DIVULGACIÓN

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE HIDALGO

ATLAS ETNOGRÁFICO

Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garret Ríos,
David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara,
Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García
Coordinadores

GOBIERNO DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

HIDALGO

ATLAS ETNOGRÁFICO

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

HIDALGO

ATLAS ETNOGRÁFICO

Lordes Báez Cubero, Gabriela Garret Ríos, David Pérez González,
Beatriz Moreno Alcántara,Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García
(coordinadores)

GOBIERNO DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico / coordinadora Lourdes Báez. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2012.
412 p.: fotos, il.; 32 cm.

ISBN: 978-607-484-357-6

1. Etnografía – Hidalgo. 2. Otomíes – Hidalgo – Vida social y costumbres. 3. Geografía lingüística – Hidalgo. 4. Población indígena – Hidalgo. I. Báez Cubero, María de Lourdes, coord.

LC: F1219.1 / H52 / P84

Primera edición: 2012

La realización de este proyecto fue posible gracias al apoyo del Gobierno del Estado de Hidalgo a través del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Consejo Académico
Francisco Barriga
Amparo Sevilla
Eckart Boege
Diego Prieto
Leopoldo Trejo

Coordinación editorial
Pedro Molinero
Diseño
Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.
Cartografía
Tlaoli Ramírez
Viñetas
Ruth Rodríguez
Fotografía
Portada: Costaludo, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2007.
Contraportada: Aprovechando los recursos naturales, Banderas. Fotografía: Marco Pacheco, 2006.

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-357-6

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

15
Introducción general

21
Estudios básicos

CAPÍTULO 1 **23**

Hidalgo y sus regiones: una aproximación

Lourdes Báez

CAPÍTULO 2 **33**

Diversidad lingüística en Hidalgo

Alonso Guerrero Galván

34 ■ De Huehuetla a Tziltzacuapan y Mecapalapa: *ma'álh'amá*, los tepehuas surorientales / *Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*

CAPÍTULO 3 **47**

Recorrido histórico por las regiones otomíes de Hidalgo: El Valle del Mezquital desde la época prehispánica hasta el cardenismo

María Gabriela Garrett Ríos

CAPÍTULO 4 **63**

Evangelización en Hidalgo

Alonso Guerrero Galván

64 ■ Los pueblos indígenas de Hidalgo / *Doris Bartholomew*

CAPÍTULO 5 **77**

"¡Aquí sí es Huasteca!" Hechos y deshechos en la conformación territorial de la Huasteca hidalguense

Laura Rebeca Camacho González y Sergio Eduardo Carrera Quezada

79 ■ La Sierra Oriental de Hidalgo: su etnohistoria / *Ulises Julio Fierro Alonso*

86 ■ El idioma náhuatl de Acaxochitlán / *Marisela Avilés Torres*

90 ■ *Ran yogipêntßð*. "El águila sagrada". En yuhú y español / *Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander*

CAPÍTULO 6 **101**

Los otomíes o ñähñu en la época prehispánica

Patricia Fournier

CAPÍTULO 7 **123**

Códice de Huichapan

Carmen Aguilera

CAPÍTULO 8 **137**

Revueltas indígenas en el Valle del Mezquital en el siglo XIX

Gabriela Garrett Ríos

145
Ensayos temáticos

CAPÍTULO 9 **147**

Organización social y política en Acaxochitlán y el Valle del Mezquital

Lourdes Báez Cubero y Beatriz Moreno Alcántara

150 ■ Organizaciones etnopolíticas del Valle del Mezquital: el caso de San Ildefonso, Tepeji del Río / *Milton Gabriel Hernández García*

CAPÍTULO 10 **175**

Economía indígena en el contexto de la globalización

Lourdes Báez Cubero y Beatriz Moreno Alcántara

178 ■ Tejiendo la vida para sobrevivir: las mujeres nahuas de Santa Ana Tzacuala, Acaxochitlán, Hidalgo / *Lourdes Báez*

186 ■ Alternativas de producción: la cafeticultura en Hidalgo / *David Pérez González*

192 ■ Las cooperativas como estrategia de organización / *Beatriz Moreno Alcántara*

197 ■ Trabajo minero-metalúrgico en el estado de Hidalgo / *Laura Elena Corona de la Peña y Leonardo Vega Flores*

CAPÍTULO 11 **205**

El maguey y sus productos en Hidalgo, México

Francisco Rivas Castro

208 ■ Estrategias de supervivencia doméstica aplicadas a la alimentación y salud del preescolar de El Cardonal, Hidalgo / *Edith Yesenia Peña Sánchez*

216 ■ Tradición y alimentación en el Valle del Mezquital, Hidalgo / *Paris Aguilar Piña*

CAPÍTULO 12 **223**

Evolución y diversidad del trabajo migratorio: Gundhó, un pueblo ñähñu del Mezquital

Richard M. Ramsay

CAPÍTULO 13 **241**

Los mercados de la Huasteca hidalguense

Ana Bella Pérez Castro

CAPÍTULO 14 **259**

Prácticas rituales en el Valle del Mezquital, Hidalgo

Sergio Sánchez Vázquez

265 ■ El Valle del Mezquital y su música / *Elfego Nicolás Rodríguez*

CAPÍTULO 15 **279**

Mitos otomíes del Valle del Mezquital. Región de Tula

Tobías García Vilchis

CAPÍTULO 16 **291**

Tres cristos representativos en el Valle del Mezquital

Ma. Angélica Galicia Gordillo

294 ■ El Santuario de la Virgen de la Ferrería, Alto Mezquital, Hidalgo / *Susana Muñoz Enríquez*

302 ■ Peregrinación guadalupana de los trabajadores mineros de Zimapán / *Laura Elena Corona de la Peña, Leonardo Vega Flores y Claudia Corona de la Peña*

CAPÍTULO 17 **311**

Ritual y etnoconocimiento agrario en la Huasteca hidalguense

Antonio Rimada Oviedo

313 ■ Testimonio de una partera / *Francisca Hernández Hernández*

CAPÍTULO 18 **323**

Religión tradicional de los ñähñu de la Sierra

James W. Dow

326 ■ El juego del develamiento. Los carnavales otomíes del estado de Hidalgo / *Berenice Morales Aguilar*

CAPÍTULO 19 **345**

La danza: recreación y simbolismo

Lorna Hernández Sánchez

CAPÍTULO 20 **357**

Al compás de la ofrenda: la música ritual entre los nahuas de la Sierra Oriental

Ulises Julio Fierro Alonso

CAPÍTULO 21 **369**

Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales

Jacques Galinier

CAPÍTULO 22 **381**

Adivinación, salud y desorden: rituales curativos en una comunidad nahua en la Huasteca hidalguense

Reyes Luciano Álvarez y Alessandro Questa

391
Bibliografía

405
Identificación de imágenes

Mapa 1. Localización del estado de Hidalgo.

de América
Pisaflores
Huejutla de Reyes
Jacala
Molango
Zimapán
Zacualtipán
Ixmiquilpan
Tlaxcalilla
Huichapan
Actopán
Atotonilco el Grande
Tezontepec de Aldama
PACHUCA DE SOTO
Tulancingo
Tula de Allende
Tepeji de Ocampo
Cd. Sahagún
Nuevo León
Tamaulipas
Sn. Luis P.
GOLFO DE MÉXICO
Yucatán
Qro.
Hidalgo
Quintana Roo
Edo. de México
Tlax.
D.F.
Campeche
Morelos
Puebla
Veracruz
Tabasco
Guerrero
Belice
Oaxaca
Chiapas
Guatemala

Atlante de Tula

Introducción general

En los preludios del siglo XXI las sociedades indígenas de México continúan mostrando un rostro en el que sorprende la diversidad y vitalidad de sus formas de organización social, de sus tradiciones, de su cultura. Este escenario está presente en el estado de Hidalgo, poseedor de un mosaico cultural único en cada una de sus regiones indígenas, que albergan grupos etnolingüísticos de origen otomí, nahua y tepehua, cuyas formas culturales son herencia manifiesta de tradiciones de raigambre ancestral.

Aun cuando el estado ocupa uno por ciento del territorio nacional, la presencia indígena es significativa, ya que comprende alrededor de tres por ciento con respecto al resto del país. Ello indica que en un espacio territorial de dimensiones no muy extensas se desarrollan formas de reproducción cultural que sorprenden. Con una población indígena de 339 866[1] hablantes (CDI, 2002) de las tres lenguas que existen en el estado (náhuatl, otomí y tepehua), la diversidad cultural se plasma no sólo en sus expresiones materiales, sino en sus saberes y en la aplicación de éstos en todas sus actividades.

En su aspecto histórico, una de las grandes civilizaciones mesoamericanas se desarrolló en territorio hidalguense: la de Tula. Gobernada por los toltecas tras el colapso teotihuacano entre 650 y 750 d.C., Tula tuvo un notable florecimiento durante el Posclásico (de 900 a 1150 d.C.). La capital tolteca se fundó muy cerca del sitio de Chingú, que anteriormente había sido explotado por los teotihuacanos para la obtención de caliza. Estas minas, situadas al sureste de Tula, fueron aprovechadas para la elaboración de argamasas que se utilizaban en la construcción y el decorado de los edificios del sitio. También se beneficiaron del basalto y la riolita, que extraían de los cerros Magoni y La Malinche; dichos materiales eran utilizados para la construcción y fabricación de diversos instrumentos para la molienda y para fabricar hachas, cuentas y raspadores para la extracción del pulque, una de las más importantes actividades de Hidalgo que ha pervivido a lo largo de los siglos.

1 Éstas son las cifras que refieren a los hablantes de alguna de las lenguas indígenas según el censo del INEGI de 2000, sin contar a los niños menores de cinco años; el total de población indígena tomando en cuenta a todos los grupos de edad es de 505 878 habitantes, lo cual incrementa el porcentaje del estado de Hidalgo a más de 5% del total nacional.

El asentamiento de Tula abarcó una amplia faja geográfica entre los lagos de la cuenca de México, así como una región sumamente árida: el Valle del Mezquital, que alberga actualmente población de origen otomí. No obstante este escenario ambiental desfavorable para la reproducción de los grupos humanos asentados en esa región, durante la época de mayor auge de Tula, dicha población supo hacer frente a la hostilidad del entorno, implementando un complejo sistema de canales para irrigar los cultivos y llevar el vital líquido a lugares que carecían de él, y con ello cubrir favorablemente las necesidades más ingentes de la población que habitaba el Valle del Mezquital.

En época anterior al esplendor de Tula, Teotihuacan, la gran urbe mesoamericana, muy próxima al altiplano hidalguense, estableció redes comerciales con la región del Golfo de México. La ruta obligada para este corredor era el territorio de Hidalgo. Estas vías han sido muy fructíferas y se mantuvieron activas durante siglos. Incluso hay poblaciones del estado cuyos vínculos comerciales más dinámicos son precisamente con localidades del Golfo de México.

Tula tuvo un desarrollo esplendoroso en varias ramas; sus habitantes eran diestros artesanos y el gobierno estaba bajo la tutela de un sacerdote sabio, cuya relevancia trascendió las fronteras de la gran urbe y ha sido considerado uno de los dioses de mayor significación del panteón prehispánico: Quetzalcóatl. Esta brillante civilización vio llegar su decadencia hacia el año 1150 d.C.; la batuta por la hegemonía la tomó la Triple Alianza asentada en el Altiplano Central, irradiando su poder hacia distintos horizontes geográficos y obligando a las poblaciones conquistadas al pago de tributos en especie. Esta hegemonía tuvo su fin con la Conquista española; sin embargo, la influencia ejercida por estos últimos grupos fue determinante para la configuración cultural de las poblaciones conquistadas, aunque no en todo el territorio hidalguense tuvo una presencia significativa. De los grupos asentados, fueron los otomíes serranos los que opusieron mayor resistencia a las políticas de la Triple Alianza, primero, y posteriormente a las de la Corona española que, en la región del Valle del Mezquital, tuvo una injerencia casi constante.

Una porción del espacio hidalguense fue ocupada por haciendas de beneficio dedicadas a la cría de ganado menor y extracción de pulque; sin embargo, contrario a lo que pudiera pensarse, la población fue la menos beneficiada por esta situación. Hoy día la extracción de este producto es una actividad que se realiza particularmente por los grupos familiares y no con la intensidad de antaño, en parte por el desplazamiento de esta bebida por otras industrializadas que han ido ganando la preferencia de la gente. Otro de los factores que han propiciado su abandono es la creciente migración transnacional, pues las regiones donde se extrae esta bebida son en las que la movilidad se ha incrementado; muchos de los que se dedicaban a esta práctica la abandonaron para buscar otras alternativas de subsistencia.

La tradición cultural en Hidalgo

Si bien, hablamos de tres grupos etnolingüísticos que mantienen una rica tradición cultural no significa que se trate de sociedades estáticas aferradas al pasado. Es todo lo contrario y lo que sorprende, ya que si, como hemos afirmado, uno de

los aspectos visibles es la fidelidad a sus tradiciones; por otro lado, son sociedades dinámicas con una capacidad increíble de adaptación a formas culturales no indígenas. Son capaces de "armonizar el cambio con la continuidad" (Navarrete, 2008: 13). Esto justifica, en parte, que el retorno masivo de migrantes tenga lugar en fechas específicas, como la fiesta patronal y el carnaval, a las que llegan no sólo para divertirse, sino porque con ello afianzan los lazos comunitarios y su identidad.

La población indígena se localiza en tres regiones bien definidas: la del Valle del Mezquital —habitada por otomíes, o ñähñu— es la menos favorecida en términos ecológicos, debido a la aridez de su paisaje. Aunque una porción de esta región es beneficiada por un sistema de riego procedente del río Tula, el provecho es relativo, pues estas aguas están contaminadas, porque se trata de aguas negras que provienen del Distrito Federal. Éste y otros factores han sido determinantes para que, desde hace varias décadas, la región sea escenario de la expulsión de grandes contingentes de hombres y mujeres para mejorar sus condiciones de vida. En principio los destinos más buscados eran importantes urbes, como Pachuca y el Distrito Federal; posteriormente, los flujos se orientaron hacia Estados Unidos. En Florida, en la ciudad de Clearwater, en la Bahía de Tampa, hay un asentamiento importante de hidalguenses de Ixmiquilpan que, además de mantener una importante organización local que facilita su vida en la ciudad estadounidense, se encuentra vinculada a otra en el Valle del Mezquital. Cada municipio del Valle tiene como destino una ciudad estadounidense en particular, donde los migrantes mantienen redes que facilitan a los nuevos migrantes encontrar trabajo, la comunicación permanente con su comunidad de origen y resolver cualquier problema que se les presente. El incremento de la migración en la última década, sobre todo del Valle del Mezquital, ha transformado la economía de esta región, así como su fisonomía, debido a las remesas que envían los migrantes desde Estados Unidos.

Otra de las regiones con una densidad de población indígena significativa es la Huasteca, que destaca por la exuberancia del paisaje; sin embargo, es paradójicamente una región donde los índices de marginalidad son elevados. Su entorno de difícil acceso mantiene a la población alejada de las ciudades. Habitada en su mayoría por población nahua que vive en condiciones de extrema pobreza, contrasta con la riqueza de sus tradiciones y prácticas; sus manifestaciones materiales son particularmente únicas; poseen un corpus coherente de saberes de origen ancestral.

La tercera región indígena es la situada en la franja oriental que colinda con Puebla y Veracruz, y es considerada también Huasteca Sur. Se le conoce como región otomí-tepehua o sierra de Tenango. Principia en el Altiplano, en Tulancingo, y continúa por la franja serrana hasta colindar con el estado de Veracruz. La población es mayoritariamente otomí y una minoría (1 842 hablantes), tepehua, asentada en el municipio de Huehuetla. La tradición cultural de esta región es también muy fecunda, pero igualmente marginal.

Mujer nahua de La Candelaria, Huejutla de Reyes.

De las tres regiones indígenas, la que ha tenido un desarrollo más acelerado ha sido la otomí del Valle del Mezquital. Su cercanía con ciudades como Pachuca, la accesibilidad en sus vías de comunicación y la migración han sido factores coadyuvantes a un desarrollo mayor que en las otras regiones indígenas. Debemos recordar que fue en los años setenta, durante el gobierno de Echeverría, cuando se promovió la conformación de agrupaciones de carácter étnico. Una de estas organizaciones surgió en el Valle del Mezquital: El Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, para promover e impulsar el desarrollo de esta región. Si bien esta organización desapareció en la década de los ochenta, sentó las bases para que después los propios otomíes conformaran otras agrupaciones como el Consejo Supremo Hñähñu en 1975, que hasta la fecha se mantiene muy activa, expandiendo sus lazos al otro lado de la frontera, pues en la ciudad de Clearwater, Florida, surgió primero el Consejo Hidalguense de la Bahía de Tampa, y posteriormente cambió su nombre para integrar población mexicana de otras regiones por el de Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa. Actualmente hay una relación muy estrecha entre ambas organizaciones y sirve como enlace de los migrantes con sus familias en ambos lados de la frontera.

Por su parte, el desarrollo en las otras dos regiones: la nahua huasteca y la otomí oriental, ha sido mucho más lento. Persiste el uso de las lenguas indígenas en mayor grado, así como formas de organización más tradicionales, y la cosmovisión está sustentada en panteones nativos. La población otomí se ha distinguido por materializar sus deidades mediante el recorte de papel, tradición que también conservan los grupos de la Huasteca. En algunas poblaciones la migración transnacional mantiene una importancia notoria, pero no es la constante en la mayor parte de estas regiones.

No obstante que encontramos diferencias importantes entre las tres regiones, también observamos líneas de continuidad, sobre todo entre la población otomí de las dos regiones. Una de ellas es la relevancia del Carnaval, que en algunas comunidades se ha insertado al ciclo anual festivo al ser parte de la fiesta patronal: esto es evidente en el Valle del Mezquital, donde esta celebración no se verifica sólo en las fechas específicas, sino que se incorpora al ciclo de la fiesta en honor a los santos patronos. Entre los otomíes orientales tiene lugar en las fechas señaladas por el calendario; sin embargo, hay presencia de elementos puntales de su cosmovisión, como el palo volador, así como la presencia de personajes relevantes, como el Diablo.

Otro aspecto coincidente entre los indígenas hidalguenses, que no es privativo de estos grupos sino compartido por todos los pueblos de la tradición cultural mesoamericana, es la significación del entorno natural. Para estos grupos no se puede hablar de ámbitos de la naturaleza separados de los del hombre; el entorno físico forma parte de su misma realidad. El cerro, los ríos, la tierra, se conceptualizan como entidades antropomorfizadas con las que los seres humanos conviven e interactúan permanentemente. Dichas entidades deben ser propiciadas, veneradas, ofrendadas no sólo en fechas determinadas, sino de manera constante, ya que es el entorno el que proporciona el sustento y, hasta hace unas décadas, el vestido y la vivienda. Por ello, los hombres deben involucrarse con estas entidades en un sistema de intercambio que debe ser correspondido para favorecer y hacer posible su vida en el mundo.

No obstante que existen similitudes en sus formas organizacionales, en sus prácticas rituales, en su apego a la tierra y al cultivo del maíz, y en elementos como el agua, la tierra y el fuego, debido a que son sociedades que dependen del trabajo agrícola para su subsistencia, que además las coloca en situación de vulnerabilidad por su dependencia del clima, cada grupo mantiene expresiones significativas que se plasman en artefactos para la vida cotidiana, como la alfarería, que en la región Huasteca tiene una larga tradición y es una práctica en la que participa todo el grupo familiar desde el ámbito doméstico. Entre los otomíes de ambas regiones destaca la actividad textil que mantiene su preferencia entre las mujeres ñähñus. Destaca la belleza de sus textiles con instrumentos de origen ancestral, como el telar de cintura, que permite crear verdaderas obras de arte con una diversidad de fibras: en el Valle del Mezquital las mujeres son hábiles tejedoras del ixtle, por lo que el aprovechamiento del maguey es total. En la región Oriental el tejido en curva no sólo se realiza para elaborar el quechquemitl de la indumentaria de las mujeres, sino que con éste se viste a las deidades que habitan en los oratorios. También destaca el bordado de blusas para uso de las mujeres y para ayudar en su economía.

Aun cuando hablamos de tres regiones y de tres grupos etnolingüísticos, las fronteras entre ellas no se pueden trazar de manera tajante. Por ejemplo, la vecindad entre grupos otomíes y tepehuas en el municipio de Huehuetla no permite, en ocasiones, distinguirlos a través de sus prácticas, sino sólo a través de la lengua, porque mantienen tradiciones culturales muy similares y algunas compartidas. Una situación similar la encontramos entre los otomíes del Alto Mezquital de Hidalgo y Querétaro. Esto indica que las fronteras territoriales estatales son en cierto modo arbitrarias.

El objetivo de este *Atlas Etnográfico de Hidalgo* pretende ofrecer un panorama amplio de lo que son las tradiciones culturales indígenas más relevantes y representativas que se manifiestan en la vida cotidiana, en el trabajo en el campo, en su vida ritual, en sus saberes del mundo y en sus mitos, incluso trascendiendo las fronteras nacionales, porque la migración se ha convertido, para algunas sociedades, en actividad común. El lector encontrará similitudes con grupos indígenas de otros estados colindantes —como el Estado de México, Puebla, Querétaro y Veracruz— que no sólo comparten vecindad con Hidalgo, sino en algunos aspectos mantienen prácticas conjuntas.

A lo largo de estas páginas mostraremos algunas de las expresiones culturales más significativas de los pueblos indígenas que habitan en el territorio hidalguense, aquellas que refieren, en mayor medida, a sus tradiciones de más arraigo. Sin embargo, también queremos mostrar otros rostros, los del cambio, porque las sociedades indígenas también son dinámicas y en las últimas décadas están inmersas en complejos procesos de transformación y reivindicación de sus valores buscando el reconocimiento de la sociedad. Esto último es otro de nuestros objetivos: que los lectores no sólo conozcan las expresiones de estos grupos, sino también valoren lo que estas sociedades han recorrido a lo largo de varios siglos de existencia.

La mayor parte de los textos está enfocada a los grupos otomianos de las dos regiones: Valle del Mezquital y Oriental, porque es donde el proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de México: equipo Hidalgo" ha trabajado de manera sistemática desde 1999.

Estudios básicos

Candelabro

CAPÍTULO 1

Hidalgo y sus regiones: una aproximación

Lourdes Báez*

Por su diversidad, la riqueza cultural y ecológica del estado de Hidalgo es única. Su territorio alberga varias regiones que además son notoriamente contrastantes entre sí. Para corroborar la diversidad y complejidad bioecológica del territorio hidalguense sólo basta comparar las planicies del sur, las zonas serranas que cruzan el estado del noroeste al sureste y las planicies huastecas (Ballesteros, 2004: 7).

Ocupa 20 664 km², que equivalen a 1 % del territorio nacional. Ubicado al oriente del centro del país, colinda con San Luis Potosí, al norte; Veracruz y Puebla, al oriente; Tlaxcala y Estado de México, al sur; y Querétaro, al poniente. Con estas entidades no sólo mantiene vecindad sino que comparte elementos culturales.

Vinculado al Altiplano Central, histórica y geográficamente, tuvo en Tula una de las culturas más florecientes de Mesoamérica, cuya influencia cultural se extendió por una vasta área del territorio nacional; pero también algunas de sus regiones mantuvieron lazos importantes con la región del Golfo de México. Por ello, lo que Hidalgo ofrece no es sino un mosaico en el que la diversidad cultural es la expresión más fecunda del proceso de desarrollo seguido a lo largo de varios siglos por los grupos que lo han habitado.

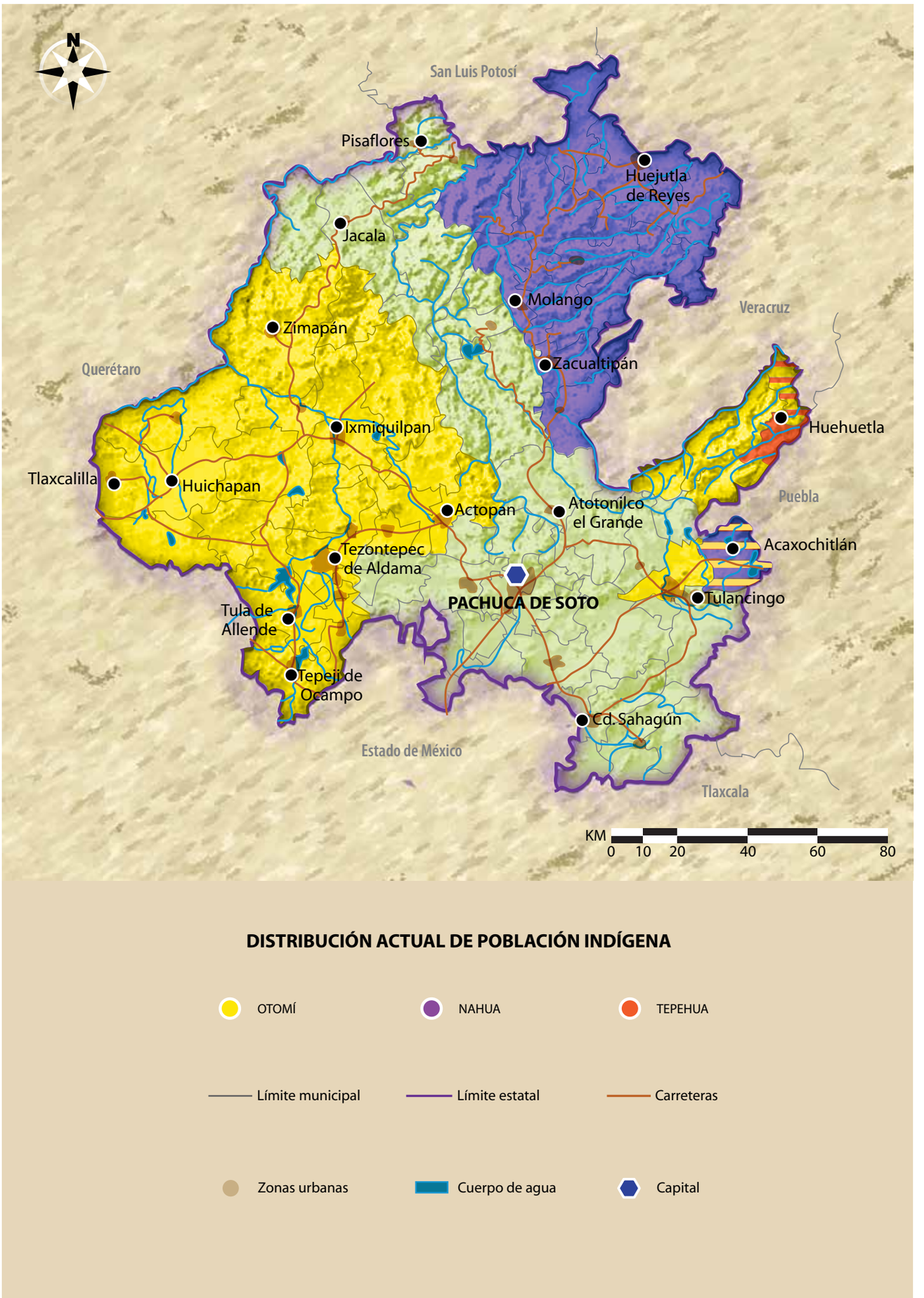
Actualmente, algunas de las regiones de Hidalgo son hábitat de grupos indígenas otomíes, nahuas, pames y tepehuas, herederos de los grupos que poblaron el territorio hidalguense hace varios siglos, y que hoy día mantienen un modo de vida y una cultura que aún finca sus raíces en una tradición ancestral.

Actualmente, en las regiones indígenas de Hidalgo la organización territorial de las comunidades se sustenta en los derechos colectivos sobre la tierra, fundamentados en una tradición indígena fuertemente arraigada, que es el más importante elemento cohesionador entre los grupos.

El mapa hidalguense lo conforman nueve regiones agrupadas con base en criterios sociales, ecológicos y económicos; dichas regiones son: el Valle del Mezquital, la Huasteca, la Sierra, la Cuenca de México, la Altiplanicie Pulquera (o Llanos de Apan), el valle de Tulancingo, la Sierra de Tenango (u Oriental), la Sierra Gorda y la Comarca Minera (Oliver, 2003: 111).

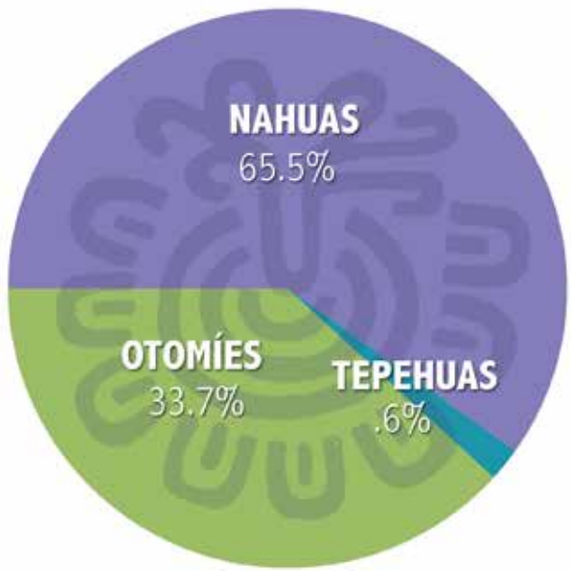
Señalamos que Hidalgo es un estado lleno de contrastes, no sólo por sus regiones, que son ecológicamente heterogéneas, sino también en su pluriculturalidad. Las huellas de la población indígena muestran, además, una complejidad en sus

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.



Mapa 2. Distribución actual de la población indígena.

GRÁFICA 1.
PRINCIPALES GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS
EN EL ESTADO DE HIDALGO



TOTAL DE POBLACIÓN INDÍGENA: 339 866*

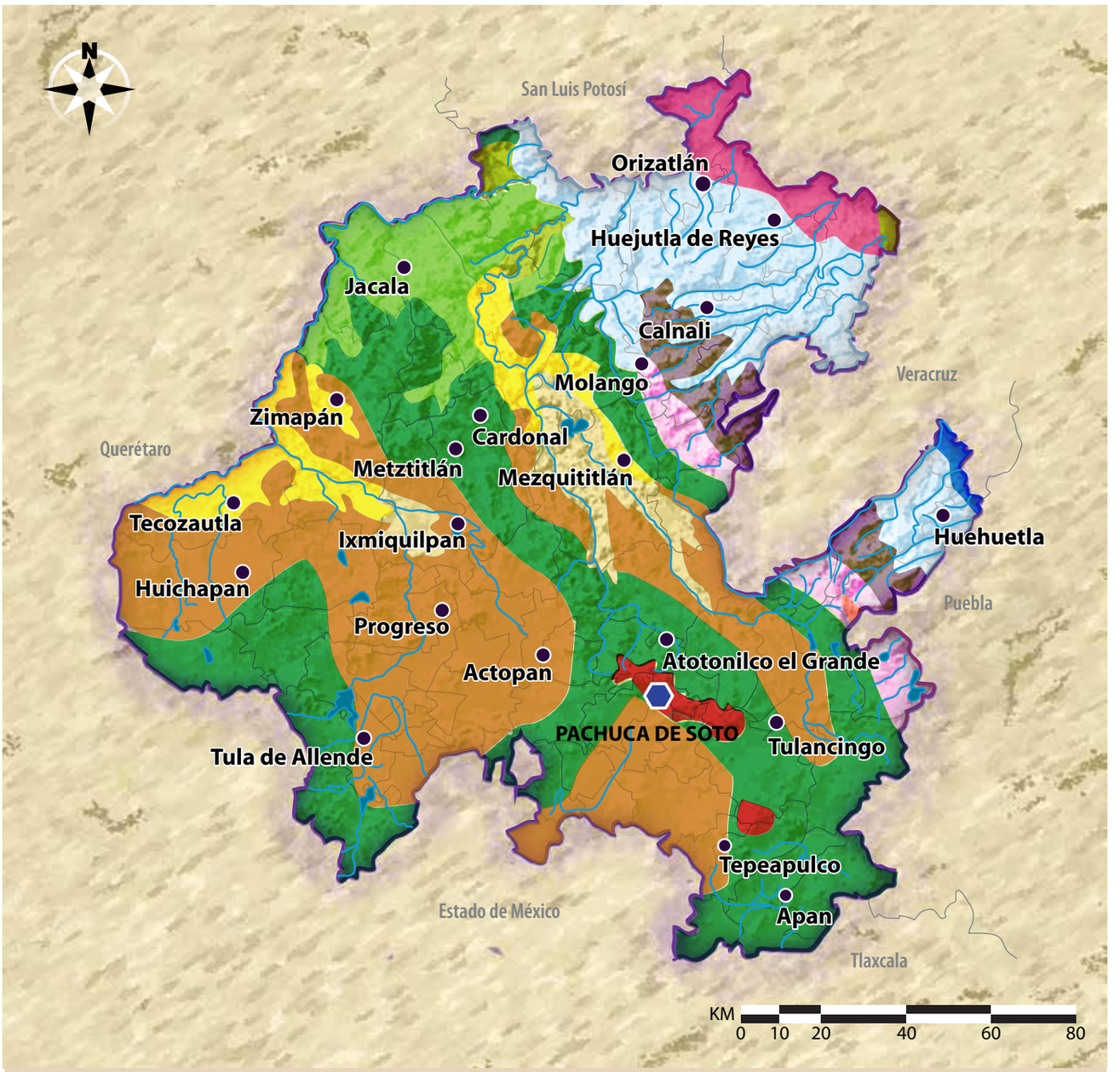
Nahuas: 22 1684
Otomíes: 11 4043
Tepehuas: 1 842

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, basado en el censo del INEGI del año 2000, actualizado al 2002.
* Población mayor de 5 años

formas culturales manifiestas. Las antiguas poblaciones de los valles de Apan, Pachuca y Tulancingo se vincularon con las culturas de la Cuenca de México; y las de la Sierra y de la Huasteca establecieron fuertes lazos con las culturas de la Costa del Golfo, con las que han tenido más facilidades de acceso y cercanía.

Teotihuacan, importante centro de poder, cuyo florecimiento duró del año 100 a.C. a 650 d.C., ejerció su influencia en ambos polos regionales. A su caída, Tula apareció como una ciudad-Estado de gran relevancia, irradiando su poder y su cultura a otras regiones. Su auge duró del año 750 a.C. a 1150 d.C., pero sus huellas aún permanecen como mudos testigos de una gran civilización que tuvo influencia determinante en las culturas de Mesoamérica, en los ámbitos político, religioso y económico.

Los dos grandes polos con los que Hidalgo ha mantenido vínculos importantes, la Cuenca de México y la Costa del Golfo, son regiones que han ejercido su influencia en el espacio hidalguense en distintas etapas de su historia. La Cuenca de México constituye una región sumamente compleja y con una densidad de población considerable, en la que son visibles grandes contrastes en distancias relativamente cortas. Su articulación con el territorio hidalguense ha tenido lugar con las actuales regiones de la Cuenca de México, la Altiplanicie Pulquera o



CLIMAS DEL ESTADO DE HIDALGO

- Seco semicálido
- Semiseco semicálido
- Cálido subhúmedo con lluvias en verano
- Semicálido subhúmedo con lluvias en verano
- Semiseco templado
- Semifrío húmedo con abundantes lluvias en verano
- Cálido húmedo con lluvias todo el año
- Templado subhúmedo con lluvias en verano
- Semicálido húmedo con lluvias todo el año
- Semicálido húmedo con abundantes lluvias en verano
- Templado húmedo con lluvias todo el año
- Templado húmedo con abundantes lluvias en verano

- Límite municipal
- Límite estatal
- Cuerpo de agua
- Capital

Mapa 3. Climas del estado de Hidalgo.

Cargando cántaros con agua.

Llanos de Apan, la Comarca Minera y los valles de Tulancingo y del Mezquital. Por su parte, la Costa del Golfo mantiene fuertes vínculos culturales con la Sierra Oriental, o de Tenango, y la Huasteca hidalguense, que se funde con las de Puebla, Veracruz, Querétaro y San Luis Potosí para conformar una sola macrorregión, donde una de las particularidades es su añeja tradición indígena que finca sus raíces en las culturas del Golfo: Totonacapan y Huasteca, que albergan grandes núcleos de población indígena nahua, otomí, totonaca y tepehua.

La heterogeneidad de las regiones del estado de Hidalgo se muestra en sus relieves, cuencas, acantilados y suelos, que se corresponden con el clima imperante en cada una (Ruiz de la Barrera, 2000: 15). La Sierra Madre Oriental, cadena montañosa que recorre de sur a norte el territorio nacional, se interna por territorio hidalguense de oriente a noroeste, conformando distintos ecosistemas, que en cada región reciben un nombre distinto: la Sierra Alta, ubicada entre Molango y Zacualtipan; la Sierra Baja, situada en Metztitlán; la Sierra de Tenango u Oriental, en la porción oriental del estado; y la Sierra Gorda, entre Jacala y Zimapán.

Xita de Carnaval, Temapá, Tenango de Doria.

Máscara de Carnaval, San Bartolo Tutotepec.

Magueyes.

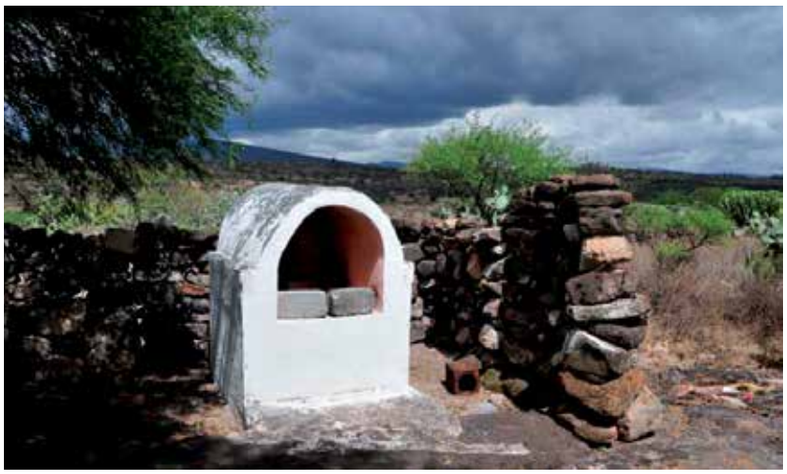
Procesión, Alfajayucan.

Carnaval de San Pablo el Grande, Tenango de Doria.

Custodiando un espacio sagrado, Santa Ana Hueytlalpan.

Casa deshabitada en la comunidad de Taxhay, Nicolás Flores.

Procesión de Carnaval, Boxi, Tecozautla.



Un calvario, Bomanxothá.

Mujeres preparando los alimentos para la fiesta de la comunidad, Alfajayucan.

Al noreste, la huasteca hidalguense, es una región de contrastes, ya que a la prodigalidad de la naturaleza se contrapone la marginalidad de su población indígena nahua. El clima en esta región es templado, pues gracias a los vientos del Golfo la descarga de lluvias es frecuente lo cual mantiene el suelo con permanente humedad. En el centro-sureste se sitúa el fértil Valle de Tulancingo, regado por el río del mismo nombre, que nace en los montes del municipio de Ahuazotepec, perteneciente al vecino estado de Puebla. En contraste, la región noroeste presenta dos tipos de ecosistemas: en el Valle del Mezquital,[1] la sierra se alza como muralla natural impidiendo el paso de las lluvias, con lo cual la humedad del suelo es mínima; como consecuencia el Valle posee una naturaleza semidesértica, que es mitigada por un sistema de riego de aguas residuales, provenientes de la Cuenca de México a través del río Tula. La región restante es menos árida, ya que, al no haber una cadena montañosa al norte, se posibilita el paso de lluvia hacia el suroeste del Valle del Mezquital, en torno a Chapantongo. Por su parte, el sureste, entre Pachuca y Singuilucan, es la única región que forma parte de la Cuenca de México.

[1] Particularmente, los municipios de Actopan e Ixmiquilpan.

Friso Tula

CAPÍTULO 2

Diversidad lingüística en Hidalgo

Alonso Guerrero Galván*

La diversidad lingüística es una de las características de nuestro país, y el estado de Hidalgo no es la excepción: en él se hablan distintas lenguas además del español. Según las estadísticas censales, 15 de cada cien personas (de cinco años y más) hablan una lengua indígena, y dos de ellas no hablan español. El *Catálogo de Lenguas Indígenas* del INALI registra el náhuatl (con 217 853 hablantes mayores de cinco años), el otomí (con 95 057) y el tepehua (con 1 583) como las tres lenguas predominantes en el estado; sin embargo, distintos fenómenos sociales, como la migración, han permitido la concentración de hablantes de otras lenguas en las ciudades y los núcleos agrarios de la entidad. Tal es el caso de los hablantes de lenguas zapotecas que, en el Conteo de 2005, se registran por varios cientos (364 hablantes).[1]

Esta población se encuentra dispersa en distintos municipios hidalguenses y se autoadscribe a distintas agrupaciones étnicas, las cuales se correlacionan con diferentes variantes dialectales, de lo que resulta una mayor gama de manifestaciones lingüísticas. Por ejemplo, la lengua tepehua sólo se habla en el municipio de Huehuetla, y sus hablantes se autodenominan *lhiima'alh'ama'*, mientras que su lengua es conocida por los estudiosos como tepehua del sur.[2] Caso distinto es el de la lengua náhuatl, que tiene dos agrupaciones lingüísticas en la región; la primera se asocia con el epónimo *maseualli* y denomina a su lengua *maseual tla'tol*; esta variante es conocida como náhuatl del noreste central y se habla en el municipio de Acaxochitlán. La segunda variante, conocida como mexicano de la Huasteca hidalguense, se habla en los municipios de Atlapexco, Calnali, Chapulhuacán, Huautla, Huazalingo, Huejutla de Reyes, Jaltocan, Lolotla, San Felipe Orizatlán, Tepehuacán de Guerrero, Tianguistengo, Tlanchinol y Xochiatipan.

Por otra parte, la lengua otomí tiene mayor diversidad dialectal y se puede agrupar en tres subregiones: en la zona oriental se habla el otomí de la Sierra, que se conoce con el nombre de *hñähñu*, *ñuju*, *ñoju* o *yühu*; estas variantes se hablan en los municipios de Acaxochitlán, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria y Tulancingo de Bravo. En el Valle del Mezquital también hay distintas variantes, como el *ñöhñö* o *ñähñá*, conocido como otomí del oeste del Valle del Mezquital; se habla en los municipios de Huichapan y Tecozautla. El otomí del Valle del Mezquital es denominado por sus propios hablantes *hñähñú*, *ñänhú*,

* Instituto Nacional de Antropología e Historia–Dirección de Lingüística.
[1] Fuente: http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/hgo/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=13.
[2] Fuente: http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf.

Extrayendo pulque con acocote, comunidad de Taxhay, Nicolás Flores.

ñandú, *ñóhnño* o *ñanhmu*, y se habla en los municipios de Actopan, Ajacuba, Alfajayucan, Almoloya, Atotonilco el Grande, Calnali, Chapulhuacán, Chilcuautla, Eloxochitlán, Francisco I. Madero, Huasca de Ocampo, Ixmiquilpan, Jacala de Ledezma, Metepec, Mixquiahuala de Juárez, Pacula, San Agustín Tlaxiaca, Tasquillo, Tepeapulco, Tepehuacán de Guerrero, Tepeji del Río de Ocampo, Tepetitlán, Tezontepec de Aldama, Tlahuiltepa, Tula de Allende y Zempoala.

A pesar de esta realidad multiétnica y plurilingüística de Hidalgo, hay pocos estudios que la estudien a profundidad, y menos aún que la difundan. Entre los autores que han investigado el tema se encuentra Yolanda Lastra (1980), quien, aparte de su gran trayectoria en los estudios sobre el otomí, es de las pocas investigadoras que han trabajado con la lengua náhuatl del estado, junto con Key (1953) y Thomas (1970). Doris Bartholomew (1960, 1965, 1994, 2000), quien ha trabajado el contacto del náhuatl con el otomí, además de distintas lenguas otopames, y tiene una vasta experiencia de trabajo con el otomí del Valle del Mezquital; Ángela Ochoa que, si bien se especializa en la lengua teenek hablada en San Luis Potosí y Varacruz, cuenta con una larga experiencia de trabajo en

DE HUEHUETLA A TZILTZACUAPAN Y MECAPALAPA: *MA'ÁLH'AMÁ*, LOS TEPEHUAS SURORIENTALES

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*

Las lenguas totonacas y tepehuas forman una familia lingüística que no tiene parentesco cercano con las otras lenguas indígenas que se hablan en México. Los tepehuas ocupan, respecto al resto de sus parientes lingüísticos y culturales (totonacos), una posición septentrional que los ubica en el norte del Totonacapan, a la vez que en el sur de la Huasteca, ahí donde se encuentran las fronteras político-administrativas de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz. En algunas comunidades tepehuas localizadas muy cerca de las comunidades totonacas más norteñas se reconoce que "hay palabras que se parecen" entre sus respectivos idiomas.

Las comunidades tepehuas no sostienen entre sí una relación de continuidad territorial. Por un lado están los tepehuas del norte, quienes habitan porciones de los municipios veracruzanos de Tlachichilco y Zontecomatán, y en menor medida Texcatepec. Por otro lado están los tepehuas del este, que habitan en la porción sur del municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero y en el vecino municipio poblano de Pantepec. Es respecto a ellos que la etnografía ha ofrecido la producción bibliográfica de mayor calidad y profusión, en la obra del finado antropólogo Roberto Williams García, dedicada a la comunidad de Pisaflores y, en menor medida, la comunidad "madre" de la que se desprendió: San Pedro Tziltzacuapan (Williams, 1950). Un tercer conglomerado de localidades tepehuas se sitúa en el sector más oriental de la

* Estudiante de doctorado en Antropología Social, ENAH.

la Huasteca hidalguense; James K. Watters (1994), quien es el actual especialista en lengua tepehua, junto con Bower y Erickson (1967), Wright (1972) y Herzog (1974); y Jacques Galinier (1979), que si bien se especializa en temas antropológicos y etnográficos, ha trabajado con varios grupos otomíes y ha publicado distintos artículos con temas lingüísticos. Uno de los pocos artículos que toma las lenguas de Hidalgo en su totalidad es el de Sánchez (2006), quien se ocupa del proceso de pérdida y recuperación de las lenguas de la entidad.

