincas)*, informe de servicio social, México, Escuela Superior de Medicina, Instituto Politécnico Nacional.

FRAGOSO, Ramón

1978 *Etnomedicina de los actuales matlatzinca*, tesis profesional, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GALLEGOS Deveze, Marisela

2004 “Los *katut’una fot’una*: matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan, resumen de un estudio etnográfico”, en *Otopames, memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*, 2a. ed., E. Fernando Nava L., compilador, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 141-147.

LAGUNAS Rodríguez, Zaid

1982 *La población matlatzinca actual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

M’BOW, Amadou-Mahtar

1978 “América Latina y el Caribe, dimensión cultural de su desarrollo”, en *Culturas* (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), vol. 4, no. 3, pp. 11-17.

NAVARIJO Ornelas, María de Lourdes

2002 “Una aproximación al conocimiento de la fauna de acuerdo a las percepciones de los niños matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan”, en *Estudios de Cultura Otopame* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 3, pp. 149-172.

NAVARIJO Ornelas, María de Lourdes; NERI Fajardo, Mara

2000 “Listado avifaunístico de San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, estado de México”, en *Anales del Instituto de Biología, Serie Zoología* (Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México), vol. 71, no. 1, pp. 41-57.

NAVARIJO Ornelas, María de Lourdes; SALINAS Pérez, M. Ángeles

2001 “Las enfermedades de los animales de acuerdo con los niños matlatzincas”, en *Etnoecológica*, vol. 5, no. 7 pp. 75-85.

ORNELAS Rodríguez, Francisco; NAVARIJO Ornelas, María de Lourdes; CHÁVEZ, Noemí

1988 “Análisis avifaunístico de la localidad de Temascaltepec, edo.

de México”, en *Anales del Instituto de Biología, Serie Zoología* (Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México), vol. 58, pp. 373-388.

QUEZADA Ramírez, Noemí

1972 *Los matlatzincas, época Prehispánica y época Colonial hasta 1650*, México, Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SAPIR, Edward

1974 “El lenguaje y el medio ambiente”, en *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, 2a. ed., Paul L. Garvin y Yolanda Lastra, editores, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-34.

VÁZQUEZ Rojas, Gonzalo

1995 “Los matlatzincas”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región Centro*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, pp. 47-84.

VELÁZQUEZ, Gustavo

1973 *Quiénes fueron los matlatzincas*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

LOS DIOSES DEL AGUA EN LOS RITUALES DE LA SANTA CRUZ DE SAN MATEO OXTOTITLÁN

Sonia González de la Cruz

El Colegio Mexiquense, A.C.

INTRODUCCIÓN

En el presente estudio analizo la relación que el hombre ha establecido en sus rituales católicos entre los dioses del agua y la Santa Cruz, en San Mateo Oxtotitlán, delegación de Toluca, estado de México, con el fin de propiciar que haya buenos cultivos. Me pareció significativo conocer la historia de este ritual agrícola en sus diferentes dimensiones, las personas que han participado en él, y los motivos que las impulsaron a reunirse para recorrer el pueblo, detenerse en cada cruz y rendir culto a sus dioses naturales o a un santo. Detallo los vínculos entre rituales y fechas que marcan el espacio y el tiempo de este ceremonial, con respecto a la siembra, el buen desarrollo del cultivo y la cosecha, en donde se veneran a los dioses naturales a través del fuego, el incienso, los sonidos, los cánticos y los instrumentos de viento, y que en la actualidad se retomaron del 1 al 4 de mayo en la fiesta de la Santa Cruz.

Esta festividad es una manera de servir a los dioses análogamente, a través de las procesiones, los cantos y los disfraces. Dado que se trata de una realidad eminentemente viva, que no figura en papeles ni archivos, pro-

gramé un trabajo de campo orientado a formar el cuerpo de documentos a estudiar. Opté por la observación participante del ritual y por la entrevista, en la cual tuve especial cuidado en interrogar al dirigente de cada barrio, que es el oficiante del ritual. En el resto de los entrevistados se procuró una representatividad de edad, sexo y profesión, siempre entre personas que conocían el hecho o habían oído hablar de él. Se trataba de charlar con ellas, grabando las entrevistas o tomando notas, según los casos. Es importante destacar que el sacerdote también fue entrevistado, para conocer su posición social y religiosa en este ritual. Una vez realizadas las entrevistas, analicé su contenido y fui agrupando los datos en torno a temas generales. Las edades de los participantes el día 2 de mayo iban de 6 a 12 años, y el día 3 el rango era de 15 a 75 años aproximadamente.

Finalmente trato de explicar e interpretar la relación que el hombre establece entre sí y la naturaleza, como un retorno a la madre Tierra y una necesidad hacia las cuestiones religiosas, pues constituye una importante fuente de conocimiento y revela las dinámicas sociales, económicas e ideológicas de los oxtotitlenses.

CONSIDERACIONES GENERALES DE OXTOTITLÁN

En la época Prehispánica este lugar fue una pequeña aldea con población matlatzinca. *Oxtotitlan* es el nombre náhuatl de este lugar y significa “entre cuevas”. San Mateo Oxtotitlán es un pueblo mencionado ya en los documentos del siglo XVI. Actualmente es una delegación de Toluca. Es considerado por los geógrafos como el pueblo más alto de la Sierrita de Toluca (García, 1989: 53). El pueblo está rodeado de un conjunto montañoso, escenario de las fiestas agrícolas más importantes. A él pertenece el cerro de la Teresona o Macpaxóchitl. Enmarca seis delegaciones políticas: Santiago Tlaxomulco, San Marcos Yachihuacaltepec, Santa Cruz Azcapotzalongo, San Francisco Calixtlahuaca, Tecaxic y San Mateo Oxtotitlán. Históricamente estos pueblos han tenido diferentes orígenes: matlatzincas, otomíes y mazahuas. En este estudio sólo me referiré a la celebración de la Santa Cruz efectuada en San Mateo Oxtotitlán.

Históricamente los habitantes originarios de este poblado lo seccionaron política y religiosamente, para el buen control de todas las actividades que se llevaban a cabo. Políticamente el pueblo está dividido en tres barrios: Atotonilco, Tlayaca y Tlalnepantla. Religiosamente Oxtotitlán se encuentra seccionado en tres partes: el mundo terrenal, en donde habita el hombre; el mundo sagrado, en el cual moran los dioses del agua (el diablo, la sirena y

los chaneques), abastecedores de la lluvia y causantes de las buenas y malas cosechas (cuadro 1), que en su defecto sería el cerro de la Teresona; y el mundo católico, en el cual se encuentran los santos propiciadores del agua (cuadro 2).

		CAPACIDAD	
DIABLO	CELESTE	⇒	ESPOSO DE LA SIRENA ASOCIACIÓN CON LOS PUNTOS CARDINALES
	AGRARIA	⇒	SECA LAS PLANTAS
	ACUÁTICA	⇒	ASOCIACIÓN CON LAS LAGUNAS
SIRENA	CELESTE	⇒	ESPOSA DEL DIABLO MADRE DE LOS CHANEQUES
	AGRARIA	⇒	FERTILIDAD DE LAS PLANTAS DA COLOR A LA TIERRA
	ACUÁTICA	⇒	DEIDAD DEL AGUA Y LA LLUVIA ASOCIACIÓN CON LAS LAGUNAS
CHANEQUES	CELESTE	⇒	ASOCIACIÓN CON LA LLUVIA Y EL ARCO IRIS
	AGRARIA	⇒	DAN COLOR A LA TIERRA
	ACUÁTICA	⇒	SEÑORES DEL AGUA ASOCIACIÓN CON LOS OJOS DE AGUA Y LAGUNAS ASOCIACIÓN CON LAS CUEVAS Y MALAS ENFERMEDADES ASOCIACIÓN CON LA MUERTE

Cuadro 1. Dioses paganos del agua y la vegetación.

SANTOS CATÓLICOS	LA VIRGEN DE LA CANDELARIA	⇒	2 DE FEBRERO: BENDICIÓN DE SEMILLAS
	LA SANTA CRUZ	⇒	1 AL 4 DE MAYO: PETICIÓN DE LLUVIAS CONDICIONES FAVORABLES PARA LA SIEMBRA
	SEÑOR DE LAS AGUAS	⇒	JUNIO: PETICIÓN DE LLUVIAS
	VIRGEN DE LA ASUNCIÓN	⇒	15 DE AGOSTO: BENDICIÓN Y OFRECIMIENTO A LOS DIOS DE LOS PRIMEROS FRUTOS

Cuadro 2. Santos católicos del agua y la vegetación.

LAS DIVINIDADES

Los oxtotitlenses consideran que este mundo está habitado por seres extraños en cuanto a su condición física, pero que son conocidos y respetados. El mundo es un universo simbólico. Los símbolos son representaciones mentales que se hacen los diversos grupos humanos sobre el medio ambiente circundante, es decir, la naturaleza y sus recursos, cargados de un valor religioso. La naturaleza adquiere vida. El mundo sagrado también está formado por las cuevas, los hormigueros, los lagos, los ríos y las barrancas. Los habitantes de dicho mundo capturan las almas cálidas de los seres humanos y pueden manifestarse por susto o espanto, caída de mollera, vientos maléficos, aires y salpullidos.

En Oxtotitlán el agua es el elemento vital para el crecimiento del maíz, el haba, los chícharos y de todos aquellos frutos de los cuales se alimenta el hombre. De ahí la importancia y el simbolismo sagrado que le dan al líquido vital. Para ellos el agua que brota de las rocas tiene un carácter simbólico e importante. Así como puede ser buena, también puede ocasionar la desgracia del hombre. Dicha desventura es provocada por la desobediencia hacia los dioses. En su cosmovisión el hombre, habitante del mundo que le rodea, tiene la capacidad de crear a sus dioses. Éstos rigen su vida diaria, forman parte de todas sus actividades, son los señores del tiempo y a ellos se les tiene que rendir culto para tenerlos contentos. Representan el fuego, las cuevas, las rocas, las montañas, las corrientes y ojos de agua, las barrancas, la Tierra, el Sol, el arco iris, el viento, las nubes, la vegetación y los animales, conformando así el paisaje ritual. Para cada elemento natural hay un dios al cual se le debe homenajear cada determinado tiempo. Estos elementos son vistos como seres animados, seres con vida, a los cuales hay que honrar mediante diferentes tipos de rituales, ya que son morada de poderosas deidades y espíritus. Delimitan los dominios territoriales entre el pueblo y el cerro de la Teresona. Se trata de un lugar de protección y reverencia que, junto con los elementos naturales, ha gozado de un notorio prestigio en el universo de la cosmovisión y ha logrado convertirse en importante centro sagrado, debido a los atributos especiales de las deidades veneradas en él. Las ceremonias de petición de lluvias que ante él se realizan tienen sus antecedentes en las ceremonias religiosas mesoamericanas, en cuya lista oficial de los dioses se dedicaba un lugar importante a las divinidades del agua.