A pesar de estos intentos por revalorar las lenguas amerindias, la poliglosia nacional ha sido abordada desde muy diversas perspectivas, desde la época colonial hasta la actualidad, que van desde la búsqueda de la erradicación hasta el reconocimiento oficial como leguas nacionales, como pasó con la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas publicada en el *Diario Oficial de la Federación* en 2003 (Guerrero Galván, 2007). Sin embargo, en las comunidades generalmente se vive una situación diglósica en la que el español es considerado la lengua de prestigio, una especie de lengua franca en la que se comunica la mayoría de los pobladores del país; mientras que las lenguas indígenas se ven

Mayordomo otomí, Alfajayucan.

porción hidalguense de la Sierra Madre Oriental que, en Hidalgo, recibe el nombre de Sierra Otomí-Tepehua. Es ahí en donde se encuentran las comunidades tepehuas de Huehuetla y Barrio Aztlán, así como las localidades de Linda Vista y Cerro de la Luna, que forman parte de Huehuetla. A los tepehuas del municipio de Huehuetla, Hidalgo, los llamamos tepehuas del sur o meridionales.

El siglo xx y el principio del xxi han sido testigos de una movilidad poblacional importante en el caso de los tepehuas orientales y meridionales. Desde finales de la década de 1930 y hasta la actualidad, los tepehuas orientales han fundado nuevos asentamientos en las inmediaciones de su territorio tradicional y hasta tan lejos como Pánuco, en plena llanura costera del Golfo de México. Algunas décadas antes, muchos tepehuas del sur abandonaron el estado de Hidalgo cuando, como resultado de la violencia desatada por la Revolución Mexicana, se instalaron en comunidades tepehuas orientales tanto como en comunidades totonacas de varios municipios de la Sierra Norte de Puebla, sobre todo el de Pantepec. Eligieron refugiarse en comunidades de su misma filiación etnolingüística (tepehuas huehuetecos que inmigraron a comunidades tepehuas de Ixhuatlán de Madero, Veracruz) o en comunidades distintas, pero cercanas lingüística y culturalmente (huehuetecos que inmigraron a comunidades totonacas poblanas). A estos últimos inmigrantes tepehuas —que fueron adoptados por las comunidades totonacas— los llamamos tepehuas poblanos.

En nuestros días, muchos tepehuas de Hidalgo reconocen relaciones de parentesco con los tepehuas orientales y poblanos; el reconocimiento es correspondido en sentido inverso. Es así como los tepehuas poblanos reconocen haber partido —ellos, sus padres o sus abuelos— de Huehuetla para llegar a las comunidades totonacas que los recibieron; entre ellas, la que recibió el mayor contingente fue Mecapalapa, Pantepec. Entre los tepehuas poblanos hay quienes reconocen que el vínculo con sus parientes huehuetecos se sostiene, de manera que visitan a sus parientes hidalguenses o ellos los visitan en Mecapalapa. Son también numerosos los tepehuas orientales que sostienen ese tipo de relaciones con los tepehuas huehuetecos.

Las relaciones sociales que sostienen los tepehuas hidalguenses con los orientales y los poblanos nos permiten afirmar que, en conjunto, constituyen un grupo etnolingüístico, un grupo social portador de una cultura y una misma lengua. Así, en el plano lingüístico, esta aseveración se convalida en la medida del muy cercano parentesco de sus variantes idiomáticas: el grado de inteligibilidad interdialectal es alto (entre 50 y 70%). Los tepehuas del norte constituyen un grupo etnolingüístico separado en tanto las relaciones sociales con los otros tepehuas son prácticamente nulas, las diferen-

Músico en Día de Muertos, Huautla.

Niños en el Carnaval de Calnalli.

como una variedad baja, que estereotípicamente se relaciona con la pobreza y la marginalidad, lo que ocasiona el desplazamiento lingüístico y eventualmente la muerte de las lenguas.

Las comunidades indígenas de Hidalgo tienen diversos grados de bilingüismo y multilingüismo, ya que hay comunidades otomíes en las que se convive con tepehuas y existen hablantes trilingües, como es el caso de Huehuetla, por lo que el contacto lingüístico también es muy variado, ya que la influencia no sólo se da entre el español y las lenguas amerindias, sino también entre éstas: náhuatl-

cias culturales aparecen muy marcadas y el grado de comprensión entre sus respectivas variantes idiomáticas es muy bajo (30%). Los tepehuas del norte constituyen un grupo etnolingüístico separado del constituido por los tepehuas meridionales, orientales y poblanos. A este último grupo (de Hidalgo, Puebla y la porción ixhuatlanmadereña de Veracruz) es al que llamamos tepehua suroriental.

Julio César Miranda (2002: 12) indica que durante un encuentro entre tepehuas sanpedreños y de Huehuetla, "cuando se saludan emplean la frase *qui laah hau*, que significa 'hermano'". Señala también que la presencia de los tepehuas de San Pedro y Pisaflores es frecuente en la celebración de la fiesta patronal huehueteca (Miranda, 2012: 125). En el último cuarto del siglo xx, Raúl Guerrero (1986: 144) consignaba que, hasta hacía poco tiempo, los tepehuas de Mecapalapa visitaban Huehuetla para presentar la danza de Santiagueros durante la fiesta patronal dedicada a la Virgen de la Candelaria. Así, los tepehuas de Huehuetla constituyen un solo pueblo en conjunto con los tepehuas de Ixhuatlán de Madero y Puebla: los tepehuas surorientales.

Mucho del saber tradicional tepehua es compartido a nivel regional con los pueblos indígenas vecinos: nahuas, otomíes y totonacos, lo mismo respecto a sus mitos que en cuanto a sus rituales agrarios, del ciclo de vida y terapéuticos. Pero en un punto los tepehuas surorientales se distinguen de sus vecinos, al grado que, en la comunidad de Mecapalapa, totonacos y mestizos reconocen que un episodio del ritual funerario es practicado exclusivamente por los tepehuas (y no, en cambio, por mestizos ni totonacos): el baño al cuarto día del deceso. Superpuesto al novenario de tradición mestiza, al cuarto día del entierro se realiza un ritual en que —ya sea que se confeccionen cuerpos de papel y corteza para los espíritus de la tierra, los muertos y las almas de los seres humanos vivos, o no— se visita un río o un manantial, donde los deudos lanzan jicaradas de agua sobre sus hombros siete veces, en atención a una numerología que define (lo mismo para tepehuas surorientales que para totonacos del norte) al siete como el número de los muertos. El último de los deudos que opera de esa manera avienta la jícara también hacia atrás, esperando que la jícara caiga boca arriba, signo de un presagio favorable respecto a la partida del recién fallecido. En Huehuetla, este ritual se vincula con *ka okshpákshanté kaná ju kúrus*, cuando "van a ir a bañar la cruz" que después será dispuesta en la tumba.

Como señalamos, en Mecapalapa este ritual acuático aparece como emblema de la identidad etnolingüística de los tepehuas poblanos. El resto de los tepehuas surorientales no parece reconocer en este ritual —que también practican— una marca de distinción étnica, pero ocurre que también es respecto al agua que se constituyen algunos de sus referentes identitarios.

Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, Ixmiquilpan.

Niña otomí con su traje tradicional, Santa Ana Hueytlalpan.

otomí, otomí-tepehua o viceversa. Mayormente es la población adulta la que favorece el uso de dichas lenguas, ya que los jóvenes muchas veces prefieren el español, sobre todo en contextos extracomunitarios. Lo anterior responde a que históricamente se ha tenido una política lingüística que impulsa un bilingüismo en transición, que apunta a la castellanización total de los grupos étnicos. Como afirma Sergio Sánchez (2006: 927):

"La cultura y las lenguas resisten no en una forma combativa, sino a través de una resistencia pasiva, basada principalmente en su capacidad de adaptación a las nuevas condiciones históricas y a su capacidad de incorporación

Es así como los tepehuas del sur reconocen una diferencia respecto a sus vecinos otomíes, esta vez en función de las características de sus respectivos asentamientos: mientras que las comunidades otomíes se asientan en las pronunciadas laderas de la sierra, las comunidades tepehuas privilegian la vera del río y pendientes menos marcadas. En efecto, un huehueteco decía a David Lagunas (2004: 74): "Donde hay tepehuas hay agua, ríos. Los otomíes están en las alturas, no tienen agua, están en el cerro" . Ocurre incluso que, careciendo de un topónimo enteramente tepehua, Huehuetla es nombrado *Weweshkán*, donde la partícula añadida, *shkan*, significa "agua". No es otro el caso de Mecapalapa, que recibe, precisamente, el nombre totonacano (tepehua y totonaco) de *Munishkán*, "mecapal-agua".

Esta focalización en el agua la encontramos también en San Pedro. De acuerdo con Guy Stresser-Péan, Tziltzacuapan es una deformación de la forma náhuatl colonial *Tliltzapoapa*, "lugar del agua del zapote negro", derivada de la forma prehispánica *Tetzapotitlan*, "lugar del zapote de piedra" (Stresser-Péan, 1998: 193-194). Según un amigo sanpedreño, Tziltzacuapan significaría "los siete manantiales", mientras que, según otro, "cerro de agua". Aunque ninguna de las interpretaciones recogidas en San Pedro Tziltzacuapan es consistente etimológicamente, es de notar que tanto en el desplazamiento de sentido de la forma prehispánica a la colonial, como en las etimologías populares, es el agua el punto en el que se focaliza la significación. Es en este mismo sentido que, aunque en general se reconoce que las hormigas llamadas tepehuas anuncian cambio de clima, hay quienes afirman, con un conocimiento fragmentario, que las hormigas tepehuas anuncian lluvia, de nuevo señalando el vínculo simbólico y práctico entre los tepehuas surorientales y el agua.

Pero el agua no es el único elemento utilizado por los tepehuas surorientales para dar cuenta de sus teorías de la identidad. El Carnaval es un ritual que no caracteriza a los tepehuas ni a la región amplia en que habitan. Ritual de origen europeo, pero pintado con los colores de la tradición amerindia, los tepehuas de San Pedro reconocen que los disfraces del Carnaval huehueteco son asombrosos por espléndidos. No podemos sino estar de acuerdo con ellos, en

Reprografía de don Pancho, también llamado "Gran Xolá", hombre sabio tepehua de Huehuetla.

Niña de Alfajayucan.

de elementos nuevos tanto a su cultura como a su lenguaje. En este proceso han resistido más de 500 años; sin embargo, no es suficiente y muchas lenguas, al igual que las culturas que las contienen, se ven en riesgo de desaparecer."

En este sentido Hidalgo mantiene uno de los tesoros lingüísticos más grandes del país, el cual aún no ha sido explotado. Es necesario hacer estudios minuciosos acerca de las características lingüísticas, culturales y sociales de los grupos indígenas de ese estado, principalmente para conocer la realidad sociolingüística de sus comunidades y el estado de lengua en que se encuentran.

reconocimiento a la magnificencia de los disfraces que los tepehuas de Hidalgo manufacturan para bailar su danza carnavalesca. Aunque, como señalamos, el ritual del Carnaval no caracteriza a grupo indígena alguno, en el marco regional de la Huasteca sur los disfraces de Diablos que se confeccionan para la ocasión son un rasgo que permite identificar —desde una mirada exterior— a los tepehuas orientales, quienes, a diferencia de sus vecinos, a este personaje sólo dedican un día preciso de la gesta carnavalesca. Los que tuvieron una mala muerte (accidente, asesinato) llegan el Miércoles de Ceniza a las que fueron sus casas, donde reciben una ofrenda y hasta platican de su estancia en el lugar de los muertos (Meave y Sevilla, 2006 [2002]). A diferencia de los otros personajes del Carnaval, cuyos disfraces consisten en ropa vieja y una máscara casi siempre de producción industrial, los Diablos visten casi siempre las telas pintadas a mano por los tepehuas de Ixhuatlán de Madero.

Desde la mirada tepehua de Tziltzacuapan, sus "hermanos" hidalguenses son objeto de admiración por la gala de los trajes con que danzan. Y si bien en Huehuetla se tiene plena conciencia del orgullo que supone todo ese trabajo invertido en la confección de disfraces para el ritual de la carne y el exceso etílico, para los huehuetecos lo significativo reside en un episodio particular de este ritual: la Danza del Fuego. Patrimonio exclusivo de los huehuetecos, el Carnaval de los tepehuas hidalguenses se caracteriza —y es caracterizado por sus actores— por esta Danza del Fuego, en la que los Viejos (los danzantes de Carnaval) caminan sobre brasas y hasta sobre gasolina en llamas.

El 22 de julio de 2005, en el Cerro de la Luna, un hombre tepehua nos contó esta historia en sus propios términos. Es en esta historia que este espectacular episodio ritual, centrado en el fuego, aparece como expresión propia de lo que es el tepehua de Hidalgo:

Entonces con base en eso, también, nos hemos formulado algunas hipótesis sobre el asentamiento aquí tepehua. Pensamos que de esa tribu que salió en peregrinación en busca de lugares para asentarse, algún sacerdote con su séquito y eso, le dio por asentarse por aquí. Y como los sacerdotes pues no tenían ninguna ciencia, porque el tipo de construcción aquí de casas fue muy sencillo, casa de zacate nada más. Así era nada más al principio. La forma de pescar muy rudimentaria, la forma de cultivar la tierra igual, muy rudimentaria. Y como, según la historia, la casta sacerdotal [...] pienso que a lo mejor uno de esos sacerdotes expulsados del contingente se asentó o no lo expulsaron, o quién sabe cómo sería esta cuestión; la cosa es que se quedó y formó un grupo de allegados en donde no había ni arquitectos ni nada de eso, sino que se fueron improvisando ya por la misma necesidad de sobrevivir. Hicieron

Otomíes de Huehuetla.

Camino a casa, Huautla.

sus construcciones, se dedicaron a la pesca por el río, pero de forma [...] no había ni pescadores pues, sino que ellos mismos por la necesidad se hicieron pescadores. Eso pienso que pudo haber sido uno de los orígenes del pueblo. Y más porque me parece que esa tribu que desembarcó en Pantla, parece que venía de Florida, es decir de Norteamérica y en Norteamérica, claro que en forma distinta, pero allá en las tribus apaches se practicaba la Danza del Fuego. Y en toda la República, por así decirlo, no se practica la Danza del Fuego más que aquí los tepehuas. Claro que aquí se modificó y eso.

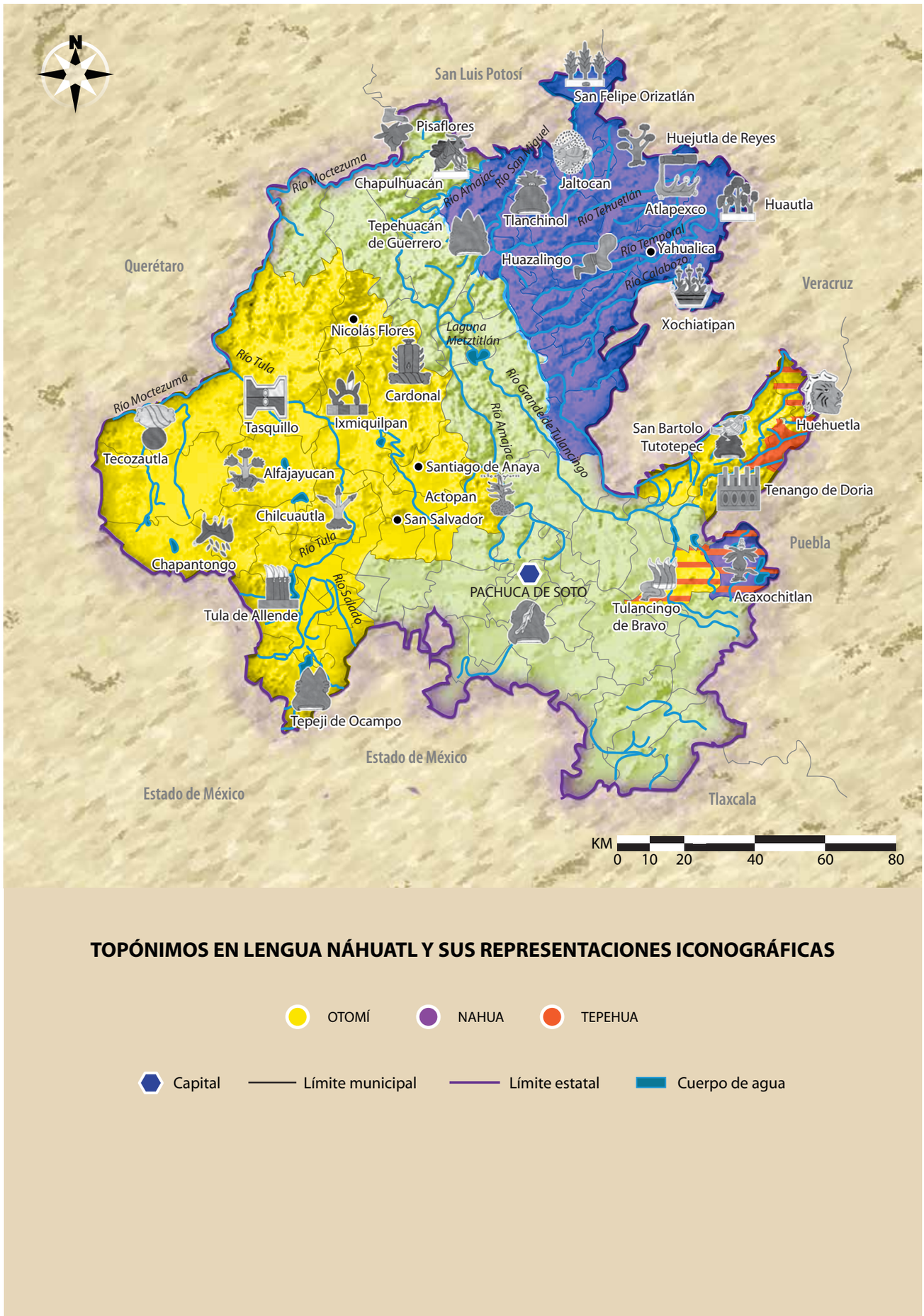
En Huehuetla los tepehuas caracterizaron su herencia cultural de forma tal que, ahora, el agua y el fuego articulan aquello que, en el imaginario propio y en el de la mirada externa, hace de los tepehuas surorientales un pueblo indio que se reconoce a sí mismo en el mundo. Es acaso pertinente reconocer que, justo en Cerro de la Luna, este huehueteco nos contaba su propia versión de un mito que no hace sino vincular el fuego y el agua, ahí donde el mito mesoamericano —desde tiempos prehispánicos— cuenta de un tiempo en que, reunidos los dioses para constituir el Sol y la Luna, el dios que se convirtió en el astro nocturno y acuático pudo constituirse como tal sólo en la medida en que se precipitó sobre unas brasas disminuidas, reuniendo en sí dos campos antagónicos que encuentran solución de continuidad en la sabiduría de un pueblo que, de esta forma, se narra a sí mismo.

Comparsa con tiznados, diablos, coludos y comanches en el carnaval tepehua de Huehuetla.

Nahuas de la Huasteca, comunidad de La Candelaria.

Vendedora en el mercado de Huautla.

Limpiando maíz.



Mapa 4. Topónimos en lengua náhuatl y sus representaciones iconográficas.

CUADRO 1.
ETIMOLOGÍAS DE LOS TOPÓNIMOS

Núm. municipio	Cabeceras municipales	Etimología	Explicación
02	Acaxochitlán	Acatl, "caña"; Xochitl, "flor"; Tlan, "lugar" "Lugar de flor de caña" o "Lugar del Acaxochitln" (planta que recibe ese nombre)	
03	Actopan	Deriva de Atoctli, cuyo significado es "tierra gruesa, húmeda y fértil", y Pan, que es "en" o "sobre"; "Lugar sobre la tierra gruesa, húmeda y fértil"	Antiguamente se llamaba Mañutzi, del posesivo Ma, que significa "mi"; Un, que significa "camino", e Itzi, que es diminutivo; por tanto, Mañutzi significa "Mi caminito"
06	Alfajayucan	Antiguamente tenía el nombre de "Audaxitzó"	Deriva de Ahuexuyucan, "Lugar donde crecen los sauces en el agua"
11	Atlapexco	Atlapexco, Atlapezco, Atla-pech-co, del azteca; "En los andamios del agua" o "Lugar en que se conduce el agua en andamios"; radicales: atla, "aguas"; tlapechtli, "andamio" o "camilla", o "angarilla"	
15	Cardonal	"Lugar de cardones"	
17	Chapantongo	Chia, "chía"; Apatli, "zanja"; Tzontli, diminutivo; Co, "lugar"; "En el riachuelo de la chía"	
18	Chapulhuacán	Chapulin, "chapulín"; Hua, posesivo; Can, "lugar"; "Lugar donde hay chapulines"	
19	Chilcuautla		Chili, "chile"; Cuautli, "árbol"; "Arboleda de chiles"

CUADRO 1.
ETIMOLOGÍAS DE LOS TOPÓNIMOS (CONTINUACIÓN)

Núm. municipio	Cabeceras municipales	Etimología	Explicación
25	Huautla	Cuautli, "árbol"; Tlan, "lugar"; "Lugar donde hay árboles"	
26	Huazalingo	Anteriormente se llamaba Cuetzalingo, que significa "En las llamas"	
27	Huejutla	Huehue, "viejo"; Tlan, "lugar"; "Lugar de viejos"	
28	Huehuetla de Reyes	Huexotl, "sauz"; Tlan, "lugar"; "Lugar donde abundan los sauces"	
30	Ixmiquilpan	Antiguamente se le conocía como Zectccani, que significa "verdolaga"	Itztli, "navaja"; Milli, "milpa o tierra cultivada"; Quilitl, "quelite"; Pan, "sobre"; "Lugar sobre los quelites que son como navaja"
32	Jaltocan	Xalli, "tierra o arena"; To (locativo); Can, "lugar"; "Lugar donde hay tierra o arena"; también se interpreta como "Lugar donde hay tuzas de arena" de Xalli "arena" y Tocan "tuza"	
46	San Felipe Orizatlán	Orizaba (¿?); Tlan, "lugar"	
48	Pachuca de Soto	Pachoa, "estrechez" o "apertura"; Pachocan o Patliachi, "Lugar de gobierno" o "Lugar donde se gobierna"; Patlachihuacan, "Lugar de fábricas"; Viene de Choctia, "hacer llorar", "Lugar de lágrimas"	

CUADRO 1.
ETIMOLOGÍAS DE LOS TOPÓNIMOS (CONTINUACIÓN)

Núm. municipio	Cabeceras municipales	Etimología	Explicación
49	Pisaflores	Se le nombró "Pisaflores" en sustitución de "Hacienda de Tampochocho"	
53	San Bartolo Tutotepec	Tetotl, "pájaro"; Tepetl, "cerro"; Co (locativo), "En el lugar de los muros". Se le llamó también Tenamealtepetl, que es "Cerro amuradllado"	
58	Tasquillo	Tlaxco, "En el pequeño juego de pelota", con el diminutivo en español. Toponimia náhuatl en municipio considerado otomí	
59	Tecozautla	Te-cozauh-tla, del mexicano: "Lugar de ocre amarillo"; una piedra amarilla que se hace polvo, es el signo gráfico del nombre; Tetl, "piedra"; cozauhqui, "cosa amarilla"; con la terminación Tla, "abundancia". Figura del Códice Mendoza.	
60	Tenango de Doria	Deriva de "Tenanco": Tenamitl, "muro o pared"; Co (locativo); "En el lugar de los muros". Se le llamó también "Tenamealtepetl", que es "Cerro amurallado"	El apellido Doria se le añadió por el coronel Juan Crisóstomo Doria, primer gobernador del estado, nombrado por Benito Juárez
62	Tepehuacán de Guerrero	Su nombre original Tepetlahuacán, que significa "Lugar montañoso"	
73	Tlanchinol	"Sobre la casa quemada" o "Sobre la cima"	
76	Tula de Allende	"Lugar de tules"	

CUADRO 1.
ETIMOLOGÍAS DE LOS TOPÓNIMOS (CONTINUACIÓN)

Núm. municipio	Cabeceras municipales	Etimología	Explicación
77	Tulancingo de Bravo	Tollan, "tules"; Tzintli, "detrás, trasero"; "en el tular" o "detrás del tule". También se le traduce como "El pequeño tollán"	
78	Xochatipan	Xóchitl, "flor"; Atl, "Agua"; Pan, "lugar"; "Lugar de flores y agua" o "Lugar en el agua de las flores"	

- Toponimia náhuatl con población predominantemente mestiza
- Toponimia otomí en cabecera considerada mestiza
- Toponimia náhuatl en municipio considerado indígena náhuatl (mayor de 20%)
- Toponimia otomí en municipio considerado indígena otomí (mayor de 20%)
- Toponimia náhuatl en municipio considerado indígena otomí
- Toponimia castellana en municipio considerado indígena otomí (mayor de 20%)
- Toponimia castellana en municipio considerado indígena náhuatl

Pintura del exconvento de Ixmiquilpan

CAPÍTULO 3

Recorrido histórico por las regiones otomíes de Hidalgo:

El Valle del Mezquital desde la época prehispánica hasta el cardenismo

María Gabriela Garrett Ríos*

El área otomiana prehispánica

Una de las herramientas que nos sirven para datar el origen de los grupos otomianos es la lingüística. A partir de esta información, se cree que entre 4000 y 1000 a.C. el otomí se separó del mixteco y el zapoteco. Estos grupos llegaron a los valles centrales probablemente a través del valle de Tehuacán. Para lo que actualmente es el estado de Hidalgo, las noticias más tempranas de poblamiento señalan el territorio que hoy comprende el Valle del Mezquital y, para fechas posteriores, el valle de Tulancingo y la Sierra de las Navajas. Esta última zona era rica en yacimientos de obsidana, material muy utilizado por los grupos para elaborar utensilios punzocortantes, como las cabezas de flecha. En el Valle del Mezquital encontramos alrededor de 720 sitios arqueológicos con establecimientos dispersos que datan de aproximadamente 11 000 años. Sin embargo, hay un notable incremento de asentamientos poblacionales a partir del año 300 d.C., en el periodo Clásico. Para ese periodo destaca la presencia de Teotihuacan, cuya influencia puede sentirse a todo lo largo de esta región, e incluso en lugares tan lejanos como la zona maya en el sureste. La hegemonía teotihuacana se evidencia a través de restos materiales y la organización espacial de los asentamientos, radiales partiendo de un centro político-religioso con numerosos establecimientos colaterales, principalmente habitacionales. Aparecen en el área sistemas de riego y se explotan los yacimientos de calizas.

Pero la sociedad teotihuacana no era la única en la región. Existe evidencia de que coexistió lo que se denominó "sociedad coyotlatelco", que contrastaba con la estructura jerárquica y centralizada de Teotihuacan. Al parecer fue una especie de federación de pueblos que se gobernaban de manera autónoma y tenían entre sí un intenso intercambio comercial y cultural. Se identifican a través de los restos cerámicos, bicromos y de tosca manufactura. Se localiza esta cultura en el suroeste del Valle del Mezquital, en lo que hoy son los municipios de Huichapan, Tecozautla, Chapantongo y Tepeji hasta las inmediaciones de Tula, lo que nos hace pensar que se trataba de grupos provenientes del Bajío.

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

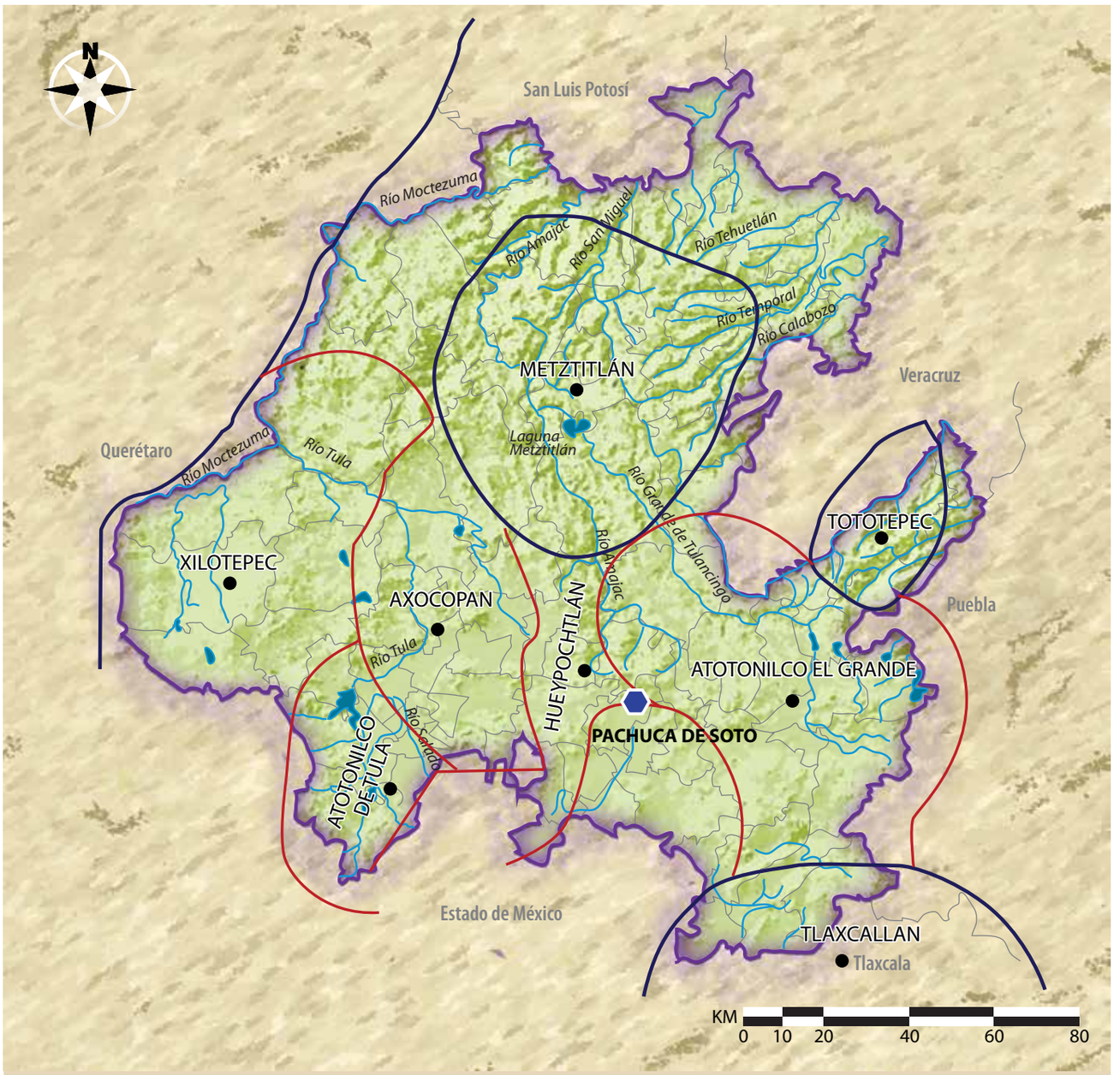
Mapa 5. Principales señoríos otomíes después de la caída de Tula.

Vendedor de canastas.

Con la decadencia de Teotihuacan comenzó un periodo de inestabilidad política y movilización demográfica que se denomina Epiclásico. Los grupos humanos tienden a dispersarse hacia lugares estratégicos por sus condiciones naturales, donde hay agua, en las laderas y lomas. Los lugares que cobran importancia y tienen dominio sobre otros grupos son Tula Chico y Chapantongo. El panorama étnico de la región se transforma: incursionan en la región los nonoalcas (nahuas) del centro de México, y también entran desde el norponiente grupos nómadas pames y chichimecas.

La ciudad de Tula se convirtió en el centro hegemónico de la región. Sus orígenes son oscuros (Noguez, 1995: 208), aunque se cree que su fundación ocurrió aproximadamente entre 700 y 750 d.C., fecha de las edificaciones más antiguas. Se cree que los toltecas fueron de filiación nahua, pero por restos cerámicos y los relieves del muro "coatepantli" se cree que hubo fuerte presencia otomí, sobre todo en la última fase del imperio.[1] El control tolteca se extendía por vastas zonas de la cuenca de México. Hacia fuera se sabe que se adentró por el Bajío, el Estado de México (Tenango del Valle) y Tulancingo (Huapalcalco), y de ahí hacia la sierra de Tenango (Tutotepec). Esta última vía comunicaba con la Huasteca y

[1] Según el arqueólogo Osvaldo Sterpone (2004), la zona arqueológica de Tula grande fue reconstruida tres veces como mínimo. No obstante, la zona habitacional que circundaba el área ceremonial no fue desocupada sino hasta el colapso. Se sabe que hubo relaciones intensas entre nahuas y otomíes para este periodo, pero se ignora en qué términos se dio la coexistencia.



SEÑORÍOS OTOMÍES DE LA TRIPLE ALIANZA EN EL ALTIPLANO EN EL SIGLO XVI

Señoríos independientes — Fronteras

Límite estatal — Cuerpo de agua — Límite municipal — Capital

Fuente: West, Robert C., "The Natural Regions of Middle America", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. I, Austin, Univesity of Texas Press,1964.

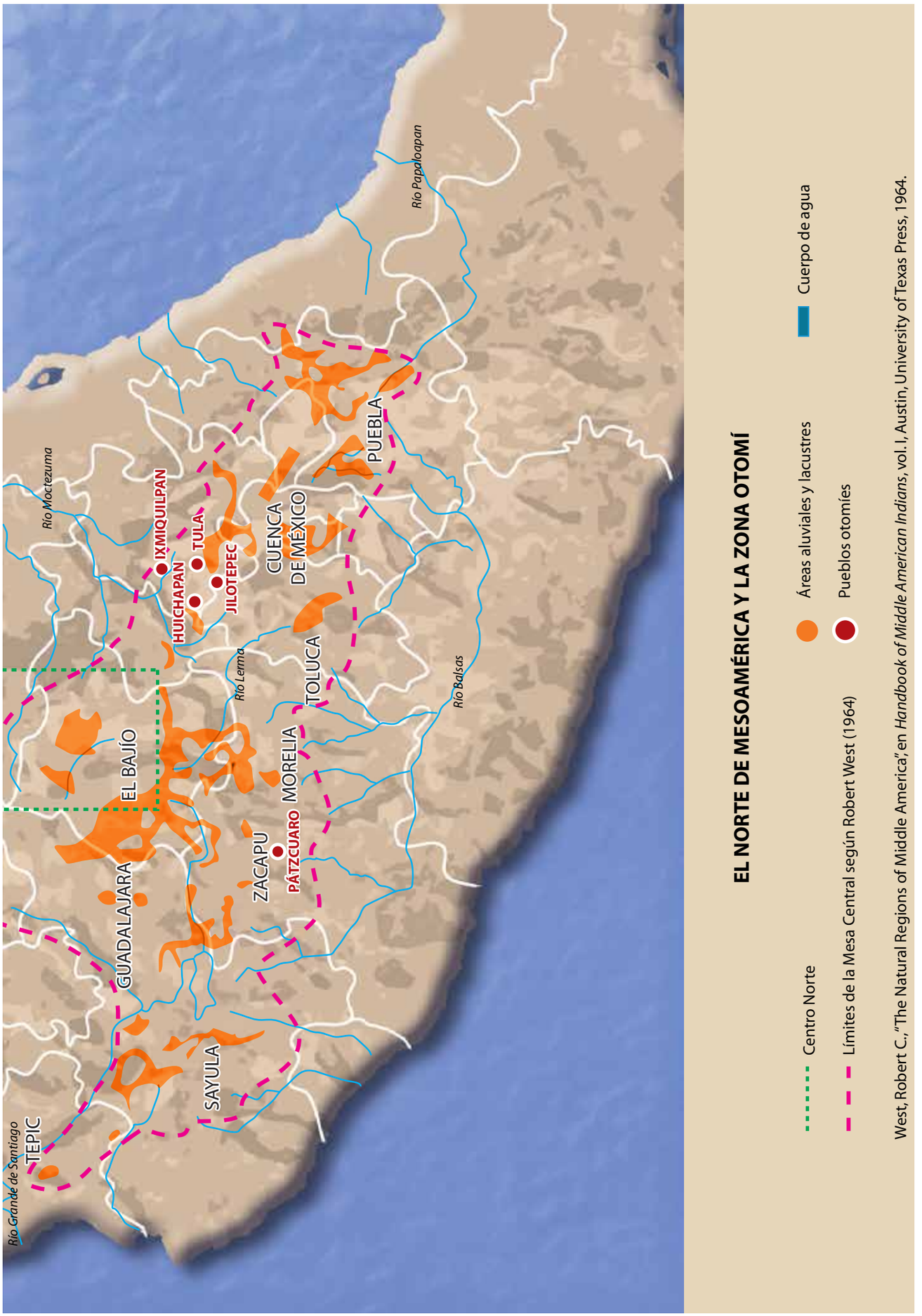
Mapa 6. Señoríos de la Triple Alianza en el Altiplano en el siglo XVI.

Médico atendiendo en una comunidad del Valle del Mezquital.

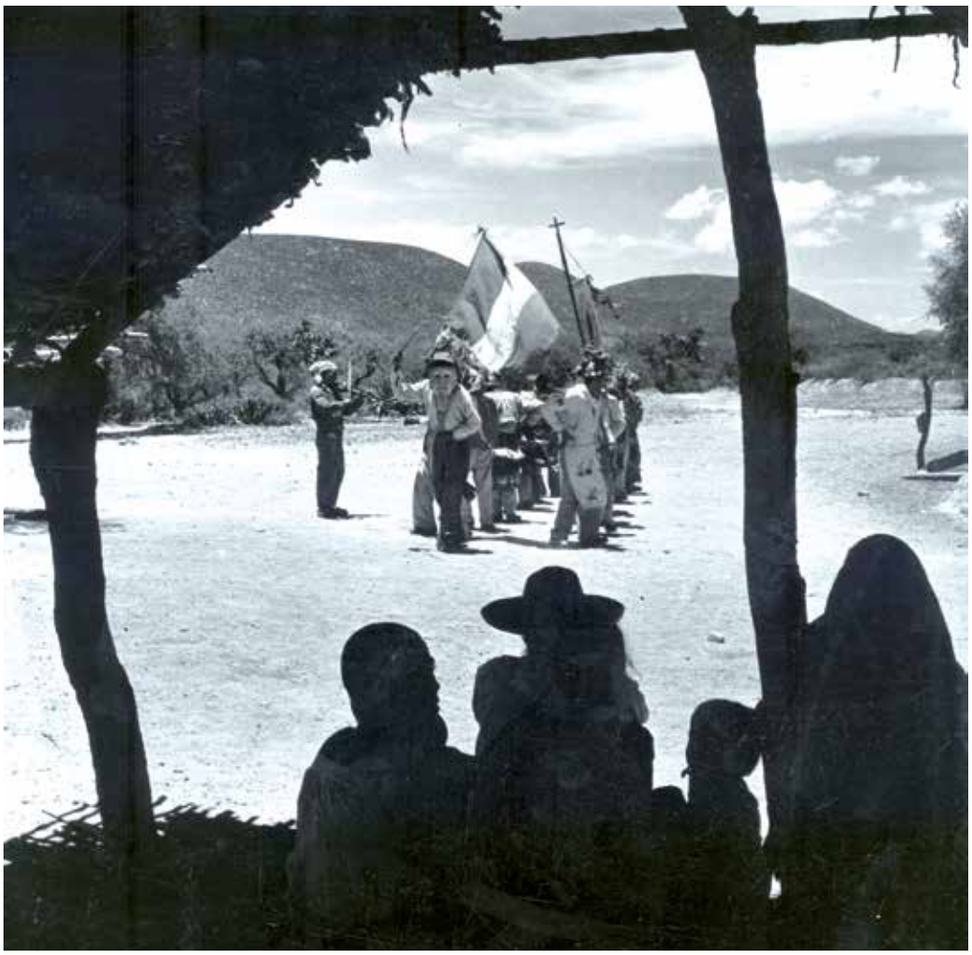
con la Costa del Golfo que conectaba con el sureste hacia Yucatán. Donde no tuvo influencia fue en los valles de Puebla y Tlaxcala.

No se sabe a qué se debió su colapso, pero hay hipótesis que señalan que pudo deberse a conflictos internos entre los grupos que durante mucho tiempo convivieron en relativa armonía, y tal vez a la invasión de grupos chichimecas. Después del colapso, otomíes y nahuas se dispersaron hasta ocupar amplias zonas de la Cuenca de México. La región se repobló rápidamente. Se calcula que para el periodo anterior a la invasión mexica, el área contaba con una población entre 30 000 y 40 000 habitantes.

Para el tiempo previo a la hegemonía mexica en la región tenemos un abanico pluriétnico, pero destacan dos reinos otomíes: Xilotepec-Chiapa y Xaltocan. La primera se decía que era el "riñón" de los otomíes por su importancia; según los mitos es su lugar de origen. Ocupaba amplias zonas del Estado de México y en Hidalgo se extendía hacia Huichapan, Tepeji del Río, Tecozautla y Zimapán. La región de Chiapa abarcaba siete grandes pueblos: "Chiapa, Xilotepec, Xiquipilco, Xocotitlán, Cuauhcan, Cila y Mazahuaca" (Durán, 1967: 230-367). El señorío de Xilotepec colindaba con el reino otomí de Xaltocan, con quienes llevaba buenas relaciones. Ambos señoríos otomíes rivalizaban con el imperio tepaneca de Azcapotzalco. Los tepanecas derrotaron a Xaltocan, dando fin a la hegemonía otomí en la región. Con ello numerosos grupos otomíes migraron hacia Xilotepec y Teotlalpan, en el Valle del Mezquital, Tlaxcala, Otumba y en las zonas serranas: el señorío de Metztitlán (de componente pluriétnico), la Huasteca y la Sierra Oriental de Hidalgo (el señorío de Tutotepec, con población otomí y tepehua).



Mapa 7. El norte de Mesoamérica y la zona otomí.



Danza de Matachines.

Con esas migraciones, el grupo otomí se convirtió en el más extendido del actual estado de Hidalgo. En medio de los señoríos de Meztitlán y Tutotepec se encontraba la Huasteca, con Huejutla como su centro. Esta franja quedaría sujeta a la Triple Alianza.

Los tepanecas fueron conquistados por la Triple Alianza, que ejerció su poderío en el área, la cual quedó en manos de Tlacopan. Cuando llegaron los españoles, la Triple Alianza dominaba a todos los otomíes, salvo los marginales de Michoacán, Tlaxcala, Met ztitlán, Huayacocotla y Tutotepec. En su mayoría, estos reinos independientes apoyarían a los españoles para vencer a los mexicas.

En ese periodo la población sufrió importantes cambios. Por un lado se replegó hacia lugares más inaccesibles, lejos de la injerencia de los invasores. Algunas zonas quedaron despobladas. Además, el imperio promovió oficiales mexicas encargados de vigilar una correcta recaudación de tributo y las fronteras con los tarascos. Estos personajes se insertaron dentro de la estructura social otomí facilitando la formación de nuevos linajes. Junto con esto, los mexicas promovieron también los matrimonios entre los caciques originarios con las hijas de los vencedores. Con ello la estructura social otomí tradicional sufrió modificaciones.

Conquista española y colonización

Una vez consumada la conquista de los territorios centrales, los españoles constituyeron la Provincia Mayor de México. Abarcaba casi todo el centro del país, lo

Antiguo oratorio en Cardonal, Hidalgo.

que hoy son el Distrito Federal y los estados de Hidalgo, México, Morelos, Querétaro, parte de Guanajuato, Guerrero, San Luis Potosí y parte de Veracruz. El principio sobre el que se fincó esta primera provincia fue el militar (Ruiz, 2000: 48).

Los españoles utilizaron dos estrategias para desarticular el sistema político y social mexica y establecer su control. En algunos casos devolvieron el poder a los señores otomíes sometidos por el poder tenochca y, en otros, asignaron los viejos y nuevos *altepeme* a encomiendas y posteriormente a corregimientos a cargo de españoles.

En los primeros años Cortés repartió gran cantidad de encomiendas como recompensa a quienes participaron en la Conquista, principalmente con dineros de su propio peculio. La distribución de encomiendas fue arbitraria, no respetando los límites territoriales de los antiguos señoríos. A la larga, esta situación —cuando se desarticularon las encomiendas— dio lugar a una gran confusión sobre límites territoriales entre los pueblos, lo que originó una serie de litigios. Hacia 1530 una buena parte de los territorios de Hidalgo se habían repartido en encomiendas: entre Tulancingo, Atotonilco el Grande y la vega de Metztitlán, así como una parte del Valle del Mezquital.

La Corona limitó la encomienda a una generación;[2] no obstante, hubo encomiendas —como las de Tulancingo— que pasaron a formar parte de la Corona hasta muy entrado el siglo XVII. La Corona también otorgó tierras a los particulares, llamadas mercedes, con el fin de evitar que éstas quedaran en manos de unos cuantos terratenientes que pudieran llegar a convertirse en un obstáculo político y económico para la metrópoli. Estas mercedes fueron el antecedente de las haciendas. Además, apoyó el establecimiento del cabildo indígena. Basado en el modelo del municipio español, la Corona organizó jurisdicciones territoriales con una cabecera como centro administrativo y judicial encargada de cobrar el tributo y "vigilar" a los pueblos de indios dependientes. Así pues, el territorio quedó establecido en dos tipos de jurisdicciones con rango de cabeceras: la república

[2] Según Moreno (1994: 358), hacia 1570 prácticamente tres cuartas partes de los ingresos totales por encomienda en el valle de México pertenecían a la Corona.