Los habitantes más importantes del cerro de la Teresona son los dioses del agua. Éstos poseen linajes reales que se ven manifestados en los beneficios o desgracias que la población oxtotitlense sufre a lo largo del año. Habitan en lugares donde preside la corriente de agua que sale de las cavernas y

riega los campos de los campesinos. Uno de ellos es la diosa del agua que se asocia al inicio de la siembra: la Sirena. Ésta se asocia con la Tierra, el agua y la fertilidad de los campos, y tiene atributos de ser humano, pez y serpiente. El agua que brota del subsuelo proviene de la amabilidad y confianza que los dioses del agua tienen hacia el pueblo. De esta manera, los restos de comida o bebidas depositados por los individuos que visitan los lugares acuáticos de la Teresona simbolizan la fertilidad, el respeto y el propósito de mantener la armonía con tales seres. Ejemplo de ello son los chaneques o duendes, señores y habitantes de los ojos de agua de la Teresona, quienes tienen poder para causar enfermedades a quienes no alimentan su hábitat, es decir, a las personas que visitan esos lugares y no echan un trozo de lo que están comiendo al agua, a quienes les ocasionan el salpullido, un aire que sólo los mismos chaneques pueden quitar. Los chaneques no sólo tienen el poder de controlar la lluvia, sino además tienen la capacidad de dominar otros elementos de la naturaleza.

Otros elementos sobresalientes son las cuevas y las montañas; aunque usualmente convergen en la topografía, son morfológicamente diferentes y contienen un simbolismo complementario y entrelazado. Las cuevas son la entrada al útero de la Tierra. El agua de las cuevas es considerada purificada, propia para los ritos de renovación e iniciación. Las cuevas guardan en su interior el sustento: plantas, flores y semillas, pero también otros bienes como piedras preciosas, que sólo a quienes les corresponda tenerlas podrán verlas y disfrutarlas.¹ Se considera que las montañas alojan en su interior las aguas subterráneas y además se les liga a la lluvia, porque sus picos tocan las nubes cargadas de agua. Las aguas del cielo se asociaban con una deidad masculina. Así, el cerro de la Teresona, por ser el más alto de la sierrita de Toluca, se considera como “cerro hechizo”, pues parte de él se encuentra encantada y cualquier persona que se encuentre en este encantamiento jamás regresa a su destino. Las montañas y cuevas, al igual que los ojos de agua, conectan entonces el mundo subterráneo con el cielo. Estos lugares sagrados, espacios de reverencia para las fuerzas que controlan el orden cósmico, son visitados por todos los que quieren participar en la celebración de la Santa Cruz, en

¹ Según las leyendas que recorren el pueblo de Oxtotitlán, en algunas ocasiones hubo casos de que hombres muy pobres vendían su alma al diablo y éste a cambio les hacía ricos. Todo su tesoro se encontraban en las cuevas o en lugares específicos que él conocía: “hubo quienes contaban que en partes del cerro llegaron a encontrar grandes riquezas y que si los dueños de la Teresona lo permitían, podían disfrutarlos; si no, convertían en carbón el tesoro o ahogaban a quienes lo encontraban [...]”.

la fecha establecida por el calendario ritual, estrechamente vinculada al ciclo agrícola.

Los dioses y santos anteriormente mencionados tienen que ver principalmente con la agricultura y los elementos relacionados con ella, sin olvidar que la religión oxtotitlense es también una religión dinástica, pues los dioses se encuentran en íntima relación con los señores, legitiman su poder y son, en última instancia, sus ancestros. Las danzas, los cohetes, el fuego y en sí todo el ritual son prácticas que los lugareños utilizan para entrar en otro nivel de conciencia y así poder transportarse y entrar en contacto con las divinidades. No todos pueden realizar estos rituales; generalmente los encargados son los hombres (niños o adultos), los cuales aparecen en escena enmascarados con figuras de los dioses del agua.

LA SANTA CRUZ Y “LOS LOCOS”: SIGNIFICADO Y RITUAL

Los oxtotitlenses sienten una gran preocupación por los fenómenos meteorológicos. Éstos se manifiestan por sequías o por la abundancia de agua. Dicha inquietud se justifica en la relación entre la agricultura y las condiciones climáticas. La fiesta de principios de mayo, antigua festividad litúrgica, está dedicada a la Santa Cruz. Marca dos fechas, el inicio y la culminación de las siembras.

La fiesta de la Santa Cruz, relacionada con el ritual a los dioses del agua, es un elemento significativo para el estudio de una comunidad: se puede saber cuál es el comportamiento de los habitantes de Oxtotitlán ante determinados acontecimientos. Esta fiesta implica elementos de la cosmovisión, así como aspectos económicos, sociales, artísticos, geográficos, culturales, religiosos y tradicionales. Tiene como propósito fundamental, para los oxtotitlenses, unirse para peregrinar por todo el pueblo y darle gracias a los dioses y santos católicos del agua, por las buenas cosechas que tuvieron y por el buen desarrollo de la siembra venidera. Los beneficios que los oxtotitlenses desean adquirir se invocan mediante el fuego, el recorrido, los adornos y la organización. Esta fiesta es una ceremonia en donde intervienen el día y la noche, el frío y el calor, así como el fuego. Es encabezada por un líder de cada barrio.

Para celebrar a la Santa Cruz, los oxtotitlenses realizan una serie de preparativos. Se visten con trajes alusivos a los dioses del agua. Es una ceremonia propiciatoria de la lluvia, de las buenas cosechas y de la abundancia de salud. Se supone que este evento fue instituido a finales del siglo XIX. Es una competencia ritual entre los habitantes de cada barrio para ver quién les pide mejor las buenas cosechas a los dioses.

Los oxtotitlenses conciben a las cruces como cruces de agua, pero también como dadoras de buenas cosechas. Por eso las pintan de los siguientes colores, cada uno con un valor simbólico: el color café simboliza la Tierra; el azul, el agua; el verde, la vegetación; el amarillo, el pericón; y el blanco, la lluvia. Además de pintarlas de los anteriores colores, las visten y las adornan con flores de la época, flores que los dioses han permitido que crezcan, tales como el aretillo, la flor de campo, la nube, la gladiola, el crisantemo, el alhelí y el clavel, entre otras (figuras 1 y 2). Los oxtotitlenses sienten una gran preocupación por los fenómenos meteorológicos, que se manifiestan por sequías o por abundancia de agua, granizadas y colas de agua. Dicha inquietud se ve justificada por el carácter agrícola marcadamente establecido en Oxtotitlán, así como por las condiciones climáticas.

Entre las numerosas cruces que hay en Oxtotitlán destacan cuatro, que son las que se encuentran en las entradas de los barrios de Atotonilco, Tlayaca y Tlalnepantla, así como la de la parroquia de Oxtotitlán. Sobresalen por la continua presencia de flores y por la concurrencia de personas que acuden ante ellas para rezar y danzar alrededor del fuego que previamente han hecho en el piso, con leñitas sobrantes de los días 1 y 2 de noviembre, que es cuando se velan o alumbran a los muertos en el panteón y en el atrio de la parroquia.

Una de las cruces importantes es la Cruz de la Misión. Se trata de una cruz muy grande, pintada de azul, en cuyo pie está grabado la fecha de 1856. Es el objeto de culto. Esta cruz está siempre rodeada de muchas flores. Suele ser frecuentada, sobre todo los días 2 y 3 de mayo, desde las 17:30 horas —que es cuando comienza el recorrido de los disfrazados, llamados “los locos”— hasta la una o dos de la mañana —que es cuando termina—. La gente que acompaña a los locos reza y prende fogatas alrededor de la cruz. El fuego que prenden no lo hacen alrededor de ella, debido a que se encuentra en la esquina, pero en la media luna que forma sí se hace tal culto. Los locos de cada barrio, que posteriormente llegan, dan vueltas alrededor del fuego en el sentido de las manecillas del reloj, imitando el movimiento circular del astro; hay quienes brincan el fuego. A esta cruz le han compuesto una canción: “En la Cruz de la Misión, donde Cristo falleció, atado de pies y manos muchachos” y después de entonar esta melodía se hincan y hacen un pequeño rosario.

La fiesta del 2 de mayo, llamado la “fiesta de los locos”, adquiere un carácter fundamentalmente agrícola. La fecha coincide con el inicio de la siembra; por ello tiene como objeto convocar la acción benéfica de la naturaleza y pedir agua para que la próxima cosecha sea buena, a través de los disfraces y el fuego. Los dioses tienen que ver principalmente con la agricultura y los elementos relacionados con ella, sin olvidar que la religión es también dinástica. Los dioses se encuentran en íntima relación con los



Figura 1. Cruz adornada con flores.²



Figura 2. Cruz adornada con flores.

² *Todas las figuras son de la autora y fueron tomadas en San Mateo Oxtotitlán en 2001.*

señores, que toman del inframundo sus poderes sobrenaturales; legitiman su poder y son, en última instancia, sus ancestros. La pérdida de sangre, la ingestión de sustancias y los ayunos prolongados son prácticas utilizadas para entrar en otro nivel de conciencia y así poder transportarse y entrar en contacto con las divinidades.

Los locos representan a los “dueños” del cerro de la Teresona: sirenas, chaneques, charros negros, la llorona, el diablo y la Shinula. Se disfrazan de animales salvajes, tales como el tigre y el jaguar, o bien de la Santa Muerte (figuras 3 y 4). El “dios jaguar” se identifica como el dios de la lluvia. El elemento felino ha sido identificado también con Tezcatlipoca, un dios del Posclásico mesoamericano. De esta manera, los participantes se agrupan por barrios y recorren la mayor parte del pueblo con antorchas. Cantan una armoniosa melodía en cada cruz, la cual ha sido previamente vestida y adornada con elementos vivos.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL RITUAL

La ceremonia principal se realiza ante una cruz en el cerro de la Teresona y es compartida por toda la comunidad católica. Las actuales ceremonias de petición de lluvias poseen rasgos cosmogónicos de origen prehispánico, a los que se les han articulado elementos católicos.

De cada barrio sale un grupo de locos que lo representa. Éstos participan voluntariamente. No existe ningún requisito para poder intervenir. Lo único que se pide es seriedad en cuanto al atuendo que van a portar y disciplina al momento de llevar a cabo los rezos y danzas ante las cruces. La gente que se une en tal paseo tiene motivos individuales, insertos en una tradición colectiva que es la de mantener contentos no sólo al santo católico (la Santa Cruz), sino también a los dioses que controlan el medio ambiente que les rodea. De esta manera se establecen compromisos entre el peregrino y la divinidad, debido a que pasan por todas las calles del pueblo y el cerro para pedir protección y suplicar favores, pero además pagan promesas por los favores ya concedidos. Este recorrido es un ejemplo de las expresiones de intercambio cultural que se establecen entre el grupo popular, la institución religiosa y lo sobrenatural, que equivalen a los hombres, la Cruz, el cerro y las deidades. La Teresona es, en esta fiesta, un centro de concentración masiva, en donde pueden verse mezcladas las deidades del agua y los santos. La travesía que hacen los locos es el resultado de un sincretismo religioso que entraña riesgos e incertidumbres. A través de él se busca enmendar los pecados y desagraviar las ofensas cometidas contra las divinidades.



Figura 3. "Locos".



Figura 4. "Locos".

Los hombres disfrazados compiten por el mejor vestuario. De esta manera, la fiesta implica una pugna por el poder simbólico. Los locos se disfrazan de mujeres, sirenas, duendes y diablos, entre otros seres. Lo hacen porque es una manera de festejar el cumpleaños de la Cruz desde el pensamiento católico, y a los dioses del agua desde las creencias paganas. La tradición tiene su origen en las personas que empezaron a disfrazarse y recorrieron el pueblo con antorchas. Inicialmente arrastraban botes viejos; después este elemento fue sustituido por una tranca. Cuando la gente escuchaba los ruidos era señal de que no tenían que salir de sus casas, porque si lo hacían eran fastidiados por los locos. Este término se lo dieron los lugareños, por la valentía que tenían de disfrazarse de los dioses más temidos por el pueblo y porque de manera alborotada gritaban, bailaban y arrastraban botes y objetos que producían sonidos fuertes.

Los que no participan disfrazándose acompañan a los que sí lo hacen. Los disfrazados están obligados a pedir buenas cosechas a los dioses del agua, mediante los disfraces, y a dar galletas, tamales o atole a los acompañantes. A través del ritual afirman no sólo su identidad sino la unión de su barrio ante ésta y todas las festividades que se llevan a cabo durante del año. El fruto principal de la fiesta es la identificación de las personas y los grupos, aunque existan rivalidades rituales. Esta identificación se manifiesta desde el momento en que hacen acto de presencia; dentro de ella se encuentra lo sagrado.

El 3 de mayo se hace una misa en el cerro de la Teresona, pues en él hay varias cruces. Se echan cohetes y se hacen rezos. Con las ceremonias religiosas paganas, la gente se moviliza para lograr las buenas cosechas. La fiesta de la Santa Cruz es una competencia ritual entre los habitantes de cada barrio para ver quien le pide mejor las buenas cosechas a los dioses. Participan los hombres disfrazados, sin importar el rango económico que posean, siempre y cuando estén dispuestos a disfrazarse de lo que el líder de cada grupo, días antes de efectuarse el recorrido, les ha indicado. Las mujeres hacen el atole, tamales y adornan las cruces. Los niños hacen su propio recorrido el dos de mayo. La música está relacionada con los ritos, las costumbres y los acontecimientos más importantes de la vida comunitaria. Es esencialmente vocal, con acompañamiento de base rítmica, para la cual emiten gritos guturales. Las voces tienen un timbre sonoro y es destacable el gran sentido rítmico y la tendencia al canto colectivo de los que participan en el ritual y de los espectadores, hombres, mujeres, niños y niñas. En su danza no hay movimientos violentos; lo hacen alrededor del fuego o brincándolo, al mismo tiempo que van quemando confecciones pirotécnicas conocidas como “toritos” (figuras 5 y 6).

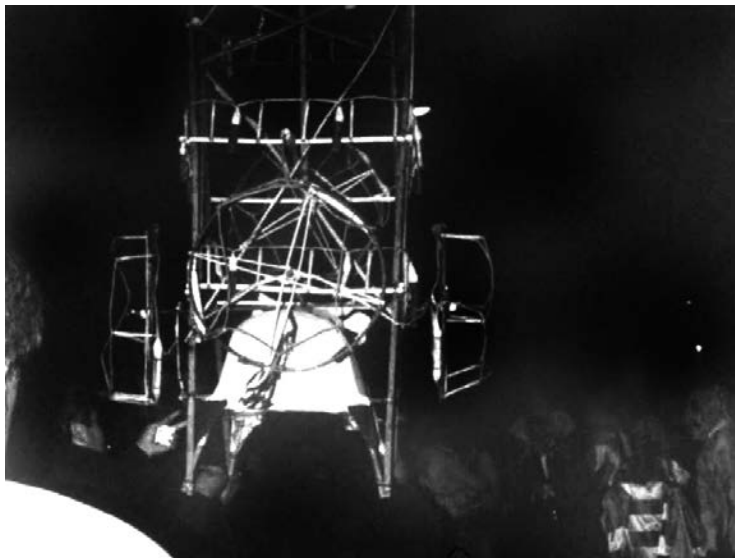


Figura 5. Torito.



Figura 6. Torito.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Actualmente, una de las tareas fundamentales de los habitantes de Oxtotitlán es la de preservar y arraigar sus tradiciones al mundo tan cambiante que se está viviendo. Una de las formas más características para hacerlo es la religión, que se manifiesta en cada una de las actividades que los lugareños llevan a cabo. La gente que participa vive su religiosidad sin sentirse respaldada por la Iglesia católica. En todo ritual se combinan una serie de elementos y acciones que las personas utilizan, en un tiempo y espacios dados, para entablar su relación con lo sagrado. Combinan esos objetos y oraciones con una serie de gestos de gran valor significativo. Dichos gestos dan muestra de un comportamiento religioso que, objetivamente, roza la magia, aunque queda siempre la incógnita de saber el significado que tienen para la persona que los hace: ver si pretende el dominar y obligar a la divinidad, o si la relación es de la aceptación libre de la dependencia. Se conjetura que el objeto sagrado está impregnado de una fuerza sobrenatural que se comunica al fiel y a todo lo profano por el contacto.

Para los oxtotitlenses, el hombre está asediado de males de todo género, de los cuales no puede liberarse por sí mismo, solamente si cuenta con la fuerza de lo divino, presente en algunos objetos, lugares o personas del mundo. La experiencia del dolor y del mal, en sí mismos y en los demás, es fuerte y general. Se refugian en una religión cuyo objetivo primordial es solucionar, por el milagro o el favor, estos males individuales y sociales, de carácter físico y psíquico, temporal y eterno.

De aquí que las peregrinaciones o recorridos por todo el pueblo, las promesas y las mandas —que suponen un intercambio comercial con lo sagrado—, sean el rasgo que más llama la atención (figura 7). Detrás de cada persona que participa, que está involucrada, hay una historia que ha sido atendida satisfactoriamente por la divinidad. Como muestra de ello se disfrazan, adornan las cruces, cantan y gastan en sus atuendos, como signos que les harán recordar ese favor recibido. Una promesa será siempre un contrato entre el fiel y lo sagrado (en este caso la Santa Cruz y los dioses del agua), que el fiel se formula en términos parecidos a éstos: “Si me concede buenas cosechas, salud o tal cosa, le hago (doy o llevo) tal otra”. Normalmente, las promesas deben guardarse en silencio mientras no se cumplan. El revelarlas podría ser pernicioso para su feliz desenlace. Podemos decir, entonces, que la religiosidad que se vive en Oxtotitlán es de contratos interesados con lo sagrado. Hay que señalar también que esta experiencia se vive a un nivel individualista, incluso en el ritual colectivo. Lo importante es el intercambio de cada individuo con lo sagrado para solucionar su problema. Se reza estando juntos porque

es uno de los métodos más eficaces para conseguir los favores. Por eso el recorrido no genera un compromiso histórico en la solución de los problemas, ni una apertura gratuita y desinteresada a un Dios personal, ni una acción de gracias incondicional. Solamente se agradece, normalmente con una ofrenda que cuesta algo, en tanto se ha obtenido o se piensa obtener algo.



Figura 7. Peregrinación.

El ser un fenómeno vivido a escala individual explica por qué la relación con la Iglesia católica institucional sea de desconocimiento y de cierta desconfianza mutua. La entrevista con el sacerdote me ha parecido especialmente elocuente para ilustrar la separación entre la Iglesia y el acto religioso-pagano. Me dijo el sacerdote: “Con mi actitud de indiferencia hago ver a la gente que el ritual que hacen no es tan primordial, que hay cosas mucho más importantes, que vean que el sacerdote nunca se acerca por allí”. Este testimonio, en un primer momento, me pareció de dominio por parte del sacerdote hacia el pueblo; sin embargo, al hablar con el fiscal, máximo representante de los cargos religiosos, y con los líderes de cada barrio, me

percaté de que el sacerdote no es considerado importante en la comunidad. De hecho, el ceremonial se efectúa sin él. Hubo quien dijo: “El cura está en este pueblo para obedecer órdenes, no para mandar”. Hay una cierta tensión que aparece sobre todo cuando esta devoción llega a una cierta autonomía creativa, con sus ritos propios y sus devociones. Por una parte, el cura dice que la gente participante está fanatizada y en contraposición a las doctrinas católicas; por otra parte, la gente ve mal que el cura se meta en sus devociones. Sus vivencias religiosas las buscan por sí mismos. Con la Iglesia institucional tienen el contacto mínimo y necesario para una cierta integración y seguridad social y religiosa, a través de la recepción de los sacramentos.