Mural, Yahualica.

de indios y la república de españoles, cada una con sus propias autoridades. Sin embargo, en esta dinámica intercomunitaria, la primera estaba subordinada a la segunda en cuanto a administración de justicia.

Los mecanismos de desarrollo de una y otra variaron. Las villas y cabeceras españolas gozaron de las mejores tierras y una amplia red de caminos que facilitaron las relaciones comerciales y su prosperidad económica. La república de indios, constituida por pueblos y comunidades indígenas, a pesar de estar protegida por la legislación colonial, con frecuencia sufrió despojos por parte de españoles y mestizos. La propiedad comunal (*calpulli*) que existía desde antes de la Conquista se conservó, aunque los territorios físicos a menudo cambiaron. Estas tierras no se podían vender. La propiedad privada[3] se fortaleció, beneficiando sobre todo a algunos nobles indígenas o macehuales que hacían favores y tenían buena relación con los españoles. El sistema de tributos continuó funcionando; se pagaba tres veces al año en relación con las ganancias diarias del indio. En muchos casos el tributo llegó a ser tan oneroso que en unos cuantos años la deuda se tornó impagable.

Las tierras comunales eran de cuatro tipos: *fundo legal*, que para cada pueblo se contaba a partir de la iglesia con 500 m a la redonda; *ejido*, que abarcaba una extensión mínima de una legua cuadrada y estaba conformada por pastizales comunales; los *propios*, que eran propiedades de tipo municipal que se trabajaban en común o eran arrendadas, y las *tierras de común repartimiento*, que se distribuían en usufructo a las familias del pueblo (Lau, 1994: 121).

Los grupos indígenas buscaron por diferentes vías adaptarse a las nuevas condiciones de vida que se les imponían. Algunas veces establecieron alianzas con los conquistadores, buscaron zonas de refugio en lugares de difícil acceso o migraron hacia lugares fuera de la jurisdicción española; otras veces las comunidades se volvieron cerradas, manteniendo la religión y el sistema de creencias en la clandestinidad. En el otro extremo utilizaron los recursos legales que el sistema colonial impuso —como las denuncias o la oposición a través de las armas—. No obstante, la república de indios pudo preservar, a lo largo del Virreinato, un alto grado

[3] Tierras exclusivas de los *pipiltin* (nobles), donadas por el soberano a los nobles que tuvieron un desempeño sobresaliente en la guerra.

Documento del siglo XVI sobre tierras, San Ildefonso, Valle del Mezquital.

de autonomía tanto cultural como política, pues aunque estaba jurídicamente supeditada a las autoridades españolas, en lo interno decidía sobre sí de acuerdo con sus propios intereses.

Durante los primeros años de la Conquista, los religiosos tuvieron un papel fundamental para aculturar a la población. En muchos casos fungieron como intermediarios entre el orden colonial y los pueblos de indios. Además de enseñar la religión, se encargaron de organizar a los indios y enseñarles nuevos oficios. Utilizaron esta mano de obra para la construcción de obras arquitectónicas monumentales, como las de Actopan e Ixmiquilpan. Algunos frailes aprendieron la lengua, lo que les permitió tener un mayor acercamiento al indígena y facilitar "la extirpación de la idolatría". Sin embargo, no se percataron de que los otomíes llevaban a cabo cultos domésticos fuera de la vista de los religiosos. Aun cuando públicamente practicaban el cristianismo, las creencias respecto a las fuerzas de

la naturaleza y sus representaciones permanecieron vigentes. Con el tiempo se formó una religiosidad sincrética, retomando elementos de ambas cosmovisiones y produciendo expresiones religiosas indígenas originales.

En el Estado de México y el sur de Hidalgo llegaron primero los frailes franciscanos, quienes comenzaron la labor evangelizadora en la zona. En el centro y norte de Hidalgo llegaron posteriormente los agustinos, cuya obra se extendió por casi todo el valle, la sierra y la Huasteca.

El repartimiento y las congregaciones fueron mecanismos que utilizaron los españoles para controlar a las poblaciones indígenas. Ambos afectaron el comportamiento demográfico de nuestras regiones de estudio. La explotación de mano de obra se dio a través del repartimiento, donde los caciques, en acuerdo con los encomenderos, asignaban determinado número de indios de sus pueblos para trabajar durante breves periodos a cambio de un salario.

Desde mediados del siglo XVI se estableció la congregación. Se reunía a un grupo de indios en un centro territorial para que formaran pueblos nuevos, normalmente bajo la protección de religiosos, a cambio de la enseñanza de la verdadera religión, la eliminación de la ebriedad, la promoción de una vida ordenada y su protección dentro de las leyes españolas. Poblaciones originarias enteras fueron removidas, lo que trajo una desestructuración en la tenencia de la tierra. Las congregaciones fueron poco aceptadas por los indígenas, quienes retornaban a sus comunidades o se replegaban en sitios de difícil acceso y pobres condiciones naturales con el fin de mantenerse más o menos aislados de la sociedad dominante.

Hacia 1590, en el Valle del Mezquital se hicieron efectivas las congregaciones. Para finales del siglo XVIII existían doce pueblos otomíes congregados sólo en la jurisdicción de Ixmiquilpan.[4]

En el norte del Estado de México y sur de Hidalgo se implantaron los obrajes. Al respecto, Gibson (1986: 247-248) nos dice que

> fueron una innovación puramente española, corolario natural de la industria colonial de cría de ovejas que se había establecido muy rápidamente en el centro de México en los años posteriores a la Conquista [...] El obraje surgió así como una forma de empleo de la mano de obra [...] hecho que puede explicar vagamente su papel como antecedente y prototipo en el desarrollo de los sistemas de empleo privado.

Las haciendas dedicadas al ganado menor (borregos, gallinas y puercos) se establecieron en las regiones de Ixtlahuaca, Jilotepec y Xiquipilco. No sólo abastecían de carne, sino también de cueros y sebo, cuya demanda principal provenía de las minas.

La cría de ganado ovino permitió que los indígenas desarrollaran una industria de obtención y tratamiento de lana. Pero mientras en el Estado de México la actividad ha sido realizada con éxito hasta nuestros días, en el Valle del Mezquital sólo algunas comunidades la desarrollaron, no obstante que el pastoreo fue desempeñado por gran cantidad de indígenas.

Después de la Conquista, la economía en el Valle del Mezquital giraba alrededor de tres actividades: agricultura, ganadería y minería. Las riberas de los ríos

[4] Según Gerhard (1972) son: Aguacatlán; después Tixqui, Santa María Tepexi, San Agustín Ixtatlaxco, San Miguel Juanacapa, Santa Cruz Alberto, Espíritu Santo, Palma Gorda, Santa Clara Nequetejé, San Miguel Nopalera, Orizaba, Los Remedios Saban, San Antón Sabnilla, San Juan Bautista y Tlacintla.

constituían casi las únicas tierras que permitían siembras variadas y en buena cantidad. El resto de las tierras que se utilizaban para siembra era de temporal. Esta actividad se complementaba con caza y recolección, y el jornal era producto del trabajo en haciendas pulqueras o ganaderas, a menudo concesionadas como mercedes a civiles o religiosos.

Minería

En los reales de minas las congregaciones permitieron mayor facilidad para acceder a la mano de obra indígena. Alrededor de los reales de minas surgieron poblaciones de características particulares. Los dueños de las minas mandaban traer indígenas en cuadrillas para turnarse en la explotación minera, con frecuencia sin tener en cuenta su origen étnico. Se supone que los negros hacían el trabajo pesado (dentro de los yacimientos) y los indios, en "los edificios indígenas y otros trabajos necesarios para el beneficio de las minas" (Quezada, 1976: 185-198). Junto a indios y negros, también se unieron grupos de españoles pobres que buscaban el beneficio de las minas. Ello ocasionó que la sociedad alrededor de las minas no se manejara bajo el esquema de la república de españoles. En los reales de minas se desarrolló una vital actividad comercial. Para satisfacer las necesidades de los mineros y de las minas propiamente, se desarrolló el comercio de productos agropecuarios, forestales, de servicios y artesanales, y también se favoreció la arriería. La minería cobró especial importancia en Hidalgo, y se establecieron numerosos reales de minas, como Cardonal,[5] Capula, Atotonilco (Real del Monte), Real de Tlaulilpa (Pachuca), Real de San Juan (Zimapán), etcétera. Después se abrieron minas desde Cardonal hacia el norte, fundando los reales de minas La Pechuga Vieja y La Pechuga Nueva. Con ello se estableció una especie de corredor que comunicaba la zona de Zimapán con Ixmiquilpan (Sánchez, 2003: 108). No obstante, a lo largo del siglo XIX la industria minera en la región sufrió un importante deterioro, pues la extracción era demasiado cara y a menudo los beneficios, reducidos. Con la decadencia de la minería la población dependiente tuvo que migrar hacia otros reales o a las ciudades. Posteriormente, en la zona de Pachuca y Real del Monte, la minería tuvo un repunte, lo que no ocurrió en el Valle del Mezquital.

Haciendas

El auge y la expansión de las haciendas provocó que sus dueños se apropiaran de las tierras pertenecientes a los pueblos. Conforme crecieron y la población indígena se recuperó de la merma demográfica, se desataron conflictos por las tierras entre pueblos y haciendas.

Sin embargo, éstas constituyeron una fuente de empleo muy socorrida entre los indígenas, a quienes la miseria obligaba a abandonar sus lugares. Esta tradición —que data de los primeros años de la Colonia— se prolongó hasta el primer

[5] El Real y Minas de Santa María de la Concepción de Cardonal comenzaron a explotarse hacia 1540. Al parecer, fue el primer fundo minero de la Nueva España (Ruiz, 2000: 57).

tercio del siglo XX; indios "naboríos" y mestizos acudían a las haciendas, indistintamente de su filiación étnica.

En la parte oriental del Valle del Mezquital hubo grandes haciendas. Por ejemplo, los jesuitas poseían haciendas de labor y cría de ganado menor en buena parte del estado, en parte de Actopan, Atitalaquia-Tetepango, Ixmiquilpan, Chapantongo, Zimapán y Pachuca. Las haciendas pulqueras en los llanos de Apan y los valles del Mezquital y Tulancingo durante la Colonia alcanzaron gran desarrollo por la creciente demanda entre la población, principalmente en los reales de minas. Cuando los jesuitas fueron expulsados, en 1767, muchas de sus propiedades fueron adquiridas por Romero de Terreros, quien para ese periodo había amasado una cuantiosa fortuna gracias a la explotación de las minas.

Remembranzas de juventud, Ixmiquilpan.

La presión de las haciendas que invadían y se apropiaban de las tierras comunitarias, aunada a la oferta de empleo de la actividad minera —como indio naborío o pepenador— y los beneficios que podría tener vivir en ciudades españolas, ocasionaron que muchos indígenas abandonaran sus comunidades. Asimismo, la cohesión comunitaria en muchos casos cedió a los beneficios personales por acuerdo político o económico con los de afuera. Muchos indígenas vieron más conveniente ejercer una vida independiente de la comunidad —tanto de las autoridades internas como de la vigilancia de los curas— y beneficiarse del sistema colonial. Hubo una creciente generación de indios "desindianizados" que optaron por formas de vida más mestizas y confundirse con alguna otra casta. En el siglo XVIII la Nueva España estaba bastante diversificada y era muy difícil distinguir entre castas.

Pero también ocurrió lo contrario: grupos de mulatos u otros empobrecidos se hacían pasar por indios para que la Corona les otorgara tierras como república de indios (Castro, 1995: 28).

El México independiente

La ideología liberal constantemente chocó con la realidad de los grupos indígenas. Por un lado construyeron una visión mítica y gloriosa del pasado prehispánico para desprestigiar la presencia española, pero los proyectos nacionales negaban la esencia de las instituciones tradicionales indígenas de ese momento: su jurisdicción, sus privilegios como "república de indios" y la tenencia comunal de la tierra.

La guerra de independencia desembocó en una guerra de guerrillas en diversas regiones del país. El movimiento fue muy distinto al que habían planeado los criollos nacionalistas. El cura Hidalgo logró gran apego popular en parte porque

el movimiento era una respuesta a casi tres siglos de opresión colonialista. El movimiento se focalizó; surgieron caciques regionales que encabezaron revueltas indígenas o se adhirieron al movimiento junto con su gente. Aunque la guerra culminó con el Plan de Iguala, en diversas regiones se desataron revueltas posteriores.

En el Mezquital, algunos personajes que se incorporaron a la lucha y que lograron adherir a numerosos otomíes a la causa, fueron José Manuel Correa, cura de Nopala; José Antonio Magos, sacerdote de Huichapan; Julián Villagrán, José Francisco Osorio y López Rayón, entre otros (Lau, 1994: 50-77). Muchas veces quienes encabezaban estas luchas tenían motivos ajenos a una causa indígena, sin embargo estos personajes vieron una opción para deshacerse del dominio de los blancos y aliviar sus condiciones precarias de vida (Lau, 1994: 73). Después de terminada la guerra, los otomíes que habían apoyado a los criollos durante la guerra se rebelaron contra éstos al no recibir el apoyo prometido por adherirse a la causa.

El siglo XIX vio reducirse drásticamente la extensión territorial del Estado de México, con la creación de los estados de Querétaro (1823), Guerrero (1849), Hidalgo (1869) y Morelos (1869). Posteriormente se le quitó una pequeña extensión para anexarla a Tlaxcala y otra, cuando se creó el Distrito Federal. Antes de la Independencia, la Intendencia de México tenía una extensión de 115 000 km^2, mientras que al final de siglo su extensión era de sólo 21 414 km^2.

Los pastes: herencia gastronómica inglesa, Pachuca.

Con la Constitución de 1824 se decretó la igualdad de los mexicanos ante la ley. Desaparecía la distinción entre indios y no indios. La Ley Lerdo, de 1856, de "Desamortización de bienes y corporaciones civiles y eclesiásticas", obedeció a la aspiración de los liberales de que los indígenas se convirtieran en pequeños propietarios y fueran generadores de su propia riqueza. El resultado fue muy distinto porque favoreció que grandes propietarios se hicieran de más tierras.

En la segunda mitad del siglo XIX abundaron los conflictos entre hacendados y pueblos indios. En algunos casos los indígenas tomaron por la fuerza varias haciendas[6] y fue necesario recurrir a la violencia para resolverlos. En Ixmiquilpan se desató un movimiento campesino que se extendió hasta Huejutla y Metztitlán, con aproximadamente 14 000 rebeldes. El gobierno lo reprimió. Durante la Reforma y buena parte del Porfiriato esta región estuvo asolada por bandoleros, que no eran más que indios inconformes que vieron en el asalto a las haciendas una manera de vivir.

Durante el Porfiriato el país vivió un desarrollo económico que se reflejó en la inversión en infraestructura y el desarrollo de nuevas industrias. Para 1910 el Estado de México contaba con más de 300. La minería y el comercio alcanzaron niveles extraordinarios y la hacienda pública presentó superávit. Las grandes haciendas se vieron beneficiadas por el apoyo estatal, mientras que los pequeños productores con frecuencia sufrieron despojos y su situación se tornó aún más dramática.

[6] Entre las haciendas tomadas en el estado de Hidalgo se encuentran el Zoquital y Vaqueritas, en el municipio de Atontonilco el Grande; Temoaya en Tula, La Concepción y Tepenene, en Actopan y Chicabasco, y Tulancalco, entre otras (Lau, 1994: 213-215).

En la región comprendida entre Tulancingo y Tula se introdujeron nuevas industrias que sustituyeron a las haciendas de labor. Entraron inversionistas extranjeros. El auge de la región estimuló la industria textil. Se establecieron talleres y fábricas que demandaban mucha mano de obra. Se convirtieron en polos de atracción para la mano de obra indígena.

Por otro lado, se aprovechó el desagüe de la ciudad de México para crear canales que hicieran funcionar las hidroeléctricas y que irrigaran una parte del Valle del Mezquital. Al principio los sistemas de irrigación beneficiaban a las haciendas de la región; no estaban contemplados para las tierras comunitarias o la pequeña propiedad (Peña, 2000: 64). Después de la Revolución de 1910, y conforme avanzó el reparto agrario con Cárdenas, surgieron conflictos con las comunidades indígenas que ocasionaron que los dueños de los sistemas de aguas vendieran al Estado. La creciente demanda de agua para las comunidades fue proporcional al crecimiento urbano de la ciudad de México y sus desechos. El desagüe era principalmente de desechos orgánicos, pero con la industrialización, el agua de los canales comenzó a llevar sustancias no biodegradables y nocivas para la población. Desde entonces se estableció una polémica en torno a los beneficios del riego con aguas negras. Mientras los detractores se enfocaban en los daños a la salud, los indígenas de las comunidades beneficiadas por el riego prefirieron afrontar la merma en su salud con tal de no perder las aguas que habían permitido a la región salir de la miseria.

La presidencia de Lázaro Cárdenas fue vista por los indígenas de nuestras regiones como el ejemplo de lo que debe ser un gobernante: creó escuelas para indígenas, repartió tierras en ejidos y limitó la extensión de las haciendas; fomentó la industria regional y "devolvió al pueblo su petróleo".

Violín de El Nith, Ixmiquilpan

CAPÍTULO 4

Evangelización en Hidalgo

Alonso Guerrero Galván*

Es necesario comenzar mencionando que una vez consumada la Conquista de México se inició el proceso de evangelización del actual estado de Hidalgo, y con ello el sometimiento de las poblaciones otomíes, nahuas, totonacas y tepehuas que había en la región. Las religiones ancestrales de los grupos amerindios fueron calificadas de paganas e idolátricas por los españoles, quienes entre 1524 y 1527 se habían empezado a establecer en el territorio del estado y a darse a la tarea de repartir solares mercedados por el Cabildo metropolitano en la "ciudad de Pachuca". Para 1530, los conquistadores y sus aliados indígenas mermaron la resistencia otomí en el Altiplano y se establecieron en Ixmiquilpan las huestes de Pedro Rodríguez de Escobar; ese mismo año el capitán Andrés de Barrios se hizo del control del señorío otomí de Metztitlán e hizo una fallida incursión al señorío de Tutotepec. Al año siguiente, Huichapan y su señor, Maxorro, fueron reducidos por Nicolás de San Luis Montañez, quien en 1551 recibió el nombramiento de cacique de Tula (Guerrero Guerrero, 1986: 70-71). Las poblaciones prehispánicas fueron aprovechadas por los conquistadores para hacer sus fundaciones, junto a las cuales también se estableció el poder virreinal, para refundar y establecer nuevas localidades por medio de la congregación y la colonización.

Ciudades mineras como Pachuca vivieron un proceso muy intenso de hispanización, de modo que en 1552 fray Alonso de la Veracruz denunció que los indios de este real estaban sometidos a la explotación y a un proceso de inmersión forzosa muy intenso, de manera que en 1569 fray Francisco Ruiz escribió en su informe que "todos los indios [otomíes, nahuas y chichimecas] de este pueblo y sus estancias, han aprendido la doctrina cristiana y no siento que haya entre ellos ningún infiel" (Guerrero Guerrero, 1986: 83-84, 90). Sin embargo, esa lucha estaba muy lejos de ser ganada; Sahagún (1989 [1540], 1990 [1570]: 3-4) criticaba con firmeza a sus correligionarios que creían "que entre esta gente no hay más pecados que la borrachera, hurto y carnalidad", porque las religiones nativas se encontraban muy arraigadas en la población y se entabló una lucha a muerte contra "los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas", pues como desconocían cómo las usaban "en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos. Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde

* Dirección de Lingüística, INAH.

Otomí o ñähñu
de Alfajayucan.

salen"; el fraile describiría al papa Pío V las penurias por las que "los ministros de esta conversión, los religiosos de tres órdenes mendicantes, Santo Domingo, San Francisco y San Agustín" pasaban "aprendiendo lenguas muy diversas y nunca oídas entre gente bárbara y silvestre: padeciendo grandes trabajos y poniéndose en peligro de muerte".

La autoridad católica no permitía ningún otro tipo de religión en sus territorios americanos; incluso entre 1540 y 1552 los criptojudíos fueron perseguidos y encarcelados por la Inquisición. Familias como la de Manuel de Lucena, arriero y comerciante de origen portugués radicado en Pachuca, fueron acusadas de falsos conversos, por lo que Manuel fue detenido junto con su hermana Isabel; su suegra Beatriz Enríquez murió en el auto de fe de 1596 y su esposa fue condenada a cadena perpetua. Sus hijos fueron entregados a "cristianos viejos" para ser reeducados (Guerrero Guerrero, 1986: 88-89).

La tarea inicial de adoctrinamiento en Hidalgo fue llevada a cabo principalmente por los franciscanos, quienes fundaron su primer convento en Tepeapulco (1528), donde se hablaba náhuatl, otomí, chichimeca y probablemente pame; después le siguieron los agustinos, quienes se asentaron en Atotonilco

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE HIDALGO

Doris Bartholomew*

La lengua *hñähñu* (otomí) se encontraba en pleno florecimiento en el momento del contacto con los españoles. Los ñähñu eran aliados militares de los aztecas y mucho más. Convivieron en los mismos pueblos y compartieron la misma cultura, pero tenían sus barrios independientes con sus propios jefes (Carrasco, 1950; Gerhard, 2000). Un documento temprano del siglo xvi, *El aparejo para los que se quieren confesar, etc.* (382 de la Colección de manuscritos mexicanos en la Biblioteca Nacional de París, Francia) fue traducido del español, al otomí y al náhuatl.

Existen, además, muchos otros documentos en otomí de los tiempos de la Colonia. El *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* (español, náhuatl y otomí), de fray Alonso de Urbano fue publicado en una edición facsimilar por René Acuña (1990, [1560]). El texto en otomí del *Códice de Huichapan*, paleografía y traducción de Lawrence Ecker (1937), fue publicado en 2000, editado por Yolanda Lastra y Doris Bartholomew. Ecker nos llama la atención sobre la correspondencia entre los topónimos y los nombres de los reyes del imperio azteca en otomí y náhuatl, y comenta que cada lengua sigue su propia gramática y morfología. Los ejemplos están tomados del *Diccionario etimológico del otomí colonial* (Ecker, 1938, ms.) y del *Códice de Huichapan* (Ecker, 2001).

ma-Mhi Apasco [< mohi 'cazuela', ma-mohi 'Apasco'; *mex.* pas-tli 'plato']
ma-Mµi Yolotepec [mµi 'corazón', *mex.* yollo-tl]
e-K'ën-khwai Itzcóatl *Cód. de Huich.* 26-a; 2.6; 32-a, 1.6; 35-a, 1.6

* Instituto Lingüístico de Verano.

Comida de moros y cristianos, Valle del Mezquital.

e-phμmbø'bay Chimalpopoca *Cód. de Huich*. 21-a.

En otomí el elemento k'ën < k'ëñä, "serpiente", antecede a khwai, "cuchillo"; el elemento phμm < phμni, "humear", antecede a bø'bay, "escudo". El orden en náhuatl es "serpiente + cuchillo" y "escudo + humeando".

En el siglo XX, en los años cuarenta y cincuenta, el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y el Departamento de Asuntos Indígenas capacitaron a jóvenes otomíes para ser promotores bilingües y enseñar la lectoescritura en la lengua materna, entre otras cosas. Actualmente hay personas en Gundho que todavía leen y escriben en hñähñu, tal como aprendieron de una promotora en 1947 (Ramsay, 2004). El Instituto Lingüístico de Verano colaboró en la preparación de cartillas y cuadernos de ejercicios y en la formación de los promotores (Sinclair, 1950). Muchos de ellos han seguido su desarrollo profesional para ser maestros bilingües, directores de escuela, supervisores, encargados de la preparación de materiales didácticos, etcétera.

En 1956 el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y el Instituto Lingüístico de Verano publicaron un vocabulario de la lengua hñähñu, basado en el análisis del sistema fonológico, y de la gramática y morfología. En los años ochenta y noventa aparecieron las tesis profesionales de los etnolingüistas y varias publicaciones de ellos, del Departamento de la Educación para Adultos y de la Academia de la Cultura Ñähñu, entre otros.

En el siglo XXI, pero producto de las fructíferas décadas anteriores, fue publicado en 2004 el *Diccionario hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Hidalgo*. Los autores indígenas, Luis Hernández Cruz y Moisés Victoria Torquemada, colaboraron con el asesor lingüístico Donald Sinclair para producir un diccionario en el pleno sentido de la palabra. Incluye las distintas acepciones de muchas palabras; indica los sinónimos; proporciona la información gramátical indispensable; suple detalles de la pronunciación de la palabra de entrada, especialmente de los tonos (Sinclair y Pike, 1948); tiene remisiones a palabras afines; ofrece subentradas de palabras derivadas de la misma raíz y palabras compuestas que la incorporan. Los artículos léxicos contienen muchos ejemplos que presentan la palabra de la entrada en su contexto natural y que abren una ventana hacia la vida diaria de la gente ñähñu.

La fonética de la lengua hñähñu ha sido un reto para la gente de afuera por la proliferación de vocales y la glotalización y aspiración de las consonantes. El sistema de los proclíticos y enclíticos gramaticales, los cambios de la consonante inicial de la raíz, el apócope de la sílaba final de la raíz, entre otras dificultades de la gramática, habían impedido las publicaciones en esta lengua durante muchos años, pero ahora se usa un alfabeto que se puede elaborar en la máquina de escribir, como se puede ver en la tabla 1.

Frontal de la iglesia.

TABLA 1.					
a	agi	*enterrar*	‘ñ	‘ñu	*camino*
ä	ähä	*dormir*	o	o fo	*escribir*
b	be	*ladrón*	o	ode	*oír*
‘b	‘ba	*leche*	p	pede	*contar*
ch	chimänxa	*gusano de elote*	r	ra	*el, la*
ch’	Ch’aido	*(un topónimo)*	‘r	‘rani	*puente*
d	dehe	*agua*	s	sani	*peine*
e	eke	*peinar*	t	tihi	*correr*
e	ei	*tirar*	t’	t’ei	*atole*
f	fani	*caballo*	th	thä	*mazorca*
g	gädo	*albañil*	ts	tse	*frío*
h	hai	*tierra*	ts’	ts’i	*diente*
i	ixi	*durazno*	u	uni	*dar*
j	ji	*sangre*	u [w]	ua	*pie*
k	kähä	*tuna*	‘u [‘w]	‘uada	*maguey*
k’	k’eñä	*víbora*	u	uni	*lastimar*
l	lochi	*chico*	x	xi	*hoja*
m	mada	*molcajete*	y	yo	*vela*
‘m	‘mifi	*acocote*	‘y	‘ye	*lluvia*
n	ne	*boca*	z	zoni	*llorar*
‘n	‘na	*uno*	‘	pe’tsi	*tener*
ñ	ñäxu	*cabeza*			

el Grande (1536), población con una mayoría de hablantes de otomí. La fundación de estas casas conventuales fue muy importante, ya que las misiones siguieron una estrategia en tres etapas: 1) de penetración, es decir, adentrarse a zonas alejadas o de difícil colonización; 2) de ocupación, en la que se dio el establecimiento de la población en torno a un convento que servía de enlace con otros núcleos a lo largo de los caminos, y 3) de fijación, la cual se llevaba a cabo de manera plena en un lugar ya evangelizado (Ricard, 1944).

Los conventos modificaron la estructura de las poblaciones de manera sustancial. Muchos de ellos incluso fueron integrados al discurso mítico de los otomíes y fueron considerados "iglesias antiguas" (*ma'yonijä*), junto con poblaciones prehispánicas y sitios sagrados. Según Ballesteros (2000: 28-32):

> El conjunto conventual se convirtió en el eje urbano rector de la traza de esos poblados, a los que además dotó de acueductos, hospitales —como el que fray Andrés de Olmos creó en Tepeapulco [y el Padre Tembleque en Zempoala]— y escuelas elementales que existían en varios conventos agustinos. Los frailes enseñaban nuevos oficios, nuevos cultivos y, en no pocas ocasiones, se convirtieron en defensores de los indígenas. Los frailes apoyaban su labor en la autoridad de los señores principales y caciques, y éstos encontraban apoyo en los frailes contra los encomenderos.

Iglesia de Acaxochitlán.

El paso que ha significado —que los hablantes nativos escriban su lengua a un nivel profesional— ha resultado en documentos más fieles a la pronunciación auténtica del hñähñu y documentos que reflejan los pensamientos y la manera de expresarse en su lengua materna.

Ejemplo del *Diccionario hñähñu* donde el trabajo de "moler" está asociado con el de "lavar" y de "recoger leña": **guni** (guni) *s* molendera **Nu'ä ra 'bèhñä faxki; nu'ä ra guni, ra meni 'ne ra xu.** La señora que me está ayudando es molendera, lavandera y leñadora. *Véase* **kuni.**

Contamos también con la "etnografía del otomí", escrita en hñähñu con traducción al español, del maestro Jesús Salinas (1984), con el asesoramiento del antropólogo Russell Barnard. Cito como ejemplo la sección sobre el tlacuache, de la página 46.

☾ 69 Ra däzu 'nee'ä yaabu hyodoondo 'ä. Habu di ootyä uaa 'ñenä go yä uaa yä 'uene.	El talcuache también es malvado. Donde deja sus huellas parece que un bebé estuvo allí.
☾ 70 Di hoo rä ts'ii'thui 'neehe. De ga xui nde nu'ä ge dä xo'tsä rä t'afi da ntsiithe. Uu'xtä rä njuui rä t'afi 'ñenä go rä ts'udi. Koñ'ä xä ma rä ndäne hingi hembi dä zut'i. Ha nu'mu dä ntsiithe rä nxu däzu 'ne 'mu di ndude yä bätsi, nde dä ntsiithe yä bätzi di ndude ha rä xutha.	A él le gusta tomar aguamiel. En la noche descubre el aguamiel y bebe. Quita la piedra que sirve de tapa. Su hocico es largo y no tiene dificultad para chupar el aguamiel. Si el tlacuache es hembra y tiene bebés, entonces bebe y los bebés también beben, ya que los trae cargando sobre su espalda.
☾ 71 Pa hindä dagi xä umbä rä ndä ts'uu pa da mpent'i. Rä ts'uu 'ä rä näänä ya xä muugi.	Tienen una cola para agarrarse para que no se caigan. (Es decir, los tlacuaches pequeños se sostienen con sus colitas.) La cola de la madre hace tiempo que ha perdido su pelo.
☾ 72 Nge'ä ge ha pots'e ha yä zaa hoonse kon ge'ä di mpent'i. Di hoo da boxa ha yä zaa da ñ'ähä. Ra dethä di hoo dä zii neehe; yaabu rä ts'o'yo pa yä mänxa. Xta thandi njabu da 'mekuä rä m'ete pa ge da mhiihi.	El tlacuache macho también pierde el pelo de su cola, debido a que se cuelga de la cola cuando sube a los árboles. Les gusta subirse a los árboles para dormir. Generalmente se alimentan de maíz y son muy dañinos a las mazorcas frescas. Cuando la gente descubre que los tlacuaches andan rondando por allí, ponen trampas para atraparlos.

> Para acabar con el poder de los caciques indígenas, las autoridades virreinales impidieron que recibieran tributo, y así los señores principales dejaron de serlo. Una carta de Nicolás de Witte, fechada en Metztitlán el 21 de agosto de 1554 [...] relata [...] "el señor universal de Metztitlán vi en su mismo pueblo ir con su coa a labrar a mano su tierra como el mas pobre macehual del pueblo".

No obstante, el poblamiento y la presencia religiosa fue muy distinta en los valles y en la sierra; en algunas regiones no se pasó de la etapa de penetración y en otras la fijación fue tomada por grupos seculares, por lo que la persecución de las "idolatrías" tampoco fue homogénea.

Los franciscanos en Hidalgo

Doce años después de su llegada, en 1535, los franciscanos consolidaron la Provincia del Santo Evangelio de México, en la que se instituyeron dos casas conventuales que resultaron muy importantes en la evangelización de los otomíes: la de Tula y la de Pachuca. Dichas fundaciones fueron el resultado de sendas rutas en que los franciscanos se fueron expandiendo en el estado. La primera partió de Tepeapulco (1528), que para ese entonces tenía un patronazgo concedido a Cortés y contaba con un hospital para la atención de los naturales (1530) estable-

☾ 73 Rä ngoo xä kuuhi ngu rä ngoo rä ts'udi. 'Ne'ä rä ngoo rä däzu dä thu. Hinto tsii m'at'i ni xi nthut'i. Hoonse ts'i nu'mu rä thumgo.	La carne del tlacuache es sabrosa como la del cerdo. La carne del tlacuache también se asa; nadie la come cocinada o frita. Se come en forma de barbacoa.
☾ 74 Da thoki xä ñho dä 'mant'ä yä ñ'i. Nunä kominu, klaabo, pimyenta. Go ge'u di unbä rä hogi 'u.	Se prepara cuidadosamente para hornear y se pone chile molido. El chile se mezcla con otras especias, incluyendo hierbabuena, comino, clavos y pimienta. Éstas son las que le dan sabor.
☾ 75 Nu rä däzu hindri xäänts'i; dri puuktä ha ra tsibi, eembi di baat'a tho. 'Neepu dä 'me'te pa ka t'ent'ä ha rä hu. Rä njät'i ge rä hñä ha yä xii ts'u xä tuudi, hingi njabu nguu nu'u de gä ts'udi, xä dämä ndää.	Al tlacuache no se le quita la piel. Su pelo se quema primero en el fuego. Y el animal está listo para meterlo en el horno. Es de color gris y su pelo es suave, no como el del cerdo, que es más duro.

Niña o yuhú de Santa Ana Hueytlalpan.

No sólo en el Mezquital se desarrollan los escritos que nos permiten apreciar la lengua y la cultura hñähñu (otomí). En la Sierra Oriental otomí-tepehua, hay otro agupamiento otomí con culura y variante lingüística diferentes. En 1979 se publicó *Luces contemporáneas del otomí*, de Katherine Voigtlander y Artemisa Echegoyen. Contiene varios cuentos y otros escritos como ejemplos de la gramática. La gente de la Sierra Oriental se autodenomina "yuhu" y comparte la cultura regional con los tepehuas, nahuas y totonacas. Se está preparando un gran diccionario del *yuhu*, con gran cantidad de ejemplos para los vocablos que, a la vez, presentan una visión de su vida y costumbres.

Los libros de Jacques Galinier (1987, 1990) proporcionan estudios antropológicos y psicológicos acerca de los otomíes de la Sierra Oriental.

cido por fray Andrés de Olmos, hacia el norte a Tulancingo (1528), Zempoala (1540), Apan (1559) y Pachuca (1596-1660). La segunda ruta inició en Tula (1530), en el centro del llamado "riñón otomí"; su convento fue fundado por fray Alonso de Rangel, quien congregaría después a la población de Huichapan (cuyo convento fue construido en 1577).

Sahumando una imagen sagrada, Alfajayucan.

Fray Juan de Alameda quedó a cargo de la evangelización de la zona de Tula y fray Antonio Salazar comenzó la construcción del convento. De ahí partieron hacia Tepeji del Río (1558), Alfajayucan (1559), Atotonilco de Tula (1560), Tlahuelilpan (en las inmediaciones de Pachuca, 1569), Tepetitlán (1561) y Tecozautla (1587); este último lugar fue evangelizado por fray Juan de Sanabria, quien también predicó en Chapantongo (1561). En ambas rutas conventuales se produjo gran cantidad de documentos —como memoriales, crónicas, códices, artes, diccionarios y doctrinas— en lenguas indígenas, que directa o indirectamente nos informan acerca de los rituales. La producción de dichos materiales es indicio de una labor intensa de evangelización en estas regiones y un interés particular en las distintas culturas y lenguas en que se predicaba (Guerrero Guerrero 1989: 79; Ballesteros 2000: 21).

Durante el siglo XVIII el Colegio de Propaganda Fide de la ciudad de Pachuca recibía grandes donaciones del conde de Regla, los mineros de Pachuca y Real del Monte. Fue un punto muy importante para la ocupación y evangelización del norte; sus misioneros participaron muy activamente en la fundación de poblados en Monterrey y Nuevo Santander. En 1779 los descalzos pachuqueños administraban siete misiones en Coahuila, en la zona de Monclova y Piedras Negras, y un año después, tras la secularización de las misiones de Sierra Gorda, fundaron nuevas casas en Tamaulipas y se disputaron con su hermano —el Colegio de Guadalupe de Zacatecas— la atención de la misiones texanas, en las cuales ya habían sucedido a sus fraternos de Querétaro y San Fernando de México. Según Lara (2007: 133-135):

> La historia de las misiones del Colegio Apostólico de Pachuca en la Sierra Gorda prácticamente terminó con su secularización en 1777 [...] Durante el siglo XVIII era práctica generalizada que la Corona acordara con la Iglesia el sostenimiento de misiones y misioneros en tierras de frontera o de gentiles durante un promedio de diez años a partir de su fundación, o bien, cuando estuviese lo suficientemente adelantada como para ser entregada al clero secular y los obispos [...] Al ser secularizadas [...] las misiones perdían los privilegios de los que gozaban y sus poblaciones dejaban de ser congregaciones para convertirse en pueblos en los que los ministros eclesiásticos no tenían autoridad legal.

Sacerdote católico bendiciendo con sahumerio en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan.

Los agustinos y los seculares

Los hermanos de la orden de San Agustín llegaron en 1533 y fundaron su primera misión en Atotonilco el Grande (1536); de ahí fray Alonso de Borja, junto con fray Gregorio de Salazar y fray Juan de San Martín avanzaron, sobre la Sierra Madre Oriental, hacia Metztitlán (1536-1543), donde Borja fue nombrado prior y de donde partió para evangelizar la Sierra de Tutotepec-Tenango, quedando al frente del priorato fray Juan de Sevilla, quien en 1539 comenzó con la edificación del convento. Para 1536 fray Antonio de Roa fundó el convento y priorato de Molango (1538-1545). "Fray Antonio de Roa desiste de su empresa por las dificultades del idioma y se aleja con el propósito de volverse a España, pero repuesto su espíritu de evangelización y aprendida la lengua mexicana, regresa a Molango y en 1538 erige la capilla de San Miguel, y poco después inicia la edificación del convento y el templo bajo la advocación de Santa María" (Guerrero Guerrero, 1986: 74). Por esos años se fundaron los conventos de Xochocoatlán (1538) y Epazoyucan (1540), donde ya habían estado los franciscanos en 1528, pero que cedieron a los agustinos, encabezados por fray Jorge de Ávila, quien fundó el convento de San Agustín.

Para 1540 se construían los convento de Singuilucan, Tepatetipa, Mixquiahuala (1538-1568) y Huejutla (1545); en esta última localidad se reporta población hablante de náhuatl, huasteco y tepehua. El convento de Actopan (1545-1557) fue uno de los más grandes fundados por esta orden; se convirtió en un centro muy importante para la evangelización de los otomíes; en él, fray Melchor de Vargas escribió la primera doctrina otomí que pasó por la imprenta (1576). Este convento fue edificado por fray Andrés de Mata, quien pocos años después erigió el de San Miguel Arcángel, en Ixmiquilpan (1550). Antes de terminar el siglo, los agustinos fundaron conventos en Chapulhuacán (1557), Chichicaxtla (1560), Tlanchinol (1569), Ajacuba (Axacopan 1559-1569), Zacualtipán (1572) y Lolotla (1563) (Guevara, 2006: 141-144; Ballesteros, 2000: 21; Mendoza, 1936 1997: 71).

En Tutotepec se comenzó el convento en 1557, pero los intentos de evangelización en la zona ya llevaban varios lustros. Primero se edificó bajo la advocación de los Santos Reyes y después, de María Magdalena. Al parecer su primer asentamiento fue en la actual Santa María Temaxcalapa, de donde se pasaron a Tutotepec. Se realizaron tres congregaciones en 1560, 1570 y 1594, pero los indios parecían irreductibles, por lo que la región era considerada como la más inhóspita, tanto por su abrupta topografía y fauna salvaje, como por sus habitantes; en el siglo XVII Grijlava (1985 [1624]: 82) escribía que:

Ajuareando al santo, San Antonio Corrales, Alfajayucan.

> Corría entonces opinión, y hasta ahora corre entre muchos, de que aquellos tigres y leones eran ciertos indios hechiceros, a quienes ellos llaman nahuales; que por arte diabólica se convertían en aquellos animales y hacían pedazos a los indios: o por vengarse de alguno de los enojos, que les habían dado: o ya por hacerles mal: condición del demonio y efecto de su fiereza.

Este cronista reporta que en 1579 "siendo muchos los daños y vehementes las sospechas, apresaron a muchos indios y ellos confesaron su culpa y fueron ajusticiados por ellos"; el fraile compara esos eventos con la antigüedad clásica como la transformación de los compañeros de Diomedes que se convirtieron en aves al partir de Troya, la conversión de hombres lobo y leones en la Arcadia. Concluye diciendo que "esto de los nahuales, o hechiceros de Tutotepec, lo dijeron tantos, que esto sólo bastaba para creerlo. El haberlos condenado la justicia a pena de muerte es la mayor probanza que puede haber [...] nuestros frailes que han sido ministros allí y son también jueces del foro interior, todos han tenido por cierto esta transmutación" (Grijalva, 1985 [1624]: 82-83). El acto punitivo de los frailes se justificaba por considerar que dicha transmutación implicaba un pacto demoniaco,[1] lo que encajaba perfectamente con la definición de la brujería en Europa, aunque le correspondería al Tribunal Diocesano encargarse de ese tipo de castigos, porque los indios quedaron fuera de la jurisdicción de la Inquisición y pasaron a la tutela de los Tribunales Ordinarios de la provincia eclesiástica (Guerrero Galván, 2009: 92-93).

Sacerdote bendice la cruz el 3 de mayo, Huehuetla.

[1] Para el caso de los otomíes modernos, Galinier (1987: 439) afirma que "la clase de los nahuales jugaría un papel mediador entre el mundo de los hombres y el de las divinidades; así pues, el zoomorfismo del hombre curandero correspondería al antropomorfismo del nahual como divinidad [...] Verticalmente, la escala de los nahuales vincula el mundo de lo profano al de los sagrado y determina un orden ascendente de los poderes del grupo de curanderos. Horizontalmente, el conjunto de los nahuales es la reproducción, término por término, de la totalidad del grupo social en el mundo natural (animal)".

El agua en espera de la bendición, La Candelaria.

Para los siglos XVII y XVIII la política evangelizadora cambió: cesaron los intentos por aprender las lenguas indígenas con el propósito de difundir el castellano, pero en las poblaciones de la sierra no contaban con un medio propicio para esta política, por lo que durante las visitas de Juan de Palafox y Mendoza, entre 1643 y 1646, la principal queja que se recibío de los frailes, aparte de que no tenían títulos y licencias, era que no hablaban ninguna de las lenguas de la región, por lo que se decidió secularizar la zona y ponerla bajo la tutela del obispado de Puebla (Güereca, 2007, §3.3, 4.2).

Un último intento de ocupación por los mendicantes de la sierra fue impulsado en 1688 por el jesuita Juan Bautista Zappa, quien junto con el agustino Juan Pérez, constructor de los conventos de Tutotepec y Huayacocotla, salieron por orden del arzobispado a misionar en la zona de Metztitlán, Atotonilco, Santa Mónica, Zacualtipán, Tianguistengo, minas y haciendas encargadas a los de la orden del santo obispo (Meade, 1949: 124).

Para finales del siglo XVIII la presión de la congregación, el repartimiento forzoso de mercancías y el endurecimiento del régimen fiscal tras las reformas borbónicas, produjeron la reacción, muchas veces violenta, de las localidades de Tutotepec, ya que muchas de las medidas tomadas por el alcalde mayor de Tulancingo, Joseph Leos, y el párroco Joaquín Gómez Gordillo, atentaban directamente contra la organización social de las comunidades, por lo que en 1766 intentaron lincharlos: la multitud destrozó la cárcel y quemó la iglesia. Según Ruiz (2004: 16), "un elemento radical y vigoroso en la constitución de este levantamiento popular fue el retorno a las prácticas idolátricas, que podemos suponer, el sistema de congregación y la vigilancia de los religiosos había mitigado".

Tres años después algunos especialistas en rituales, encabezados por el mesías don Diego Agustín, del pueblo de San Mateo —hoy en el municipio de San Bartolo Tutotepec—, comenzaron un movimiento mesiánico en la sierra, logrando adeptos de Tutotepec, Tenango, Huayacocotla (Veracruz), Huauchinago y Pahuatlán (Puebla). Leos[2] lo describe como "un indio viejo que había tomado la envestidura de otro mesías en cuya conformidad se presentaba a los indios para pública adoración" (Ruiz 2004: 71).[3] Don Diego fue iniciado por un curandero de nombre Nicolás, quien tras restituirle la salud se convirtió en su guía espiritual. Ambos fueron capturados en septiembre de 1769, con lo que los indios tuvieron que regresar a la congregación de Tutotepec. La destrucción sistemática de las ofrendas y altares encontrados en cuevas y lugares sagrados por curas como Manuel García Vera, ocasionó un nuevo alzamiento en 1771, que logró expulsarlo de Santa María Magdalena. Y las cosas no mejoraron: hubo nuevos alzamientos en 1775 y en 1777.

[2] AGN, Criminal, vol. 308, exp. 1, "Carta de Joseph Leos al Virrey", s/f, 31 de agosto de 1769.

[3] Autores como López Austin (1973), Gruzinski (1988) y Lara (2007) retoman el concepto de "hombre-dios" para explicar este tipo de rebeliones, afirmando que esta figura del México prehispánico, en la que se mezcla el líder espiritual y político de las comunidades, no desapareció totalmente del imaginario indígena y que la presión colonial fue un catalizador para que resurgieran en este tipo de movimientos.

Para esos años el principal interés que la autoridad virreinal tenía en los fieles y las iglesias de Hidalgo se relacionaba con "lo que montan anualmente los emolumentos de cada uno [...] que por costumbre se cobran, más de los que se pagan por los entierros, bautismos y casamientos", por lo que el virrey Antonio María Bucareli y Ursúa inquiría la cantidad de españoles, indios y castas al alcalde mayor de Ixmiquilpan en 1775. Los feligreses pagaban en efectivo, con pollos y huevos para celebrar la fiesta de los santos patrones, entre los que destacaba El Cristo de Xalpa, la fiesta de El Carmen, El Cortijo, Orizabita, Remedios, El Alberto, El Tepé, Mandó, San Juanico, Capula, las del Cardonal y las de Chilcuauhtla (Guerrero Guerrero, 1986: 145-146).

Cruz atrial de la iglesia de Cardonal.

A parir de ese momento diversas instituciones religiosas se establecieron en el territorio estatal; para finales de la época colonial la labor pastoral quedó en manos de los curas seculares, quienes también tuvieron un papel importante en la configuración religiosa del estado. Fue en ellos, a través del Provisorato de Naturales o Tribunal Metropolitano de la Fe de Indios y Chinos, en quienes cayó la responsabilidad de los procesos contra idolatrías en que estaban involucrados los naturales y que eran turnados por su Juzgado Ordinario Diocesano (Kugel, 2002: 87; Ballesteros, 2000: 17; Ruiz, 2004: 3; Gerhard, 2000 [1972]: 344).

Tal es el caso de la diligencia levantada en el Cardonal en 1790, donde se acusa a dos mujeres (Angelina e Isabel)[4] por adorar y rendir culto a unas "piedrecillas" o *k'angando* (*c'angahdhos*); este proceso ha sido estudiado por Christiane Bögemann-Hagedorn (1998) y Verónica Kugel (2002); nos muestra una serie de elementos de la religiosidad otomí que permanecen en distintas regiones. Entre dichos elementos es posible enumerar la devoción a ciertos "idolillos", a los que se les entregaban ofrendas de comida, ceras y sahumerio, la curación y uso curativo de dichas piedras y otras en combinación con infusiones y distintos tipos de hierbas, la utilización de muñecos —como fetiches— para inducir enfermedad a los contrarios, y la adoración de ciertos cerros y de deidades naturales —como *hmuthe* (*muhye*), "la señora de las aguas"—. Según estas autoras —muy cercanas a las reflexiones de Taylor (1999)—, los religiosos habían aprendido a tolerar ciertas prácticas rituales indígenas, como las limpias, el temazcal y la herbolaria,

[4] "El hecho de que la diligencia se concentre en las dos mujeres, habiendo [...] al menos un hombre que incurrió en las mismas 'faltas', puede estar relacionado con esta misma visión europea de la brujería, aunque sabemos que además, en general, las parteras o curanderas —como lo era Isabel— eran frecuentemente denunciadas" (Kugel, 2002: 94). Muchas mujeres que salían de los estándares sociales —por vivir y mantenerse solas, ser viudas o solitarias— eran denunciadas con causas relacionadas con la brujería y la idolatría por las propias mujeres de la comunidad, lo que sucedió a lo largo del Virreinato y entre las distintas castas y grupos étnicos; como ejemplo está el caso de Pascuala, mulata acusada de brujería en el siglo XVIII, en la zona pame de San Luis Potosí (Gallardo, 2007).

tomándolas a manera de terapéutica indígena. La persecución de la idolatría había perdido impulso, y las costumbres denunciadas por Sahagún recuperaron su estatus de supersticiones inofensivas.[5]

Hidalgo y su religión en los siglos XIX y XX

En 1862 el presidente Juárez dividió el Estado de México en dos distritos militares; uno de ellos lo integró gran parte del territorio hidalguense (Jacala, Huejutla, Tula, Pachuca, Zimapán, Apan, Huichapan, Zacualtipán y Tulancingo), a tal grado que con base en este distrito se decretó la creación del estado de Hidalgo en 1869. No obstante, la unidad estaba lejos de concretarse: en la sierra los bandidos hacían botín de las mercaderías y los viajeros, mientras que en la zona del Valle del Mezquital las revueltas, los pronunciamientos y las rebeliones indígenas se mantuvieron a la orden del día prácticamente hasta el inicio del movimiento revolucionario de 1910, donde participaron activamente con los otomíes de El Santuario, Orizabita, Remedios, Tecozautla, El Cardonal y Actopan.

Altar de Muertos, Tomoyón.

A finales del siglo XIX el arzobispado de México creó los obispados de Tulancingo y de Huejutla, que se ocuparon de la población de la parte centro-sudoriental y la sierra-Huasteca, respectivamente, conservando el control de los pueblos occidentales del estado, los cuales pasaron al obispado de Tula a mediados del siglo XX. Tras la venida del Callismo y la prohibición de los cultos públicos, el obispo de Huejutla, Jesús Manrique y Zárate, comenzó el levantamiento cristero de la Huasteca, publicando anatemas y repartiendo armas entre los campesinos e indígenas de la región hasta que fue aprehendido en 1927 (Guerrero Guerrero, 1986: 185).

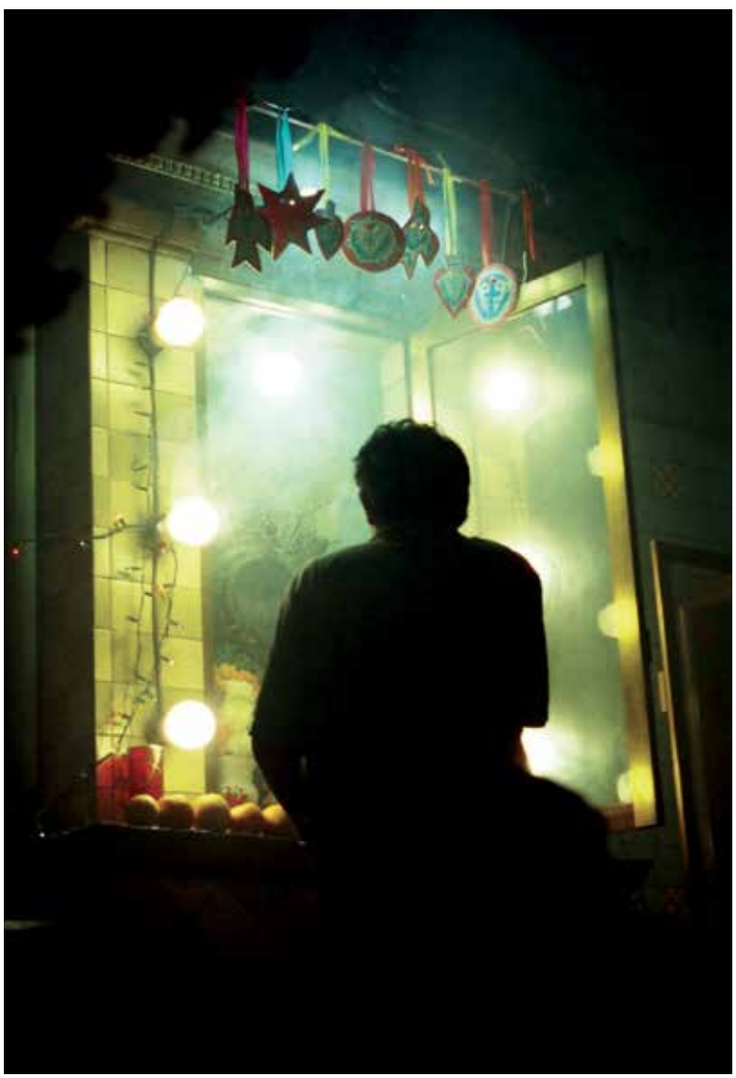
Las iglesias protestantes comenzaron a proliferar en México después de 1857 tras declararse la libertad de culto, por lo que muchos de los grandes mineros estadounidenses y canadienses establecidos en Hidalgo fomentaron el culto anglicano en Pachuca desde la segunda mitad del siglo XIX. Hoy en día en el estado se registra la presencia de iglesias pentecostales, adventistas del séptimo día, metodistas, evangélicas y cristianas (como las iglesias Manantial de Vida, de Jesucristo Rey de Paz y de Cristo Rey), además de una célula de la Luz del Mundo, en Tulancingo (Garrett, 2009: 162-165).

[5] "La cosmovisión india se constituyó sobre la base de una religiosidad que adoptó —bajo presiones [...] pero también con entusiasmo y creatividad— los elementos simbólicos y algunos de los valores y conceptos fundamentales del pensamiento cristiano. Pero con relación a las prácticas y los significados profundos de una buena parte de tales símbolos, con frecuencia los cambios no resultan tan evidentes ni tan cruciales [...] se mantuvieron rasgos que entonces se tipificaron como 'idolatrías' y 'brujerías' —el culto a los cerros, las curaciones basadas en la creencia en los aires, los principios terapéuticos de lo frío y lo caliente, la embriaguez ritual, el fortalecimiento paulatino de lo *tonal* a través del servicio público, las narrativas escatológicas y sus correlatos rituales—, por no hablar de la autoridad potente de chamanes y otros especialistas e incluso la desviación de los propios curas hacia la herejía y el desacato" (Valle, 2008: 116-117).

Estas iglesias han influido de muy diversas maneras en la vida religiosa de las comunidades. Debido a que consideran a la Biblia[6] como fuente de todo saber moral, descartan la pertinencia de sabidurías étnicas y prácticas rituales indígenas, lo que ha ocasionado el desuso de dichas tradiciones o el poco o nulo respeto por las jerarquías religiosas tradicionales —como el sistema de cargos, que en muchos poblados se constituyó como único sistema de gobierno tras la Revolución—, lo que implica un quiebre social importante, aunque en algunos casos ha contribuido a la baja en el nivel de alcoholismo y delincuencia. Su presencia también ha fomentado una reacción reevangelizadora por parte de la Iglesia católica desde los años setenta, manifiesta en la proliferación del culto al Señor de Chalma en la sierra y un renacimiento del Espiritualismo Trinitario Mariano en las comunidades (Lastra, 2006: 386; Dow y Sandstrom, 2001: 75).

Comentarios finales

Las estrategias de colonización y evangelización fueron muy distintas en la zona de los valles (incluidos el Valle del Mezquital y los Valles de Tulancingo) y en la sierra (Sierra Madre Oriental, particularmente la sierra otomí-tepehua). La proliferación de conventos y religiosos parece haber reducido al ámbito de lo privado las prácticas religiosas tradicionales, mientras que en la sierra la poca vigilancia de los frailes y curas permitió el mantenimiento de la religión tradicional en el ámbito público. En los valles el culto católico se amalgamó con el de los antepasados en las capillas de los patrilinajes, las mayordomías y el sistema de cargos. Aunque los médicos tradicionales no desaparecieron, sólo se separaron del poder dado por la Iglesia y el Estado. Por otra parte, en la sierra —particularmente en el Tutotepec del siglo XVIII— fueron los especialistas rituales quienes se opusieron a los abusos de las autoridades e incitaron a la desobediencia. Aun hoy en día los especialistas otomíes de la sierra asumen con mayor libertad su papel social que en el Valle del Mezquital.



Altar dentro de la iglesia de San Antonio Corrales, Alfajayucan.

[6] La traducción de los evangelios y distintas herramientas lingüísticas fueron generadas por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes fueron invitados a México por Moisés Sáenz durante el gobierno de Cárdenas, quien "vio con buenos ojos el ILV pues podría constituir un puente entre el gobierno y los grupos monolingües para hacer llegar el 'progreso' a los pueblos. El ILV tendría una enorme influencia en el proceso de evangelización en Hidalgo, pues fue uno de los 'facilitadores' más consistentes del cambio religioso local. En el Valle del Mezquital, el ILV se establece en los municipios de Actopan, Ixmiquilpan y Tasquillo; en la Sierra de Tenango se asientan primeramente en el municipio de Huehuetla" (Garrett, 2009: 162-163).

Café verde, San Bartolo Tutotepec

CAPÍTULO 5

"¡Aquí sí es Huasteca!" Hechos y deshechos en la conformación territorial de la Huasteca hidalguense

Laura Rebeca Camacho González*
y Sergio Eduardo Carrera Quezada*

En el proceso de reconstitución de la identidad, la clave consiste en la manera en que un grupo social recrea, inventa y reafirma su pasado con el fin de definirse culturalmente frente a otros. Desde la comunidad, pasando por la región y hasta la conformación del territorio nacional, el sentimiento de pertenencia a un espacio supera los antagonismos que florecen en su interior; este es el caso de la Huasteca. El título de este estudio refleja una paradoja no tan fácil de percibir a simple vista. La Huasteca, que comparte un espacio con seis entidades federativas (Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas, Querétaro, Puebla e Hidalgo), mantiene una gran diversidad étnica, cultural y ecológica. En ese espacio conviven diariamente blancos y mestizos con grupos indígenas como huastecos (o *teenek*), nahuas, otomíes (o *ñähñu*), tepehuas (o *limasihpihní*), pames (o *xi'iuy*) y totonacas.

Sin importar el origen étnico, los pobladores reafirman su territorialidad y pertenencia a la región, al mostrarse como una unidad que los diferencia del resto de la nación, convirtiendo así a la Huasteca en una pequeña patria. Los municipios que se consideran huastecos mantienen relaciones sociales, comerciales, económicas, políticas y hasta religiosas, conservando la particularidad de cada estado y grupo cultural. La adversidad y los conflictos entre los diferentes sectores se manifiestan a través de la interacción cotidiana. La disputa por la tierra, la discriminación racial y las desigualdades económicas son hervidero para conflictos entre grupos indígenas y mestizos, incluso, llegando a cobrar vidas de ambas partes en enfrentamientos que parecen no tener fin. Estamos conscientes que no podemos entender la problemática social tan compleja sin antes revisar los procesos históricos que han originado el escenario actual. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo fue conformándose un puñado de municipios del estado de Hidalgo en la región Huasteca. Es decir, cómo es que los habitantes de estos municipios hidalguenses se asumen como huastecos.

* Universidad Autónoma de Nuevo León.

Huasteca hidalguense

Los municipios que conforman la Huasteca hidalguense son trece de los 84 del estado: en la Sierra Alta, Tianguistengo, Xochicoatlán, Lolotla, Calnali y Tlanchinol, que sobrepasan los 800 msnm; y en la Sierra Madre Oriental, Yahualica, Huazalingo, Atlapexco, Huahutla, Xochiatipán, San Felipe Orizatlán, Jaltocan y Huejutla, que están por debajo de los 800 msnm (Luna Ruiz, 1999: 12).

Esta región goza de un clima semicálido húmedo con lluvias en verano; su temperatura anual está entre 20 y 22 °C; y la precipitación media anual va de 2 000 a 2 500 mm. Estas condiciones climatológicas son propicias para el cultivo de maíz, frijol, café, caña de azúcar y árboles frutales de climas tropicales.

El sistema fluvial se incorpora al río Moctezuma, integrado por los ríos Calabozo, Zontecomatlán y El Encinal; éstos rodean los municipios de Huautla y Xochiatipan; los ríos Atempa y Los Hules a Yahualica y Atlapexco, tributarios del río Calnali, atraviesan Yahualica, Calnali y Huazalingo; el más caudaloso —el río Candelaria— cruza por Huautla y Huejutla. Otros de gran importancia son los ríos Amaxac, Quetzalapa y Garcés. Algunos de ellos sirven como límites naturales del estado (Luna Ruiz, 1999: 21; Guerrero, 1990: 13).

Las principales lenguas son el castellano y el náhuatl. Huejutla de Reyes es el municipio con mayor concentración de hablantes indígenas nahuas, con más de 57 000. Otro ejemplo es San Felipe Orizatlán, cuyo conjunto indígena rebasa los

Conflicto por agua entre Naxthey y Taxhie.

20 000 hablantes de náhuatl. En un nivel menor, pero importante, se localizan los municipios de Atlapexco, Huautla, Tlanchinol, Xochiatipan y Yahualica, con una representación indígena de entre 10 000 y 18 000 hablantes. En los municipios restantes la población indígena varía entre 500 y 9 000 hablantes.

El sentido de pertenencia hacia la Huasteca no depende sólo de los municipios que se consideran dentro de este espacio, sino que existe un conjunto de elementos culturales que los habitantes aprenden, reproducen, modifican y transmiten; manteniendo así el sentir huasteco. Aún podemos observar las casas construidas de bajareque cubiertas de barro y techos de palma; aunque por los efectos de migración y modernización, cada vez son más las casas hechas de cemento, block y techo de lámina. La indumentaria consiste en blusas bordadas con hilo y chaquira. Desde hace décadas en las casas hay objetos de cerámica decorada y muebles de madera. Sombreros de palma, morrales y otros productos de ixtle mantienen formas, diseños y colores particulares. La música y el baile de huapango son primordiales, al igual que platillos típicos como el zacahuil, los bocoles y las enchiladas con cecina. Dentro de las festividades, Xantolo se distingue como la principal, seguida de las de la Virgen de Guadalupe, el día de la Santa Cruz, San Juan y las fiestas patronales determinadas por el calendario católico. Sin embargo, las tradiciones y la cosmovisión de los indígenas de la Huasteca hidalguense se expresan a través del *costumbre*, esto es, la forma en que los nahuas se conciben a sí mismos en relación con su entorno y con los seres espirituales en que creen, manifiestos en sus tradiciones.

LA SIERRA ORIENTAL DE HIDALGO: SU ETNOHISTORIA

Ulises Julio Fierro Alonso*

La región

Ubicada entre el altiplano central y el Golfo de México, la Sierra Oriental de Hidalgo —y particularmente el territorio del actual municipio de Acaxochitlán— nos muestra un espacio intercultural indígena donde, durante siglos, diversos grupos de filiación lingüística han compartido una historia común.

En distintos momentos de su desarrollo, dicha área contemplaba desde la serranía hacia dos polos: centro y Golfo. Estuvo influenciada por el Tajín y Teotihuacan en el periodo Clásico, por Tula en los inicios del Posclásico, y dominada por la Triple Alianza en la época del contacto con el viejo mundo.

En la región oriental la población de Acaxochitlán era el punto donde los caminos prehispánicos hacia el Golfo se dividían en dos, uno vía Pahuatlán-Tlaculiotepec-Tuxpan y otro vía Huauchinango-Xicotepec-Tuxpan, para tender vínculos comerciales entre las dos regiones.

La época prehispánica

Los registros arqueológicos en la Sierra Oriental muestran una ocupación a nivel regional desde 150 a.C. Hacia los siglos II y III de nuestra era, es notable ya una clara influencia teotihuacana durante el Clásico, como los braceros tipo teatro con motivos de Tlaloc y Quetzalcotal, aunque al mismo tiempo no dejan de verse elementos del Golfo como conchas de mar, donde probablemente la influencia de ciudades como el Tajín también dejaban huella en la región. Presencia de gente totonaca y tepehua se asienta en la frontera sur de la Huasteca.

Con la caída de Teotihuacan, en el siglo VIII, el territorio mesoamericano sufrió reacomodos: surgieron nuevos

*Universidad Intercultural de Michoacán.

Zacahuil, Atlapexco.

La conformación de los límites territoriales de los municipios de la Huasteca hidalguense no siempre han sido los mismos. Así, es necesario entender los procesos históricos y sociales que han atravesado la tierra y su gente. En este artículo mostraremos los cambios desde la época prehispánica hasta finales del siglo XIX,

centros de poder y se empoderaron otros que no habían figurado ante la hegemonía teotihuacana, además, hubo migraciones tanto de los grupos nuevos como de aquellos que ya se habían asentado en la región. La sierra no estuvo exenta de todo esto; de Tlaxcala llegaron otomíes para establecerse entre Tulancingo, Pahuatlán y Tutotepec.

Migraciones tolteca-chichimecas de habla nahua y otomí pasaron por la región dejando algunos asentamientos. Con el surgimiento de Tula en el Epiclásico, la región quedó bajo el dominio de ésta. Ya en pleno siglo XII, con la decadencia del estado tolteca, la región quedó bajo el control del señorío de Metztitlán, aunque después, entre 1200 y 1395, formó parte del reino otomí de Xaltocan, lo que empujó a los totonacos asentados en la zona hacia el oriente de ella, quedando unos cuantos entre Acaxochitlán, en Hidalgo, y Naupan, en Puebla. Las riquezas naturales de la región superaban en su conjunto a las del Altiplano Central.

A finales del siglo XIV, desde el Valle de México se da la primera expansión acolhua; desde Texcoco la región cae bajo su dominio cuando son tomadas las ciudades de Tulancingo, Huauchinango y Xicotepec. Vale la pena señalar que existió un pequeño periodo en el que los tecpanecas sometieron a los acolhuas, pero en 1429 estos últimos volvieron a tomar el poder, fortalecidos por la Triple Alianza de México-Tenochtitlan.

La hambruna sufrida en 1450 en el Altiplano Central hizo que la Triple Alianza se interesara en la Sierra Oriental, primero para abastecerse y décadas después para dominarla te-

Zona arqueológica de Huapalcalco, Tulancingo.

debido a que después de este siglo el estado de Hidalgo, junto con Tamaulipas, Veracruz y San Luis Potosí, se erigieron como entidades federativas, lo cual estableció un parteaguas en la conformación territorial de la Huasteca en general.

Mujer nahua, Atlapexco.

Época prehispánica

El espacio que hoy conocemos como Huasteca formó parte de Mesoamérica y su integración fue gradual y paulatina. Los investigadores consideran que esta área fue marginal al resto de Mesoamérica hasta los periodos Epiclásico y Posclásico (800-1000 d.C.) y que la verdadera retroalimentación cultural se dio a partir de las migraciones toltecas y la expansión militarista de los mexicas (Ochoa, 1979).

Los primeros habitantes de la Huasteca arribaron por vía marítima provenientes de la zona maya. Aún no existe un periodo definido que indique con precisión estas primeras migraciones, pues algunos creen que acontecieron en el Formativo (1000-800 a.C.) y otros, a finales del Clásico tardío (400 d.C.) (Piña Chan, 1987: 22-24; Ochoa, 1979: 113). En esta tierra,

rritorialmente, apoderándose de ella a finales del siglo xv.

La región quedó sujeta al reino Acolhua como la provincia tributaria de Atotonilco el Grande, con Tulancingo como centro económico más importante de la región, también quedaron como tributarias Acaxochitlán, Huascazaloya, Hueyapan, Singuilucan y Acatlán. Cada año la región tributaba mantas, insignias y granos.

Las poblaciones intermedias con pueblos sujetos a ellas dentro de la provincia Tutotepec y Atotonilco también tributaban. La zona permaneció entonces como punto fronterizo donde se establecieron las guarniciones militares de Atotonilco, Atlan, Nautla y Cuatlán, las cuales reforzaban las expediciones hacia los señoríos enemigos de Metztitlán y Oxitipac hacia la Huasteca y el Golfo.

En su estudio sobre los pueblos de la sierra, García Martínez ha dividido la región en tres partes: *1)* la Boca Sierra, región de influencia principalmente teotihucana-texcocana (A); *2)* la parte sur, con grupos principalmente de origen olmeca-tlaxcalteca (B); y *3)* Sierra Norte, principalmente totonaca (C) (García Martínez, 1987: 47).

Podemos decir que la ubicación estratégica como periferia del Altiplano Central fue milenaria entre esta región de la sierra y el Golfo de México, lo que la enriqueció culturalmente con hablantes de otomí, nahua, tepehua y totonaco, que convivieron en pleno siglo xvi, durante la época del contacto con los españoles, así se encuentra la Sierra Oriental de Hidalgo dentro de la primera región: la Boca Sierra.

La Colonia

En su encuentro con el mundo indígena, después del sometimiento armado, la dominación española fue gradual y lenta, ya que se encontraba ante la administración de un territorio más grande que la metrópoli. La región serrana no fue fácil de evangelizar ni de someter ideológicamente. Mención especial merece el temprano caso de Andrés Mixcoátl, detenido por la Inquisición en 1537, como una primera respuesta a la dominación española.

Pronto las encomiendas hicieron su entrada en la zona, así como las repúblicas de indios y las epidemias. Hubo lugares, como Tutotepec, donde drásticamente se redujo en gran medida el número de habitantes. Debido a la agreste geografía serrana, la uniformidad administrativa no fue fácil, ni para la tributación ni para la evangelización. Parte de la Sierra Oriental quedó sujeta a la Intendencia de México y otra parte a la de Puebla; esta última con salida a los dos océanos en aquella época.

Si bien en Tulancingo se fundó el primer convento franciscano, en 1528, fueron los agustinos quienes se internaron hacia la región montañosa de la sierra. Las fuentes señalan

Niño con traje de Carnaval, Calnali.

los grupos de filiación maya entraron en contacto con las culturas nativas de la región, de grupos lingüísticos diversos, caracterizados principalmente por su vida nómada. Las relaciones interculturales se realizaban principalmente por el comercio, pues se sabe que los huastecos comerciaban productos de su tierra hacia el altiplano.

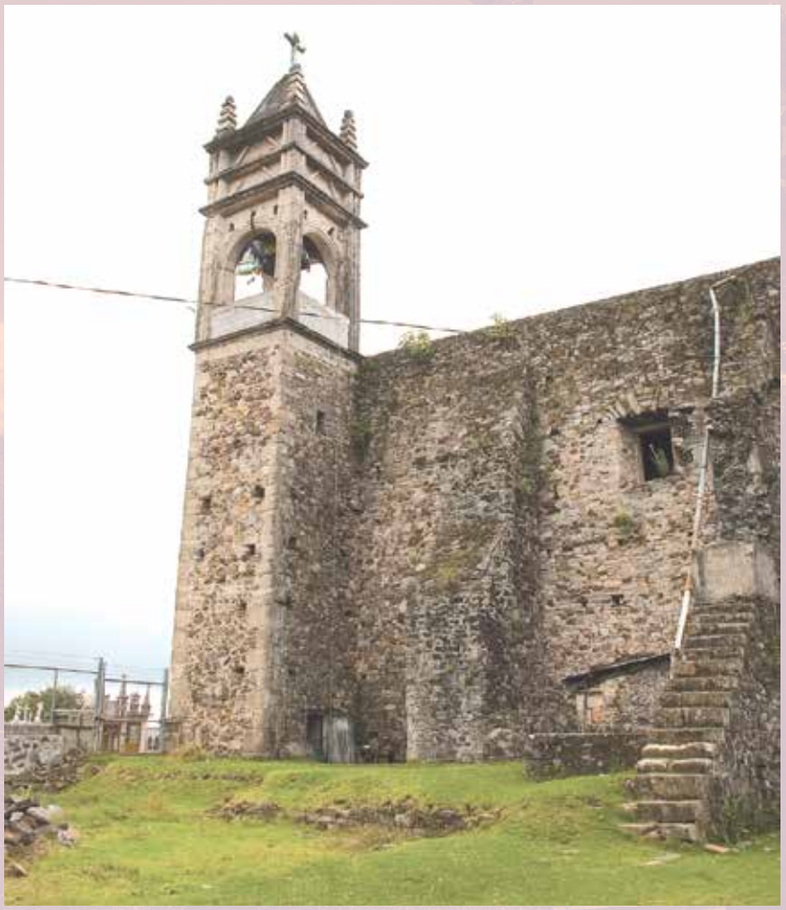
Los huastecos se asentaron desde la costa del Golfo de México hasta la Sierra Madre Oriental, y con el tiempo crearon sus propios señoríos, que se mantuvieron independientes, sin lograr consolidar grandes ciudades-Estado, al contrario de lo que ocurrió en el Altiplano Central. Los principales señoríos huastecos fueron Oxitipa, Tzicoac, Tochpan (Tuxpan) y Pánuco. En el área que hoy conocemos como Huasteca hidalguense se fundaron los señoríos de Nexpa y Tanzobtocoy, que después cambió su nombre a Huejutla (Meade, 1987: 213).

Los pueblos huastecos de la época prehispánica tuvieron una integración y un desarrollo diferente de otros señoríos conquistados por la Triple Alianza. Una característica de los señoríos huastecos, tal vez la fundamental, es que funcionaban con cabeceras múltiples, lo cual ocasionaba que el poder no se concentrara en un solo asentamiento, y por tanto que no existiera una unidad concreta en su interior. Es decir, que el poder político territorial de los señoríos huastecos no se compartía al mismo tiempo entre auto-

lugares donde se mantuvo el uso del calendario ritual, así como las ceremonias asociadas con éste en el siglo XVII. Congregar a los indígenas fue difícil: los nuevos súbditos del rey español no cedieron de manera tan pasiva a la nueva vida y al estatus colonial que se les impuso. En la parte baja de la sierra se tuvieron noticias de las primeras encomiendas hacia 1542 —con don Luis de la Torre— en los pueblos de Acaxochtlán, Pahuatlán, Papalotipac y Tlacuilotepec.[1] En los primeros años del régimen colonial hubo problemas como la introducción de ganado en tierras indígenas o el excesivo tributo a los encomenderos.

La región se vio beneficiada en su desarrollo económico por dos causas: *1)* se mantuvo la ruta comercial prehispánica hacia el Golfo de México, y *2)* se volvó abastecedora de alimentos y

[1] La región también tuvo encomenderos indígenas, como don Juan Andrada Moctezuma, pero al ir perdiendo fuerza el sistema de las encomiendas, los pueblos ganaron espacios administrativos, y en 1639 se le otorgó el fundo legal a Acaxochitlán (Oviedo, 2000: 192).



Iglesia en Tutotepec, Hidalgo.

ridades —como el caso del imperio mexica—, sino que el poderío se rotaba de una cabecera a otra, sin conservar la hegemonía absoluta y permanente en una sola. Para comprender mejor la estructura de los señoríos de la Huasteca es preciso indagar acerca de la organización política y social que había en ellos.

En la Huasteca no existió una organización estatal centralizada, como en el Altiplano o Michoacán, tal y como lo refirió fray Nicolás de San Vicente Paulo en 1554:

> En todas partes lo había señor universal, como en México y Michoacán y Mestitlán, eceto en la Huasteca, que es tierra de Pánuco, que cada lugarejo estaba por sí y tenían guerras y lianzas con quien les mejor parecía, como las señorías de Italia [*sic*].[1]

La referencia anterior nos hace pensar que en esta región de Mesoamérica cada señorío reconocía su delimitación geográfica, no así a un centro rector único del cual emanara una autoridad que controlara a las grandes provincias. Esto no quiere decir que no hayan tenido poblaciones y ciudades que se diferenciaran entre sí por su impor-

Niño en Carnaval, Huautla.

[1] "Carta de Fray Nicolás de Witte, 1554", *Epistolario*, XVI, 56.

mano de obra para las minas y reparto de Pachuca, donde pueblos serranos —como Acaxochitlán y Huauchinango— tenían que enviar indígenas para dar servicio. En este sentido, Tulancingo permaneció como centro rector, comerciando lana, cereales y piloncillo; para el siglo XVIII alcanzó los 38 133 habitantes repartidos en 56 pueblos. Durante este siglo tuvieron lugar diversas manifestaciones de disgusto indígena: desde quejas de índole jurídico hasta levantamientos con tintes anticlericales.

Al paso del tiempo, algunos pueblos otomíes y totonacos de la región se fueron *nahuatlizando*, lo que nos habla de la importancia de la lengua náhuatl para la evangelización e impartición de justicia como lengua franca en la época colonial.[2]

El trastrocamiento del antiguo orden, la nueva administración y vida política del mundo indígena llevó a un reacomodo de la sociedad india que, al ir avanzando la Colonia, cambió la faz de las comunidades; algunas desaparecieron, otras mantuvieron una lucha permanente por sus espacios territoriales y tributos. Ejemplo de ello es la disputa entre Acaxochitlán y Huauchinango por las cinco estancias de Xolotla, Atla, Naupan, Chachahuantla y Tlaxpanaloya, en la cual la Corona favoreció a Huachinango. Pese a ello, Acaxochitlán siguió exigiendo su dominio ante estas cinco estancias. En cambio también hubo poblaciones —como la otomí de Tutotepec— que se mantuvieron como focos de espiritualidad y rebeldía indígena durante toda la Colonia.

El turbulento siglo XIX

Las hambrunas y la lluvia excesiva hacían difícil la vida indígena en el territorio serrano a finales de la primera década del siglo XIX, por lo que la lucha por la Independencia de México se reflejó en conflictos regionales donde los indígenas intervienen en uno u otro bando; al finalizar la lucha y verse frente al nuevo modelo de la nación en ciernes las comunidades de nuevo se revelaron frente al Estado.

En Veracruz, la "Revolución de Olarte" se extendió desde Papantla hasta Hidalgo y fue sofocada en 1838. Dicha revolución poseía tintes étnicos, religiosos y económicos por la pérdida de tierras comunales y el desconocimiento jurídico de las comunidades indígenas a manos de propietarios mestizos de la región. Hacia la década de 1870, las rebeliones fueron asfixiadas, y los juicios llevados ante las grandes haciendas terminaron.

Con la creación de los estados de Puebla e Hidalgo, la región serrana se quedó repartida entre estas entidades federativas, lo cual no ha menguado hasta la fecha los lazos comerciales y culturales entre los indígenas de la zona.

[2] Aunque desde tiempos prehispánicos el náhuatl en la región ya era *lingua franca*.

Paisaje huasteco, Calnali.

tancia política, económica o religiosa. En este sentido debemos asentar que las provincias sujetas a Metztitlán, como Yahualica, Huautla y Huazalingo, por mencionar sólo algunas, sí pagaban tributo a este señorío y reconocían la autoridad del gobernante, o *tlahtoani*, aunque se debe considerar que algunos aspectos de la organización social de dichas provincias funcionaron como en la Huasteca. Estas provincias, o *altepeme*, tenían sujeto a un determinado número de barrios, a los cuales en el contexto regional se les llamó *chinamitl* y *tlaxilacallis*, considerados como unidades pequeñas de producción y que, en conjunto, configuraban la territorialidad del *altepetl*, estando éste subordinado al señorío. En cada provincia había un cacique y en los *chinamitl* estaban delegados sus "principales", que se encargaban de organizar la producción de bienes agrícolas y manufacturados (Pérez Zevallos, 2001: 34).

El siglo XX: entre la tradición y la costumbre

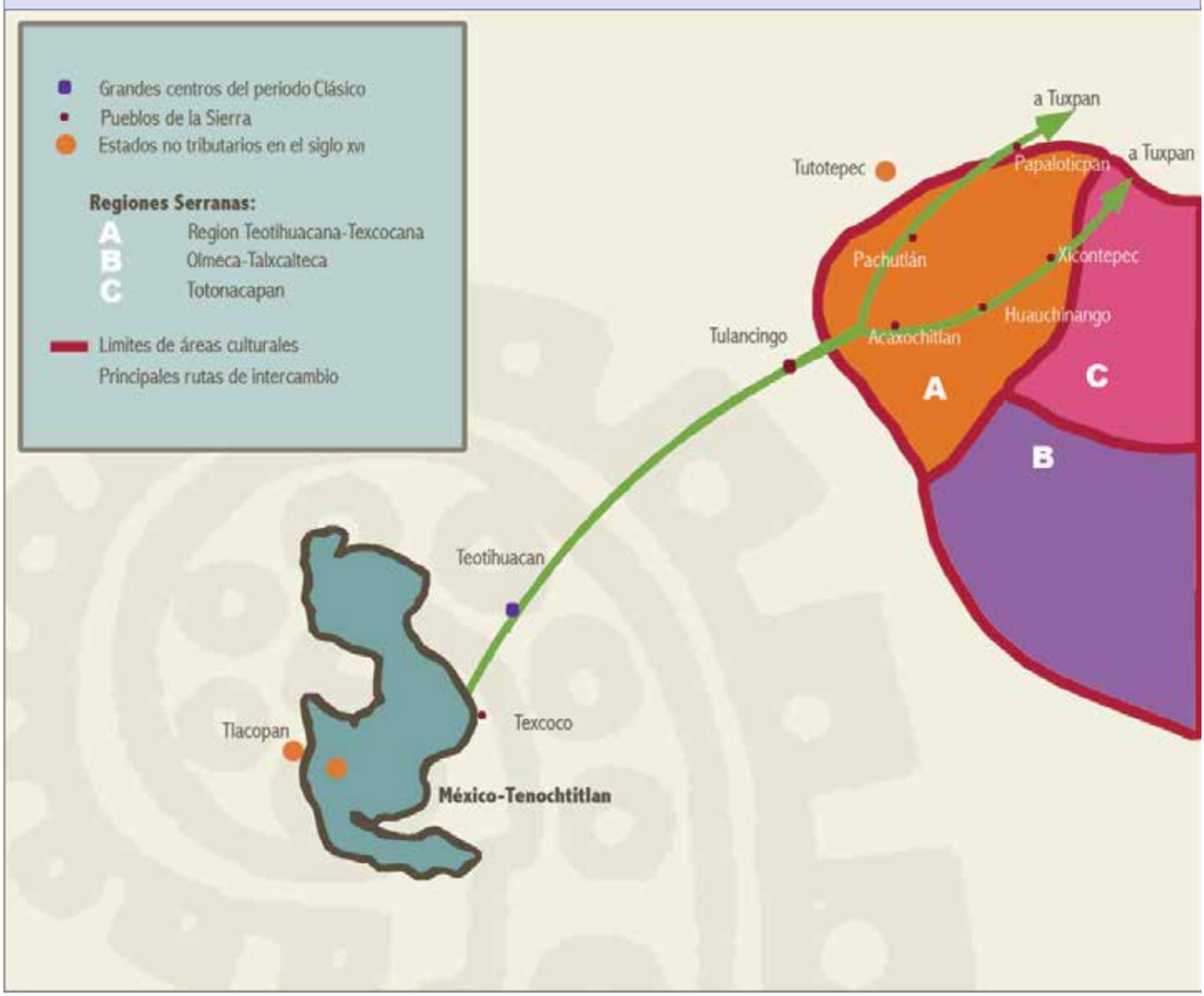
A finales del siglo XIX, la paz porfiriana se había acercado a la región a través de las vías ferroviarias hasta Tulancingo. En 1900 se inauguró una estación de trenes en la comunidad de San Mateo, que se conectaba a la vía Tulancingo-Honey, lo cual permitía entrelazar y comunicar esta región serrana de Hidalgo y Puebla con el centro de México de manera más efectiva.

En el ocaso del porfiriato se tendieron sistemas hidroeléctricos entre la presa Necaxa —en el actual municipio de Juan Galindo, en Puebla— y las presas El Tejocotal y Omiltemitl, en Acaxochitlán. Los conflictos revolucionarios y posrevolucionarios, como los que hubo entre la Iglesia católica y el Estado, desde Tenango hasta Tulancingo, poco a poco se fueron quedando atrás ante la imposición del Estado.

Las carreteras modernas y las rutas comerciales han seguido el camino del centro de México hacia el Golfo. La región oriental de Hidalgo comparte elementos culturales con la Sierra Norte de Puebla, y la Huasteca fue y sigue siendo una zona intercultural; un territorio estratégico para el comercio y control político del Golfo, desde el florecimiento y resplandor teotihuacano hasta los señoríos otomíes, nahuas y totonacos en la región durante la época anterior a la Colonia.

En la actualidad, Tulancingo es aún en el centro rector de la región; de ahí se parte hacia la sierra, llegando hasta los mares de oriente en Veracruz y hacia la ciudad de México en el poniente. En este sentido, la región no ha perdido su importancia milenaria como puerta que comunica el centro de México con las costas del Océano Atlántico, y viceversa.

GRÁFICA 2.
RUTAS PREHISPÁNICAS DE INTERCAMBIO HACIA LA SIERRA ORIENTAL DE HIDALGO



Elaboró: Ulises Fierro, 2004.
Fuente: García Martínez. 1987: 47.

La estratificación social en la Huasteca prehispánica se percibe en la organización para la extracción de excedentes y el pago de tributos, tal como lo informó el fraile Nicolás de San Vicente Paulo:

> Acerca de la cuarta pregunta, qué géneros pagaban estos tributos, sólo los *mazehuales*, que son los labradores y mercaderes; que los señores llaman *tlatuan* y los caballeros *pipiltan* y los hidalgos llaman *tiacha*, que quiere decir valiente; y así en la Huasteca, que es tierra de Pánuco, estos tres géneros de hombres son labrados en el rostro y éstos eran libres de todo tributo en su tiempo y nadie los podía cargar y aún hasta ahora se guarda entre ellos el no cargarse.[2]

Sobre esta referencia se debe considerar que los términos designados provienen de los pueblos nahuas de la Huasteca, pues para aquellas provincias con hablantes de teenek, o tepehua, dichos vocablos debieron haberse referido en su propia lengua.

[2] *Ibidem*, 58.

Niña con atuendo tradicional en San Francisco Atotonilco, Acaxochitlán.

La importancia que alcanzaron los señoríos de Huejutla y Nexpa se debió a que estaban geográficamente situados en el camino que comunicaba Tuxpan y Pánuco con el Altiplano, de modo que las relaciones mercantiles que efectuaban los mexicas con los huastecos se realizaban en estos señoríos. En la *Relación Geográfica de Huejutla* (Acuña, 1985: 251-252) de 1580 se menciona que los indios de ese pueblo se mantenían —desde épocas prehispánicas— de maíz, chile, frijol, calabaza, chicozapote, cocal, aguacate, guayaba y carne de venado, aunque su principal actividad económica era el comercio de sal proveniente de Tampico y Campeche; además, por esta vía, los huastecos comerciaban mantas de algodón, plumas de aves exóticas y otros artículos suntuarios. Esto nos obliga a considerar al señorío de Huejutla como un importante enclave comercial en la zona.

Cincuenta y dos años después de la caída de Tula, esto es, en 1011, los chichimecas encabezados por Xólotl se asen taron en el Valle de México e hicieron la repartición de diversas provincias entre tres caudillos de diferentes filiaciones lingüísticas. Uno de dichos grupos era el otomí, guiado por su caudillo Chiconquauh, a quien se le entregó el señorío de

EL IDIOMA NÁHUATL DE ACAXOCHITLÁN

Marisela Avilés Torres*

El náhuatl de Acaxochitlán, Hidalgo, pertenece dialectalmente a la gran subárea nuclear del náhuatl central. Esta subárea comprende las formas nahuas de Morelos, Distrito Federal, norte del Estado de México, norte de Puebla y norte de Guerrero. Las otras subáreas son: Puebla-Tlaxcala (que incluye el área de Huauhchinango, en el noroeste de Puebla), Xochiltepec-Huahuatlauhca (que comprende las hablas del suroeste de Puebla), Guerrero central y sur de Guerrero (cf. Canger, 1980; y Lastra, 1986).

* Investigadora independiente.

En general, se puede decir que el náhuatl central se caracteriza por ser lingüísticamente innovador, esto es, por presentar una serie de cambios que, históricamente, se pueden considerar como "recientes" y, de cierto modo, asociados con el habla mexica.

En cambio, las otras áreas dialectales, como la Huasteca y el conjunto de áreas identificadas como orientales: Sierra Norte de Puebla, Golfo (sur de Veracruz y Tabasco) y Pipil (hablas centroamericanas del náhuatl), son claramente conservadoras.

Por la situación geográfica de Acaxochitlán (vecino del área Puebla-Tlaxcala —que también es central—, de la Huasteca y del náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, que no son centrales), se podría pensar que pertenecería al área dialectal de la Huasteca, o bien, ser una variante transicional (poseedora de rasgos de ambas regiones). Pero no es así. El náhuatl de Acaxochitlán es plenamente central, lo que significa que dominantemente comparte con las hablas centrales, entre otras, las siguientes innovaciones (diferenciándose así de los dialectos orientales y de la Huasteca):

Como toda variante, presenta características exclusivas, así como

Xaltocán, y su segundo hijo, Macuilcoatlochopantecutli, fundó el señorío de Metztitlán (Ixtlilxóchitl, 1977: 17-18). Entre 1220 y 1270, una oleada de alcolhuas (nahuas, mazahuas, matlatzincas y otomíes) llegaron desde Michoacán y se dispersaron por el Valle de México. El grupo de los nahuas pobló gran parte de la Sierra de Metztitlán, fundando las provincias de Yahualica, Huazalingo, Huautla, Molango e Ilamatlán (Pérez Zevallos, 1983).

El señorío de Metztitlán fue sumamente importante durante la época prehispánica, pues se mantuvo independiente y nunca fue conquistado por la Triple Alianza. Consolidó un gran poder militar por situarse en una guarnición natural y hostil. Además, aprovechó la ventaja de tener el río Venados, que utilizaba hábilmente como fuente de riego permanente.

La influencia de Metztitlán llegaba hasta Yahualica, donde los otomíes tenían una guarnición militar en la frontera con los señoríos huastecos de Huejutla, Tziucoac y Oxitipa. La *Relación de Metztitlán* nos informa que:

Máscara otomí de San Bartolo Tutotepec.