El medio fundamental por el que los oxtotitlenses expresan su ideología es a través de los disfraces que portan y las danzas que efectúan. En sus trajes pueden verse el significado y la importancia que les dan a los dioses y a los señores del agua, así como el significado ritual que establecen entre éstos y las cruces, que previamente han adornado y ante las cuales danzan y cantan. El ciclo de fiestas primaverales es complejo, pues en él se combinan la plantación de las cruces en los campos y las procesiones de rogativas. Este ciclo tiene una particular coherencia. Los locos incluyen una puesta en escena colectiva de carácter grotesco, de la cotidianidad, pero también de respeto. Las cruces exigen la colaboración de todo los vecinos, quienes adornan las cruces con flores de colores, hechas con papel de china, y flores de la época, que van a recolectar los viejitos el primero de mayo al cerro de la Teresona. Es una ocasión anual de exteriorizar lo máspreciado del adorno en una fiesta grupal y comunal. El ritual, en sí mismo, es una expresión sublimada de la interdependencia de los hombres que viven dentro de una sociedad. Los símbolos religiosos (los disfraces, el fuego, la representación de los dioses y de los santos, cada uno con atuendos diferentes) acompañan y estructuran los grupos sociales y los subgrupos; por eso, cuando se estudian los rituales, hay que preguntarse de qué maneras el estatus global de determinadas personas o grupos se refleja en los roles rituales que se les asigna o en el tipo de ritual que frecuentan como propio.

Con este estudio se ilustra claramente el proceso de adoración entre determinadas personas, así como el funcionamiento de lo religioso-mágico en esas mismas personas. Se tiene devoción y fe en los santos, en este caso la Santa Cruz, los dioses del agua (habitantes del cerro de la Teresona) y los lugares sagrados. Constaté que los hombres, ya sea individualmente o en grupo, se aferran a esta celebración, sin dejarla morir. Observé en la fiesta la realidad de la competitividad y de la lucha, no sólo de las personas, sino de los disfraces que traen puestos.

Es además un pago por el que se espera obtener protección y consuelo cuando se necesite. Los rituales, a través de los cuales el peregrino se aproxima a lo sagrado, le son generalmente enseñados por peregrinos veteranos. Sin embargo, en última instancia, el peregrino accede sin mediadores a las potencias divinas. Él se apropia, traspone y reinterpreta los mitos que envuelven al lugar sagrado y le da el significado que considera apropiado según las necesidades que ha adquirido.

El pasar por un espacio sacralizado permite a los participantes un acceso directo a lo sobrenatural, sin importar las fronteras sociales, étnicas, políticas y geográficas. Esto significa que los barrios, cada uno con sus diferencias, se relacionan unos con otros para llevar a cabo el ritual, que al final de cuentas les dará a todos beneficios.

En esta celebración el cerro, las cruces y la parroquia se convierten en elementos temporalmente integradores que atenúan la estructura ordinaria. La conducta ritual de los individuos y grupos participantes no es necesariamente uniforme; las identidades sociales permanecen. Cada grupo o individuo mantiene sus propias creencias y construye su propia realidad alrededor de los lugares sagrados que visita. De esta manera, la peregrinación o recorrido efectuado permite que cada participante interprete las imágenes y símbolos de acuerdo a sus propios esquemas y necesidades.

REFERENCIAS

- BÁEZ, Jorge Félix
1992 *Las voces del agua, el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- DOW, James
1974 *Santos y supervivencias*, Antonieta S. M. de Hope, traductora, México, Instituto Nacional Indigenista.
- ESCALANTE, Yuri
2001 *Pirámides, cerros y calvarios; lugares sagrados y legislación mexicana*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- FIGUEROA, Alejandro
1994 *Por la Tierra y por los santos: identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA Gutiérrez, Rodolfo
1989 *El valle de fray Andrés de Castro*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.
- OLAGUÍBEL, Manuel
1975 *Onomatología del estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

LA LUNA, EL MONTE Y EL RÍO: EL MEDIO AMBIENTE Y SUS IMPLICACIONES EN LA COSMOVISIÓN DE LOS XI'ÓI DE LA SIERRA GORDA QUERETANA¹

Alejandro Vázquez Estrada

Centro INAH Querétaro
Instituto Nacional de Antropología e Historia

INTRODUCCIÓN

Dentro de la gran diversidad de los pueblos que conforman el tronco otopame, distribuidos a lo largo y ancho de México, los *xi'ói* (pames)²

¹ Quiero dedicar este artículo a la memoria de la etnóloga Heidi Chemin Bässler, esforzada y entusiasta investigadora que brindó su espacio y su tiempo al conocimiento de los pames o *xi'ói*, y que en el mes de noviembre del 2006 comenzó su andar por el camino de las ánimas. El presente texto toma varias referencias a la ponencia presentada en 2002 dentro del IV Coloquio Nacional sobre Otopames. En aquella ocasión, junto con el antropólogo Mauricio Mayorga Martínez, presentamos el trabajo “Vida cotidiana pame a través de sus narrativas”, el cuál estaba basado en la experiencia etnográfica realizada entre los años 2000 y 2002. El presente trabajo contiene, además, los resultados de una nueva etapa de investigación (2004-2006) del proyecto llamado “*Xi'ói*; los pueblos pames de la Sierra Gorda queretana” (Centro INAH Querétaro).

² Según la versión que cuenta en sus crónicas el conquistador Gonzalo de las Casas, en el siglo XVI, los pames fueron nombrados así por los españoles, quienes les pusieron el nombre

representan uno de los grupos etnolingüísticos poco conocidos desde la etnografía. En el año 2000, el conteo de población que realiza el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática registró 8,312 hablantes de pame de cinco años y más, pero si consideramos a la población menor a los cinco años, y de manera más amplia a los individuos que siguen articulados con núcleos familiares identificados como pames o *xi'ói* —aunque no practiquen la lengua—, estaríamos hablando de más de 10 mil y hasta 15 mil hablantes.

En la actualidad, la gran mayoría de sus poblados se localizan en el estado de San Luis Potosí, distribuyéndose fundamentalmente en cuatro microrregiones: Ciudad del Maíz, Alaquines, La Palma y Santa María Acapulco.³ En este último núcleo se incluyen también los pames de la Sierra Gorda queretana, ya que las comunidades ubicadas en el estado de Querétaro se han establecido en dicha serranía (mediante un proceso migratorio que inició en las primeras décadas del siglo xx) para buscar los recursos necesarios para subsistir a las crisis agrícolas y a las tensiones interétnicas que golpeaban a los pames “acapulcos”.⁴

En estas migraciones regionales, los andantes llevaron consigo sus vínculos familiares, sus compendios rituales y simbólicos, y todos aquellos elementos que los hace sentirse originarios de Santa María Acapulco y pertenecientes al grupo *xi'ói*.

En el estado de Querétaro podemos distinguir tres microrregiones donde se ubican los poblados *xi'ói*. En el municipio de Jalpan de Serra están situadas dos de ellas; por un lado se encuentra la microrregión de Tancoyol, donde las principales poblaciones son Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón y San Antonio; por el otro se ubica la microrregión de Valle Verde, donde la comunidad que cuenta con mayor presencia *xi'ói* es El Pocito.⁵ Sin embargo, también localizamos poblaciones como San Juan de los Durán, Carrizal de los Durán y La Cercada, donde existen familias con orígenes *xi'ói*, mismas que han constituido nuevas familias en unión con los *teenek* (o huastecos) y los mestizos, dando como resultado la progresiva reformulación de su adscripción identitaria, misma que en la actualidad señala el componente pame como parte de su pasado.

“pami”, que en su lengua quiere decir “no”, debido a que la negativa era empleada con frecuencia (véase Chemin, 1992: 5).

³ Chemin: 1992: 5, 6.

⁴ Como regionalmente suele llamárseles a los pames de la región de Santa María Acapulco.

⁵ Entendido esto como un mayor número de habitantes que se autoadscriben como indígenas *xi'ói*.

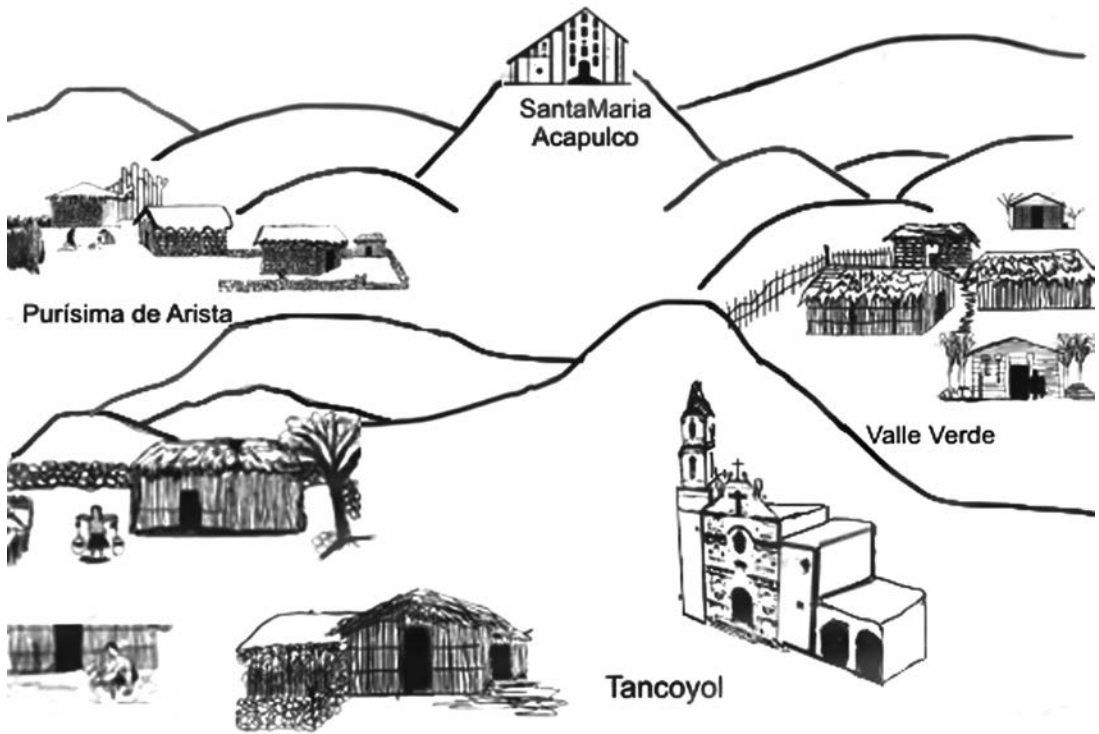
REGIONES INDÍGENAS DE QUERÉTARO



Mapa 1. Regiones indígenas de Querétaro.⁶

⁶ Mapa preparado por los integrantes del Centro INAH Querétaro.