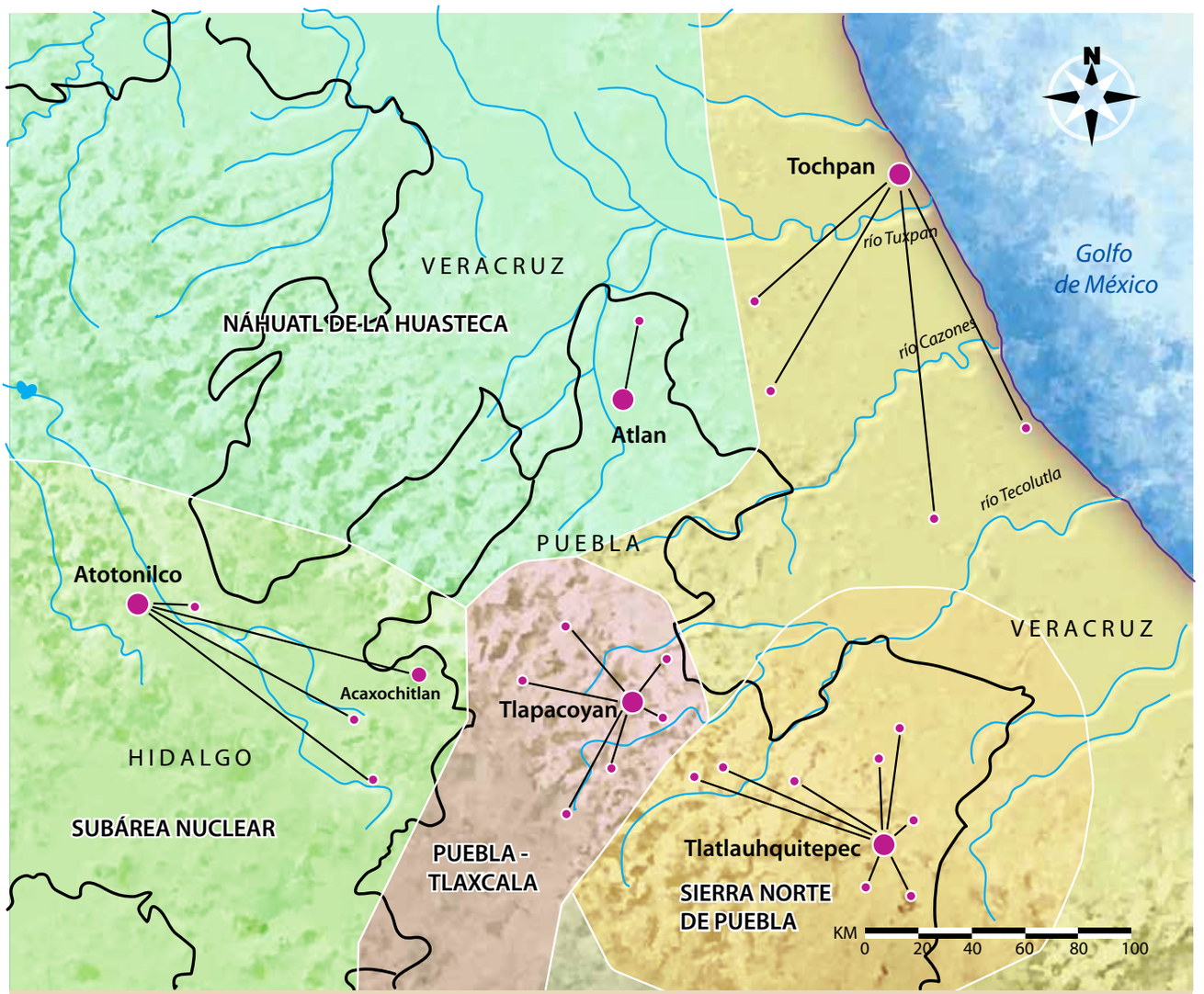
Innovaciones	*Acaxochitlán*	*Náhuatl Oriental y Huasteca*
/n/ al final de palabra.	Ausencia	Presencia
/e/ en palabras como 'fuego' y 'masa'.	tletl textli	tit tixti
/y/ al inicio de palabras como 'sangre' y 'frijol'.	yestli yetl	esti et
Sufijo /-ki/ en adjetivos.	totoonki 'caliente' xoxoowki 'crudo'	totoonik xoxoowik
Forma de 'mi metate'.	nometl	nometaw
El 'estar' auxiliar.	/-tika/	/-tok/
El prefijo de pasado /o-/.	Presencia	Ausencia
El verbo 'estar'.	/onka/	Varias formas

algunos rasgos, muy pocos, que comparte con los dialectos orientales o la Huasteca. Entre estos últimos, quizás uno de los más significativos es el de la forma /nochi/, 'todo', que en el centro es /mochi/.

Esta realidad dialectal coincide de manera significativa con la historia de Acaxochitlán. En tiempos prehispánicos pertenecía a la provincia de Atotonilco el Grande, siendo esta provincia muy prontamente conquistada por el Estado mexica. Este dominio fue largo, duró hasta la llegada de los españoles. Por otra parte, el señorío de Atotonilco el Grande estaba situado entre dos tierras de guerra: hacia el norte estaba Metztitlán y hacia el sur, Tlaxcala. Al este y al oeste quedaban otras provincias del imperio culhuamexica: Tlapacoyan y Hueypuchtla. Esto significaba, también, que Atotonilco el Grande funcionaba como paso hacia el señorío de Tuxpan (en el Golfo de México) y como frontera (cf. Barlow, en Monjarás, Limón y Pailléz, 1992).

En el mapa adjunto, se muestran los señoríos de norte mexica, incluyendo el de Atotonilco el Grande. Es interesante observar que, aunque las fronteras dialectales son relativas, coinciden significativamente con los señoríos que hubo en lo que ahora es el norte de Puebla y Veracruz.

Véase mapa 8.



SEÑORIOS DEL NORTE MEXICA
Fuente: Marisela Avilés

Límite estatal — Cuerpo de agua

Mapa 8. Señoríos del norte mexica.

> Todas estas provincias (Malilla, Molango, Tlachinoltipac, Xochicoatlán, Huazalingo, Ilamatlán y Yahualica) reconocían vasallaje a esta cabecera de Metztitlán, y acudían con gente de guerra y bastimentos a las fronteras, donde tenían gente de guarnición contra los mexicanos y las demás parte (la Huasteca).

Si bien las provincias mencionadas eran aliadas a Metztitlán, se consideraban como pequeños estados autónomos, ya que eran de diferente filiación lingüística: la nahua (Gerhard, 1986: 188-189).

Cuando el gobierno mexica estaba encabezado por Moctezuma Ilhuicamina, en 1440, se dieron los primeros intentos mexicas por conquistar las provincias de la Huasteca. En Tziucoac se suscitó un primer enfrentamiento entre huastecos y mexicas, cuando estos últimos enviaron a sus mercaderes a comerciar en aquella región.

> Los principales de estos dos pueblos confederados [huastecos] y concentrados los unos y los otros de matar, como de facto mataron a todos los tratantes y mercaderes [mexicas] puchtecas, despeñándolos por mayor dolor desde unas rocas o peñascos de una gran sierra (Durán, 1967, 11: 63; Tezozomoc 1975: 310).

Este fue un pretexto perfecto para que los ejércitos mexicas y texcocanos emprendieran su empresa conquistadora sobre los señoríos de Tziucoac, Tamapacho y Tochpan; sin embargo, quedaba de por medio el señorío independiente de Metztitlán. Fue hasta el gobierno de Tizoc —entre 1481 y 1486— que se inició la conquista de Meztitlán, campaña militar en la que no salieron bien libradas las huestes mexicas. A la muerte de Tizoc, los pueblos huastecos que había logrado sujetar la Triple Alianza se rebelaron, de modo que Ahuítzotl se dio a la tarea de sojuzgarlos de nuevo (Pérez Zevallos, 1983: 36-40), incluyendo a los señoríos de Quautla y Huejutla; posteriormente Moctezuma Xocoyotzin conquistó Pánuco en 1506 (Arroyo Mosqueda *et al.*, 2003: 37). La insistencia de los mexicas por conquistar las provincias huastecas respondió a la necesidad de ejercer mayor control sobre la población y la extracción de productos suntuarios provenientes del Golfo, artículos que eran utilizados por la nobleza del altiplano.

Altar del Señor del Colateral, Iglesia de Acaxochitlán.

Periodo colonial

Después de que Hernán Cortés sometió a Tenochtitlán en agosto de 1521, el gobernante natural del señorío de Metztitlán se puso a disposición de los conquistadores y se reconoció como súbdito y vasallo del rey de España, aunque los habitantes de las provincias sujetas a este antiguo señorío no

Mujer bordando, Cerro Chiquito, Tenango de Doria.

lo hicieron (Meade, 1987: 57). En tanto, Francisco de Garay entró por el río Pánuco y dio noticia sobre los pueblos huastecos, y aunque no pudo someterlos, años más tarde reclamaría para sí el derecho sobre esas tierras. Fue Cortés quien se encargó de la conquista de Pánuco; además aliado con los acolhuas, xochimilcas, tlaxcaltecas y mexicanos, realizó una expedición militar hacia dicha zona. Logró su cometido hacia finales de 1522 y fundó la Villa de Santiesteban del Puerto, que después cambiaría su nombre a Villa de Pánuco (Toussaint, 1948: 195-196).

En todas las expediciones que los conquistadores realizaron hacia la Huasteca, tuvieron forzosamente que pasar primero por Metztitlán y sus provincias y después por Huejutla. Tal fue el caso de Gonzalo de Sandoval, quien aprovechó para matar a la gran mayoría de los caciques y principales de aquella región.[3] Ya que las provincias de Metztitlán no se subordinaron plenamente a los españoles, en 1530 Andrés de Barrios consiguió someter a los indios de la sierra alta, y al

[3] "Carta de Fray Nicolás de Witte, 1554", *Epistolario*, XVI, 57. En el documento se lee: "ahora no hay ningún [señor] particular tampoco, porque uno [Sandoval] los hizo juntar todos los señores della en un corral y a todos les puso fuego, y así está perdida esta tierra".

RAN YOGIPÊNTSβð, "EL ÁGUILA SAGRADA". EN YUHÚ Y ESPAÑOL

Artemisa Echegoyen* y Katherine Voigtlander*

El idioma yuhú, también conocido como otomí de la sierra u otomí del oriente, corresponde al grupo oriental de variantes de la lengua otomí. La aquí representada se habla en el municipio de Huehuetla, Hidalgo, y municipios colindantes de los estados de Puebla y Veracruz. La doctora Yolanda Lastra (2001) considera las variantes orientales como las más conservadoras, " es decir, [...] mantienen más rasgos del otomí antiguo".

El narrador, originario de San Antonio el Grande, Huehuetla, Hidalgo, escuchó este mito desde su niñez. Lo grabó en 1975 —a la edad de 29 años—, y colaboró en la transcripción. Se tradujo al español con la colaboración de otros paisanos suyos. La escuela del lugar no funcionó durante más de 15 años y él, como muchos otros niños y jóvenes de ese entonces, no fue escolarizado.

Ernesto es hijo del chamán principal en esa comunidad, aunque, por haber fallecido su madre, creció en la casa de su abuela. Ella fue una de las madrinas que participaban en la celebración de ceremonias y peregrinaciones para honrar a deidades como el agua, el fuego, la tierra y las semillas, entre otras. En éstas y en otras ocasiones —como velorios o fiestas, e incluso cuando los hombres se juntan en la plaza por las tardes a descansar de sus labores del día— no faltan narradores de sus cuentos y mitos para entretenerse.

San Antonio el Grande se encuentra al oriente del municipio de Huehuetla, en el límite con Puebla, frente al municipio de Tlaxco. Separa a los estados el río Blanco. La región se encuentra a unos 1 000 msnm y es semitropical. Antes levantaban dos cosechas de maíz al año y sembraban frijol. En tiempos más antiguos se dedicaron a la fabricación de panela.

* Instituto Lingüístico de Verano.

año siguiente se estableció el corregimiento de Xochicoatlán, aunque la zona fue pacificada hasta 1541 por Bruno Tenorio (Meade, 1987: 61-63).

Las pugnas que surgieron entre Hernán Cortés, Francisco de Garay y Nuño de Guzmán por la posesión de Pánuco produjeron una gran devastación y merma en la población india, dejando a la Huasteca desolada. Cortés comenzó el tráfico sin licencia de esclavos indios, pero fue Nuño de Guzmán quien, al no encontrar minas, ganado ni granjerías y considerar a los indios "de poco provecho por ser de costa y tierra caliente", intercambió indígenas huastecos por ganado de las Antillas (Arroyo Mosqueda *et al.*, 2003: 42).

Danzantes, La Candelaria.

La invasión española provocó la desestructuración de la organización prehispánica de los señoríos mesoamericanos. Los españoles condenaban y castigaban las prácticas que consideraban idolátricas; los *tlahtoque*, llamados por los españoles "caciques" (y a sus descendientes "principales"), fueron despojados de la mayoría

Después se introdujo el cultivo de café en la región y éste se convirtió en la actividad principal. En la actualidad ha disminuido muchísimo el cultivo de café debido a los bajos precios de compra-venta. Este contratiempo los ha desplazado hacia el norte. Antiguamente salían en busca de trabajo temporal hacia Veracruz y después a la ciudad de México, a donde siguen emigrando por temporadas cortas, o para establecerse con sus familias.

[1] Ran yogipêntsßð
[2] Nßda ran yogipêntsßð mí ßbðhmá
yaßbð, bin tøpð Ndoxëi. [3] ßNe mí tøpð i tðntsßa rá hwä, ßne mí tðntsßa rá hwa, hin í ßyêmmi bð ja ra ndihi.
[4] Jannangeßa bi bëmbðya, hindí ßyêmbð ja nßda ra hnini zíkwê. [5] ßNê bi thogi ním pa bð Tßøgani. [6] Xø mí zømbð Tßøgäni, ya bin tøpð mahønßa. [7] Pê xø bi tðntsßa rá hwa mahønßa, ëna xø hin í ßyêmmi bð ja a ra ndihi.
[8] Xø bi bënßa ra pêntsßð nge da thopð Zißbomu. [9] Pê xø bí tsømbð Zißbomu mahønßa bðya, xø bin tøpð ja ra hnini, ßne bi tðntsßa rá hwa mahønßa. [10] Bi bënßa ra yogipêntsßð nge xtí ßyêmmi bð ngetho xõn ndoho ra ndihi. [11] Mím bëni tengu njabð, ßne mí tðntsßa rá hwa, ya hin í gwapð ja ra ndihi gâtho ná ndoho rá hwa ngetho ëmme xøn ndoho ra pêntsßð.
[12] ßNe bi bënßa ra pêntsßð da thopð Mßbondâ. [13] Nubðya, ßbâpð nßda ra kähä bð ja nßda ra dehe bð Mßbondâ. [14] ßNe bi tðntsßa rá hwa a ra pêntsßð. [15] ßNe nubðya, xøtßa thoho; bi ßbâtßa ra pêntsßð nge gâtho ná ndoho rá hwa bi tðntsßi.
[16] Nubðya, bi bënyø jäßi ßbð mí nu ra pêntsßð, ëmme bi hyonya thoho ð yø jäßi ßbðpð, hanja nge bi zømbð ra

[1] El águila sagrada
[2] Un águila sagrada que vivió hace mucho tiempo, posó en Tlaxco [Puebla]. [3] Posó para extender sus alas, pero al extenderlas, no cupieron donde estaba el plan. [4] Por lo tanto, pensó que no le quedaba un pueblo chico. [5] Y siguió adelante en dirección a Xicotepec [de Juárez, Puebla]. [6] Al llegar a Xicotepec, volvió a posarse. [7] Pero otra vez abrió sus alas, y como que no cabían en el plan de allí.
[8] Entonces el águila pensó seguir hasta Huachinango [Puebla]. [9] Pero llegó a Huachinango; volvió a posarse donde está el pueblo y extendió sus alas otra vez. [10] El águila sagrada se imaginó que cabría allí, pues el plan es grande. [11] Pensando eso, extendió sus alas, pero no cupieron en el llano totalmente extendidas, pues el águila era muy grande.
[12] Entonces pensó seguir hasta México. [13] Y allí en México había un nopal donde estaba un lago. [14] El águila extendió sus alas. [15] Y allí el espacio fue suficiente; giró alrededor con sus alas extendidas a todo lo que daban.
[16] Cuando la gente de ese lugar vio el águila, se quedaron pensando asombrados, por qué habría llegado allí,[17]

de sus derechos; los cambios en la organización política y social fueron avasalladores. La conformación de las provincias coloniales, las encomiendas y las congregaciones configuraron nuevos espacios, de modo que se delimitaron jurisdicciones. La sociedad indígena se vio forzada a aceptar estos nuevos esquemas importados y los nuevos territorios demarcados por los españoles.

Las primeras encomiendas en la Huasteca se otorgaron después de la fundación de la Villa de Santiesteban. Los conflictos ya mencionados entre Cortés y Nuño de Guzmán explican el cambio de encomiendas y de pueblos otorgados a cada encomendero, pues mientras Cortés había entregado algunos títulos, Nuño de Guzmán los desconoció y los concedió a sus más allegados, como fue el caso de Gómez Nieto. En 1533 éste tenía como encomienda al pueblo de Yahualica, mientras que Huazalingo fue otorgado a Diego González; Huejutla a Bernardino Íñiguez; Huautla a Juan de Cervantes; Nexpa a Diego de Roelas; y Tianguistengo a Alonso Gutiérrez (Pérez Zevallos, 2001: 37-38; Meade, 1987: 61).

La conquista y pacificación de la Huasteca se realizó con la ayuda de las órdenes mendicantes. Los franciscanos fueron los primeros en predicar en la sierra. En 1522 fray Bartolomé de Olmedo comenzó esta empresa en Metztitlán, pero la conversión de los indios se debió a los agustinos, principalmente a fray Juan de Sevilla y fray Antonio de Roa. Éste predicó en 1538 en Molango, Huejutla, Tlanchinol, Huazalingo, Chapulhuacán, Pacula, Xilitla y Oxitipa. Hacia 1540 se edificó el convento de Huejutla, y en 1559, las iglesias de Huehuetla, Tlanchinol, Yahualica, Lolotla, Tepehuacán, Xochicoatlán y Huautla (Meade, 1987: 111-116).

pêntsßð, [17] ßnê nußa, njämßbð xan nußð tengu na ndoho a ra pêntsßð, ënyø jäßi, ßnê ëmme xõn ndo ho.[18] ßNe bi mba ð yø jäßi mí ßbðpð bá nu hapð mí tøge, ëmme bi ßyëspi nange ra pêntsßð bi zømbð. [19] Pê geßa bi bënßð yø jäßi bðya, ngeßa ran yogipêntsßð bi zømbð

[20]"Maske mán tsßânni da zøkwa ra pêntsßð xõn ndoho nge din ja wa nßda ra dähnini xõn ndoho wa."

[21] ßNe nubðya bin ßyomfëni yø jäßi nge ßbêßa da ßyøtße nge nangepð ja a ra hnini ya. [22] Bi nêki ßda yø jäßi bi bëni nge di zantßa nßda ra ßbøntsßi xõn ndoho nge da mbøtßwa ja a ra hnini Mßbondâ bð mí tøhra pêntsßð.

[23] Ëna bi mbøxpð maxøtsße ra dehe ra ßbøntsßi, [24] ßne nubðya bi mbe tengußbð nßda rán dði ra ßbøtsße. [25] ßNe bi ßyðspa bð ra hâi, ëmme xõn gu ra hâi bi ßyðspa ra ßbøntsßi. [26] Janangeßa nubðya bi zâ da hyøßð ßda yøn gu bð maxøtsße.

[27] Bi hyøhyõn gu yø jäßi , ngetho geßa ra pêntsßð a bi bënbi.

[28] ßNe bi bënyø jäßi ßdahmitsßð i øtße mahønßa ngeßa i pøxyø ßbøntsßi gâtho na ndoho a ra hnini, nge gâ yø hâi pan tßðspi. [29] ßNe nubðya, xø bi bëmmißda yø jäßi nge di thoki da ßyøthoho tengu mbðdi bi ßyøtße ngeßa pøxyø ßbøntsßi gâtho ra hâi Mßbondâ. [30] Tsâtho ßbð mí nêki, ßbðßi ßda yø jäßi bðya. [31] Janangeßa jaßbð nßdandï bin ßyêmbð ja a ra hnini Mßbondâ, ëmbðya. [32] Bin ßyêi ngetho ya ra ßbøntsßi thoho a tixpð maxøtsße ra dehe, ßne hingan jwäntho nßda ra hâi.

[33] Pêge gâtho bi ßyøtßyø jäßi ßne geßa rán tßøtße a ran yogipêntsßð bi zømbð ra hnini Mßbondâ.

pues decían que ellos nunca habían visto un águila tan grande; ya que era muy grande. [18] Y fue la gente del lugar a verla donde había posado, y honraron al águila que había llegado allí. [19] Luego pensaron con respecto al águila que llegó allí:

[20] "Sin duda fue determinado que llegara aquí esa águila grande para que haya aquí una ciudad grande."

[21] Entonces la gente ideó qué hacer en ese lugar donde ahora está la ciudad. [22]Hubo unos que pensaron encorvar bejucos grandes que sirvieran de base a la ciudad de México donde posó el águila.

[23]Extendieron los carrizos al ras del agua, [24]y los entretejieron como el fondo de un canasto. [25]Luego, le echaron tierra; le echaron mucha tierra al carrizo. [26]Y fue así como pudieron construir algunas casas encima.

[27]La gente levantó sus casas porque eso les hizo pensar el águila.

[28]Después, poco a poco la gente siguió haciendo lo mismo; extendían carrizo por todos lados y le echaban tierra encima. [29]Y más adelante, otros siguieron haciendo lo mismo que hicieron los primeros: extender los carrizos por todo México. [30]Por dondequiera se hizo así, empezó a vivir la gente. [31]Dicen que por eso es que a veces tiembla en la ciudad de México. [32] Tiembla porque no es más que carrizo extendido sobre el agua, y no es verdadera tierra. [33] Todo esto que hizo la gente, fue ocasionado por el águila sagrada que posó sobre la ciudad de México.

Ernesto Pérez Francisco, originario de San Antonio el Grande, Huehuetla, Hidalgo, 1975.

Todas estas doctrinas pertenecían a la jurisdicción del arzobispado de México. Aunque la campaña misionera fue intensiva, ni el clero regular ni el secular lograron erradicar por completo los ritos y las tradiciones prehispánicas de los indios.

Después del último tercio del siglo XVI, la Corona formó los corregimientos y alcaldías mayores, basándose en la estructura prehispánica de los *altepeme*. Aunque esta conformación territorial fragmentó la organización preexistente de los señoríos, se consideraron a las antiguas cabeceras de *altepeme* como cabeceras de corregimientos, donde residía el alcalde mayor o corregidor y se concentraba el tributo real. Hacia el interior de dichos corrimientos se encontraban los pueblos indios, que de igual forma tenían una cabecera en la cual se asentaba el cabildo indio que intermediaba con la autoridad española local. Los corregimientos que se formaron en la Huasteca hidalguense fueron los de Huejutla, Yahualica y Metztitlán, y aunque la cabecera de este último no se encontraba en la Huasteca, muchas de sus poblaciones sujetas sí lo estaban.

Huejutla siguió siendo el principal centro comercial de la zona durante la Colonia. Al igual que en la época prehispánica, allí se ubicaba un enclave mercantil entre la ciudad de México y Tampico, donde se compraba y vendía sal, pescado, camote, calabaza, piña, zapote, chile, gallina de la tierra, ollas, comales, algodón y diversos productos propios de la región; además, con la introducción de la caña de azúcar, se produjo piloncillo y aguardiente, que también entraban al circuito del mercado. La siembra de caña de azúcar y la ganadería fueron dos importantes actividades que comenzaron en los primeros años posteriores a la conquista (Pérez Zevallos, Arroyo Mosqueda, 2003: 44-45).

Hasta la segunda mitad del siglo XVII comenzaron a constituirse en la Huasteca haciendas, trapiches y ranchos administrados por españoles, caciques indios y congregaciones religiosas. Se dedicaron principalmente a la cría de ganado y a la plantación de caña. Su fundación representaba un detrimento para los pueblos indios, pues aquéllas demandaban mano de obra a cambio de la exoneración de tributo y obvenciones religiosas, lo que ocasionaba que muchos naturales fueran a trabajar como sirvientes y peones de cuadrilla. Además, las haciendas demandaban grandes extensiones de pastos para el ganado y de tierra para la siembra de caña. Este tipo de propiedad privada comenzó su expansión desde principios del siglo XVII, el despoblamiento causado por las epidemias que mermaron la demografía indígena, así como las reducciones y congregaciones de los pueblos indios facilitaron las invasiones a las tierras comunales por parte de los españoles y caciques respaldados en las mercedes que les fueron otorgadas, entre otros tantos medios de usurpación, lo cual originaba el descontento de la sociedad indígena, por lo que muchas veces sus demandas llegaban a los juzgados civiles (Martínez, 1994: 137-158).

Desde 1591 la Corona instrumentó las composiciones de tierras para regularizar las que no tenían títulos legítimos. Esto representó la apropiación de muchos hacendados que ocuparon tierras comunales y despojaron a los pueblos indios por no tener títulos. Los pueblos del Corregimiento de Yahualica manifestaron sus títulos hasta la primera mitad del siglo XVII y lo continuaron haciendo hasta el XVIII. La cantidad de tierra que dichos pueblos manifestaron componer era de entre una legua de ancho por otra de largo, hasta tres por cuatro leguas, incluyendo las 600 varas de fundo legal (Gortari Krauss, 1986: 81-84).

Hermano espiritualista, Yahualica.

Durante la Colonia, los pueblos indios de la Huasteca, al igual que en el resto de la Nueva España, estaban constituidos por una cabecera que tenía jurisdicción sobre asentamientos menores llamados "sujetos", que a su vez tenían anexados rancherías y barrios menores. En la primera mitad del siglo XVIII, el corregimiento de Yahualica tenía tres pueblos indios, cada uno con su respectiva cabecera: Huazalingo, Huautla y Yahualica. Este último era la cabecera de Corregimiento, y para 1740 Xochiatipan adquirió la categoría de pueblo (Gortari Krauss, 1986: 54-55). En cada uno de estos pueblos había un cabildo indígena que se reunía en sus respectivas cabeceras para tratar asuntos del bien común del pueblo. Las principales funciones de dichos cabildos era colectar el tributo real y entregarlo a las justicias novohispanas, administrar los bienes comunales, costear las obvenciones religiosas —como las fiestas patronales— y cubrir los gastos en la construcción de obras públicas, entre otras tantas funciones. El cabildo era el encargado de coordinar los trabajos colectivos para la extracción de excedentes y el pago del tributo.

El cabildo fue una institución impuesta por los españoles, que consideraban la mejor forma política y administrativa que pudiesen tener los indígenas. Sin embargo, éstos lograron adaptarlo a su propia organización, dando como resultado que los cabildos en Nueva España adquirieran características muy particulares. En ellos se reprodujo parte de la estructura social y política prehispánicas, aunque conservaron su fundamento europeo. Los cabildos estaban constituidos por un gobernador, determinado número de alcaldes, regidores, fiscales y tenientes, que eran los funcionarios más importantes, seguidos de los *chinampixques*, *tequihuiaques* y *topiles*, que eran considerados cargos menores.[4] Los cargos de cada cabildo eran variantes, pues en algunos es posible encontrar un mayor número de alcaldes

[4] Para el caso de Xochiatipan, los *tequitlatos*, *tequihuiaques*, *topiles* y *chinampixques* eran los encargados de colectar los tributos, convocar y supervisar las tareas colectivas a través del *tequitl* (trabajo, faena), (Gortari Krauss, 1986: 70-72).

Medios de transporte, Huautla.

y regidores, que eran ocupados por un individuo durante un año, y eran elegidos entre el cabildo saliente, los indios principales y el consejo de ancianos.

Otra institución impuesta por los españoles fue la cofradía, que, adoptada por los pueblos indios, adquirió la misma organización que el cabildo en el funcionamiento y la administración de los recursos comunales. Al contrario de lo que se ha pensado, en la Huasteca existieron numerosas cofradías, tanto indígenas como españolas, además de mixtas. Su fundación comenzó desde mediados del siglo XVII, aunque su verdadero auge fue durante el XVIII. Estas asociaciones fueron de carácter asistencial y de ayuda mutua; solventaban las fiestas religiosas y contribuían al pago de tributos, mas estas características no fueron su principal aportación a la sociedad nativa de la Huasteca. En Xochiatipan, por ejemplo, las cofradías indígenas funcionaron como pequeñas empresas colectivas administradas por un grupo de "indios principales". Éstas, producían velas y mantas de algodón, y revendían sal y jabón provenientes de otros pueblos. Con las ganancias que percibía lograron otorgar créditos que incentivaban las transacciones mercantiles del pueblo a niveles local y regional, insertando así a los indios en el sistema del capitalismo (Carrera, 2004).

La importancia que alcanzaron estas asociaciones para la formación, el desarrollo y la supervivencia de los pueblos indios huastecos fue tal que las autoridades se mostraron alarmadas por el creciente número de ellas que no estaban legalmente fundadas. Es necesario contrastar la crisis económica que sufría la Corona española en ese periodo con la relativa bonanza de los pueblos. Las cofradías dieron fortaleza a los gobiernos indígenas, mayor autonomía, y los dotaron de más recursos. Las leyes impulsadas por la Corona para reglamentar y regular los ingresos a las cajas comunales y a las cofradías en las postrimerías del periodo colonial, cerca de 1777, fueron un intento desesperado por canalizar dichos recursos, propios de los pueblos, hacia las arcas reales.

Alimento ritual, Tomoyón.

A finales del siglo XVIII, los Borbones se adueñaron del trono español. Los intelectuales de esta corriente no entendían cómo era posible que siendo España el imperio con mayor territorio, no fuera potencia mundial, en comparación con Inglaterra, Francia y Holanda. Con el objetivo de impulsar el desarrollo económico y político de España y sus colonias, se implantaron las reformas borbónicas. Éstas generaron grandes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales afectando principalmente a los criollos y en general a la población del nuevo continente. Debido al estanco y la inconformidad de los diversos sectores sociales estalló la guerra de Independencia.

Las primeras rebeliones insurgentes comenzaron en Metztitlán, Molango y Tianguistengo, e incitaron a los pueblos indios a unirse a la revuelta. El movimiento independentista se extendió hacia Huejutla y continuó su avance por el territorio restante de la Huasteca (Escobar, 1995: 115).

Siglo XIX

El territorio nacional sufrió continuos cambios políticos y administrativos durante los años posteriores a la Independencia. Se reconfiguraron los nuevos territorios que conformarían el Estado-nación, pues las intendencias que existieron durante las últimas décadas del periodo colonial se fragmentaron para dar paso a la creación de los estados. En 1824 se formó el distrito de Huejutla con los recién instaurados ayuntamientos de Huejutla, Huautla, Yahualica, Xochiatipan,

Tlanchinol, Orizatlán y Atlapexco (Luna Ruiz, 1997 30). Los criollos y mestizos, que emergieron como los nuevos poderes locales, y que tenían el control de la mayoría de los ayuntamientos huastecos, pretendían crear un estado conformado por los distritos a los que pertenecían sus respectivos ayuntamientos. El proyecto era la creación de la provincia Huasteca con los distritos de Pánuco-Tampico, Villa de Valles, Huahuchinango, Huayacocotla-Chicontepec, Yahualica, Huejutla y Metztitlán (Rangel y Salazar, 2002: 75).

Las diferentes posturas políticas y los intereses económicos propiciaron los desacuerdos al interior del grupo secesionista. Sumado a esto, las presiones del gobierno republicano incrementaron los obstáculos para la fundación del estado Huasteco. Años más tarde, en 1855, los distritos de Tuxpan, Tampico, Tancanhuitz, Huejutla y Tulancingo presentaron ante el Congreso el proyecto para fundar el estado de Iturbide. Dentro de este proyecto, una de las principales políticas era la disolución de la propiedad comunal indígena. Pese a los continuos esfuerzos por erigir el nuevo estado, éste nunca se concretó, pues la creación del estado de Hidalgo, en 1869, fue una propuesta mucho más atractiva en cuestión de desarrollo para los distritos de Huejutla y Metztitlán que la ofrecida por el estado Huasteco (Lugo Pérez, 1994: 11-30). Lo mismo aconteció con los otros distritos al formarse los demás estados que comprenden la Huasteca, dejando truncada la esperanza de crear un estado independiente. El estado de Hidalgo se dividió en trece distritos tal y como está actualmente, siendo el de Huejutla el que forma parte de la región Huasteca, comprendiendo los municipios de Huejutla, Orizatlán, Yahualica, Jaltocan, Huautla, Atlapexco y Xochiatipan.

Durante ese siglo, la población se concentraba en los pueblos indios, principalmente en el centro y sur de la actual Huasteca hidalguense. El tipo de poblamiento en la Huasteca se debió a la estructura agraria prevaleciente, ya que en la planicie costera de Veracruz, las propiedades privadas ocuparon grandes porciones del territorio, mientras que la zona serrana de Hidalgo, las haciendas y los ranchos compartían el espacio con pueblos nahuas (Escobar, 1995: 62). Esto se debía a dos condiciones: *1)* las haciendas ganaderas y cañeras necesitan grandes extensiones de tierra llana, agostaderos para los animales y regadío para las plantaciones, por lo que en la costa dichas haciendas proliferaron por las ventajas que le proporcionaba la geografía; y *2)* la organización de los pueblos indios de la sierra logró conservar su estructura tradicional.

Los ayuntamientos fueron los órganos políticos que sustituyeron a los cabildos en los pueblos indios. Con este nuevo esquema, muchos de los ayuntamientos huastecos estuvieron controlados por criollos y mestizos, aunque en los pueblos donde había mayor población india, los gobiernos tradicionales no desaparecieron del todo. Ante el ascenso a los poderes locales del sector mestizo, los indígenas utilizaron ingeniosos mecanismos que limitaban las pretensiones de la nueva élite. En defensa de sus tierras y el mantenimiento de su carácter corporativo, los indios interpretaron en sus propios términos la legislación liberal; el resultado fue la creación de un tipo de propiedad que combinaba lo comunal con lo privado: el condueñazgo (Escobar, 1993: 173-174; Ducey, 2002: 114-115).

A principios del siglo XIX, en la Huasteca se producía maíz, caña de azúcar, frijol, algodón y pimienta negra. Esta última se vendía a los comerciantes de la zona, quienes a su vez la trasladaban a Tamaulipas, Texas y el puerto de Veracruz. Además, los indígenas comerciaban con pequeñas cantidades de azúcar, almidón,

carne, cacahuate, chile, tecomates, jícaras, sombreros, frazadas y mantas. Sin embargo, las principales actividades económicas en el distrito de Huejutla continuaron siendo la ganadería y la producción de piloncillo y aguardiente, comercio que estuvo controlado por el sector mestizo (Escobar, 1995: 64, 136).

A lo largo del periodo decimonónico, tanto el gobierno liberal como la facción conservadora del gobierno mexicano intentaban anular la propiedad colectiva sobre la tierra que tenían los pueblos indios y la Iglesia, a través de las llamadas leyes de desamortización y nacionalización de bienes. Su objetivo era convertir la propiedad colectiva en propiedad privada, pues se pensaba que ése debía ser un proceso necesario para el desarrollo económico de la nación, y que de no hacerlo frenaría el proyecto de modernización. Sin embargo, la imposición de dichas leyes provocó un gran descontento en todo el país y los resultados estuvieron muy lejos de lo que se tenía planeado. La Ley Lerdo de 1856 fue el golpe más duro para la Iglesia, las corporaciones y las tierras comunales de los pueblos indios. A pesar de ello, la sociedad indígena de la Huasteca tuvo la perspicacia de crear mecanismos de defensa de sus tierras, logrando la conformación de sociedades agrarias denominadas condueñazgos. Éstos eran un tipo de tenencia de la tierra, donde se entretejía lo comunitario con lo privado: los indígenas compraban en forma de propiedad privada su propia tierra, aunque la forma de explotarla seguía siendo colectiva.

Los condueñazgos fueron un tipo de propiedad muy difundida y adoptada por los pueblos indios de la Huasteca. Por ejemplo, en 1831 los indígenas de Huautla formaron un condueñazgo, al adquirir cuatro sitios de ganado mayor por 1 000 pesos (Escobar, 2002: 151). Se sabe que en Huejutla, Yahualica, Xochiatipan y Huazalingo también existió este tipo de sociedades agrarias; sin embargo, aún no tenemos la documentación suficiente para realizar un análisis serio al respecto.

Si bien la sociedad indígena logró interpretar para su beneficio las leyes que tenían como objetivo aniquilar la propiedad colectiva de sus pueblos, hubo otros aspectos de la legislación que iban más allá de las pretensiones de la tenencia agraria. Desde la promulgación del Plan de Iguala el 24 de febrero de 1821 se decretó la anulación de distinciones entre indios, mulatos, mestizos, criollos y otras castas, declarando que todos los individuos que conformaban la nación eran ciudadanos mexicanos. En este sentido, los indígenas quedaron sin representación política. Frente a este panorama, y aunado a las leyes de desamortización, sin el derecho de petición o restitución de sus tierras y los excesivos impuestos, los indios estaban en desventaja económica, política y social respecto a otros sectores de la población. A finales del siglo XIX se vivía en el territorio nacional un ambiente de descontento social, donde los pueblos indios encabezaban las demandas de los campesinos mexicanos.

La Revolución estalló en el territorio nacional y la Huasteca no se podía quedar atrás. La demanda principal era la cuestión agraria, donde las comunidades indígenas y campesinas pedían la restitución de sus tierras, que estaban en manos de los grandes terratenientes. Contradictoriamente, el resultado del movimiento revolucionario fue la emergencia de un sector que aprovechó las disputas, las alianzas políticas y el clientelismo para mantener el control de las tierras. A pesar del fraccionamiento de los grandes latifundios, los líderes revolucionarios se consolidaron como líderes agrarios, sin considerar las verdaderas demandas de los campesinos.

En gran parte de la Huasteca hidalguense el ejército carransista encontró un gran apoyo en la lucha contra el gobierno de Porfirio Díaz, y después contra el de Victoriano Huerta. Entre los personajes más representativos encontramos a Nicolás Flores, Francisco de P. Mariel, Amado Azuara y Elipidio Lozano. Durante la rebelión cristera que estalló en 1926, Jesús Manríquez y Zárate, quien fue obispo de Huejutla en aquel año, publicó anatemas en contra del gobierno de México, por lo cual fue aprehendido y llevado a Pachuca para ser juzgado (Guerrero Guerrero, 1999: 30).

Si bien a lo largo de este recorrido por la historia de la Huasteca hidalguense se han omitido algunos nombres de personajes importantes y actores sociales trascendentes, se debe a que consideramos que la conformación de una región imaginaria, como es la Huasteca, no depende de las iniciativas particulares, sino de un conjunto de acciones por parte de la sociedad que la conforma.

El ejemplo más ilustrativo que nos muestra el sentir de los huastecos para definirse como tales, a través de un proceso histórico, es el intento que tuvieron para constituirse como una entidad independiente del territorio nacional. Lo que aquí decimos no pretende juzgar los motivos por los que no se llevó a cabo dicho proyecto. En cambio, queremos mostrar que pese a las adversidades y modificaciones jurídicas, políticas y sociales, sus habitantes siguen concibiendo un "estado huasteco", sin importar que realmente pertenezcan a entidades federativas definidas y establecidas. Además, siguen vigentes las tradiciones, la costumbre y los elementos culturales que distinguen a los pobladores de la región.

De este modo, podemos entender que pese a que a algunos investigadores no les quede claro el imaginario llamado Huasteca por no tener límites definidos, la gente que la conforma sabe, reconoce y se identifica con ese espacio. Afirmar que las cosas cambian es una verdad de Perogrullo, pero conocer las continuidades dentro de las modificaciones, las adaptaciones y las resultantes del pasado se considera indispensable para comprender no sólo nuestro presente sino también las culturas que pretendemos investigar.

Cruz de granadas

CAPÍTULO 6

Los otomíes o ñähñu en la época prehispánica

Patricia Fournier*

Orígenes de la lengua otomí

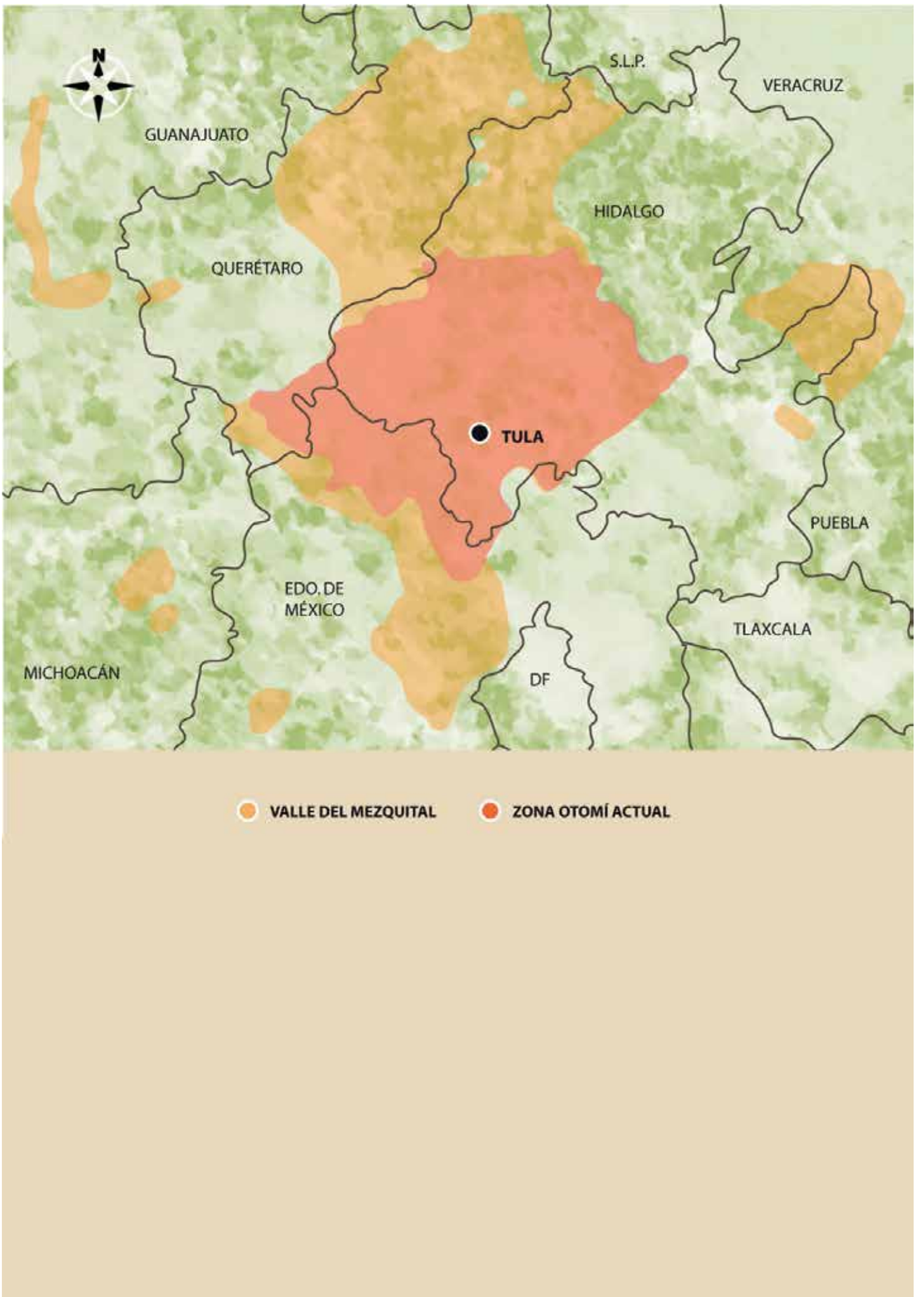
En múltiples fuentes documentales existen registros acerca de que antes de la conquista española los otomíes, o ñähñu, se encontraban asentados en una amplia área que en la actualidad se ubica en la región de Tula, el Valle del Mezquital y el Valle de Metztitlán, en el estado de Hidalgo, y algunas zonas del Estado de México, Puebla, Tlaxcala, Querétaro, Michoacán, además de la Cuenca de México.

La profundidad temporal del grupo otomí y sus diversificaciones regionales a través del tiempo desde periodos precolombinos, han sido objeto de múltiples especulaciones y hay relativamente pocos estudios científicos fundamentados, por lo que existen diferentes planteamientos acerca del origen y antigüedad del grupo en los valles centrales de la República Mexicana y territorios circunvecinos (*cf.* Carrasco, 1987: 283; Jiménez Moreno, 1959: 1063-1069; Mendizábal, 1927: 127-128; Rattray, 1965: 188); asimismo, respecto a la historia de los ñähñu, los datos arqueológicos son limitados y rara vez pueden vincularse de manera directa con la presencia del grupo en diferentes zonas. Además, en estudios clásicos como el de Carrasco (1987), es evidente el problema que presentan las fuentes etnohistóricas por la falta de claridad en la identificación de unos u otros grupos otomianos (véase también Mendizábal, 1927: 127), salvo en pocos casos.

Hay pocos elementos que fundamenten el origen de los otomíes en el centro de México, entre los cuales se ha dado un fuerte énfasis a la antigüedad y características de su lengua. Según los estudios glotocronológicos de Swadesh, hace por lo menos de 64 a 66 siglos que apareció la lengua proto-otomangue, de la cual se derivaron varias ramas conformadas por más de 20 lenguas. La rama que aquí interesa destacar y en la cual hay separaciones internas data de hace 4 500 años del proto-otopameano, de la cual se formó el otomí probablemente hacia 3 500 a.C. (Hopkins, 1984: 42). A partir de estudios lingüísticos (Hopkins, 1984: 30-31) se sugiere que la distribución histórica de los hablantes de las lenguas otomangues coincide con la de los pueblos mesoamericanos que iniciaron la domesticación de plantas.

La hipótesis planteada con estos fundamentos es que en el Valle de Tehuacán, y tal vez en otras zonas, habitaron poblaciones proto-otomangues de cazadores-

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Mapa 9. Distribución contemporánea de hablantes de otomí.

recolectores hace unos 7 000 años, quienes eventualmente desarrollaron una economía agrícola incipiente como base de subsistencia en el tercer milenio antes de nuestra era. La agricultura pudo entonces propiciar el incremento y la expansión poblacional, que se reflejaría en la ulterior diversificación de la familia otomangue en nueve ramas principales y la dispersión de sus hablantes en amplios territorios, perdiendo gradualmente contacto entre ellos hasta desarrollar lenguas y culturas distintas en la medida en que fueron adaptándose a nuevos entornos físicos-ambientales. Finalmente, en la definición de las diferentes ramas de la familia lingüística influyeron factores étnicos, políticos, económicos y sociales, dentro del marco general del desarrollo sociocultural mesoamericano. Probablemente es a inicios del Preclásico cuando la rama otopame se ubicó en la Cuenca de México y el sistema de valles adyacentes, aislándose debido a prácticas sedentarias con la consecuente división y diversificación al interior del grupo lingüístico; sería posterior la separación del otomí y del mazahua, en el Clásico, y tal vez resultante de la formación de entidades sociopolíticas, en tanto que las variedades internas del otomí datarían del Posclásico (Hopkins, 1984: 33-34, 42-44, 52; Winter *et al.*, 1994: 76). Propuestas adicionales señalan que la separación entre el matlatzinca y el otomí ocurrió hace al menos 25 siglos (Schumann, 1975: 34), o bien, que la primera lengua se derivó de la segunda cuando menos hacia 600 o 700 d.C. (Piña Chan, 1975: 543).

Historia de los otomíes

Los registros documentales de mayor relevancia para el estudio de las poblaciones otomíes del actual estado de Hidalgo son, principalmente, las *Relaciones Geográficas* (Acuña, 1985, 1986a, 1986b, 1987), la *Suma de Visitas de Pueblos de la Nueva España* (Paso y Troncoso, 1905), el *Códice de Huichapan* (Alvarado Guinchard, 1976), el *Códice Mendocino* (Paso y Troncoso, 1980), la *Matrícula de Tributos* (Castillo, 1978), el *Códice Mariano Jiménez* (1967), el *Libro de las Tasaciones* (1952) y el *Códice Xilotepec* (Reyes Retana, 1990). No obstante, es necesario considerar que las narrativas que se incluyen en estas fuentes son, en muchos casos, de índole mítica y no necesariamente implican un registro fidedigno de eventos históricos, además de que el fechamiento de supuestos hechos es, comúnmente, impreciso.

Según diversas fuentes, los otomíes fueron los habitantes originales del centro de México; Mendizábal (1927: 123) aclara que en los documentos se registra que a la llegada de los grupos nahuas al Valle de México encontraron a los otomíes asentados en las serranías limítrofes, por lo que se les consideró los habitantes aborígenes de la región. Se relata que el grupo, al igual que otros que poblaban la Nueva España, tuvo un origen mítico común, y que procedía del lugar denominado "siete cuevas"; eran descendientes de Otomitl, su caudillo, y llegaron al Altiplano Central con Mixcóatl, desde una región cercana al Mar de Cortés, como parte de una migración chichimeca.

De hecho, Torquemada (1975 I: 49) menciona que el

> [...] origen [...] de estas naciones que poblaron la Nueva España, fue casi común [...] que le tuvieron de un viejo y venerable anciano, llamado Iztac Mixcuatl que

> residía en aquel lugar, llamado Siete Cuevas [...] el cual hubo [...] seis hijos [...] Del postrero y último hijo, llamado Otomitl, descienden los otomíes, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España; pues todo lo alto de las montañas, al derredor de México está lleno de ellos, sin las provincias de Xilotepec y Tula, que eran su riñón; y en muchas de las provincias de la Nueva España, los hay pocos o muchos.

Ixtlixóchitl (1997: 16), por su parte, en su crónica de los chichimecas señala que en 1011 d.C. llegaron tres naciones a la tierra de Anáhuac, donde era señor Xólotl; una de ellas era la otomí,

> [...] de las tres la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente; y según sus historias parece vinieron de la otra parte de aquel mar mediterráneo que llaman Bermejo, que es hacia donde caen las Californias.

El caudillo de estos otomíes era Chiconquauh, a quien Xólotl ofrece la mano de una de sus hijas y le concede Xaltocan como cabecera del señorío otomí; con ella procrea tres hijos a través de quienes quedan bajo el control otomí Chalco Atenco, la provincia de Metztitlán. Mediante alianzas matrimoniales, aparentemente también se logró la paz con los toltecas (Ixtlixóchitl, 1997: 17-18). Según las fuentes, Xaltocan fue uno de los centros que ocuparon los toltecas después de la destrucción de Tollan, y entre 1220 y 1398 d.C. constituyó la cabecera de una extensa unidad sociopolítica otomí. El reino de Xaltocan cubrió el norte de la Cuenca de México; al oeste la zona mazahua, buena parte del Valle del Mezquital —excepto el riñón otomí de Xilotepec-Chiapa, que conservó su autonomía— y territorios ubicados al septentrión de éste, Metztitlán, Tutotepec; y al este la región de Tulancingo (Carrasco, 1987: 256-260).

Respecto al Valle del Mezquital, a partir de las tradiciones orales y la información en códices (en su mayoría conformando la historia oficial azteca) que recabaron los cronistas en el siglo XVI, se reconoce que los otomíes eran los pobladores de la región, tanto antes como después de la Conquista. Por ejemplo, al referirse Motolinía (1971: 10, 12) al mítico origen de los mexicas y de otros pueblos en Chicomoztoc, incluye a los otomíes en las "generaciones":

> De [...] Otomitlh descienden los otomís, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España. Todo lo alto de las montañas alrededor de México está lleno de ellos, e otros pueblos muchos son de otomís; el riñón de ellos es Xilotepec, Tula y Otomba.

En las crónicas es evidente cierto desprecio hacia el grupo, por ser diferentes a sus dominadores en cuanto a hábitos, prácticas culturales y lengua. Para el caso del Valle del Mezquital, en la *Relación Geográfica de Axocopan* (Acuña, 1986b: 130) se señala que la población, mayoritaria otomí y minoritaria nahua:

> Es gente de poca honra, y verdad y vergüenza, y ansí, por estas ocasiones, cualquier cosa que se les mande la hacen de temor, y, si los hubiesen de llevar por bien, no harían cosa. Es gente para poco, flojos en tanta manera, que, si fuese posible sin trabajar, estando acostados, tener qué comer, no harían diligencia para

> ello, aunque estuviesen desnudos toda la vida; y, ansí, algunos se están debajo de los magueyes, y se sustentan del vino que dellos se hace a su modo, y de yerbas y tunas que, en los más pueblos, tienen en cantidad. Hanse de llevar por mal para que hagan lo que les mandan, y esto es general en toda la Nueva España.

De igual manera, en la *Relación de Citlaltepec* (Acuña, 1986a: 199), zona otomangue ubicada en la proximidad del Mezquital, se menciona que los naturales "Usaban el vicio de la embriaguez, y de la embriaguez y de la lujuria, y otras torpedades a que el Demonio los incitaba".

Es importante destacar que en la mayoría de las fuentes etnohistóricas, las distintas "naciones" o "generaciones" se identifican fundamentalmente con base en sus formas culturales y, de modo ocasional, según criterios lingüísticos como en el caso de los otomíes. En opinión de Carrasco (1987: 106-107), los grupos que se segregan como unidades y definen a partir de su lengua debieron tener una cultura relativamente uniforme. Los elementos materiales e ideológico-políticos con que se caracteriza a las "naciones" en los documentos, en parte pueden interpretarse como diferencias étnicas, pero más bien consideramos que algunos constituyen especificidades en su modo de vida; las más relevantes serían estrategias económicas, hábitos alimenticios, indumentaria, patrón de asentamiento, aspectos de la arquitectura vernácula, religión y, en particular, sistemas simbólicos.

Respecto a la organización sociopolítica de los ñähñu, la información más completa se presenta en la *Relación de Querétaro*, que en sí se refiere a Xilotepec-Nopala, a partir de la cual se aprecia que la estructura de las unidades era similar a la de los mexicas, lo cual se asocia con las características del modo de producción (sea el propio o el que resultó de la interacción de los otomíes con los estados hegemónicos de la Cuenca de México). Existía un principal encargado de la justicia; bajo sus órdenes había mandones en cada barrio, administrando en ocasiones justicia quienes, a su vez, tenían a su cargo de 20 a 25 hombres para recolectar tributos y servicios (*cf*. Acuña, 1987: 238; Carrasco, 1986: 109-110).

Cabe señalar que en la *Relación Geográfica* de Atengo se registra que había principales o mandones (*tlayacanques*, según la fuente), quienes celebraban ritos en lo alto de los cerros cada 20 días, donde se localizaban los "cúes" o "iglesias" de los naturales. Para esta zona, colindante con la provincia de Xilotepec, se menciona que había señores (*tecuhtli*) en Atengo, Mixquiahuala y Tezontepec (Acuña, 1985: 33-34, 37); es factible que se tratara de dirigentes designados por los tenochcas.

Las prácticas productivas de los ñähñu eran, también, acordes con el modo de producción, aun cuando integraban de manera importante la caza y la recolección en sus estrategias de supervivencia, además de que acostumbraban consumir en abundancia el "vino de la tierra", es decir, la savia fermentada del maguey (*cf*. Acuña, 1986a: 199; 1986b: 130; Sahagún, 1989: 661-662).

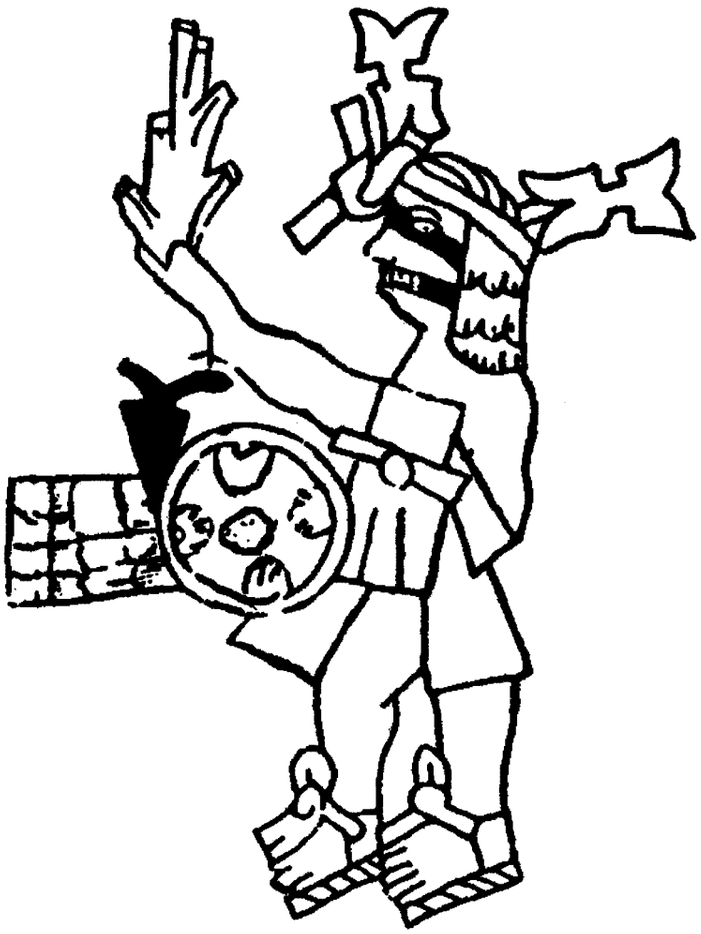
Los hombres ñähñu de la subregión de Xilotepec-Nopala y de la zona de Tetepango vestían con mantas, comúnmente elaboradas con fibras de maguey y a veces algodón, y había una relación entre la riqueza de éstas y la posición social de los individuos, aun cuando al parecer las reglas suntuarias diferían de las de los mexicas. Otras costumbres en definitiva les eran propias, como el estilo de peinado, siendo especial el de los guerreros, y la aplicación de ceniza en el rostro entre los sacerdotes (Carrasco, 1987: 74-75, 79-80, 84, fig. 14; Acuña, 1985: 34).

Guerrero otomí. Adaptado de Carrasco (1987).

El patrón de asentamiento típico se caracteriza como disperso, aunque esta tendencia no era exclusiva de los otomíes, además de que existían agrupaciones de tipo urbano en los lugares de mayor importancia política y religiosa. La arquitectura vernácula se construía con adobe y piedra, con techos de zacate o penca de maguey, o bien, las casas se edificaban por completo con estos dos últimos materiales (Carrasco, 1987: 87-89).

En torno a las concepciones religiosas, las deidades más importantes en el panteón otomí eran el Padre Viejo (dios del fuego) —también identificado como Otonteuctli (dios de los muertos)—; la Madre Vieja (diosa de la tierra y de la luna); el dios del agua (Muy'e); el del viento (Eday-Ndâhi, equivalente a Ehecatl entre los mexica) y Yocippa, aparentemente análogo a Mixcoatl o Xipe Totec. Un rasgo tal vez típico del grupo es que las imágenes se hicieran con varas y se les pusiera ropaje (Acuña, 1987: 235-236; Carrasco, 1987: 134-138). Respecto a los otomíes de Nopala-Xilotepec, se detalla que:

> [...] tenían otros dos dioses, de mucha reputación y reverencia, el uno en forma de hombre y, el otro, de mujer, hechos de las mismas varas, [a] los cuales tenían vestidos muy ricamente: al de hombre con mantas ricas y, al de mujer, con naguas y qüeipiles [...] todo hecho de algodón, tejido con muy ricas labores [...] Al hombre le llamaban el padre viejo; a la mujer le llamaban la madre vieja. De los cuales se decían q[ue] procedían todos los nacidos [...] (Acuña, 1987: 235).



Otonteuctli. Adaptado de Carrasco (1987).

Es en el culto lunar donde se encuentran aspectos cosmovisionales específicos de los otomíes dada la preeminencia que revistió al astro nocturno y creador: la madre vieja, Sinana, deidad telúrica, creadora de la humanidad, frente a su pareja divina, el sol, el padre viejo, Sidada, dios del fuego u Otontecuhtli, señor de los otomíes, de la muerte y asociado con los guerreros (Acuña, 1987; Carrasco, 1987, 1998; Garibay, 1996:93). Uno de los ritos asociados con Otonte se celebraba en la fiesta Xocotl Uetzi, cuando se colocaba sobre un alto palo de pino la imagen del dios y las personas bailaban a su alrededor (Carrasco, 1987: 139-140, 179). En relación con esta fiesta, Durán (1967: 272-273) registra que:

> Ponían [...] gran ofrenda de comida y de vino de la tierra [...] tuvieron por cosa divina y celestial el maguey [...] al vino del zumo que de él se hace, teníanle [...] por dios, debajo de este nombre Ome tochtli, que quiere decir "Dos-Conejos".

De hecho, el dios otomí del pulque era *Yo Khwa*, Dos Conejo (*Ome Tochtli*), al igual que la deidad mexica, y tal como se acostumbrara en la Cuenca de México, el culto e invocación a los dioses del agua se llevaba a cabo en la cima de algunos montes, donde se ofrendaban "cántaros". Según las fuentes, los otomíes acostumbraban realizar sacrificios en las cumbres porque su primer asiento fue en las montañas de la zona de Tollan-Coatepec (*cf*. Carrasco, 1987: 150, 217-218).

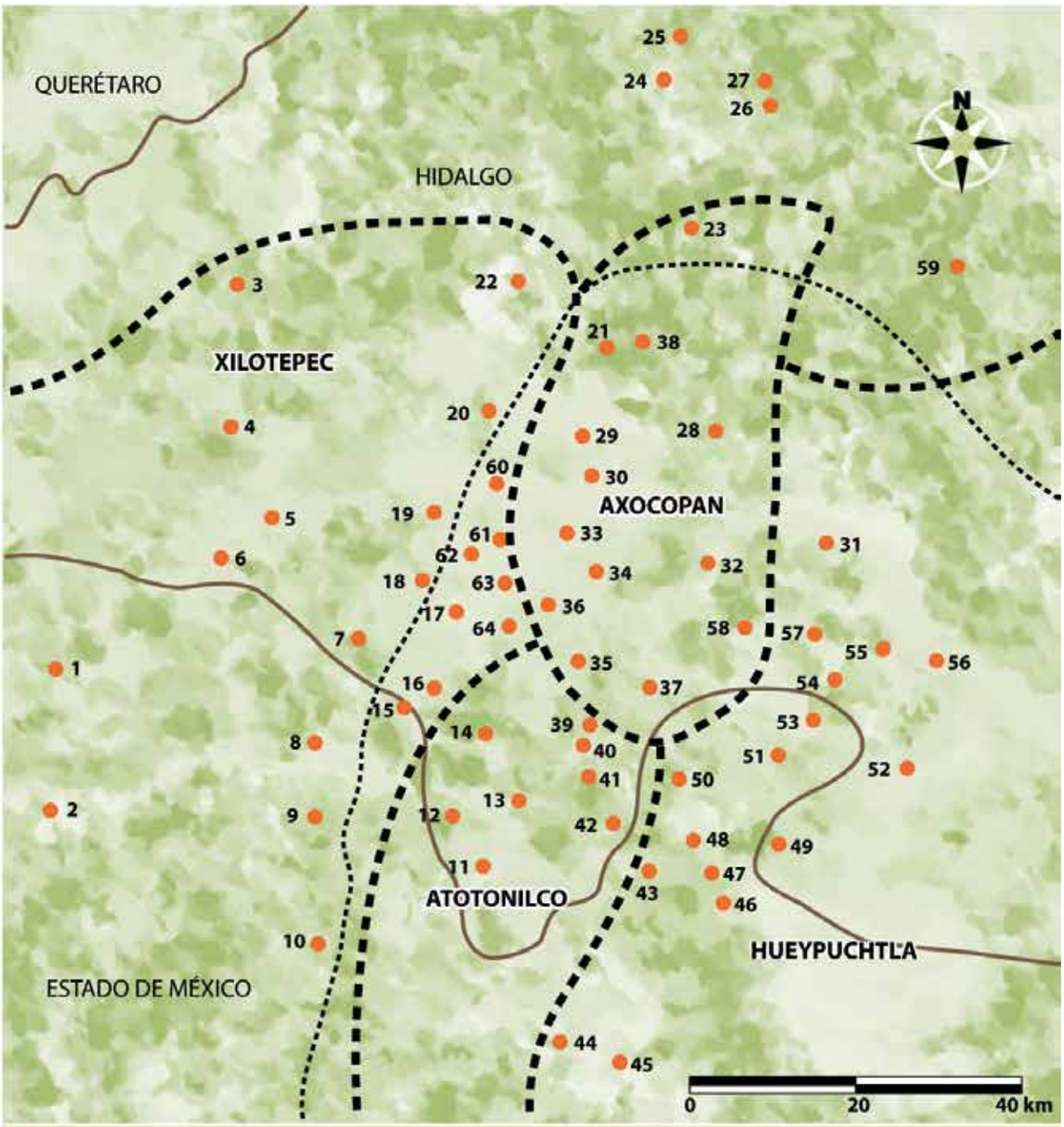
La luna era diosa no sólo de la tierra y del agua, sino el principio activador de los ciclos naturales y de la fertilidad misma, a la cual se dedicaba la fiesta solsticial de *anthasxhme*, el tiempo de la blanca tortilla (Acuña, 1987: 236; Soustelle, 1993:

523), que respecto a la temporada en que se celebraba, coincide con la fiesta de Panquetzaliztli, mes en que se celebraba el nacimiento de la deidad solar entre los nahuas (Caso, 1967: cuadro XI; *Códice de Huichapan*: lám. 13). Por su parte, Sahagún registra que en Xaltocan tenían por dios a la luna, dedicándole sacrificios y presentándoles ofrendas, lo cual también ocurría en los señoríos de Tototepec y Metztitlán (Carrasco, 1987). En Metztitlán (Acuña, 1986a: 61), sus habitantes eran conocidos como "los de la luna", y el lugar mismo se traduce como "junto a la luna", que si bien es un vocablo náhuatl se encuentra cercano a su correspondiente otomí, *Nkwazänä*, "conejo-luna" (Uribe, 1955: 211). Además, entre los otomíes serranos persiste la designación de *mbese*, "vieja madre/mujer que desgarra", voz con que se conoce a la araña, la gran tejedora, insecto con simbolismo lunar en Mesoamérica relacionado con la actividad femenina del tejido y con el nacimiento de los niños (*cf*. Galinier 1990: 537-538; Ichon, 1990: 74, 173-174; Marion, 1995: 38-40; Thompson, 1939: 147-149).

En el registro etnográfico encontramos referencias adicionales respecto a la diosa selenita. *Khwa*, el conejo representado en las manchas del astro nocturno, constituía una divinidad lunar asociada con la fertilidad, aunque también con la acepción ya mencionada del dios de la savia fermentada del agave, *Yo Khwa* o Dos Conejo. Incluso, entre los otomíes serranos a la luna llena se le denomina *taskhwa zana*, luna del gran conejo o pie podrido, nombre genérico de las divinidades ancestrales, además de que existe homofonía con *kwa*, el fin del ciclo lunar con el cuarto menguante, mismo que hace referencia al término y al pie de la luna, que, según Galinier, corresponde al miembro viril o gran pie podrido, es decir, *taskwa* (Carrasco, 1987; Galinier, 1990).

Según los datos históricos donde se registran eventos que no necesariamente están ubicados con precisión cronológica, en el siglo XIV los tepanecas de Azcapotzalco, grupo de filiación otomiana y culturalmente toltecas-chichimecas toltequizados, conquistaron y dominaron casi todo el Valle del Mezquital, recibiendo el área el nombre de la Teotlalpan (Barlow, 1987: 72; Davies, 1973: 27-28; Pérez Rocha, 1982: 13-23, 25). La Triple Alianza, formada por Tenochtitlan, Tlacopan (Tacuba) y Texcoco, venció a los tepanecas y a partir de 1440, los mexicas retomaron o reconquistaron los territorios que los de Azcapotzalco controlaban en el Mezquital (Barlow, 1990: 71-73, 134; Davies, 1973: 172-178), quedando dividida la región en las provincias tributarias de Atotonilco, Xilotepec (abarcando zonas que quedan fuera del valle), Axocopan y Hueypuchtla (Paso y Troncoso, 1980), aun cuando existía una serie de estados sujetos que constituían jerarquías administrativas diferentes en el sistema imperial mexica, como el de Tula, y cuyas fronteras no coincidían con las de las provincias tributarias (Hicks, 1992: 6-8).

De acuerdo con las fuentes documentales, Tula se erigió en el centro de una región habitada por otomíes, quienes al parecer fueron un importante componente poblacional de esta unidad sociopolítica multiétnica. Por otra parte, en los registros etnohistóricos se cita que Culhuacan, Tollan y Otumba —lugar de otomíes— formaron una triple alianza de 856 hasta 1051 d.C. (cuando fueron sustituidas las dos últimas sedes mencionadas por Coatlinchan y Azcapotzalco) (Chimalpain, 1991: 7, 13, 15); estas referencias tal vez indican tendencias a la conformación de unidades político-territoriales extensas, en las que intervenían activamente grupos otomianos, mismas que controlaron zonas del Mezquital y de la Cuenca de México con anterioridad a la constitución del reino otomí de Xaltocan.



TEOTLALPAN Y PROVINCIAS TRIBUTARIAS

1 Aculco
2 Acambay
3 Tecozautla
4 Huichapan
5 Amealco
6 Nopala
7 Macua
8 Tzayanaquilpan
9 Xilotepec
10 Chiapa
11 Otlazpa - Tepeji
12 Nextlalpan
13 Acocolco
14 Tula
15 Xuchitlan
16 Michimaloya
17 Tepetitlán
18 san Bartolo
19 Tlaunilolpan
20 Alfajayucan
21 Ixmiquilpan
22 Tasquillo
23 Cardonal
24 Tepeji
25 Ixtatlachco
26 Aguacatlan
27 Jonacapa
28 Yolotepec
29 Tlacotlapico
30 Chicuahtla
31 Actopan
32 Tecpatepec
33 Tezcatepec
34 Mixquiahuala
35 Tlahuelilpan
36 Atenco
37 Tetepango
38 Tezontepec
39 Atitalaquia
40 Tlamaco
41 Atotonilco
42 Apazco
43 Tequixquiac
44 Xalco
45 Xalac
46 Xilotzingo
47 Hueypuchtla
48 Tlapanaloyan
49 Xomeyucan
50 Ajacuba
51 Tezcatepetongo
52 Acayuca
53 Tezontlalpan
54 Izcuintlapingo
55 Tornacuxtla
56 Tilonautla
57 Tecaxic
58 Yeytecomac
59 Metztitlán
60 San Pablo Oxtotipan
61 Chapantongo
62 Zimapantongo
63 José Ma. Pino Suárez
64 Sayula

Límite estatal — Límite de la Teotlalpan — Límite de las provincias tributarias

Mapa 10. La región de Teotlalpan con la ubicación de las provincias tributarias del imperio mexica. Adaptado de Barlow (1987).

Es importante resaltar que entre los eventos acaecidos en Tollan, en los *Anales de Cuauhtitlan* (*Códice Chimalpopoca*, 1975: 14) entre 1060 y 1063 se diferencia claramente a los otomíes de los toltecas —estos últimos de filiación nahua, es decir tolteca-chichimeca y nonoalca—, en relación con la intervención del "demonio" Yaotl en Texcallapan y el mítico inicio del culto a Xipe Totec, es decir, de rituales de desollamiento:

> Ahí por primera vez, a una mujer otomí, que en el río aderezaba hojas de maguey, la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca llamado Xiuhcízcatl. Por primera vez empezó Tótec (el dios de ese nombre), a vestirse la piel.

A partir de esta cita pueden inferirse relaciones de dominio por parte de probables grupos nahuas, es decir, los victimados y sujetos a ellos serían los otomíes. Además, en una de las hipótesis se interpreta que el ocaso de Tula se debió a que prolongadas sequías afectaron los terrenos cultivables, o bien, a las luchas por el poder entre la nobleza militar y la aristocracia de los sacerdotes (Van Zantwijk, 1997), es decir, a los conflictos entre las elites que conformaban la clase en el poder.

Con base en las fuentes, podría suponerse que durante el periodo de apogeo de Tollan había otomíes en la región, dispersándose, en parte, a raíz de la destrucción de Tula hasta ocupar amplias zonas del centro de México, sobre todo durante el siglo XIII. Por otro lado, podría asumirse que parte de este grupo (o todo), se retiró del área junto con los toltecas quienes, según Chimalpain, (1991: 13), comenzaron a abandonar Tula en 1040 d.C., muriendo o fundando otros poblados. Por el contrario, podría postularse que los otomíes ocuparon el Mezquital hacia 1015 d.C., como parte de la migración de los chichimecas de Xólotl desde el mítico Chicomóztoc (*cf.* Ixtlixóchitl, 1975: 292-293).

Aun cuando es difícil fundamentar arqueológicamente la presencia del grupo otomí en el Valle del Mezquital a partir de un periodo particular anterior al siglo XVI, la región presenta una ocupación continua al menos desde casi 200 d.C., siendo sus habitantes grupos agrícolas-sedentarios. Los vínculos que entablaron estas sociedades prehispánicas con las de la Cuenca de México, el Bajío, occidente de México y la Huasteca en distintas etapas de su desarrollo histórico son evidentes en el registro arqueológico, aunque parece haber dinámicas autóctonas (Fournier, 1995).

El grupo biolingüístico otomí del Valle del Mezquital en la época precolombina

La información arqueológica y la aplicación tanto de análisis simbólicos como de técnicas derivadas de la biología molecular en el estudio de enterramientos precolombinos, puede fundamentar interpretaciones acerca de la profundidad temporal del grupo ñähñu en el actual estado de Hidalgo, en particular, en el Valle del Mezquital y la región de Tula que de hecho, forma parte de dicho valle y se ha caracterizado por un ambiente semiárido, salvo en su porción sureña. Aun cuando en esta región hay escasas evidencias ocupacionales prehistóricas, de casi 11 000 años de antigüedad, que marcan la presencia esporádica de grupos de cazadores-recolectores, cuyas industrias líticas tienen una mayor ocurrencia en el

Valle de Metztitlán, estos territorios quedaron vacantes durante varios milenios al ocurrir cambios climáticos en el Pleistoceno. Es hasta alrededor de 750 a.C. que se fundan pequeñas aldeas y caseríos dispersos, cuyos habitantes tenían una base económica agrícola; si bien las evidencias ocupacionales indican un relativo crecimiento de la población o la entrada de grupos relacionados con tradiciones tanto de la Cuenca de México como de occidente, hacia 150 a.C., surgiendo al menos un asentamiento con arquitectura monumental cerca de Tepeji del Río (*cf*. Fournier, 1995).

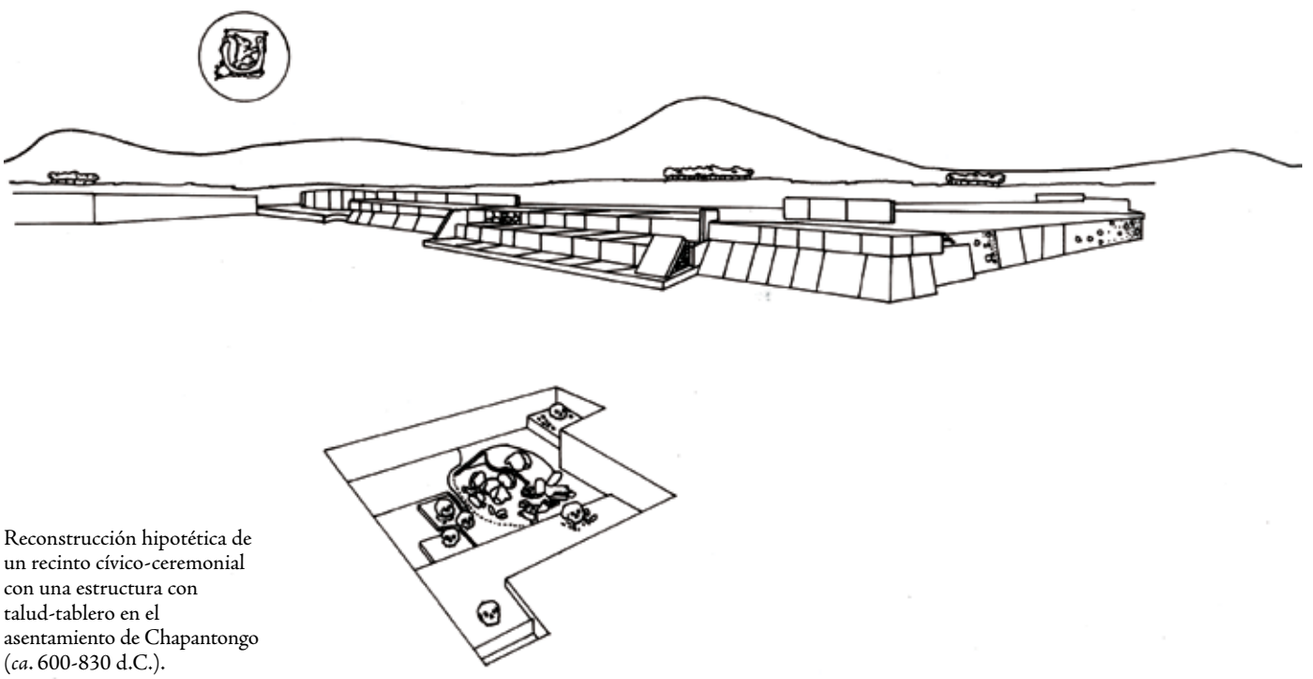
La expansión territorial del Estado teotihuacano implica la integración de zonas del Valle del Mezquital, fundamentalmente en las subregiones centro-occidente y sur, donde se observa el patrón rural típico de la Cuenca de México, predominando aldeas y caseríos, con una distribución espacial dispersa, y unos pocos asentamientos compuestos por un centro rodeado por sitios de menor jerarquía, con una distribución radial, con amplios espacios cívico-ceremoniales, cuya disposición se basa en orientaciones idénticas a las de Teotihuacan, de naturaleza calendárica, evidencia de los fuertes nexos de las poblaciones de la región con las de la Ciudad de los Dioses. Los artefactos de uso cotidiano, así como los elementos de cultura material relacionados con actividades rituales; por ejemplo, figurillas en cerámica, permiten interpretar que en algunas zonas del actual estado de Hidalgo los desarrollos culturales del periodo Clásico, al menos en el Valle del Mezquital, muy probablemente resultaron de la llegada de linajes de filiación teotihuacana, que se asentaron en la región y fueron copartícipes de los mismos sistemas religiosos y cosmovisionales de la gran urbe (Torres *et al*., 1999). Muy probablemente estos grupos eran de filiación otomiana, tal como ocurrió coetáneamente en el Valle de Toluca (Yoko Sugiura, comunicación personal, 2004).

Figurilla cerámica de estilo teotihuacano (*ca*. 200-350 md.C.), recuperada en excavaciones realizadas en un conjunto residencial.

Para finales del siglo v de nuestra era, la retracción paulatina del poderío teotihuacano en los territorios bajo su control directo o donde ejercía influencia, provocó la reorganización de las redes de intercambio y tendencias a la regionalización, sobre todo en el uso de materias primas locales y la producción de bienes de consumo, caso de las vasijas cerámicas, con estilos teotihuacanoides. En el Valle del Mezquital varios de los asentamientos quedaron prácticamente abandonados en tanto que otros sitios florecieron, en particular, en el valle de San Bartolo Ozocalpan (Torres *et al*., 1999).

Entre 600 y 900 d.C., los procesos sociales en el Valle del Mezquital resultaron de la reestructuración del poder a nivel regional, ocurrida al cesar los vínculos con Teotihuacan. Es muy probable que la declinación de Teotihuacan y el vacío de poder propiciara la llegada de grupos procedentes de la porción austral del Bajío, además de otros provenientes de la Cuenca de México, como parte de la diáspora teotihucana, quienes contribuyeron al desarrollo de pautas de regionalización en el marco de tradiciones comunes a los Valles de Toluca y de México, en particular del denominado fenómeno cultural Coyotlatelco. Para esa época, en que se abandonan los centros poblacionales de épocas anteriores, hay asentamientos extensos

como Tula, Chapantongo y otros ubicados sobre todo en los actuales municipios de Tepetitlán, Tezontepec y Mixquiahuala, relacionados con unos pocos caseríos y aldeas dispersos, siendo notoria una tendencia hacia la nucleación (*cf.* Cervantes y Fournier, 1994; Fournier y Bolaños, en prensa). Resaltan las persistencias en el sistema ritual, que se plasman en las figurillas con representaciones de deidades comunes en Teotihuacan —por ejemplo, el dios del fuego y Tláloc— y, paralelamente, la continuación de pautas estilísticas arquitectónicas del Clásico, en particular, variantes en el uso del talud-tablero en construcciones cívicas de elite y ceremoniales (Fournier y Bolaños, en prensa). A su vez, Stocker (1983: 177) propone que no existe ruptura alguna en el estilo de las figurillas teotihuacanas y que datan de entre 600 y 900 d.C. en Tula, dadas las semejanzas en la indumentaria, peinado y orejeras. De esta manera, es difícil suponer que hay un cambio poblacional drástico o una transformación cultural o ideológico-religiosa radical.



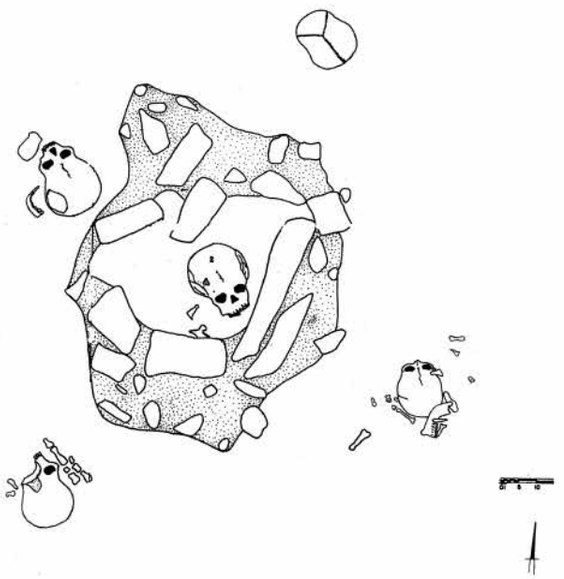
Reconstrucción hipotética de un recinto cívico-ceremonial con una estructura con talud-tablero en el asentamiento de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.).

A través de análisis simbólicos centrados en prácticas funerarias en uno de los asentamientos de esa época, Chapantongo cuenta con evidencias del culto lunar, propio de los otomíes en el Posclásico tardío, manifiesto tanto en la orientación de algunos de los edificios como en ofrendas dedicadas a la deidad selenita. Destaca en particular un altar con los cráneos de doce individuos, cuatro de los cuales se asocian con pies articulados y que, dado que no existen huellas de corte, representan la decapitación metafórica y el desmembramiento de individuos cuyos cuerpos se encontraban en estado de descomposición. El cráneo central, único femenino, marca la posición de la luna en el solsticio de verano, así como eclipses lunares ocurridos entre los siglos VII y VIII d.C., según análisis arqueoastronómicos (*cf.* Fournier y Vargas Sanders, 2002). Empleando como base inferencial los estudios de la cosmovisión de los otomíes serranos (Galinier, 1990),

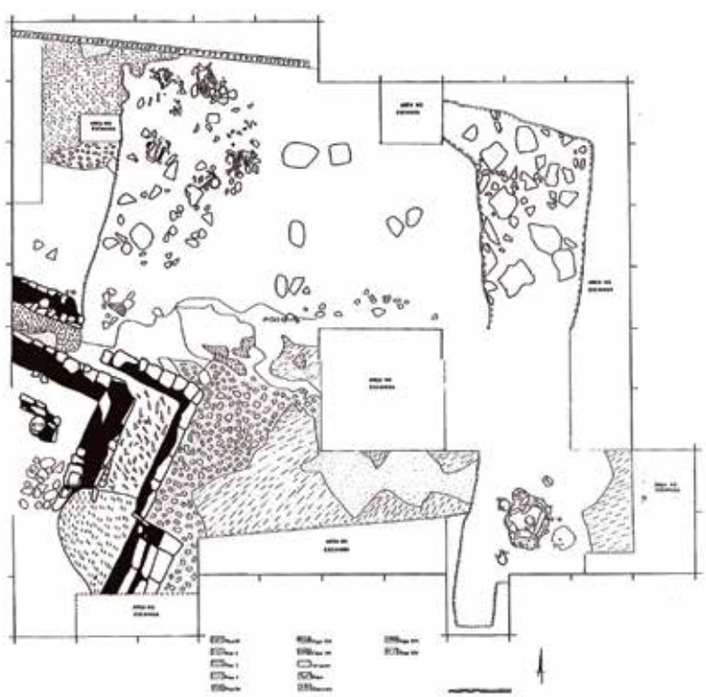
Figurillas cerámicas con representaciones de la población otomí de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.).

los elementos y la disposición del altar refieren a *taskhwa zana*, la luna del gran conejo podrido, y a *taskwa*, el cuarto menguante selenita o del gran pie podrido. Cabe destacar que en épocas recientes la deidad lunar y telúrica de los otomíes, también era conocida como "Señor del mundo", y se identificaba con la luna llena o de cuarto menguante (Galinier, 1990: 531-536, 539); de cualquier manera, numerosas fuerzas mortales se denominan *tokwa*, "pie amputado", y al parecer se relacionan con conceptos de fertilidad lunar y telúrica, así como con escenas de creación (Galinier, 1987: 437). Además, la designación de *Yo Khwa*, el dios otomí del pulque (Carrasco, 1987: 150), hace también referencia a hueso-pies o dos pie-conejo, que es el mismo nombre calendárico de *Ome Tochtli*, la deidad mexica del

pulque. Es factible, asimismo, que los pies amputados bajo los cráneos masculinos de la ofrenda constituyan una referencia metafórica a este dios lunar del pulque, por lo que el contexto ritual podría vincularse con la elaboración o ingesta de la savia fermentada del maguey.



Distribución espacial de una ofrenda con simbolismo selenita en el sitio de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.).



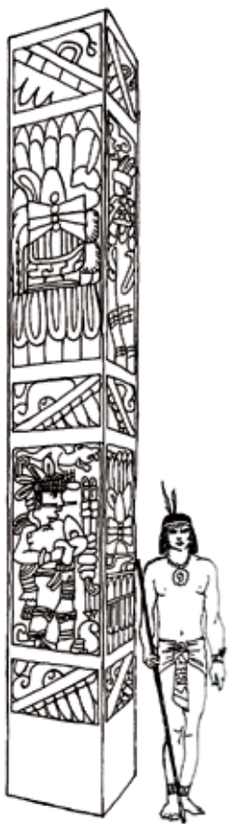
Cráneo colocado sobre pies articulados, con la representación de *taskwa zana*.

De manera complementaria, es necesario considerar que en zonas limítrofes al Valle del Mezquital existen otras evidencias materiales acerca de la importancia del culto lunar y, paralelamente, de su asociación con el simbolismo de pie/conejo y, por ende, con el pulque, que datan de alrededor del siglo VIII de nuestra era. En una vasija de cerámica encontrada en una ofrenda mortuoria en San Juan del Río (Crespo y Saint-Charles, 1996), destacan entre los elementos pintados al fresco el signo del rayo y trapecio teotihuacano bajo el cual se observa el día calendárico "pie", mismo que puede interpretarse como un portador anual; este significado del glifo es común en varios sistemas escriturales de Mesoamérica, y se ha identificado en representaciones iconográficas de asentamientos donde muy probablemente habitaban grupos otomíes, como Teotenango en el actual Estado de México, y de otros centros poblacionales de importancia cuyos desarrollos fueron posteriores a la caída de Teotihuacan. El día "pie" y su probable asociación con el portador anual conejo está dada en las lenguas otomangues, pues el octavo día del calendario otomí se denomina *k'wa*, "pie", "conejo", además de que el octavo día funciona también como portador anual en el *Códice de Huichapan*, así como en la lista de los días del *Calendario Matlatzinca* de la Bibliotheque National de Paris (*cf.* Caso, 1967: 233, lám. I). De igual modo, la relación lingüística entre pie y conejo puede ser establecida en general para varias lenguas otopames (*cf.* Soustelle, 1993: 293, 405-407; (Torres, 2004).

Representación del día 8 pie en una vasija queretana fechable hacia el siglo IX de nuestra era.

Con los fundamentos expuestos, inferimos que la asociación de cráneos y pies "podridos" remite a aspectos vinculados con el modo de vida otomí de la región de Tula, centrado en la explotación del agave y la ingesta de la savia fermentada de la planta desde el siglo XVI hasta la actualidad (Fournier, 1996), así como al significado lunar de esta ofrenda propiciatoria que marca el fin de un ciclo, dada la orientación solsticial veraniega del cráneo femenino, advocación de Sinana, la Madre Vieja. El par astral sol-luna, indicativo de la oposición masculino-femenino con el astro selenita como principal deidad manifiesta en el cráneo central ubicado en la parte más alta del altar de la mujer decapitada metafóricamente, símil de la divinidad selenita relacionada con el agua, refiere en la ofrenda a la muerte, la renovación y la fertilidad, así como a la complementariedad de la Luna con Sidada, el Padre Viejo (*cf.* Fournier y Vargas Sanders, 2002).

Además, la caracterización en términos de estudios poblacionales basados en la biología molecular de las poblaciones de Chapantongo, mediante la identifica-

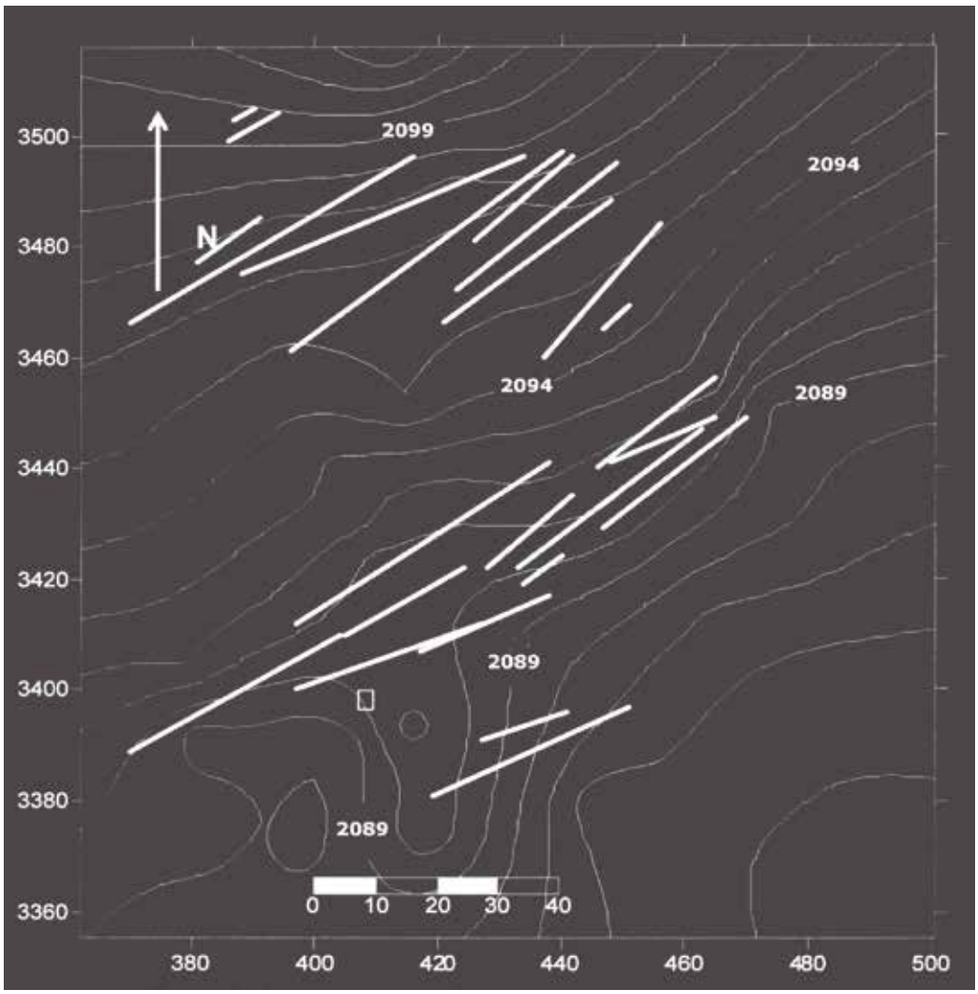


Escultura tolteca.

ción de material genético en restos óseos antiguos con base en estudios de ADN, brinda elementos adicionales para sustentar que en la región de Tula habitaron grupos bilógicamente otomíes. Los resultados de análisis de ADN muestran que en las unidades residenciales los enterramientos humanos representan miembros de familias extensas o grupos de linaje, dadas sus fuertes afinidades genéticas (Fournier y Vargas Sanders, 2002), estructura organizativa que perdura hasta la actualidad en regiones relativamente cercanas a la de Tula y habitadas por poblaciones otomíes (*cf*. Abramo, 1999). Asimismo, los análisis de ADN evidencian una relación genética entre las poblaciones coetáneas de Chapantongo y de Tula. Por otra parte, si se comparan estos resultados con los de muestras de sangre de otomíes contemporáneos que habitan en la porción septentrional del Valle del Mezquital, se infiere que existe una continuidad genética desde inicios del siglo VII d.C. hasta la actualidad (Fournier y Vargas Sanders, 2002).