Otro municipio de la Sierra Gorda queretana con presencia *xi'ói* es Arroyo Seco. En la microrregión de Purísima de Arista es donde se asientan las comunidades de San José de las Flores y San Juan Buenaventura, mismas que al igual que sus parientes ubicados en Jalpan, provienen de Santa María Acapulco y poblados aledaños como San Pedro, La Parada, San Nicolás y Carrizal Grande, ubicados en el estado de San Luis Potosí.



Mapa 2. Las tres microrregiones *xi'ói* de la Sierra Gorda queretana.⁷

⁷ Elaboración propia con base en datos de campo.

Actualmente en las tres microrregiones *xi'ói* que existen en la serranía queretana, habitan entre 450 y 500 hablantes de la lengua pame,⁸ y la población que no es hablante, pero que se adscribe dentro de este grupo, asciende a las 750 personas.

A pesar de que la lengua progresivamente se ha ido dejando de lado debido principalmente a fuertes procesos de erosión y tensiones interétnicas con los mestizos,⁹ los *xi'ói* continúan realizando prácticas tanto rituales como cotidianas que expresan elementos de un compendio simbólico e identitario, donde muestran los mecanismos y las formas cómo comprenden y establecen sus relaciones con el medio ambiente, los antepasados, sus deidades y el universo total donde se ubican.

El objetivo del presente texto se posiciona en dos niveles: el primero, que busca la indagatoria respecto al vínculo que los pames tienen con el medio ambiente, explorada mediante la práctica ritual; el segundo pretende comprender la relación hombre-naturaleza como una situación cambiante que se orienta y se reconstruye a partir de situaciones económicas, sociales y políticas, mismas que habilitan diversas implicaciones en el plano de lo cosmogónico.

Podemos apuntar de entrada que la cosmovisión es una construcción dinámica que se va conformando a partir de la posesión de distintos símbolos y de formas peculiares en las que los miembros de los grupos la interpretan. Se puede señalar que la cosmovisión, al ser practicada, se rige con el principio de la “no estabilidad”, característica que imprime un programa de posibilidades donde un grupo encuentra el escenario propicio para movilizar los símbolos de su cultura y así reorganizar la dimensión semántica de un ayer vivenciado desde la emergencia del presente. Galinier menciona que dicha creatividad sincrética que los grupos indígenas experimentan hace referencia a “la capacidad para improvisar y mezclar ingredientes culturales con el fin de resolver dificultades, ambigüedades y paradojas cotidianas en situaciones de adaptación e imposición interétnicas” (Galinier, 1999:120).

Es importante señalar que describir una cosmovisión diversa e inquieta desde el horizonte etnográfico es un asunto complejo debido, entre otros aspectos, a la amplia diversidad de interpretaciones que los mismos pobladores entienden de ella; al interior de las comunidades existe una gran variedad de “teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y las ontologías de los seres humanos, las representaciones espaciales de dominios

⁸ Este número es un cálculo aproximado realizado en las distintas comunidades pames queretanas a lo largo del 2006.

⁹ Hay más información al respecto en Ordóñez (2002a), Flores (2004) y Vázquez (2005).

sociales y no sociales” (Descola, 2001:105). Desde una etnografía cimentada en las entrevistas a profundidad, proponemos la vía para registrar las múltiples exégesis que tienen los habitantes¹⁰ sobre dicho tema, mismas que han permitido observar a la cosmovisión *xi'ói* como una construcción dinámica, diversa y contradictoria.

Nunca está de más manifestar que para dar claridad a lo anterior, se necesita un espacio mucho más amplio, debido a la complejidad y amplitud del tema. Hablar de cosmovisión y medio ambiente es una ardua tarea que demanda una discusión más profunda; sin embargo se tratará de brindar los aspectos substanciales de ello.

EL UNIVERSO PAME: LA NATURALEZA Y LA COSMOVISIÓN

A lo largo de su desarrollo histórico, los grupos humanos sobreviven en tanto que pueden adecuarse social y culturalmente al medio que les rodea. Ello supone, además de la propia integración y reproducción del grupo, el reconocimiento directo de los recursos y las condiciones que el medio natural les ofrece para subsistir. Dicha conexión se va construyendo a través de muchos años de experiencia y conocimiento empírico, en la observación del cielo y las estrellas, la explicación de la lluvia y los movimientos del Sol, así como del entendimiento de las cualidades, los riesgos y los cuidados que ofrecen los animales y las plantas del lugar. A lo largo del tiempo este conjunto de saberes construye un sistema de ideas que orienta y configura una interpretación de la lógica con el cuál funciona el medio ambiente.

Este sistema de conocimiento posee la propiedad de ser dinámico y abierto, debido a que si bien contiene diversas interpretaciones históricas respecto a etapas y tiempos determinados, también acoge todas las ideas y transformaciones, fruto del andar cotidiano y de la relación viva y cambiante que se mantiene en el día a día. En este macrosistema, las minúsculas prácticas de lo cotidiano son las posibilidades de transformación continua de aquello procedente de los tiempos del ayer.

¹⁰ Las narraciones contenidas en el presente texto son resultado de las entrevistas realizadas a lo largo de las comunidades pames de la Sierra Gorda queretana. Los informantes son en su totalidad pames adultos (de 30 años en adelante) entre los que migraron desde niños o jóvenes de la región de Santa María Acapulco. Dichas características nos dan la posibilidad de ubicar una exégesis que muestra el proceso de reconstitución cosmogónica impulsada —entre otros aspectos— por la migración regional.

Podemos afirmar que la relación hombre-naturaleza está elaborada por un complejo ideológico sustentado en la regularidad de los sucesos naturales, a la vez que toma en cuenta la imprevisibilidad de todos ellos. Por ejemplo, cuando hablamos respecto a la elaboración de calendarios étnicos referentes a los movimientos del agua, éstos son comprendidos como aproximaciones posibles, incapaces de prever o controlar las múltiples variables de la naturaleza y sin embargo, frente al ojo del etnógrafo, aparecen como la evidencia contundente para la producción de patrones significativos de conducta generalizada.

Sobre este mismo ejemplo, los calendarios locales se construyen como hipótesis probables alrededor de las múltiples e impredecibles formas que intervienen en la aparición de la lluvia. Como lo señala don Nicho, vecino de Las Nuevas Flores.

Según como lleguen las nubes en los primeros minutos de la entrada del año, uno puede mirar como va venir el agua, pero el problema está en que aunque uno sepa como viene en el año el temporal, el agua tiene muchos asegunes como para adivinarle; el agua es caprichosa porque tiene que ver con el aire, el calor, las nubes, las plantas y la gente [...]; ahora ya es muy difícil atinarle a su ritmo, aunque antes, parece que también [don Nicho, Las Nuevas Flores].

El saber, obtenido a lo largo de incontables días y noches producto de observaciones, hipótesis y experimentación respecto a los movimientos de la naturaleza, se ha vertido en la memoria viva de los pueblos, misma que actúa como un receptor del flujo de estos conocimientos, mismo que a su vez va habilitando la creación de nuevos cauces interpretativos debido a que la relación entre hombre y naturaleza (como cualquier otro tipo de relación) a lo largo del tiempo se va transformando, y por ende se van modificando las interpretaciones que habilitan dicho vínculo, generándose así, en el plano cosmogónico, distintas dinámicas de resignificación que pueden conjuntar elementos de la memoria histórica con interpretaciones del mundo contemporáneo respecto a la comprensión de la naturaleza. Por ejemplo, fenómenos como la falta de lluvia y la muerte de ojos de agua, son interpretados por los *xí'ói* desde múltiples ópticas, mismas que van desde el castigo divino y la falta de rituales propiciatorios, hasta la existencia de la contaminación, el smog de las ciudades y el calentamiento de la Tierra, explicaciones que ellos mismos señalan haberlas escuchado en la radio y la televisión:

es que antes sabíamos bien lo que se tenía que hacer, si hacía falta la lluvia se sacaba a San Isidro en procesión para que trajera el agua, o se iba a las

cuevas o a los cerros a poner la ofrenda, pero ahora aunque se haga eso una y otra vez, el agua ya no llega; yo pienso que Dios nos ha castigado, pero no, eso tampoco es del todo cierto, porque en la tele dicen que la Tierra se está calentando por la contaminación y eso hace que el agua se vaya secando [don Moisés, El Pocito].

Ha quedado registrado, desde la perspectiva etnográfica, la relación que diversos grupos indígenas establecen con el medio ambiente. En este gran caudal de registros, dicho vínculo aparece como una articulación multidimensional que enlaza distintas visiones, como la mirada que proviene de un orden funcional y percibe a la naturaleza como el escenario propicio para la consecución de los elementos necesarios para la subsistencia biológica del humano. Sin embargo, esta interpretación se articula con una perspectiva que le brinda a la consecución de estos recursos toda una explicación de orden sagrado y metafórico. Es por lo tanto que, como lo sostienen diversos autores (Broda, Galinier, López Austin, Báez-Jorge, entre otros tantos), la relación con el medio ambiente se manifiesta como uno de los grandes cauces que constituyen la cosmovisión de estos pueblos.¹¹

Llamamos cosmovisión a ese conjunto articulado de saberes y creencias que permite a los seres humanos explicarse tanto el mundo que les rodea como su propia existencia. Dicho sistema de conocimientos conforma en la cotidianidad un modelo interpretativo de la realidad, mismo que prescribe, orienta, sugiere y califica la multiplicidad de relaciones que emanan de la existencia de los individuos.