La ruptura en el patrón de enterramientos a nivel regional (Camargo, 1999; Gómez *et al*., 1994) y en las orientaciones de la traza de la ciudad de Tula hacia mediados del siglo IX de nuestra era, y posiblemente hasta el XIV, permite suponer que ocurrieron cambios drásticos en los sistemas cosmovisionales y rituales con un probable énfasis al culto a Quetzalcóatl (*cf*. Ringle *et al*,. 1998) e, incluso, que las poblaciones otomíes de la región fueron sojuzgadas por grupos intrusivos, muy probablemente en su mayoría nahuas, responsables del surgimiento y apogeo de la gran urbe tolteca. Los análisis de ADN de materiales óseos de enterramientos humanos que datan de esa época, evidencian que en Tula habitaban individuos de filiación genética distinta a la otomí, justificación de los modelos derivados de las fuentes etnohistóricas acerca de que la sociedad tolteca se caracterizó por ser multiétnica (Fournier y Vargas Sanders, 2002). Arqueológicamente es evidente la reubicación de la población en una serie de asentamientos un tanto extensos, aunque sin superar el área cubierta por Tula ni ser equiparables en su monumentalidad arquitectónica, detectándose múltiples caseríos dispersos y aldeas, expresión espacial de la organización política. Así, se interpreta que ante la centralización de los poderes en Tula, los otomíes quedaran marginados y no participaran de manera directa en los desarrollos ocurridos en la urbe (*cf*. Fournier, 1995), estableciéndose en series de asentamientos periféricos al área inmediata de acción del Estado tolteca en el ámbito rural, donde mediante la construcción de amplias zonas de terrazas se centraron tanto en el cultivo de granos como en el del maguey para satisfacer sus necesidades de consumo, pero sobre todo para abastecer a la población urbana con alimentos, posiblemente bajo un sistema tributario (Valencia y Fournier, 2001).

En el siglo XIV se dieron cambios en la estructura del patrón de asentamiento, debidos tal vez a la reubicación de la población bajo poderes integrativos de la Cuenca de México, de las triples alianzas tepaneca y mexica, sucesivamente. Hay sitios monumentales que, en varios casos, corresponden a los centros provinciales de control para la colecta de tributos que se registran en los documentos históricos. De modo paralelo, se observan tendencias a la dispersión de un gran número de caseríos y aldeas, aunque éstos tal vez llegaran a conformar extensos sitios vinculados con las probables cabeceras. Además, se han detectado adoratorios, construidos por los ñähñu en algunas cimas, aun cuando también se realizaron actividades rituales en cuevas, próximas a manantiales o a cerros cercanos a las milpas, más allá de los límites de los asentamientos donde se ubicaban los con-

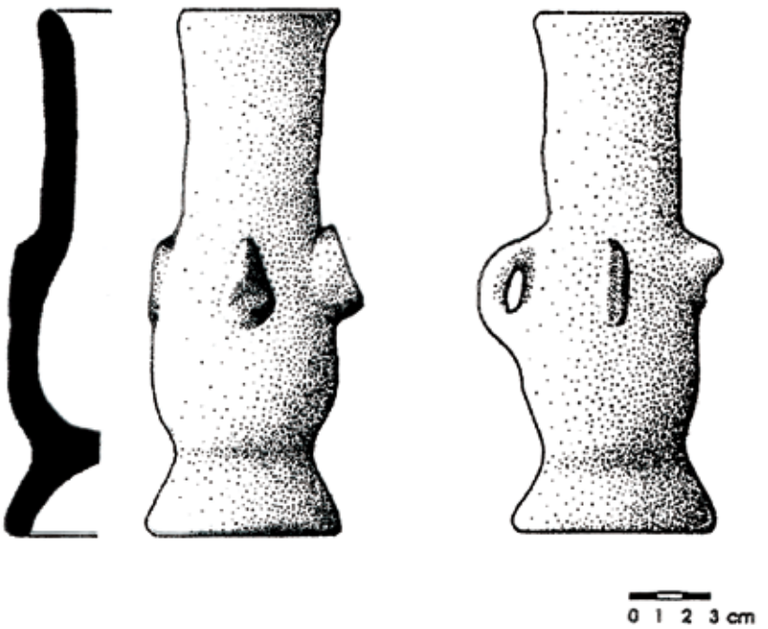


Sistema de terrazas en Tepetitlán.

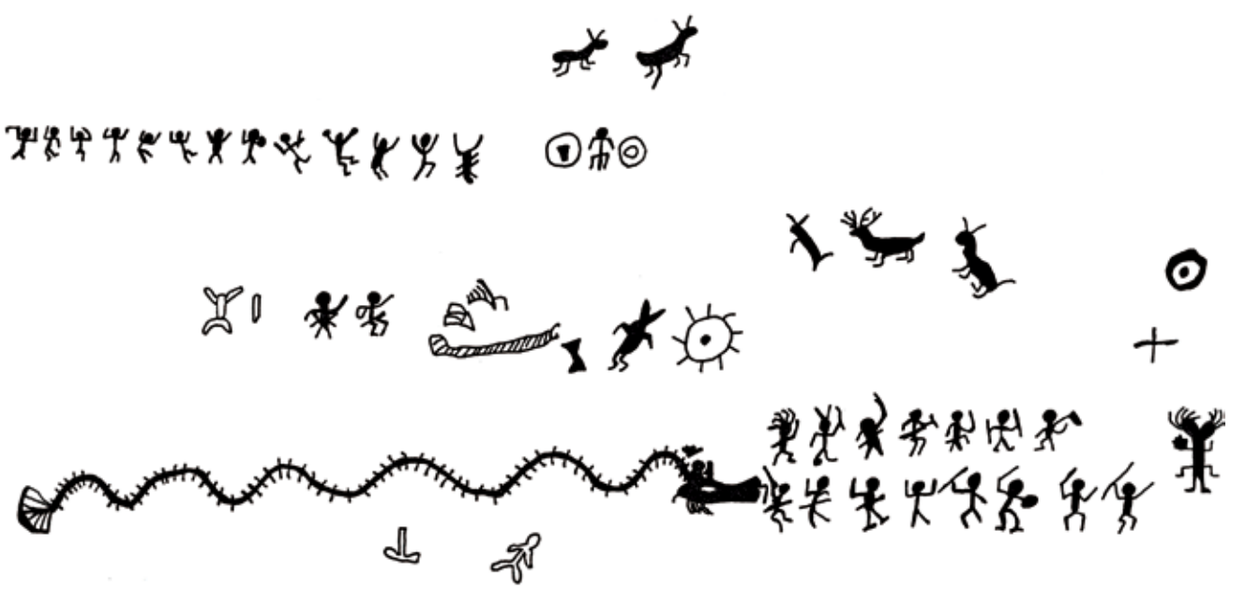
juntos residenciales (*cf*. Fournier, 1995, 2001). Los componentes de las ofrendas son, por lo general, de la misma naturaleza, es decir, vasijas uemá que forman la mayoría de las colecciones y, en menor proporción, fragmentos de vasijas Tlaloc globulares, con restos de decoración al fresco, idénticas a las de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. Es factible que en las ceremonias para propiciar la lluvia y como parte de ritos de fertilidad en que se depositaba esta clase de objetos, participaran individuos originarios de distintos asentamientos; las pequeñas vasijas Tlaloc de tradición regional —los uemá—, seguramente contenían agua y pudieron ofrendarse para propiciar la intervención de los tlaloque. Los nexos entre los *uemá*, es decir, las vasijas Tlaloc de la tradición de la región de Tula, con los tlaloque, pueden inferirse a partir del análisis de mitos que se conservan como historia oral, hasta la actualidad, en comunidades indígenas y mestizas del Valle del Mezquital, y en particular, entre los alfareros de varios asentamientos (Fournier, 2001).

Por otra parte, hay evidencias ocupacionales o de actividades rituales en cuevas y abrigos, que comúnmente presentan pinturas rupestres y petrograbados en las que se identifican elementos iconográficos comunes entre los mexica, (*cf*. Ochatoma, 1994), aun cuando es difícil determinar con certeza si entre estas representaciones algunas datan de épocas anteriores. Entre los elementos que se plasman destacan basamentos piramidales, juegos de pelota, serpientes emplumadas de preclaro estilo mesoamericano —en particular de la Cuenca de México—, escudos o *chimalli*, escenas de caza o de contiendas bélicas, probables representaciones

de rituales propiciatorios, así como festividades identificables como la de Xocotl Uetzi. Algunas de estas pinturas, en particular las que presentan escudos, pueden constituir símbolos identificatorios de unidades sociales particulares e, incluso, delimitadores de su territorio de interacción (Illera, 1994).



Uemá, Vasijas miniatura Tláloc de la tradición de la región de Tula.



Pintura rupestre con la representación de un ritual complejo —tal vez iniciatorio, con guerreros y otros personajes, incluyendo un probable chamán que porta una máscara con dos cabezas (abajo a la derecha).

Pintura rupestre con la representación de la fiesta Xocotl Uetzi.

Consideraciones finales

Consumada la conquista hispana en la Cuenca de México, los españoles dominaron en pocos años las regiones de los valles centrales donde habitaban otomíes, quienes quedaron primero sujetos al sistema de encomiendas para, paulatinamente, integrarlos a repúblicas de indios y congregarlos en pueblos para garantizar su catequización y explotar su fuerza de trabajo (Fournier y Mondragón, 2003).

En el caso del Valle del Mezquital y otras zonas del actual estado de Hidalgo, los ñähñu integraron a su economía cultígenos y animales domésticos europeos, pero continuaron con el cultivo del agave de forma primordial, así como con la producción de múltiples bienes de consumo derivados del maguey y, en particular, con el consumo de la savia fermentada de la planta, tal como ocurría desde la época precolombina (Fournier, 1995).

Investigadores especializados en la etnohistoria de los otomíes, como Pedro Carrasco (1987), se han cuestionado cuáles fueron los elementos de cultura material que caracterizaron a este grupo en la época prehispánica, el cual no puede considerarse como una entidad monolítica y homogénea dadas las variaciones regionales en los modos de vida de las poblaciones humanas. Los ñähñu parecerían diluirse al etiquetar ágil y acríticamente a grupos precolombinos cuya filiación biolingüística no ha sido dilucidada como "cuicuilcas", "teotihuacanos", "coyotlatelcos" o "toltecas", quedando entonces marginados o prácticamente inexistentes los logros de "los dueños del silencio"; como Galinier (1998) optó por designarlos. Al caracterizar a los otomíes del Valle del Mezquital y la región de Tula como un grupo biolingüístico con base tanto en análisis simbólicos como en estudios genéticos, gracias a la información arqueológica que recientemente hemos recabado, es claro que queda roto su mutismo. Si bien los hablantes de muchas de las lenguas otomangues habitaron en el centro de México desde tiempos ancestrales, los

PRINCIPALES SITIOS ARQUEOLÓGICOS

Zonas arqueológicas

Carretera — Límite municipal — Límite estatal — Cuerpo de agua

Fuente: De la Barrera (2000).

Mapa 11. Principales sitios arqueológicos.

ñähñu formaron parte de las tendencias generales de desarrollo cultural asociadas con el surgimiento de centros urbanos así como de sociedades estatales, e incluso fueron los responsables de su surgimiento y consolidación a través del tiempo. La cosmovisión otomí centrada en el culto lunar, así como el alto nivel de especialización económica que alcanzaron, centrada en la explotación del maguey, constituyeron una parte integral de la cultura mesoamericana en el centro de México.

Agradecimientos

Esta investigación fue realizada en el marco del proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital (La región de Tula: del Clásico al Posclásico), con financiamiento aportado por el Conacyt y el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Reciban un muy especial agradecimiento Stanislaw Iwaniszewski por los estudios arqueoastronómicos, así como Alfonso Torres por las múltiples ideas acerca del numen selenita; la participación continua de todos los ayudantes de investigación que intervinieron en los trabajos de campo ha sido clave para la consecución de los estudios en tierras otomíes desde 1995, en particular, la de Juan Cervantes, Victor H. Bolaños, Tobías García Vilchis, Laura E. Chávez, Stephen Castillo y Arnoldo Romero.

Papel recortado

CAPÍTULO 7

Códice de Huichapan

Carmen Aguilera*

El *Códice de Huichapan* es un libro en tamaño folio, forrado en pergamino con 34 hojas de papel europeo del siglo XVII, cada página mide 29 cm de largo por 21 de ancho. Es de contenido histórico y tiene textos con muy buena letra escritos en otomí y una parte pictografías con vivos colores. Se resguarda en la Bóveda de Códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. El doctor Alfonso Caso lo dio a conocer en 1928 en el XXIII Congreso de Americanistas que tuvo lugar en Nueva York, fue publicado con estudios del mismo Caso en 1930 y en 1967, otros trabajos son los de Jacques Soustelle en 1937 y Carrasco en 1950. En 1992 Óscar Reyes Retana publicó un excelente facsimilar auspiciado por Telecomunicaciones de México (Bartholomew y Lastra, 2001: 9).

En sus primeras páginas el códice tiene extensos textos en otomí y ha sido difícil traducirlo. En 1976 Manuel Alvarado hizo una traducción parcial e incluyó algunos análisis lingüísticos de los folios 11 a 38 (Alvarado, 1976); David Wright (2000) analizó los topónimos. Sin embargo, fue el lingüista estodounidense Lawrence Ecker quien se dedicó a la ardua tarea de traducir todos los textos en los años treinta, pero su obra quedó inédita hasta que las doctoras Doris Bartholomew y Yolanda Lastra revisaron la traducción y publicaron su trabajo en 2001.

El autor del códice

Los autores de los códices, salvo contadas excepciones, se desconocen, y el *Códice de Huichapan* no es la excepción. Caso pensó que el autor había sido fray Felipe de Santiago, porque su nombre aparece a la vuelta de la pasta en pergamino, pero las doctoras Bartholomew y Lastra descubrieron que el autor de los textos (por lo menos de los primeros ocho folios) fue un indio otomí de nombre Juan de San Francisco, y que el fraile fue sólo "la segunda mano", es decir el autor de algunas anotaciones escritas —a veces en español, a veces en náhuatl— con tinta más oscura que la del resto (Bartholomew y Lastra, 2001: 9).

Sin embargo, no se sabe quien hizo las pinturas. Es posible que el primer escribano, quizás el segundo, o ambos, hayan escogido —para hacer las pictografías— a un otomí con experiencia, quizá por haber sido un pintor escribano relacionado

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

con la antigua religión que conocía o poseía viejos documentos con la historia de la religión, no la de Huichapan, sino la de Jilotepec, que es en la que relata el Códice (David Wright, comunicación personal).

Contenido

El *Códice de Huichapan* consta de cuatro partes. Los folios 1-8 contienen los Anales de Huichapan y Jilotepec (1539-1632); no están en orden cronológico, pues aparece primero (sin ningún dibujo) la sección que se refiere a la época novohispana, están escritos en otomí, como todos los textos del códice. Los folios 9-10 presentan 12 glifos de topónimos sin color y sin textos; el folio 11 tiene textos, el 12 está en blanco y el 13 tiene textos. El calendario otomí es sólo la página 11, y la 12 está en blanco. Las páginas 14-68 contienen los datos sobre la historia prehispánica y colonial desde 1403 hasta 1528, y son las que tienen pinturas (Lastra, 2001: 43).

Esta es la sección más importante del códice, ya que está escrita con pictografías que a la fecha no han sido estudiadas y que conservan en gran medida el estilo prehispánico, aunque ya con numerosos rasgos de la pintura occidental. Las pinturas alternan con textos en otomí, en general cortos, de muy buena letra, que se refieren a la historia y cultura prehispánica y de la Colonia temprana del área de Jilotepec y de los mexicas. Los textos fueron escritos probablemente por un autor diferente al escribano que pintó las pictografías. Éstos han sido difíciles de traducir e interpretar por lo complicado que fue para el autor, y que es aún hoy para otros autores, el trasladar la lengua otomí hablada a la prosa escrita en español. El presente artículo —por ser limitado en extensión— sólo examina de manera sumaria el inicio de la historia que cuenta el códice en pictografías (doce páginas), esperando que en un futuro próximo se estudie de manera integral.

La escritura pictográfica (páginas 14-26)

Para elaborar su historia, el pintor utilizó el sistema de escritura pictográfica del Altiplano, que se ha llamado semiescritura porque su lectura necesitaba —y necesita— del apoyo de muy largos discursos hablados de manera frecuente. Tiene el formato similar al del también códice colonial *Tira de Tepechpan*, con la franja de los años abajo y la historia arriba. El *Códice de Huichapan* tiene dos cuadretes de año de borde ancho y ocre en tres lados y sólo una línea en la parte inferior, separados por una franja angosta sin color, seguramente para adaptar los dos años al ancho de la hoja. Las páginas de tamaño folio permitieron al pintor-escribano añadir, sobre la franja de los años, cada vez más pinturas, según los acontecimientos que la historia requería. Al principio, no hay muchas figuras en la línea de los cuadretes de año, quizá porque el autor desconocía los acontecimientos antiguos o porque los documentos que consultó se habían deteriorado en sus primeras páginas; pero a medida que la historia avanza en el tiempo, se hallan más sucesos representados hasta que casi la cubren.

Las figuras con pinturas empiezan en la página 14 con los cuadretes de los años Dos Ácatl y Tres Pedernal. El glifo del primer año fue desprendido y se nota

que su fondo era negro; por la glosa en caracteres romanos arriba del cuadrete —Vcccuj.as o 1403— se sabe que fue el año Dos Caña, inicio del siglo indígena de 52 años. El segundo cuadrete tiene como el anterior la glosa en números romanos: V cccciiij uj.as, o sea "Mil cuatrocientos cuatro años", y abajo está representada, en numerales arábigos, la fecha de 1403, pero sin el número cero entre los dos cuatros y el año Tres Pedernal (foto 1) representado por su glifo y su numeral. A la izquierda, el numeral está formado por tres cuentas circulares —roja, azul y amarilla— en hilera. Al centro está el pedernal ensangrentado de sacrificio flanqueado por brácteas rojas y dos como estambres amarillos horizontales. El pedernal emerge de una base compuesta de una especie de flor blanca de cinco pétalos, que también puede ser una roseta de plumillas, atada con un moño verde y rojo, y termina en una base amarilla y roja de la que penden tres arillos blancos.

Sobre el primer cuadrete de Dos Caña se encuentra el primer señor mexica, Acamapichti, ¨Puñado de cañas¨, que se identifica por su glifo onomástico arriba de su cabeza, una mano que empuña cañas (foto 2). Está sentado en el *tepotzoicpalli* o asiento de respaldo, exclusivo de los señores gobernantes, recubierto con piel de jaguar, con las manchas del animal ya no en el estilo antiguo, como flores, sino en el europeo impresionista a base de pequeños manchones, y se empieza a añadir sombreado en el respaldo del asiento. Su rostro de perfil también acusa rasgos de la pintura occidental; es claro y no rojizo como era el de los indígenas; tiene el ojo de perfil y no de frente; se añade la ceja, la nariz es grande y peina melena corta de pelo rizado claro rojizo que podría ser influencia occidental o también prehispánica; se sabe que los cuachichiles —cercanos en área a los otomíes de Jilotepec— se pintaban el pelo de rojo (Powell, 1975: 48). Sobre su cabeza aparece un glifo que quizás indique señorío formado por dos triángulos; el superior con cuatro líneas. Su tilma o manta es roja con rombos con punto al centro, sólo que las primera era azul, para indicar que era de red con una turquesa fina en cada nudo (Aguilera, 1997), y no se sabe si la manta señorial roja —como la de Acamapichtli—, también se confeccionaba de red pintada de rojo con turquesa u otra piedrecilla en cada nudo, o esto fue sólo una manera de indicar que el portador era amigable a los de Jilotepec o no era náhuatl. La manta era ya bastante naturalista; cubre todo el cuerpo; se señalan con una curva las piernas dobladas y sólo sobresalen los dedos de los pies. Frente a él se levanta una bandera

Foto 1.

blanca que señala el inicio del nuevo siglo. El texto en otomí arriba a la izquierda de la página añade que este señor era jardinero, y al ser elegido fijó su residencia en Tenochtitlan:

> Aquí cayó primero [por primera vez anocheció]
> vio, se sentó en el trono aquí Acamapichtli
> y este Acamapichtli andaba regando,
> era jardinero de flores [mientras]no [=hasta que]
> fue caudillo aquí [en] México = Centro [medio] de la luna [literalmente cabeza]
> [= mexicano: Mets-si-ko]
> Tenochtitlán porque también comenzó no más
> Tuna [lleno de tenochtli] [pues]
> También fijó su residencia allí [en] Tenochtitlán
> (Bartholomew y Lastra, 2001: 45; las palabras entre corchetes son de Ecker).

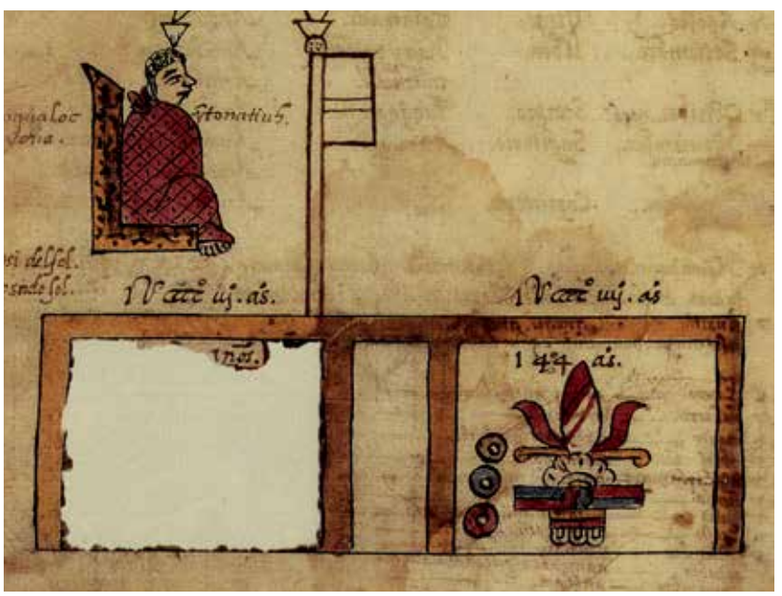


Foto 2.

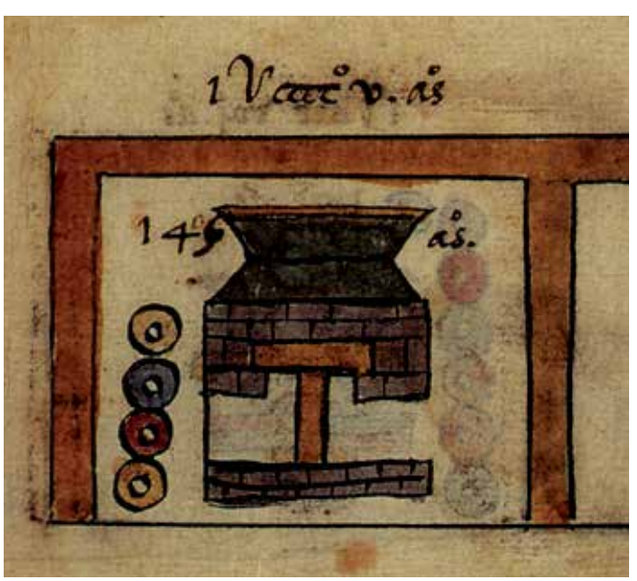


Foto 3.

Acamapichtli fue un guerrero muy belicoso y gran aliado de Tezozómoc; conquistó para él Xochimilco, Mizquic, Cuitláhuac y el sur del valle de México, excepto Amecameca, que era su aliado. Por último se apoderó del señorío de Cuernavaca.

Acamapichtli era culhuacano (Jiménez Moreno, 1963: 118), es decir, de prosapia tolteca. En 1368, a la muerte de Tenoch, el último caudillo guerrero de los mexicas, algunos nobles mexicas fueron a solicitar a los señores de Coatlinchan, de emigrados culhuas, al sur de Tetzcoco, que el príncipe Acamapichtli viniese a ser señor de México, lo cual les fue concedido, aunque todavía no con la calidad de gobernante, cargo que tuvo sólo a partir del año Uno Pedernal (1376). Jiménez Moreno (1963: 118, 120) escribe que este señor gobernó en Tenochtitlán de Uno Pedernal (1376) a Ocho Pedernal (1396), es decir, años, pero el códice dice que ascendió en el año Dos Caña (1403) y murió en el año Tres Casa (1417) (página 21), que son sólo siete años. La diferencia entre las fechas de ascensión (1376 y 1403) son los años que no computa el códice.

Esta diferencia podría deberse a que el pintor escribano del códice copiaba de uno antiguo, cuyas hojas estaban maltratadas o se habían perdido, por lo que no pudo leerlas y no se escribieron los cuadretes de año. Luego el escribano o alguien notó que el primer señor mexica había sido Acamapichtli, y así hubo de ponerse encima del año Dos

Caña (1403), fecha del inicio del ciclo indígena y quizá, por contener esta falsa información, más tarde se arrancó el cuadrete de año negro que indicaba que además este año era inicio de siglo y, como indica el texto, fue un año de eclipse, como dicen las glosas. Atrás y adelante de la figura de Acamapichtli se lee *oqualoc otlayohua y yntonatiuh*, "algo se comió el sol", y abajo, en español: "Eclipse del sol" y "Eclipsado sol".

La astronomía confirma que sí hubo un eclipse parcial en 1403 con 35.3% de ocultamiento, y ocurrió el 12 de enero de 1404, aproximadamente a las 13:30 horas (Aguilera y Galindo, 1991: 62). El año Dos Caña del calendario indígena abarca gran parte del año 1403 y cuatro días de 1404, del 19 de enero de 1403 al 18 de enero de 1404, así que el eclipse sí tuvo lugar en 1403, el día 10 Tititl, por lo cual se pintó de negro el fondo del glifo de este año.

Páginas 15 a 20

Los cuadretes coloridos de los años 1406 a 1416, continúan, aunque sin figuras ni textos de las páginas 15 a la 20. En la página 15 aparecen los cuadretes con los años Cuatro Casa (1405) y Cinco Conejo (1406). Como es usual, las cuentas numerales están a la izquierda. Al centro del primero está la casa vista de perfil, que conjuga en su dibujo de tres estilos: otomí por el techo pajizo o de zacate en forma de reloj de arena; náhuatl por estar sus muros pintados de blanco con jamba y dintel visibles, y español por el basamento y los muros con sillares alternados (foto 3). El siguiente cuadrete (foto 4) es el año Cinco Conejo (1406). Las cinco cuentas numerales a la izquierda son rojo, azul, amarillo, rojo y azul, y al centro aparece un conejo ya muy naturalista con pelaje ocre, vientre blanco, hocico abierto, orejas hacia atrás y patas encogidas en actitud de correr.

Foto 4.

En la página 16 el primer año es Seis Caña (1407) (foto 5); consta de las seis cuentas numerales a la izquierda y el glifo Caña a la derecha. Éste consta de un soporte cubierto de piel de jaguar, café claro con las manchas a la occidental, del que emerge un plumón de tres pétalos, o quizá se trata de una flor de algodón; en medio tiene una pluma ocre y atrás una flecha flanqueada por las hojas verdes de la caña. El glifo del numeral Seis Pedernal ya ha sido descrito, lo mismo que los de los otros tres portadores de años.

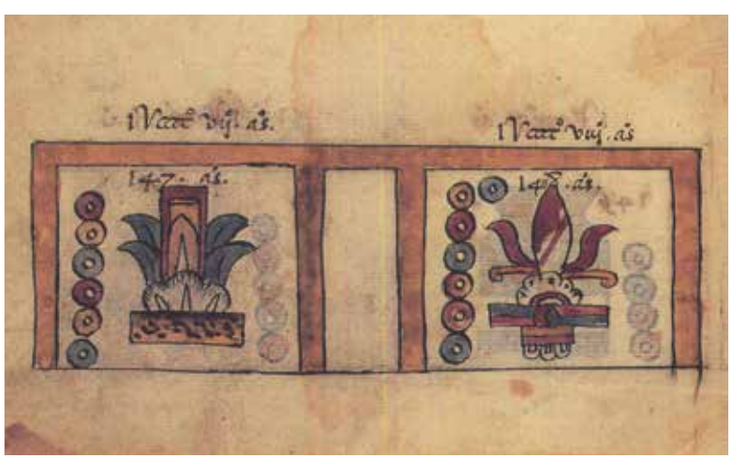


Foto 5.

Es extraño que en estas páginas se haya omitido la imagen de Huitzilíhuitl, el segundo señor mexica, quien gobernó de 1397 a 1417, también 20 años como su antecesor, y extraña que sea el mismo número de años, tan significativo en la numeración

mexica. La misma hipótesis del documento perdido podría explicar por qué se omitió a este señor; si se sabía de Acamapichtli, se sabía de Huitzilíhuitl, o quizá su efigie también había desaparecido del códice antiguo que se copiaba, y así no se pudo introducir su imagen o quizá no se consideró deseable hacerlo.

Página 21

En la página 21 están los cuadretes con los años Tres Casa (1417) y Cuatro Conejo (1418); arriba, en la orilla izquierda de la página, se escribieron dos líneas de texto que dicen:

"Aquí murió Acamapichtli subió a la cabeza Chimalpopoca"

Esto es lo que se ve en las figuras. Arriba del año Tres Casa (1417) está el bulto mortuorio rojo de Acamapichtli con el enigmático disco cruzado de líneas negras. Adelante, sobre el mismo año, el señor Chimalpopoca ("Escudo que humea"), tercer señor mexica (foto 6). Está sentado en su trono señorial, señal de que en ese año asciende al poder. Chimalpopoca tiene también pelo rizado rojizo, y sobre su cabeza aparece una especie de flor blanca con tres estambres amarillos. Más arriba está su glifo onomástico; un escudo amarillo con banda blanca enjoyada y fleco de plumas verdes con las vírgulas de humo estilo indígena y flamas ya naturalistas. Cubre su cuerpo con una manta roja a rombos con punto, y sólo se ven los dedos de sus pies.

La fecha de entronización de Chimalpopoca en las fuentes y en el códice, concuerdan en que fue el año Tres Casa (1417). Por ser nieto de Tezozómoc, este señor pudo disminuir mucho los onerosos tributos que los mexicas debían pagar a su abuelo; además, en 1418 Tezozómoc y sus aliados conquistaron Tetzcoco, ciudad que entregó dos años después como botín a su nieto (Jiménez Moreno, 1963: 1221).

Chimalpopoca murió en el año Once Conejo (1426) (foto 7). Hay varias versiones en cuanto a su muerte; las fuentes oficiales dicen que fueron los tecpanecas quienes lo eliminaron, pero ya desde hace varios años se empezaron a revisar las fuentes más exhaustivamente, y se ha llegado a la conclusión de que fueron los mismos mexicas quienes lo aniquilaron. Varias son las razones que se aducen; en primer lugar, el ser el hijo predilecto de Tezozómoc, que lo hacía inclinarse más hacia el lado de los azcapotzalcas que al de los mexicas enemigos de su padre, y comandados por el ya muy fuerte Itzcoatl; en segundo lugar, cometió el error de aliarse con su primo Tayatzin, el legítimo sucesor de Azcapotzalco que reclutaba amigos para recuperar el señorío que le había arrebatado Maxtla; y tampoco le favoreció su carácter débil, sin los requerimientos suficientes para gobernar.

Páginas 22 a 24

Las páginas 22 y 23 con los años 1419 a 1422, sólo tienen la franja de los cuadretes calendáricos con los glifos de años pintados de igual manera que los ya descritos. La página 24 con los años Nueve Caña (1423) y Doce Pedernal (1424), tampoco tiene figuras y sólo hay dos textos arriba de la página 24. El texto a la izquierda dice:

Aquí antes primero llegó
acá [a] Huichapan el jugador
llamado El Corvo y salió
[para] Chapa de Mota.

El texto a la derecha dice:

Aquí murió Acamapichtli
La señoría [=dinastía] de los tenochcas,
Veintidós años fue señor. Y luego
Se elevó a la señoría el caudillo Chimalpopoca [de]
[en] Tacuba.

El primer texto es claro, aunque no se sabe quién fue este jugador curvo que quizás indique que era jorobado. El segundo, si por estar por el año Diez Pedernal (1424) corresponde a este año, no es exacto, pues Acamapichtli murió, no en ese año, sino en 1417, como se asienta en la página 21.

En la página 25 aparecen los años Diez Caña (1425) y Once Conejo (1427), respectivamente, cuyas figuras ya se describieron. Sobre este último año aparece en su asiento señorial el bulto mortuorio rojo del Señor Chimalpopoca, con su glifo que indica la muerte de este señor. Frente a él aparece el glifo de Tenochtitlan, "Entre las tunas de piedra", no ya formado por la usual piedra estilo indígena abajo, que más bien parece un montecillo, del que se levanta el nopal con sus flores rojas que pronto serán tunas (foto 7). El texto arriba a la derecha dice:

[en] Tacuba [bosque de varas]
Este año murió Chimalpopoca
[en] Tacuba [bosque de varas]

Foto 6.

Foto 7.

Página 26 en tres tiempos

Esta es la primera página en el códice que cuenta en imágenes una historia más extensa, y es especialmente interesante tanto por sus imágenes como porque trata de una etapa de la historia mexica muy importante: el asesinato de Chimalpopoca, con una hipótesis distinta a la de la historia oficial tenochca; para su asesinato y la ascensión de Itzcoatl, el cuarto señor mexica, gran guerrero que liberó a los mexicas del yugo tecpaneca y que inició le época de grandeza de su pueblo.

Foto 8.

La composición de la página es ordenada y clara; hay equilibrio entre el texto y las pictografías. Los cuadretes de años, como en otras páginas del códice, están formados por líneas hechas ya con regla, instrumento que no se usaba antes de la Conquista, como se puede ver arriba a la izquierda, donde éstas sobresalen.

La página se lee de abajo hacia arriba. Sobre el cuadrete del año Trece Caña (1427) aparece una escena de diálogo entre un señor y una señora (foto 8), y a la derecha, sobre el año Uno Pedernal (1428), aparece un templo quemado en conquista (foto 9). La tercera escena está arriba, a la derecha de la página; son tres señores en conferencia (foto 10), y hay dos textos que ayudan a la interpretación de la página; el primero está arriba a la izquierda de las tres figuras, y el segundo debajo de ellas (las fotografías 8, 9 y 10 son detalles de la fotografía 11).

Foto 9.

Primer texto

Aquí fue caudillo Itzcoatl.
Y cayó el rayo [a] Chimalpopoca. El Tronador.
Murió Chimalpopoca enseguida.
Y el rayo, su nombre es Quauhxilotl. Y
Quauhxilotl la señora fue, agasajó [a]
Itzcoatl, agasajó [con] rana, pescado,
pato. Y no bien agasajó, echó
afrenta a la señora Quauahxilotl. No
hay corazón cuando hecho afrenta
cuando vino, va mucho tuétano
sembró allí la riña.

Segundo texto

Aquí fue batido Tronado [lo] batió
Itzcoatl de Tenochtitlan. E Itzcoatl
Fue persona [¿privada?], no era entonces caudillo, entonces
Batió a Tronador.
Entonces subió a la señoría
Allí en Tenochtitlan. Y luego en este año
Hicieron caudillo a Mixcoatl.
Éste vino acá a Jilotepec. [lo mandó]
Itzcoatl. Y el caudillo Mixcoatl
Luego salió, se fue. Él vino a Jilotepec.

Foto 10.

Escena 26, 1. La disputa

Sobre el cuadrete de Trece Caña (1427) ocurre un diálogo entre el señor Itzcoatl, "Serpiente de [navajas] de obsidiana", un año antes de su entronización, y una señora llamada Cuauhxílotl. El señor se identifica tanto por la glosa que aparece arriba de su cabeza que dice "Yzcoatl", como por su conocido glifo, una serpiente de cascabel de vientre claro con el dorso erizado de puntas de flecha de obsidiana.

Aunque está sentado sobre un asiento señorial, aún no ciñe la diadema señorial. Su rostro es bastante europeo, como los ya descritos. Su peinado es el llamado de *temillotl* o de columna de piedra, que tiene un mechón de pelo erecto en la coronilla atado con una cinta roja de cuero, y era el particular de guerreros de alto rango. Viste braguero o taparrabos blanco y manta azul de red y turquesa con borde rojo, sus pies desnudos emergen abajo. Entre ellos sale una cuerda con un arillo, cuya función no se ha podido aclarar.

La señora tiene como glifo onomástico una cabeza de ave y un fruto de maíz dibujados sobre una línea. No se hubiera podido interpretar fácilmente de no ser por la ayuda del primer texto que llama a la señora Cuauhxílotl, "Fruto de maíz tierno cabeza de águila". Tiene pelo rizado y rubio, con los dos cuernillos en la frente que indican que es mujer casada, y atrás lleva el pelo recogido en un chongo. Su rico atuendo la delata como una señora noble, quizás una cacica. Su *huipil* o camisa está tejida con plumas rojas y rosas y tiene borde rojo. Su enredo es también rosa, tiene pliegues dados por líneas y sombreado, con borde rojo, y sólo asoma un pie. Está sentada sobre sus talones, con sus manos cruzadas al frente.

Ambas figuras sostienen una animada conversación. Como era la costumbre indígena, ésta se inicia con una salutación de palabras amables significada por la flor que Cuauhxílotl otorga a Itzcoatl y también ofrece regalos de patos, serpientes y pescado. Luego la conversación se torna agria; según dice el texto, Itzcoatl afrenta

a la señora; se dijeron cosas hirientes y "se sembró allí la riña". Esto se indica en la pictografía por medio del hacha que envía Itzcoatl en dirección a Cuauhxílotl, y la flecha que Cuauhxílotl lanza en dirección a Itzcoatl.

Las pictografías no dicen más, pero el texto aclara que la señora era también llamada "El Rayo", lo que indica que fue el instrumento, la encargada de matar a Chimalpopoca por encargo de Itzcoatl, y la desavenencia surgiría porque la dama demandara el pago completo por sus servicios, Itzcoatl hizo esta designación muy probablemente por considerarse que era más fácil para una mujer llevar a cabo la comisión sin despertar sospechas.

La muerte de Chimalpopoca

El *Códice de Huichapan* dice claramente que Itzcoatl hizo matar a Chimalpopoca. Esto no concuerda con la historia oficial mexica que dice que este señor fue asesinado por Maxtla, el señor de Azcapotzalco. Estas fuentes, en su mayoría coinciden en afirmar que Chimalpopoca de Tenochtitlan y Tlacateotl de Tlatelolco fueron asesinados por Maxtla, el usurpador soberano de Azcapotzalco, provocándose así la guerra tepaneca que terminaría con este señorío e iniciaría la gloriosa etapa de los mexicas. Sin embargo, varios autores —desde los años noventa— empezaron a dudar de la llamada "versión oficial" (Borboa, 1995: 105; Santamaría Novillo, 1998). Esta hipótesis se ve ahora reforzada por los datos que aporta el *Códice de Huichapan*.

La acción de Itzcoatl no sorprende si se recuerda que este señor, con el fin de borrar el humilde pasado del pueblo mexica, destruyó los libros antiguos, donde los mexicas no tenían rostro ni corazón, y ahora se ve que también ocultó que fue él, y no sus enemigos, los tecpanecas, quienes eliminaron a Chimalpopoca. Aunque su versión es la que se ha difundido, nunca imaginó que casi siempre hay filtraciones, y que en Huichapan un pintor escribano en el siglo XVII descubrió, en un texto de otomíes, quién fue el asesino de Chimalpopoca para apoderarse del poder en Tenochtitlan. Ante dos versiones contradictorias de este hecho, el empate queda para poder ser resuelto en el futuro.

Escena 26.2. La derrota de Maxtla

Una vez eliminado Chimalpopoca en 1927, Itzcoatl destruyó el dominio tecpaneca y a Maxtla. Los mexicas, acaudillados por Itzcoatl, ganaron su independencia y lo eligieron como cuarto señor mexica. Esto lo narra, de manera sintética, la escena sobre el cuadrete del año Uno Pedernal (1328), debajo, a la derecha de la página, donde aparece un edificio, posiblemente el palacio del señor Azcapotzalco que está visto de frente y se levanta sobre una plataforma con escaleras en los cuatro lados. Sobre la escalinata de enfrente se levanta el vano o entrada, y a los lados —con las jambas de madera y sin dintel— se asienta el techo de tres hileras de sillares alternados y los muros oscuros. Al no tener un dintel, este edificio no se hubiera sostenido, lo cual muestra que el pintor no estaba familiarizado con esta arquitectura. Remata en un techo plano de tres hileras con sillares alternados y tres merlones formados por dos triángulos superpuestos. El templo está ardiendo,

Foto 11.

como se ve por las llamas impresionistas a la occidental y las vírgulas de humo a la indígena; dos flechas han sido lanzadas sobre el templo, ambos detalles señalan conquista; como era costumbre, el palacio fue saqueado y quemado.

Al lado izquierdo, sobre la plataforma está sentado Maxtla, desnudo y con los brazos en actitud que indica "ya no tengo nada", es la imagen total del vencido. El cuerpo desnudo y la actitud son ya muy naturalistas; su cabeza está colocada de perfil con pelo claro rizado, su ojo ya está de perfil y con ceja, su torso está casi de frente o tres cuartos, sus piernas están flexionadas; casi de perfil tiene los pies vistos desde arriba, pues se aprecian los brazos a los lados; el derecho está doblado y muestra la palma de la mano hacia arriba, mientras la izquierda descansa sobre su muslo.

Escena 26.3. Itzcoatl designa gobernante en Jilotepec

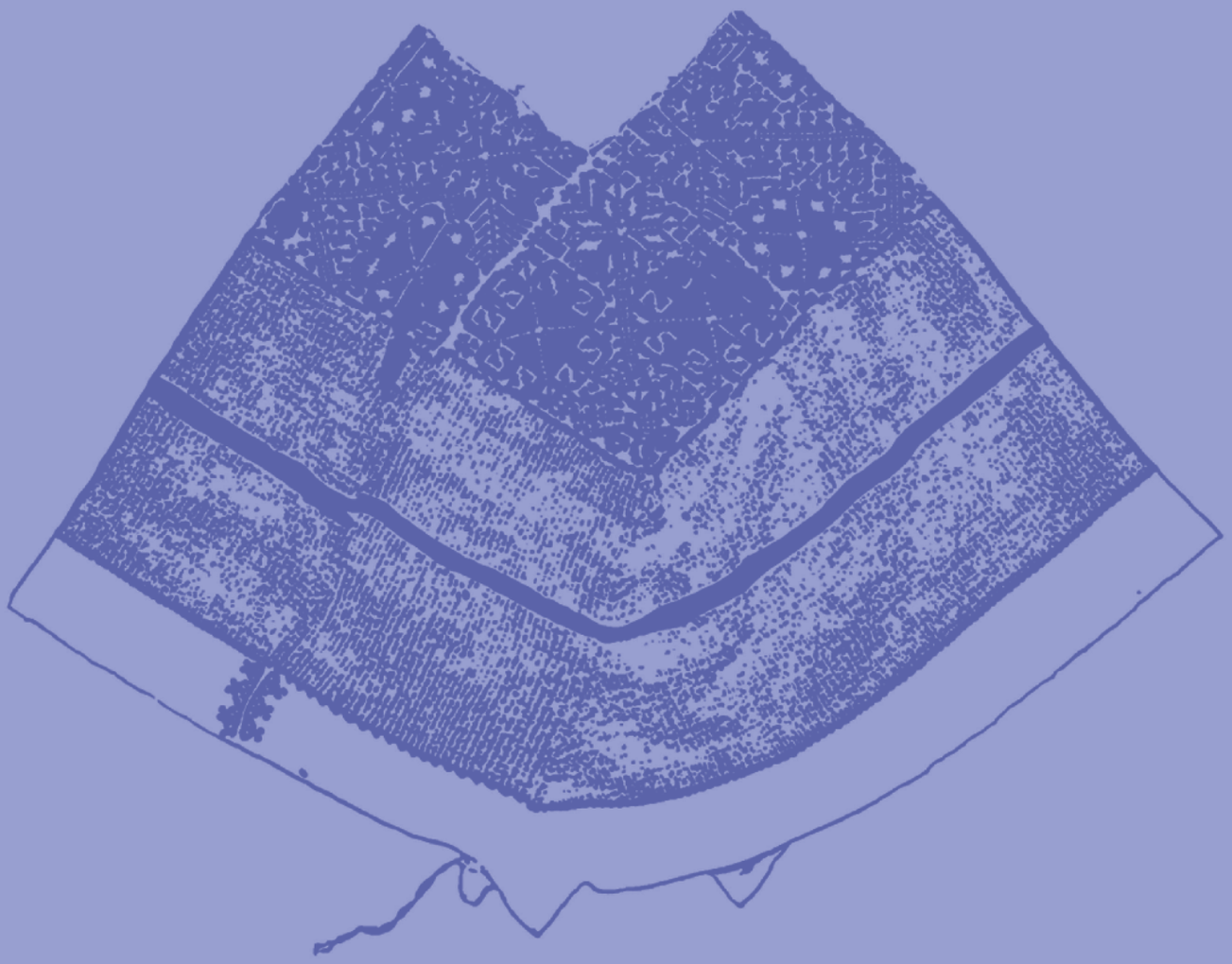
El códice se desentiende de la historia mexica y arriba de la página hay una escena con tres personajes que relata un acontecimiento muy importante de la historia de Jilotepec, que también tuvo lugar en Uno Pedernal (1428). Itzcoatl aparece al centro con manta azul en su asiento de respaldo y ciñe la diadema amarilla de oro sobre su frente que lo señala como gobernante. Está flanqueado por dos señores, sentados en asientos señoriales. Son también principales porque llevan la diadema señorial de oro, pero visten mantas rojas que reciben su designación como mandatarios de Jilotepec. El de la derecha es Mixcóatl, "Serpiente de nube", no la deidad principal otomí sino un señor con ese nombre que se conoce por su glifo onomástico, una serpiente con nubes en el dorso. A la izquierda Cihuacóatl, "Mujer serpiente", o segundo más importante del señorío, como lo indica su glifo onomástico, una serpiente con cabeza humana, y se ignora su nombre. El segundo texto bajo la escena dice que Izcoatl, ya como señor, nombró como gobernantes o caudillos de Jilotepec a Mixcóatl y a Cihuacóatl, lo cual ocurrió en la ciudad de México-Tenochtitlan, después de lo cual los señores de las mantas rojas regresaron a su región.