Comprendemos que la cosmovisión es un proceso vivo que se practica y se afecta en el día a día sobre el andar de los pueblos; va absorbiendo, modificando y adoptando elementos simbólicos de las culturas con las cuales se relaciona y comunica. El cruce de patrimonios de otredades y la modificación de unos y otros esquemas crean modos diversos, en cuanto a las normas que moldean el deber ser comunitario. En estas encrucijadas de interpretaciones diversas de la realidad, podemos observar las huellas de distintos paradigmas que los grupos generan respecto al cuestionamiento de su realidad y la manera en la cual la herencia del pasado se reconstituye de cara al futuro, en el laboratorio de lo tangible llamado cotidianidad.

¹¹ Según lo señala Espinosa, podemos advertir que las cosmovisiones surgen a partir de la dinámica de la vida cotidiana y religiosa de una cultura, y son tres grandes fuentes de conocimiento que la conforman: “una de ellas es la sociedad, otra es el cuerpo humano y finalmente la naturaleza” (Espinosa, 1996: 55).

El sistema cosmogónico pame está articulado con distintas tradiciones del pensamiento: por un lado tenemos una base de creencias e ideas relacionadas con una lógica a la cual los *xi'ói* nombran “más antigua”, que engloba una perspectiva asociada a una vida seminómada, rica en una visión del tipo cazadora-recolectora que mira al medio ambiente como una entidad viva, que comprende al río y al monte como las entidades sagradas por excelencia.

Es necesario señalar la existencia de una gran cantidad de creencias que están relacionadas con múltiples elementos de la flora y la fauna, los cuales son parte de un sistema normativo que orienta la cotidianidad pame.

Dicen que a los sapos no los debemos molestar o matar; aunque usted los vea así feos y mugrosos. Luego hay algunas gentes que no les gustan, pero no por eso se debe molestar porque luego uno va a necesitar de ellos y no lo van a querer ayudar porque usted les hizo algo. Pus que dicen que los sapos están aquí en este mundo, pero que cuando uno se muere, entonces se va para otro mundo; dicen que ese mundo es como éste, así, con cerros, montañas, árboles y luego, pus usted anda caminando por allá entre las laderas y le da mucho calor y tiene sed, entonces los sapos, allá en el otro mundo, cuidan y tienen magueyes y sacan pulque, entonces cuando usted tiene sed, si usted aquí los molestó, entonces no le van a dar tantito pulque para la sed, y va a tener que pasarse todo el tiempo buscando algo que tomar, sin que se le quite la sed [Justina Durán, Las Nuevas Flores, 2001].¹²

En la naturaleza, los *xi'ói* también encuentran un amplio compendio de símbolos y señales que les funcionan como oráculos para entender el futuro, por ejemplo, tienen la creencia de que:

Cuando una gallina canta, es porque alguna persona de la comunidad va a morir, o alguien de sus parientes lejanos ha muerto. Cuando un gato se está lamiendo mucho el pellejo, como cuando se baña, anuncia que alguien de fuera de la comunidad va a venir; cuando la lumbre está chispeando fuerte y haciendo mucho ruido con la leña, quiere decir que alguien va a llegar o que alguien se va a enfermar y que por eso se tiene que cuidar mucho más [Petra Montero Durán, Las Nuevas Flores, 2005].

Con el paso de los años, a este sistema “más antiguo” de ideas y creencias, se le han adherido diversos elementos simbólicos a razón del vínculo

¹² Mayorga/Vázquez, 2002: 9.

que los pames han tenido con otros grupos indígenas. Creencia y rituales, como el culto al venado, al trueno y a los nahuales, han sido habilitados por su vínculo con los *teenek*, aunque en la actualidad en comunidades como El Pocito y Las Nuevas Flores son asumidas sin reparo alguno como parte de su tradición.

Además del anterior compendio de saberes “antiguos”, existe dentro de la cosmovisión *xi’óí* un conjunto de creencias y rituales ligados hacia la religión católica, instruida por la tradición franciscana misional del siglo XVIII, la cuál es presidida por diversas imágenes veneradas, entre las que se encuentran la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Luz, San Isidro Labrador, San Juan Apóstol, el Niño Dios y la Divina Providencia. Además de las festividades a estas devociones, se encuentran los festejos de Semana Santa, la fiesta de la Asunción de la Virgen María, las celebraciones en torno a los difuntos en el mes de noviembre y la fiesta de la Virgen de Guadalupe.

La articulación cotidiana de la tradición antigua y la católica ha ido generando, a lo largo de los años, afectaciones mutuas e implicaciones en sus sentidos y significados, habilitando la transición progresiva de cada uno de los símbolos sagrados que forman parte de su cosmovisión.

Siguiendo la perspectiva de Good, que entiende a la cosmovisión como un “concepto amplio que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad humana y de la interrelación entre ambos”,¹³ podemos señalar que la cosmovisión prescribe ante todo un diálogo entre la realidad práctica y el hecho interpretado. Sin embargo, en esta dimensión dialógica, podemos argumentar que la coherencia tiene a su vez contradicciones y desacatos, puesto que la práctica de la vida cotidiana va a un ritmo distinto que la conceptualización consuetudinaria que se hace de ella, estableciendo una tensión continua que brinda estructura y movimiento a esta visión del mundo natural.

Podemos advertir, en los distintos elementos que constituyen la cosmovisión de los pames queretanos, una gran versatilidad al cambio, a la emergencia y a la contingencia. La articulación con los pueblos *teenek*, la progresiva sedentarización y las relaciones con la tradición católica mestiza han establecido a lo largo del tiempo un proceso continuo de autoorganización de las relaciones entre los elementos sagrados, relaciones que han implicado las distintas dimensiones de los estilos de vida y específicamente las relaciones con el medio ambiente. En la actualidad, dicho sistema de creencias está permeado por el cruce de los tiempos y de una gran diversidad de patrimo-

¹³ Good, 2005: 88, 92.

nios vivos, donde la articulación de identidades y otredades ha aparecido de manera constante, generando en la cotidianeidad situaciones de crisis que catalizan y establecen las modificaciones y reconfiguraciones de la cosmovisión —y sus distintos componentes—, mostrándonos así la posibilidad de comprender la existencia no sólo de una cosmovisión en particular, sino de cosmovisiones en general.

Actualmente una mirada superficial al interior de las comunidades pames nos podría decir que ciertos fenómenos sociales —como la migración, el cambio religioso y la falta de hablantes de la lengua— han generando una enorme pérdida cultural o una erosión de las tradiciones. Sin embargo, lo que veremos a continuación es que más allá de dicha pérdida o erosión los *xi'ói*, al igual que otros pueblos indígenas del país, se encuentran en un proceso de reconfiguración étnica y de autoorganización del patrimonio, con lo cuál van reinventando y relocalizando todas esas características que les hacen sentir parte de este grupo.

LA LUNA, EL MONTE Y EL RÍO COMO ELEMENTOS DE LA COSMOVISIÓN XI'ÓI

Como ya lo señalamos, el sistema cosmogónico *xi'ói* está conformado por múltiples elementos que se movilizan en dimensiones distintas y se encuentran en constante transformación. Dichas características nos sugieren la posibilidad de comprender a la cosmovisión como un sistema complejo, capaz de autoorganizarse a sí mismo, transformarse en distintos órdenes y presentar cambios constantes, debido a su relación con la práctica cotidiana. Como estrategia de abordaje, sólo se analizarán algunos de los elementos que conforman dicho sistema. La realización de esta tarea no está orientada con el afán de explicar el todo a partir de sus partes, ni mucho menos hacer un inventario de los elementos que la constituyen. El presente abordaje está orientado con la inquietud de brindar escenarios tangibles de comprensión de este “algo” tan amplio, mediante elementos puntuales, mismos que los *xi'ói* han mencionado como relevantes e importantes dentro de sus prácticas rituales relacionadas con la naturaleza. Es en este sentido que tomamos en cuenta aquellos elementos que los pames consideran y definen como la parte más antigua, misma que tiene que ver con las creencias asociadas con la naturaleza, siendo la Luna, el monte y el río los más mencionados, aunque no son los únicos.

De la bibliografía existente respecto a los pames, Chemin menciona para las poblaciones septentrionales del estado de San Luis Potosí, la existencia “múltiples supervivencias del pasado”, como la creencia en el dios Sol (llamado *ganó* y *konjó'kotáo*) y la diosa madre Luna (llamada *m'ao'* y *gam'áo*).¹⁴

Para el caso de los pames queretanos, herederos de la tradición potosina —a la que hace mención Chemin—, estos dos elementos continúan patentes dentro de su sistema de creencias. Sol y Luna aparecen como dos entidades sagradas, ligadas con la concepción principio-fin de los ciclos de vida, tanto de la naturaleza como del hombre.¹⁵ Se les comprende como entidades con una personalidad dinámica y con identidades diversas, que van, en el caso del Sol, desde su articulación con Jesucristo todopoderoso, hasta la idea que lo asocia con el calor que genera la fecundidad en la Tierra.

La Luna, por su parte, se vincula con la Virgen de Guadalupe, y en algunas comunidades se hace un vínculo muy estrecho con la Virgen de la Luz por la asociación metafórica de luminosidad que ambas poseen.

Además de esta movilidad semántica de cualidades, al Sol y a la Luna se les concibe como las energías o las fuerzas que movilizan y prescriben el ritmo por el cual se rigen los elementos de la cosmovisión pame.

Para los *xi'ói*, ambas entidades son el referente del andar del tiempo. En la salida y puesta del Sol, por ejemplo, observan el nacimiento del ciclo diurno, el comienzo de la vida cotidiana y el momento propicio para la realización de las actividades entendidas como seguras y claras.

El andar del Sol es comprendido como elemento indispensable para la creación de vida nueva.

En las relaciones simbólicas que establecen los pames, la Luna es comprendida como una entidad muy importante, puesto que es interpretada como la rectora y la organizadora de los movimientos del agua.

En comunidades como Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón, El Pocito y San José de las Flores, las creencias e interpretaciones alrededor de la Luna y sus cambios todavía se mantienen patentes; se entiende que la Luna es un indicador impredecible del tiempo.

¹⁴ Chemin, 1984: 194.

¹⁵ Sucesos como los eclipses son tomados como negativos y perjudiciales para los humanos; mencionan que estos ocurren porque el Sol o la Luna se pelean por el encuentro por la Tierra. Dicha pelea genera energías o fuerzas negativas que encuentran en las embarazadas a sus principales víctimas, las cuales en medida precautoria para evitar las malformaciones en sus hijos tienen que vestir ropa de color rojo.

Es la que lleva las cuentas para entender los tiempos; es la que nos va diciendo qué hacer con el maíz, cuándo cortar, cuándo sembrar, cuándo levantar la cosecha, cuándo hay peces; es como si fuera un reloj.

Además de estas actividades, se mantiene la costumbre de utilizar al proceso lunar como una medida de tiempo en una gran diversidad de prácticas como la recolección de la palma y del chamal, la crecida del río, la fertilidad de la mujer, las etapas del embarazo y la cuarentena.

Los pames entienden que la noche (entendida como espacio-tiempo), donde se enfatiza la presencia de la Luna, es el momento en el cual fuerzas negativas acuden a sus poblados. En el monte, en los caminos y en los ojos de agua, deambulan entidades nocturnas como los nahuales y las brujas, que son invitadas por el cobijo de la oscuridad a trastocar la vida y tranquilidad de los indígenas, mismos que evitan hacer actividades nocturnas en solitario para no exponerse a estas desazones.

Dentro de la cosmovisión pame, existe una dinámica intensa que consiste en significar los distintos elementos constitutivos del medio ambiente, ya que para ellos, todo lo que conforma la naturaleza tiene vida e identidad propia.

Desde esta perspectiva, el monte (*nggol'uée*) aparece como una de las entidades que mayor fuerza y más arraigo simbólico tiene en las comunidades *xi'ói*, tanto potosinas como queretanas.¹⁶

El monte es un lugar físico y simbólico que rige la distribución del espacio simbólico *xi'ói*, al mismo tiempo que aparece como un escenario necesario para la realización de actividades relacionadas con el trabajo. Los montes son proveedores de materias primas útiles para la vida diaria, tales como la palma, la leña y el ixtle. Sus laderas ofrecen alimentos complementarios de la dieta, como lo son el chamal, la guapilla, los chiveles y el mocoque, además de una gran variedad de flores y raíces utilizadas también para curar sus males y enfermedades.

Cuando se necesita cobijo, el monte también ofrece abrigos rocosos donde mantenerse en resguardo, a la vez que permite la existencia de una amplia gama de especies animales de las cuales se puede alimentar.¹⁷

¹⁶ En Santa María Acapulco esto tiene también su relación en cuanto se poseen los mismos nombres para llamar al monte, al campo y a la Tierra.

¹⁷ Entre éstas se encuentran liebres, armadillos, guajolotes de campo, codornices y palomas. Sin embargo, menciona doña Chabela, vecina de la comunidad pame de San Antonio, Tancoyol, que “Dios tiró a los animales en el campo y el monte para que se alimente con ellos, el que no tiene con qué [...]; por eso todo animal que no se come, no se tiene que matar [...]”.

El monte encierra un gran sentido mágico y divino, ya que en sus veredas, cañadas y planos habitan entidades sagradas que poseen energías especiales, como los nahuales¹⁸ y las brujas.¹⁹ El monte es también un espacio donde habitan los tigres y los osos, animales temidos por los pames, mismos que han provocado en más de una ocasión padecimientos graves que terminan en la enfermedad llamada “susto”.

A pesar de la existencia de estas energías (en potencia malélicas para los *xi'ói*), el monte también es y ha sido testigo mudo de la unión entre hombres y mujeres. En una gran variedad de comunidades de las tres microregiones, se menciona

que los muchachos, cuando se roban a sus novias, se casan en el monte antes de regresar al pueblo; se las llevan tras el cerro, tras la lomita, para unirse, para estar juntos y para compartir [don Toño, vecino de San Juan Buenaventura].

Es en esta situación cuando los pames llaman al monte “Padre Monte” y esto se debe a una analogía “que los pames han elaborado entre las figuras del monte y el sacerdote”.²⁰

Los mismos autores señalan que en comunidades como San Antonio y El Pocito, los pames manifiestan que en el monte vive el diablo, figura que otorga las connotaciones negativas a este espacio, ya que rige todas las energías y entidades malélicas que aquí encuentran resguardo.

En el monte pasan cosas feas. La otra vez andaba por allá, fui a buscar a la burra y no la encontraba; se había escapado [...]; ya después la vi. De regreso

¹⁸ El nahualismo es entendido por los *xi'ói* como la característica que presentan algunos hombres y mujeres, sin importar la edad, para poder transformarse en algún animal como la zorra, el guajolote, la gallina, el tigre o tigrillo, el tejón y el tecolote. Es importante señalar que esta creencia aparece en cada comunidad pame de las tres microrregiones, y las narrativas al respecto son vastas.

¹⁹ Las brujas son entendidas como entidades malélicas que acechan los hogares durante la noche, especialmente cuando hay niños o mujeres embarazadas. Cuando una bruja está cerca, se menciona que la madre del niño acechado tiene que conseguir algún listón rojo o algún hilo de este mismo color y mientras rezar siete “Padres Nuestros”. También tiene que hacer un nudo en cada Padre Nuestro para asegurarse de que la bruja estará atrapada. La creencia en las brujas es tan patente que algunos migrantes han visto brujas en el desierto de Arizona y en distintas ciudades de los Estados Unidos de América.

²⁰ Aguirre/López, 2007: 13, 14.

había una viborota ansina de grandota, entonces que le hablo en mi idioma, le dije que se estuviera quieta; entonces le pedí a Diosito que me ayudara, agarre la guaparra y que le doy en la cabeza, fue ansina como se murió [...].

Otra vez que volví a ir a buscar a la burra no pisé bien, las piedras estaban resbalosas y fui a dar por allá; entonces me raspé la cara, sentí como me ardía y me empezó a salir sangre. En eso sentí unas manos bien suavecitas que me agarraban la cara, entonces me dejó de arder y ya no me salió sangre; esas fueron las manos de la Virgen que andaba cuidándome mientras andaba por ahí, por el monte [doña Cleofás, El Pocito, 2006].²¹

Además de todas estas propiedades, el monte es entendido como colector relacionado con el movimiento del agua; los pames queretanos observan una relación directa entre el agua de lluvia y el papel que tienen los montes para bajarla y distribuirla en distintos arroyos, manantiales y ojos de agua de la región. El monte, junto con la Luna, establece una relación de las coordenadas de espacio y tiempo. La Luna prescribe el ritmo y el monte habilita el lugar donde se colecta y circula el líquido vital.

De manera paralela a esta entidad, también encontramos al río. En un contexto tan árido como el que se presenta en la zona de las comunidades pames de Tancoyol, el agua representa un elemento esencial para la reproducción de la vida. Los ríos Santa María, Ayutla y Verde son entendidos también como sus grandes benefactores; ellos los han guiado por los diversos caminos de la sierra y les han dotado de agua para beber, animales que comer, y agua que puede contribuir al riego de sus cultivos.

El río Santa María por ejemplo, fue la guía para que los indígenas hicieran sus múltiples trashumancias y llegaran a Querétaro. En San José de Las Flores mencionan que las primeras oleadas de pames que llegaron a Querétaro fueron dirigidas por el cauce del río.

Es también interesante que este río sea muy querido, debido a que es homónimo de su pueblo de origen. Entre las comunidades *xi'ó'i* existe una historia al respecto al surgimiento de este río:

La Encantada es una comunidad que pertenece a Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina, en San Luis Potosí. La Encantada contaba con una playa en la cual sólo una señora podía llevar agua de ahí, y las personas que intentaban sacar el agua no podían porque se alborotaba y trataba de ahogar a la gente que intentaba acercarse. Un día cuando la señora fue a traer agua a

²¹ Aguirre/López, 2007: 18.

la playa, se encontró con un señor que asoleaba semillas de calabaza a la orilla de la playa, el cuál le dijo que vivía ahí; poco después la señora se dio cuenta que estaba embarazada. Dio la noticia [a] sus padres, los cuales le dijeron que qué iba a hacer con la criatura, pero ella no contestó nada, así fueron pasando los meses hasta que llegó el momento de que la señora diera a luz; de ella nació un niño, que no podía tener en casa porque donde orinaba se hacía un manantial.

Las personas al ver esto se pusieron de acuerdo y lo fueron a dejar al norte. Donde pasaba ese niño iba formando manantiales con los orines. Eso sucedía porque el niño era hijo del Señor del Agua, por esta razón formaba manantiales; desde entonces, no sé si pongan cuidado en que las nubes salen del norte porque el niño se fue para allá. Las personas de La Encantada realizaban fiestas y danzas para alejar el agua del plan, así los trozos de agua fueron llegando a Santa María para dar forma al río.

Desde entonces no hay agua en La Encantada; las fiestas fueron el motivo de que el agua se acabara en ese lugar. Esta es la historia de nosotros los pames, que es transmitida de generación en generación como mi padre Porfirio Montero Martínez me la relató a mí, Teodoro Montero Durán y yo me he encargado de transmitirla a mis hijos [don Teodoro, El Pocito, 2005].²²

Además del agua que puede ofrecer a estos poblados, también el río Santa María encierra ciertos enigmas y fuerzas perjudiciales para los *xi'ói*, ya que señalan que en un tramo específico de su cauce, el agua se vuelve mala y que a cualquier persona que pase o intente cruzar por esa parte, se las puede llevar.²³ Estos sitios, según Aguirre y López, “reciben el nombre de sótanos, fosas subacuáticas en las que se producen remolinos de agua que jalan a la gente”.²⁴ Al respecto se han difundido historias como la siguiente:

En el río hay que tener cuidado, hay partes que parece que está manso pero es ahí donde esta el mal [...]; dicen que en esos lugares hay una mano que te arrastra para abajo, que te chupa [...] y la verdad si se ve, se ve como da vueltas, yo por eso le tengo mucho respeto porque de La Encantada y de

²² Aguirre, 2005: 23.

²³ “Los pames consideran que el río es análogo a una persona, pues ‘tiene distintos humores, a veces está tranquilo y quedito, otras tá enojado, bien bravo, a veces se escucha que pasa gritando arrastrando todo’ por esa razón debe tratársele como tal, siempre hay que tenerle respeto” (Aguirre/López, 2007: 24).

²⁴ Aguirre/López, 2007: 18.

otros lados de San Luis, sí ha desaparecido gente [Petra Montero Durán, Las Nuevas Flores, 2006].

Además del río y el monte, Chemin señala que existen entre los pames de San Luis Potosí “Otras divinidades importantes como lo son el Dios Trueno (*nggonoE*) y el Dios Venado Mayor (*ndí mazat*, grande venado)”.²⁵

Respecto al Dios Trueno, bibliográficamente se menciona que tiene repercusión en distintas actividades ligadas tanto a la agricultura como a la recolección de plantas comestibles y medicinales.

Ordóñez, en su investigación en la región de Tancoyol, encontró que el respeto al trueno sigue patente. Menciona que una de las formas en las cuales se combate al trueno es mediante la quema de palma bendita. Ésta se teje al llegar la Semana Santa y se bendice. Es muy común encontrar en las puertas de las cocinas *xi'ói* restos de palma bendita, pues se tiene preparada por si el trueno anda rondando y se le quiere espantar.²⁶

Siguiendo las creencias ligadas al dios trueno en la pamería queretana, podemos argumentar que ellas tienen que ver con personas que dicen haberlas aprendido y escuchado a los *teenek*; sin embargo los *xi'ói* queretanos las han acoplado intensamente dentro de su marco interpretativo. Es quizá por esta razón que en la actualidad, en la comunidad de Santa María Acapulco, no existan referentes narrativos amplios en cuanto al culto al trueno como entidad sagrada.

Con respecto al Dios Venado, actualmente se le recuerda pero ya no es venerado, debido a que el culto a esta entidad tiene que ver con la petición de una buena cacería: “en Santa María Acapulco los cazadores llevan igualmente su ofrenda al monte: ésta consiste en *bolimes* o *zacahuil* y una botella de aguardiente” para conseguir el permiso de la deidad y augurar una buena cacería.²⁷

Los pames queretanos no hacen tal ritual, debido a dos fuertes aspectos, el primero de tipo meramente funcional, relacionado a que son pocos los pames que se dedican a la cacería; en comunidades como El Pocito, El Rincón y San Antonio, la caza es una actividad que tiene una jerarquía menor en relación con la recolección o la siembra. En segundo lugar, existe el señalamiento de algunos viejos pames que manifiestan que “esa creencia es más de los huastecos que de los propios pames” (don Carmen Quinto, San José Buenaventura, 2005).

²⁵ Chemin, 1992: 29.

²⁶ Ordóñez, 2002a: 8, 10.

²⁷ Chemin, 1984: 197.

Es importante señalar que para el caso de la cosmovisión de los pames queretanos, muchas de las facultades concedidas o que posee la deidad del Venado Mayor se sintetizaron como parte de las facultades y virtudes que tiene el monte, que actualmente es una entidad querida y respetada en la mayor parte de las poblaciones *xi'ói*.

Es interesante destacar la gran movilidad que han tenido las jerarquías sagradas dentro del simbolismo pame, puesto que este grupo proviene de una tradición seminómada, asociada a la recolección, la caza y el cultivo.

El proceso de sedentarización y de reacomodo territorial ha tenido diversas implicaciones en cuanto a la síntesis de sus deidades. No obstante podemos señalar que actualmente, a lo largo de la pamería queretana, elementos como el Sol y la Luna continúan siendo utilizados como pautadores de los ritmos cósmicos y sociales. El monte y el río aparecen en este reacomodo simbólico como las entidades depositarias de múltiples facultades sagradas, sintetizando y absorbiendo las cualidades de otras deidades como el trueno y el Venado Mayor.

APUNTES FINALES

Para los *xi'ói*, la relación con la naturaleza es una gran determinante para poder asegurar la supervivencia y la reproducción social y cultural del grupo. La idea que tienen respecto al ecosistema los sitúa en un nivel que entiende al ser humano como una pequeña parte de éste, por lo cuál el hombre no está sobre el medio ambiente, sino todo lo contrario, el hombre vive gracias a las bondades que éste le ofrece.

Es esta relación la que tiene implicaciones claras en cuanto a la constitución del sistema cosmogónico, el cuál, para el caso de los pames de la Sierra Gorda queretana, queda claro que es un proceso vivo, que se practica a diario, que va adaptando, adoptando y desvaneciendo los elementos con los que los pueblos se relacionan. El proceso de sedentarización y de reacomodo territorial por el que han pasado los *xi'ói* en Querétaro ha tenido diversas implicaciones en cuanto a la síntesis de sus deidades, las cuales, en el caso del monte y el río, van absorbiendo diversas entidades apropiándose de sus peculiaridades, debido a que van perdiendo sentido y significado dentro de la vida cotidiana.

En esta relocalización de valores, fuerzas e ideas, se generan interesantes fenómenos. Adoptando ciertas ideas del análisis de sistemas complejos, podemos comprender a la cosmovisión como una estructura recursiva capaz de autoorganizarse, lo que implica que el sistema cosmogónico es apto en

todo momento para rearticular y relocalizar los vínculos simbólicos y sociales que lo caracterizan. Es importante que desde la mirada antropológica podamos comprender las cosmovisiones de los pueblos indígenas como sistemas complejos que operan lejos del equilibrio y la inmovilidad, lo que nos invita a comprenderlas como eventos que posibilitan y prescriben la construcción de nuevas formas y maneras de autocomprensión de los elementos pensados como tradicionales y su relación con los tiempos futuros.

REFERENCIAS

AGUIRRE Mendoza, Imelda

2005 *Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón, Tancoyol, Querétaro*, documento interno, Etnografía, Centro INAH Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

AGUIRRE Mendoza, Imelda; LÓPEZ, Ricardo

2007 *Kum 'us, ngul'us nggol'uée; La Tierra, la casa y el monte, la construcción del territorio sagrado xi'ói*, documento interno, Etnografía, Centro INAH Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

AGUIRRE Mendoza, Imelda; VELÁZQUEZ, Verónica

2005 *Reporte monográfico de la comunidad de El Rincón, Tancoyol, Querétaro*, documento interno, Etnografía, Centro INAH Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CHEMIN Bässler, Heidi

1979 *La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del estado de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Biblioteca de Historia Potosina.

1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1992 *Los pames, baluartes de la resistencia indígena en Querétaro*, Querétaro, Unidad Regional de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Querétaro.

2000 *Recetario pame de San Luis Potosí y Querétaro*, México, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

DESCOLA, Philippe

2001 "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", en *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, coordinadores, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 101-123.

ESPINOSA Pineda, Gabriel

1996 "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana", en *Cuicuilco* (Escuela Nacional de Antropología e Historia), nueva época, vol. 2, no. 6, pp. 51-74.

FLORES González, Antonio

2004 *Los “pames” frente a la “gente de razón”, el papel de la hegemonía y las relaciones de producción en las formas de racismo hacia los xi’oi en Querétaro*, tesis de maestría, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

GALINIER, Jacques

1997 “El fuego y las lógicas culturales, el fuego y las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, en *El fuego: mitos, ritos y realidades*, José A. Gonzalez Alcantud, María J. Buxó Rey y Lucie Bolens, editores, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 105-122.

GOOD Eshelman, Catharine

2005 “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México), no. 36, pp. 87-113.

ÍNDICES DE MARGINACIÓN

2000 *Índices de marginación, 1995*, México, Consejo Nacional de Población.

KRIEG, Mercedes; VÁZQUEZ Estrada, Alejandro

2005 *Reporte monográfico de la comunidad de Las Nuevas Flores, Tancoyol, Querétaro*, documento interno, Etnografía, Centro INAH Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LÓPEZ, Ricardo; OROZCO, Montserrat

2005 *Reporte monográfico de la comunidad de San Antonio, Tancoyol, Querétaro*, documento interno, Etnografía, Centro INAH Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MAC GREGOR Campuzano, José Antonio

1992 “Presentación”, en Heidi Chemin Bässler, *Los pames, baluartes de la resistencia indígena en Querétaro*, Querétaro, Unidad Regional de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Querétaro, pp. 3, 4.

MAYORGA Martínez, Mauricio; VÁZQUEZ Estrada, Alejandro

2002 “Territorio e identidad pame”, ponencia presentada en el *IV Coloquio Nacional sobre Otopames*, Guanajuato.

MEMORIA DEL IV COLOQUIO NACIONAL SOBRE OTOPAMES

NORIA, José Luis

1994 “El pueblo pame y la acción indigenista oficial”, en *América Indígena* (Instituto Indigenista Interamericano), vol. 54, no. 3, pp. 145-165.

ORDÓÑEZ Cabezas, Giomar

2002a *Los pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras, 1950-2000*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2002b *La trascendencia del monte para los pames de la huasteca queretana*, ponencia presentada en el IV Coloquio Nacional sobre Otopames, Guanajuato.

2004 *Pames*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

POWELL, Philip Wayne

1996 *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, 3a. reimpresión de la 1a. ed., Juan José Utrilla, traductor, México, Fondo de Cultura Económica.

PRIETO Hernández, Diego; VÁZQUEZ Estrada, Alejandro

2004 “Xi’óí: los verdaderos hombres”, en *Diario de Campo* (Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia), no. 70, pp. 18-26.

2006 “Paisaje, patrimonio y pobreza, reinventando la Sierra Gorda queretana” en *Diario de Campo* (Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia), no. 83, pp. 40-46.

RUBIO, Miguel Ángel; MILLÁN, Saúl

1995 “Los pames de Querétaro”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región oriental*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, pp. 205-279.

SOUSTELLE, Jacques

1993 *La familia otomí-pame del Centro de México*, María de los Ángeles Ambriz, traductora, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México.

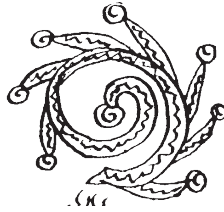
VÁZQUEZ Estrada, Alejandro

2005 “Elogio a lo distinto, relaciones interétnicas en el estado de

Querétaro”, en *Diario de Campo* (Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia), no. 79, pp. 34-41.

VIRAMONTES Anzures, Carlos

2000 *De chichimecas, pames y jonaces; los recolectores-cazadores del semi-desierto de Querétaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Memoria del IV Coloquio Nacional sobre Otopames
se terminó de imprimir el 31 de julio de 2010,
en los talleres de Impresos del Bajío,
Juan Alonso de Torres 805, Fracc. Residencial
Alameda, C.P. 37210, León, Guanajuato.

Tiraje: 300 ejemplares