Conclusión

El estudio analiza las primeras 26 páginas del *Códice de Huichapan* y sólo el estudio de todas sus páginas proporcionará datos más completos. Lo primero que se observa son los cambios del estilo prehispánico al europeo. La hibridación del estilo es aparente en el resquebrajamiento de la línea negra de contorno y las líneas de los cuadretes hechas con regla. El pelo, antes negro lacio, es ahora rizado y de color rojizo; el rostro ya es muy occidental con el ojo visto de perfil y no de frente, como antes, y ya tiene ceja. Algunos de los vestidos de las figuras humanas acusan el uso del sombreado para dar volumen, el cual también se usó en los asientos señoriales y el cuerpo humano, además, las figuras animales están más alejadas de la rígida convención prehispánica de representación, y son más naturalistas. La perspectiva occidental empieza a ser aparente en las construcciones, tanto en el glifo "Casa" como en el palacio de Maxtla.

Un problema a resolver en esta parte es por qué los dos primeros señores mexicas y los dos señores de Jilotepec llevan mantas rojas, mientras Itzcoatl siempre lleva la manta azul. Se puede pensar que los señores de Jilotepec eran otomíes, pero los dos señores mexicas eran culhuas, que quizá no se consideraban mexicas por haber sido designados por los tecpanecas que los dominan y son parciales a ellos, mientras que Itzcoatl, aunque también de prosapia culhua, logró la independencia de su pueblo y de esta forma fue considerado enemigo de los tecpanecas.

En cuanto al contenido, las pictografías son sintéticas, pues hace falta el largo discurso que las acompañaba. Los someros textos alfabéticos sólo dan cuenta de una mínima parte de la historia, por lo que poco se ha encontrado con el estudio iconográfico. En esta parte resulta significativo que el códice descubre que los autores del asesinato de Chimalpopoca fueron los mexicas y no los tecpanecas, estableciendo así un empate entre la versión oficial mexica y la del códice y otras fuentes que dicen que fueron los mismos mexicas. Esto establece una ecuación que por ahora no se puede resolver. Sin embargo, es posible que la versión del códice tenga un peso mayor que incline la balanza en favor de la tesis golpista, ya que proviene de un área no involucrada directamente con la del dominio mexica, si bien, para ello se tendrá que esperar hasta tener datos más definitivos.



Quechquémetl

CAPÍTULO 8

Revueltas indígenas en el Valle del Mezquital en el siglo XIX

Gabriela Garrett Ríos*

El siglo XIX estuvo inmerso en transformaciones profundas en los aspectos políticos y sociales. Primero, después de un largo proceso de confrontaciones se constituyó el Estado mexicano independiente de España. Sin embargo, los sucesivos gobiernos federalistas y centralistas, lejos de estabilizar al país y darle una estructura política sólida que consolidara la nueva nación mexicana, provocaron que se exacerbaran más los ánimos entre fracciones y que se viviera en un caos interno. Finalmente el país se convirtió en una república federal, con una constitución, una división de poderes y tres niveles de poder. En lo social desaparecían los estamentos para cobijar a todos los nacidos en el territorio nacional bajo la ciudadanía mexicana.

En este proceso de construcción de la nación mexicana, los indígenas dejaron de ser considerados como una corporación para ser reconocidos como mexicanos. En consecuencia, perdieron los derechos sobre sus tierras comunales y los privilegios que el gobierno virreinal les reconoció durante el periodo colonial. La base económica indígena, de por sí deteriorada gracias al acaparamiento de tierras y aguas por parte de los terratenientes, fue cimbrada por la inseguridad constante. Los gobiernos federalistas y centralistas actuaron con desdén ante las peticiones indígenas por recuperar tierras y recursos.

El gobierno hidalguense, constituido el 16 de enero de 1869,[1] tampoco fue benevolente a las causas indígenas. Sus primeros años estuvieron plagados de revueltas y asaltos que provocaron incluso que se decretara en estado de sitio. Gran parte del erario estatal se destinó al pago de la policía estatal, insuficiente para sofocar los múltiples levantamientos en todo el territorio. Las fuerzas estatales y federales (los rurales) en distintas agrupaciones recorrieron el territorio en busca de los cabecillas. No obstante, el problema de fondo no quedó resuelto, por lo que resurgían levantamientos en otras regiones y con otros líderes. La inestabilidad social y económica favoreció la movilidad de población indígena, algunas veces en busca de tierras pacíficas y lejos de la injerencia de los hacendados, otras, al acecho de grupos subversivos necesitados de partidarios donde obtener un beneficio. En este periodo, numerosas comunidades se desarticularon y su población quedó desarraigada. No obstante, otras tantas se conformaron en zonas poco pobladas.

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

[1] Se formó a partir del segundo distrito militar del Estado de México. Lo conformaban los distritos de Actopan, Apan, Huascazaloya (luego Atotonilco el Grande), Huejutla, Huichapan, Ixmiquilpan, Pachuca, Tula, Tulancingo, Zacualtipán y Zimapán. Posteriormente se formarían los distritos de Jacala, Metztitlán, Molango y Tenango de Doria.

Aparentemente, durante el porfiriato se sofocaron la mayoría de los movimientos indígenas. No obstante, con la Revolución resurgieron e hicieron patente la necesidad de restituir las tierras a sus antiguos pobladores.

El Valle del Mezquital se caracterizó por ser un punto especialmente conflictivo, ya que constituía una vía de comunicación importante entre México y Querétaro, gozaba en su parte norte de ricas minas de plata y otros minerales, y tenía además una considerable población de otomíes.

Hombre mostrando documentos de propiedad.

Hacia el final del Virreinato los pueblos otomíes constantemente hacían denuncias ante la Audiencia por problemas de tierras con otros pueblos o con los blancos. Con frecuencia las tierras buenas y las fuentes de agua eran acaparadas por las haciendas, mientras que numerosas comunidades vivían al cobijo del clima. La siembra de temporal impedía la acumulación de un excedente para la venta o para almacenarse por largo tiempo. Numerosos indígenas salían de sus comunidades para probar suerte como jornaleros en las haciendas, o bien, como naboríos y pepenadotes en las minas. A lo largo de la Colonia hubo una creciente población de indios desindianizados que no encontraban lugar en las ciudades ni en sus propios terruños.

Los litigios de tierras eran lentos y en muchos casos se beneficiaba al contrario, por lo que los otomíes se enfrentaban directamente con los hacendados. Por lo general eran rencillas que se calmaban cuando las partes llegaban a un acuerdo, o una de las partes era vencida. Este tipo de conflicto por lo común se circunscribía a la zona del conflicto; difícilmente trascendía de lo local.

Hubo numerosos casos donde los levantamientos adquirieron un carácter regional y donde participaron los indígenas. Estos movimientos, con una causa política, eran iniciados por criollos o mestizos que necesitaban de brazos para conformar un ejército que enfrentara a las autoridades, fueran realistas, federalistas o centralistas. Sus líderes pactaban con los caciques indígenas o incorporaban a la población de las comunidades a cambio de un beneficio como la dotación de tierras o su restitución, riquezas o simplemente la derrota de los explotadores.

Movimiento de Independencia

El levantamiento iniciado por Miguel Hidalgo primero llegó al Valle del Mezquital en forma de rumores. Se sabía que en otras partes había muchedumbres alzadas en contra de los realistas. En este primer momento, los curas ejercieron una influencia indiscutible en la población. El cura de Nopala, José Manuel Correa, y el de Huichapan, José Antonio Magos, exhortaron a la población a tomar las

armas. Con ellos inició una guerra de guerrillas que duró varios años, sobretodo, cuando tomó el mando el ex soldado Julián Villagrán, conocedor de estrategias militares y del vasto territorio occidental del Mezquital. Durante varios años fue una pesadilla para el ejército realista. Se hicieron de recursos mediante el asalto por el camino hacia Querétaro. Este movimiento —que se inició en Huichapan—, se extendió hacia Jilotepec, del centro y norte del Valle del Mezquital hasta la zona minera de Zimapán y de ahí hacia el poniente por la Sierra Gorda de Querétaro y al oriente por la Huasteca y la Sierra Oriental. Este grupo tuvo contacto con otro, la guerrilla de José Francisco Osorno, azote de los llanos de Apan. Aun cuando, durante este primer momento los líderes religiosos abanderaron la causa política y social insurgente, con los Villagrán (padre e hijo), la lucha pareció más un intento por controlar el territorio.

No obstante, los indígenas no siempre actuaron del lado insurgente; hubo otros movimientos donde los otomíes participaron del lado realista. En el sur del Mezquital y parte del Estado de México se armó un movimiento encabezado por el conde de la Cortina, un rico hacendado en Tlahuelilpan. Éste logró que los habitantes de San Nicolás Actopan, Huehuetoca, Tepetitlan, Atitalaquia, Tetepango, Mixquiahuala, Chilcuautla, Tlacxoapan, Tepeji y San Pedro Tetepango, apoyaran a los realistas e impidieran el avance de los opositores en la región.

Más al norte, en la parte central de Ixmiquilpan, el pueblo de Orizabita también inició un movimiento de apoyo a los realistas; éste sí fue completamente indígena, pero su zona de influencia muy limitada.

La independencia de México se consumó con el Plan de Iguala. No obstante, la región quedó lejos de ser pacificada. Por su cercanía con la ciudad de México, los distritos de Hidalgo, aún pertenecientes al Estado de México, vivieron indirectamente las confrontaciones políticas y militares que sacudieron a la capital. En el valle hubo levantamientos antiespañoles (Alfajayucan e Ixmiquilpan) que pusieron en riesgo la seguridad de la población ibera. En las pugnas entre masones también se desataron —en los pueblos de tendencia conservadora— oleadas para expulsar a los yorkinos. Para apaciguar los desórdenes que se suscitaron en los pueblos, el gobierno creó las milicias cívicas que se pusieron al servicio de los gobernadores locales. Dichas milicias estaban mal equipadas y reducidas en número, pero hicieron frente a los movimientos armados que se desataron posteriormente.

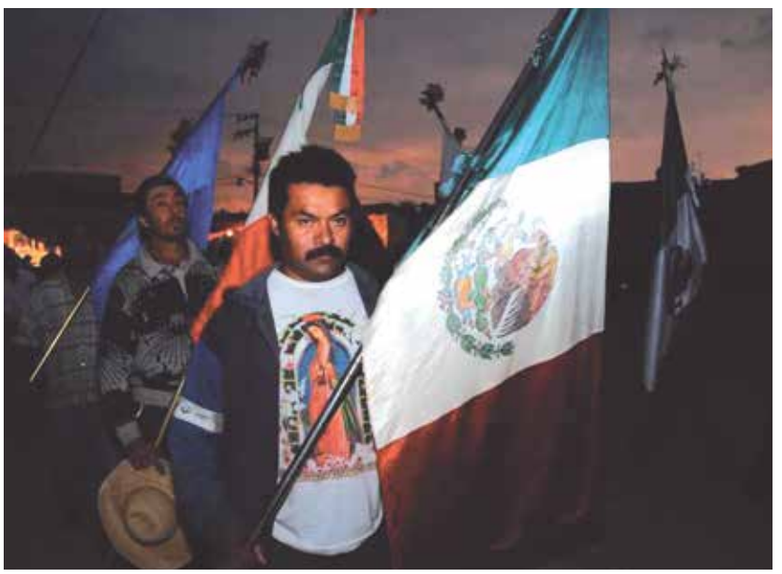
Tierras e impuestos

La situación de las comunidades indígenas no mejoró con los primeros gobiernos independientes. En principio se decretó que grandes extensiones de tierra que no fueran trabajadas y excedieran un determinado límite, se pusieran a la venta. Después se buscó la forma de desestructurar los viejos derechos de las corporaciones civiles y eclesiásticas. En cuanto a la propiedad indígena, se consideraba que la propiedad comunal simbolizaba el atraso, mientras que la propiedad privada favorecía el desarrollo individual y frenaba el crecimiento de las corporaciones.

En cuanto al régimen interno de las comunidades, aun cuando los pueblos tenían como cabeza a un gobernador, su autoridad se subordinaba a las autoridades de partido, distritales y estatales. El gobernador del estado nombraba discrecionalmente a los jefes de distrito y de partido, y los jefes de partido podían interferir

en las decisiones de los pueblos de indios en casi cualquier materia. Por otro lado, tanto los gobiernos centralistas como los federalistas tuvieron políticas que tendieron a beneficiar a los terratenientes. Al interior de las haciendas, con frecuencia los peones eran explotados y su salario comprometido.

Los gobiernos fueron poco sensibles al incrementar e inventar impuestos que gravaban sobre todo a las clases humildes. Los impuestos fueron un motivo de constante pugna entre los indígenas y los gobiernos. Era frecuente que los otomíes se unieran a cualquier lucha armada cuando se les ofrecía la supresión de cargas tributarias. Por ejemplo, en 1828 se promulgó una ley en la que debían pagarse nueve granos de oro por cada maguey plantado. El descontento no se hizo esperar, lo que fue aprovechado por un oportunista, Francisco Olaco, quien en las inmediaciones de Ixmiquilpan, Cardonal y Zimapán incitó a las comunidades a no pagar dicho impuesto. No hay información acerca de lo que sucedió con él, pero es de suponerse que fue detenido, y sofocado cualquier intento de rebelión.



Procesión en Alfajayucan.

Cuando se decretó un incremento a la contribución *per capita* en materia de impuestos, la población de Santuario Cardonal se levantó en protesta (1850). El gobierno envió tropas para sofocarlos y, a pesar de no lograrlo, ésta se mantuvo circunscrita a la localidad durante un par de años. Sin embargo, cuando llegó la noticia de un movimiento armado en el municipio de Huichapan, Alfajayucan e Ixmiquilpan, los otomíes de Santuario se unieron. Este movimiento estuvo dirigido por Ramón García Ugarte, Vicente Lesca y Juan Villagrán. En este caso la guardia nacional intervino y cercó a los rebeldes. Sus cabecillas huyeron y numerosos indígenas fueron aprehendidos.

Las décadas entre los años cuarenta y setenta se caracterizaron por múltiples levantamientos indígenas en nuestra región. Además del afán del gobierno por incrementar los impuestos, éste buscó proveerse de fondos a través de la venta de tierras. En 1847, el gobierno del Estado de México decretó, junto con Querétaro, una ley de ocupación de bienes de manos muertas. Con la venta de dichos bienes, el gobierno podría enfrentar los gastos de guerra contra Estados Unidos, que en esos momentos invadía el territorio nacional. La medida provocó que grupos otomíes de Querétaro e Hidalgo se levantaran contra el gobierno. Quien encabezó el movimiento fue Tomás Mejía, militar del distrito de Querétaro. Sus causas fueron tan amplias que abarcaban desde el desconocimiento del gobierno de Santa Anna, tomar las armas en contra de los invasores e ignorar todos los impuestos gubernamentales. A este movimiento se sumaron también civiles y militares inconformes. En cualquier caso, éste fue sofocado.

La pugna entre pueblos y haciendas fue la constante durante todo este tiempo. Mientras los indígenas argüían el robo y apropiación de tierras y aguas; los hacendados insistían en que eran los indígenas quienes querían arrebatarles sus tierras y amenazaban constantemente su propiedad y su persona. Culpaban al gobier-

no del Estado de México por ser de mano suave y tolerar las insubordinaciones indígenas. Finalmente los hacendados convinieron en la creación de una policía rural que protegiera las haciendas. El resultado fue contrario al esperado, pues los pueblos y esta nueva policía tuvieron enfrentamientos constantes.

La Ley Lerdo de 1856 tornó más desesperada la situación de los pueblos indígenas. Abolía los derechos de propiedad de las corporaciones tanto civiles como eclesiásticas, lo que significaba que las tierras pertenecientes a las comunidades les serían enajenadas. Tanto los distritos del sur del Mezquital, de tradición liberal, como los del centro y oriente —más cercanos a los conservadores—, apoyaban la desaparición de las tierras comunales. Se desataron numerosas insurrecciones a todo lo largo de la región. La policía las sofocaba en un lado y por otro surgían nuevos movimientos.

Cuando estalló la Guerra de Reforma (1857-1861), el Estado de México estuvo del lado de los conservadores, incluyendo los distritos hidalguenses. Era de esperarse que los grupos indígenas participaran, si es que lo hicieron, de uno u otro bando según el partido que mayores beneficios les prometiera. No obstante, las confrontaciones políticas entre liberales y conservadores, y entre republicanos y monarquistas, tuvieron poca relevanciaen nuestra región.

La victoria de Juárez sobre Maximiliano y el ascenso definitivo de los liberales al poder acrecentó los conflictos en el Valle, pues la insistencia de los liberales en modernizar al país repercutía en un viejo orden social y económico que estaba bien consolidado.

Imagen rota de Cristo, Tutotepec, Hidalgo.

El estado de Hidalgo

El 15 de enero de 1869 se expidió el decreto donde se erigió el estado de Hidalgo como entidad separada del Estado de México. Durante los primero años de vida como estado independiente fue muy difícil la organización de las haciendas debido a la disparidad de riqueza entre los hacendados, mineros[2] y jornaleros. Aunque los campesinos eran los más pobres de la escala social, sus contribuciones aportaban el mayor ingreso al gobierno, quien poco o nada retribuyó en el mejoramiento de las condiciones del campo. La mayoría de las contribuciones se utilizaban en pagar a los burócratas y a las fuerzas de seguridad pública. Cuando se manifestaba algún descontento, el gobierno empleaba la fuerza para calmar los ánimos. Las fuerzas del Estado no estuvieron solas en su intento por reprimir las revueltas, sino que el gobierno federal asignó al 6º cuerpo de la policía rural federal para proteger a los hacendados, principalmente en el camino México-Pachuca.

[2] Por ejemplo, la compañía Minera Real del Monte y Pachuca tenía el acuerdo con el gobernador de hacer un único pago anual de impuestos en lugar de hacer frente a todas las disposiciones fiscales que los mineros medianos y otras empresas mineras hacían.

Las décadas de 1860 y 1870 fueron turbulentas para el estado de Hidalgo; en esos tiempos se publicaron diversos manifiestos cuando los campesinos exponían las razones que los llevaban a tomar las armas. Por ejemplo, el *Periódico Oficial* de 1869-1870 daba a entender que los movimientos agrarios del Mezquital tuvieron relación con una rebelión que se desarrolló en Chalco en 1868, encabezada por Julio Chávez López, que "pretendía restituir las tierras a sus legítimos propietarios" (Lau, 1994: 169). Estaban en contra de las políticas de Juárez.

Las pugnas en contra de Juárez fueron heredadas por los gobiernos posteriores. El descontento no se circunscribía al nuevo estado, sino que se desataron disturbios por todo el país. El gobierno comenzó a tomar los levantamientos en Hidalgo como algo serio, pues aunque continuaban con la demanda de restitución de sus tierras, se creía que los líderes campesinos estaban influenciados por ideas socialistas, como las de Julio Chávez López, fundador del Club Socialista en Chalco y quien recorrió la región en busca de gente para llevar a cabo una revuelta.

Bomanxothá, celebración del Carnaval.

Para ese año (1868), los ánimos estaban enardecidos en todo el Valle. Los campesinos buscaron por distintas vías la resolución de los conflictos agrarios y suavizar la ríspida relación con los hacendados. En el distrito de Ixmiquilpan más de veinte pueblos se quejaron con el gobierno federal por lo malos tratos que recibían de parte de los hacendados, quienes les pagaban un paupérrimo jornal, el cual además no les llegaba porque se quedaba en la tienda de raya. Argüían que se les deba un trato peor que al de los esclavos; a menudo los llevaban amarrados y a los niños los arrebataban de sus hogares para llevarlos a trabajar. Los líderes de los pueblos llevaron personalmente la queja hasta la Presidencia. Nada consiguieron. Se levantaron en armas y, al poco tiempo, de ser un movimiento regionalizado y limitado a meros asaltos a las haciendas, se convirtió en un movimiento campesino masivo. Antes de dar razón de las causas que originaron el movimiento, el gobierno los acusó de tener ideas comunistas y actuó con fuerza para restituir el orden.

Junto con los campesinos insurrectos, también estuvieron los bandidos. Éstos fueron alguna vez campesinos despojados de sus tierras, o bien, vieron que el atraco proveía un modo de subsistencia constante. Asaltaban las haciendas y salteaban, principalmente el camino hacia Querétaro. Aun cuando actuaban para su propio beneficio, en tiempos de crisis se aliaron a la causa campesina e hicieron una especie de guerra de guerrillas. Conocían el territorio, por lo que se desplazaban y huían con gran facilidad de las fuerzas federales y estatales; además eran protegidos por los pueblos indígenas, entre quienes gozaban de prestigio. Se dice que este movimiento llegó a tener un contingente de 20 000 personas.

En ese tiempo los diferentes caudillos elaboraron manifiestos donde daban a conocer su causa. Entre esos escritos estaban el Plan de Comunismo, dado a

conocer por Francisco Islas. Éste y su lugarteniente, Manuel Domínguez (Lau, 1994: 172), ingresaron a Tezontepec junto con varias centenas de indígenas del Valle del Mezquital. Francisco Islas encabezó este movimiento que pretendía formar "los Pueblos Unidos" que ocuparían por la fuerza las tierras arrebatadas y las defenderían hasta que el gobierno hiciera caso de sus demandas. Es decir, no estaban en contra del gobierno, sino que exigían que éste legitimara su movimiento. También se dio a conocer el Plan Agrarista de Tezontepec[3] (agosto de 1869) por Manuel Orozco (Manuel Domínguez), cuyo objetivo era devolver las tierras a sus antiguos propietarios, los pueblos, a menos que los terratenientes comprobaran su propiedad y el buen uso de la tierra.

Incluso cuando el gobernador Antonio Tagle prometió acabar con la rebelión, durante varios meses sus fuerzas fueron incapaces de controlar el movimiento; al contrario, la causa campesina ganó adeptos entre los pueblos y campesinos. El gobierno de Juárez decretó estado de sitio para el estado en 1872. Las fuerzas federales, el 3er. cuerpo de la policía rural federal, así como todas las fuerzas estatales se dedicaron a aplacar esta revuelta y otras más que amenazaban con la seguridad de todo el estado.

Anciano de Calnalli.

Las rebeliones fueron aplacadas lentamente, acumulando el gobierno una serie de victorias a lo largo del estado. Los líderes rebeldes fueron apresados y fusilados. No obstante, el malestar continuó como una constante que en los años posteriores coadyuvaría a nuevos enfrentamientos.

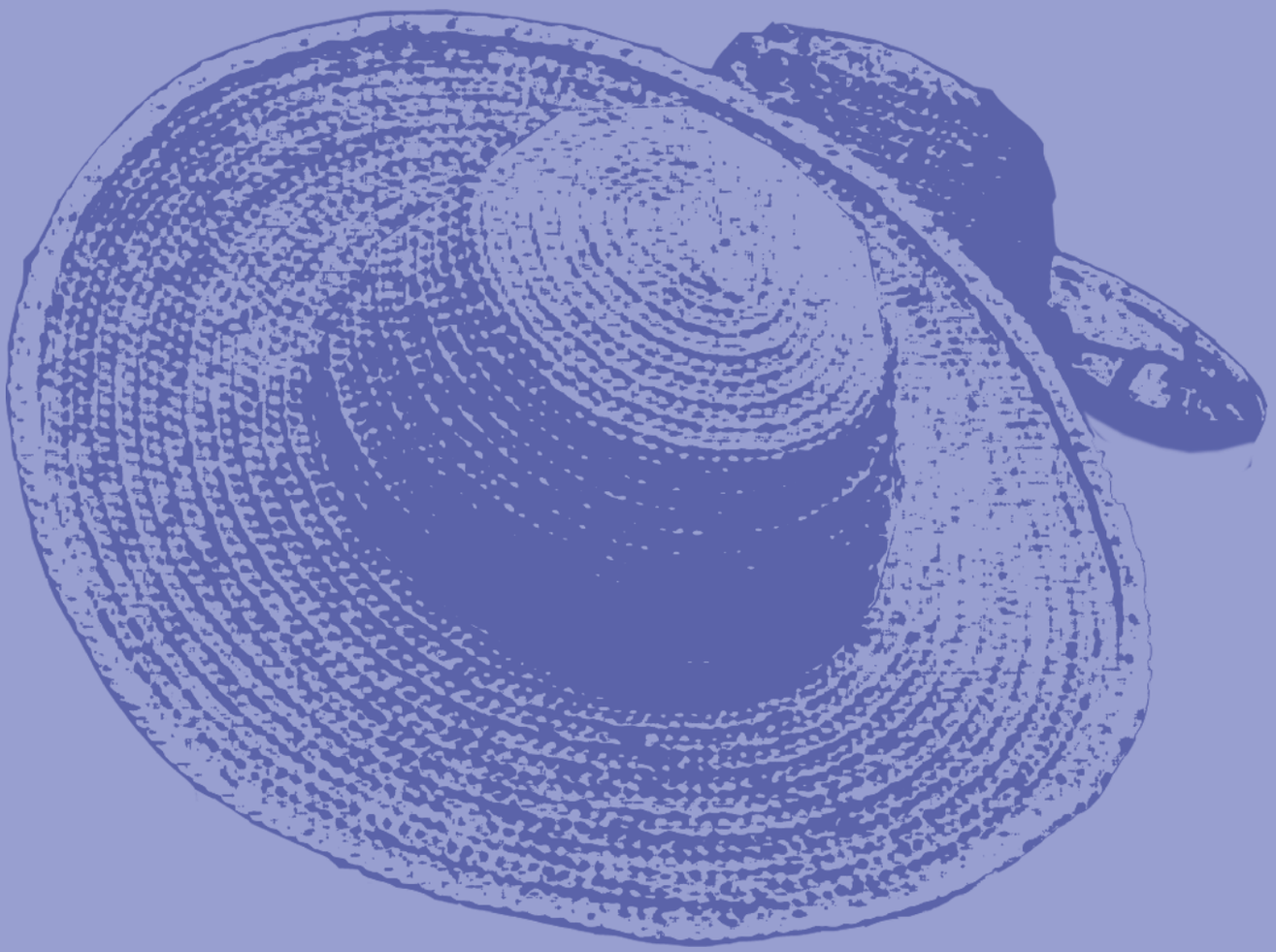
Un siglo de revueltas indígenas no terminó con la miseria que sufría su población. El siglo XIX se caracterizó por una enorme insensibilidad hacia las necesidades de su población campesina; no se diga la indígena. En lugar de componer la situación de la población, estos disturbios favorecieron que algunos líderes se convirtieran en caciques locales y ejercieran su influencia entre la población. Numerosos caciques participaron en la Revolución mexicana, siempre del lado de quienes les ofrecieran mayores beneficios.

Por otra parte, se favoreció la movilidad entre la población indígena. Muchos abandonaron sus tierras originarias para buscar algo mejor entre los alzados o lejos de ellos. Otros, se fueron a trabajar a las haciendas donde se asentaron. Es decir, aun cuando no participaron de los movimientos nacionales, la historia regional nos muestra que el mapa demográfico regional se reconfiguró y la población adquirió (o vigorizó) rasgos que hoy en día reconocemos como otomíes, como su gran movilidad.

[3] Según Lau, el Plan Agrarista de Tezontepec, del que casi no se tiene información, es muy similar al Manifiesto de los Pueblos Unidos, dado a conocer en Capula por Francisco Islas. Se piensa que uno es versión del otro. Éste fue publicado en el *Periódico Oficial* del estado de Hidalgo el 4 de mayo de 1870.

Fiesta Patronal de San Antonio el Grande, Huehuetla.

Ensayos temáticos



Sombrero

CAPÍTULO 9

Organización social y política en Acaxochitlán y el Valle del Mezquital

Lourdes Báez Cubero y Beatriz Moreno Alcántara*

Las relaciones sociales constituyen la base en que se funda el orden y permite la reproducción de los grupos a través del tiempo. Existen normas y mecanismos de reproducción social que se desarrollan en los distintos niveles (familiar, comunitario y étnico) y le confieren características particulares a los grupos que nos competen. La organización social representa la síntesis de tradiciones culturales distintas, la mesoamericana y la hispánica, pero su capacidad de recrearse en el tiempo le ha permitido mantenerse estable y confrontar los embates de la modernidad.

Grupo doméstico, parentesco y herencia

La más importante de las formas de organización de las sociedades es la familia, que es la base de toda sociedad. Por su parte, la institución que sustenta a la familia es el parentesco, el cual regula algunas de las principales necesidades de la sociedad. Entre las más importantes está la reproducción de los hombres, que se vincula en primer lugar con los procesos biológicos, como la procreación, el nacimiento, el crecimiento y la muerte, procesos que se encuentran articulados al ciclo vital de los hombres. A partir de la función que cumple el parentesco en la reproducción de los grupos, puede señalarse como una institución dinámica.

El parentesco en Acaxochitlán se define a partir de los lazos de consanguinidad, afinidad y residencia, ya que reconoce la filiación a través de vínculos establecidos tanto por línea paterna como por línea materna, de ahí que se le defina de tipo cognático o bilateral.

Para la elección de los futuros cónyuges, la regla predominante excluye a los parientes cercanos que pueden ser fácilmente recordados por *ego*; en este grupo se incluye a los parientes rituales considerados de "grado"; es decir, los compadres y/o ahijados de bautizo. En cuanto a la concertación y establecimiento de matrimonios, lo que prevalece como norma es la endogamia de comunidad, ya que la mayoría de los casamientos se realizan entre jóvenes de la misma comunidad; incluso en los pueblos que salen a vender alguna mercancía, los matrimonios tienen lugar entre jóvenes que pertenecen al mismo pueblo.

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

Vendedor de canastas.

En cuanto al patrón residencial, éste puede definirse como viri-patrilocal, que se opone a la filiación cognática que prevalece en el sistema de parentesco de Acaxochitlán; es la mujer la que, al casarse, pasa a vivir con el grupo doméstico del esposo, en la mayoría de los casos, ya que hay excepciones a esta regla.

Por grupo doméstico debe entenderse grupo familiar, sea nuclear o extenso, debido a que puede incorporar a otros parientes, que comparte los recursos de tierra y trabajo, maneja un solo presupuesto y actúa de manera corporada como una unidad de producción y consumo. El grupo doméstico, a lo largo de su existencia, pasa por varias etapas que pueden definirse como "ciclo de desarrollo del grupo doméstico". Es decir, su composición y organización presenta variaciones a lo largo de la vida de sus integrantes, y estas etapas se encuentran determinadas por la edad de los mismos, del espacio que ocupan en determinados momentos y de las actividades desarrolladas. La primera etapa es el momento en que la pareja recién casada se establece en casa de los padres del esposo, la joven esposa se incorpora a las labores de la familia ayudando en las tareas asignadas por la suegra, compartiendo el fogón familiar; una segunda etapa tiene lugar cuando la pareja se independiza del grupo familiar, ya sea construyendo una habitación para ellos solos, pero sobre todo utilizando un fogón aparte, que es el elemento que determina el paso de un ciclo a otro; la tercera fase es cuando el matrimonio, cuyos hijos generalmente son más grandes, construye su propia vivienda, que puede estar en

el mismo solar familiar o en otro terreno aparte; en esta etapa deja de participar en el gasto familiar.

Para la repartición de la herencia se sigue el patrón bilateral, pues no hay relación entre monto de la herencia y/o género y edad; se reparte por partes iguales, o por circunstancias específicas determinadas por los mismos grupos domésticos, sin que exista una regla para ello, sino que todo se adecua a la coyuntura.

Parentesco ritual

Una institución que debe considerarse como parte fundamental del sistema de parentesco es el compadrazgo, el cual es considerado, entre muchos grupos indígenas, de mayor importancia que el parentesco consanguíneo o por afinidad. Su importancia, como institución que se mantiene vigente y dinámica, deriva del hecho de que a través de ésta podemos conocer cómo se encuentra configurada la trama del tejido social en la que se mueve una sociedad determinada; esto es pertinente no sólo para conocer a la sociedad, sino para entender cómo piensa y se piensa a sí misma; sobre todo en sociedades como las indígenas cuya forma de proceder socialmente se encuentra basada en lealtades, reciprocidades, estatus y prestigio.

Su importancia en estas sociedades ha llevado a algunos autores (Galinier, 1987: 234) a señalar que esta institución constituye "la extensión horizontal del parentesco", ya que las relaciones que se crean a partir del compadrazgo se agregan a las existentes en el parentesco consanguíneo. Además, su relevancia reside en que a través del parentesco ritual se crea un sistema de relaciones interpersonales

Acto cívico, Valle del Mezquital.

que puede operar en los más diversos contextos sociales y económicos, y que actúa como eficaz y dúctil instrumento de cohesión, al nivel de una comunidad homogénea estableciendo lazos de tipo horizontal, y creando lazos de tipo vertical entre grupos heterogéneos.

En los distintos pueblos de Acaxochitlán, al establecerse un parentesco ritual, todos los involucrados, como padrinos y ahijados, se ven obligados —a partir de que se establece este compromiso— a manifestarse obligaciones y derechos mutuos partiendo del principio de respeto entre las partes involucradas, así como del intercambio recíproco de bienes, cuya manifestación más importante tiene lugar durante Todos Santos, cuando la ofrenda que se coloca a los parientes difuntos tiene también la finalidad de honrar a los padrinos y compadres, pues los platillos que se preparan para esta ocasión se reparten entre los compadres del grupo doméstico al final del día 2 de noviembre.

Relaciones interétnicas e intercomunales

El proceso interétnico que tiene lugar en Acaxochitlán es muy dinámico, ya que en la región habitan grupos de distinta filiación étnica que mantienen relaciones de tipo comercial. Además de los nahuas, que constituyen la población mayoritaria del municipio, existe una minoría otomí en el pueblo de San Pedro Tlachi-

ORGANIZACIONES ETNOPOLÍTICAS DEL VALLE DEL MEZQUITAL: EL CASO DE SAN ILDEFONSO, TEPEJI DEL RÍO

Milton Gabriel Hernández García*

Actualmente, San Ildefonso es la única comunidad del municipio de Tepeji del Río donde aún se habla la lengua hñähñu. A pesar de estar ubicada en medio del corredor industrial entre los municipios de Tula y Tepeji, la población de esta comunidad todavía mantiene, aunque cada vez en menor medida, una orientación hacia el trabajo agrícola de subsistencia. En la medida en que estas ciudades se consolidaron como polos estratégicos de desarrollo económico a lo largo del siglo xx, las condiciones de discriminación étnica hacia la población de San Ildefonso se recrudecieron. Entre la población mestiza se generó una imagen de la población otomí de este pueblo como "atrasada" y "salvaje", renuente a incorporarse al "progreso económico" que crecía de manera fulgurante en la región.

En San Ildefonso, la persistencia contemporánea del uso de la lengua materna se articula con una singular identidad étnica forjada en las últimas décadas al calor de las fricciones interculturales. La identidad étnica es la forma en que una colectividad se asume frente a otras y en relación a sí misma. Este tipo de identidad constituye —en el suroeste del Valle del Mezquital— una forma de distinguirse de los "blancos" o mestizos a partir de una confrontación con los modelos societales dominantes y periféricos. En relación con este tema, algunos autores postulan la necesidad de no asumir concepciones ahistóricas y esencialistas de las identidades étnicas y de lo étnico. En ese sentido, es necesario reconocer la historicidad de las identidades étnicas porque constituyen sólo una forma específica de las identidades sociales, sustancialmente distintas de otro tipo de identidades, pero en permanente interconexión con ellas. En virtud

* Profesor investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

chilco; en municipios cercanos, además de población nahua y otomí, habitan totonacos; en estos sectores indígenas se incluye a los mestizos que se ubican en la cabecera municipal y en municipios cercanos, ya que constituyen el sector hegemónico de la región, en términos económicos y políticos, y con quienes la población indígena mantiene una relación desigual, pero necesaria.

En la actualidad ninguna sociedad puede reproducirse de manera aislada; los procesos de interacción con distintos sectores de la sociedad son fundamentales para su desarrollo en distintos niveles, independientemente de que éstos sean de carácter simétrico o bien asimétrico.

El proceso de reproducción social que tiene lugar en Acaxochitlán se da a dos niveles: 1) intracomunitario o de relaciones intraétnicas, que tiene lugar en el nivel comunitario, e involucra todas las formas de organización social, que incluye desde el grupo doméstico hasta la comunidad en general; por lo común las relaciones establecidas son de carácter simétrico; este tipo de proceso intraétnico se desarrolla desde las prácticas que tienen lugar de manera cotidiana, así como las de carácter ceremonial y ritual, 2) extracomunitario o de relaciones interétnicas,

Mujeres nahuas de Acaxochitlán.

de lo anterior, podemos decir que las identidades étnicas son procesuales, relacionales y ligadas a contextos sociohistóricos específicos (Bartolomé, 1997). Esto se verifica en San Ildefonso, pues la articulación entre uso de lengua materna, identidad étnica y otros factores endógenos y exógenos, ha dado como resultado una compleja exaltación de la etnicidad, configurada como elemento sustancial de la dinámica social comunitaria. La noción de "etnicidad" introduce una dimensión política al fenómeno de las identidades culturales, pues esta última es una forma específica de utilización de la identidad étnica como recurso estratégico frente al Estado y la sociedad nacional. La etnicidad es, por tanto, la politización de la identidad y la resistencia frente a procesos de dominación étnica. Si bien no existe una equivalencia entre etnicidad e identidad étnica, "la primera representa en realidad una manifestación (política) de la segunda" (Bartolomé, 1997: 63). Una de las consecuencias

Mayordomos encabezando la procesión, Alfajayucan.

que tiene lugar entre los grupos de distintas comunidades o de distintos niveles socioeconómicos. El tipo de relación puede ser asimétrico o simétrico.

Los espacios de interacción social son aquellos donde se ejecutan las prácticas del grupo de acuerdo con las propias reglas y normas de conducta, así como de los valores que comparte el grupo; estos espacios pueden ser la iglesia, el mercado semanal y los que congreguen a los miembros de la colectividad. En la cabecera municipal, el mercado que se instala todos los domingos es un espacio de compraventa que reúne grupos de todas las comunidades, quienes llegan ahí, ya sea para vender alguna mercancía o para comprar los productos necesarios en la semana. Pero no sólo es un espacio para realizar transacciones comerciales, sino que es propicio para que se activen las relaciones interétnicas. Constituye un punto de encuentro para afianzar lazos sociales y establecer nuevos. Además, en estas grandes plazas es común encontrar grupos indígenas de diversa filiación, que no sólo compran o venden sus productos sino que aprovechan este espacio para establecer algún otro tipo de relación o transacción. Pero habría que agregar que el mercado se convierte en un puente de integración de la economía comunitaria o regional a la economía nacional —y en los últimos años a la internacional—, como consecuencia de la introducción de innumerables productos de importación, muchos de los cuales tienen actualmente mucha demanda entre la población indígena.

de dicha dinámica es la emergencia de organizaciones locales con una variada tipología de reivindicaciones, entre ellas las de tipo étnico. Para la antropóloga mexicana Maya Lorena Pérez Ruiz (2005), lo étnico se puede definir como una forma específica de dominación: la dominación étnica. Ésta se deriva, a su vez, del tipo de relación que establece un sector social denominado como étnico, con la sociedad nacional y el Estado. Según esta autora, es desde el poder que a una población se le asigna la condición de étnica. Por tanto, lo étnico no es inherente a una población específica; es una construcción histórica, posibilitada por una relación de dominación social. Los pueblos indígenas se "etnicizaron" como producto de la posición social que les asignó el sistema de dominación colonial. En virtud de ello, "Sólo tendrán un carácter étnico, las reivindicaciones y organizaciones encaminadas a transformar las relaciones de dominación-subordinación culturales, y que en México se originan en el tipo de inserción subordinada que tienen las poblaciones indígenas dentro del Estado nacional" (Bartolomé, 1997:47). En San Ildefonso es evidente que tanto la Radio Cultural Comunitaria Indígena *Gi ne gä bu̲ h´e th´o* (Queremos Seguir Viviendo) y la Organización Hñähñu para la defensa de los Pueblos Indígenas muestran en su discurso y en la práctica reivindicaciones de tipo étnico, en el sentido de la definición que aporta Maya Lorena Pérez Ruiz.

La primera surgió legalmente en enero de 2005. Transmite en hñähñu y en español de lunes a domingo, y su barra programática abarca desde música tradicional hasta clásica, pasando por rock, baladas, banda, etcétera. Dedica parte de su tiempo en el aire a analizar problemáticas locales de salud, medio ambiente, educación, servicios e infraestructura, etc. Promueve el uso de la lengua materna, actividades ceremoniales —como la fiesta patronal de San Ildefonso— y los festejos del importante sector de los músicos, cuya imagen es Santa Cecilia. El equipo de comunicadores comunitarios se ha dado a la tarea de entrevistar a personas mayores para iniciar un proceso de recuperación y documentación de la memoria histórica. Con el material recabado se realizan cápsulas cuyo contenido son testimonios sobre el pasado de la comunidad. Se han abordado temas como el atuendo tradicional, la realización de rituales de petición de lluvia en el Cerro Sagrado de Santa Cruz, la gastronomía local, las antiguas formas de organización social y política, la introducción de servicios y nuevas tecnologías, entre otros.

Actualmente tiene permiso para transmitir de una de la tarde a 10 de la noche, conseguido luego de un intenso proceso legal y de diferentes negociaciones con instancias como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Secretaría de Gobernación (Segob) y la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT). El nombre que

Organización social en el Valle del Mezquital

La organización social del grupo ñähñu del Valle del Mezquital presenta características generales que permiten observar un patrón de comportamiento tanto dentro del grupo doméstico como al interior de la comunidad y fuera de ella.

La reciprocidad, las normas de residencia y los sistemas de parentesco son comunes a la región. Estos aspectos constituyen la forma de relacionarse tanto al interior como al exterior de la comunidad; los lazos que se crean mediante estos factores, sean consanguíneos o rituales, son utilizados en los momentos necesarios, ya sea para cumplir un cargo o como red de apoyo cuando se migra.

La dinámica del grupo doméstico

La unidad básica de las relaciones sociales es la familia extensa, vista como una unidad de reproducción, contenedora de fuerza de trabajo tanto al interior como al exterior.

El trabajo dentro de la unidad doméstica está dividido, siempre y cuando se encuentren todos los miembros de la misma: el padre se va a la milpa, ya que por muy raquítica que sea la tierra "hay que cuidarla"; la mujer se encarga del cuidado de la casa, de los hijos y del pastoreo; los niños pequeños ayudan a la madre en

eligieron para la estación refiere explícitamente a un proyecto local orientado a fortalecer la cultura ñähñu en sus múltiples expresiones y variantes locales. La conservación de la lengua materna es uno de los ejes sustantivos de la organización que da rostro legal a la radio: *Ma Nguhe*, A. C. (Nuestra Casa). Así lo define Darío Guerrero, uno de los locutores:

> La idea nació porque la lengua de aquí, la lengua hñähñu, hay muchos niños que cuando van a la escuela a Tula o a Tepeji, o alrededor, como que los marginan, como que los humillan por hablar la lengua hñähñu, y a los niños les daba pena que les hicieran burlas y por eso los niños ya no quieren hablar, y por eso nació la idea de la radio, para fortalecer la lengua […] "Queremos seguir viviendo". Le pusimos ese nombre porque nuestra lengua queremos que siga viviendo, que no se muera. (Mayo de 2009, San Ildefonso, Tepeji del Río).

Otros actores sociales importantes —como la mencionada Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas— han empezado a generar nuevos procesos de reafirmación étnica. Esta organización, junto con los miembros de la radio, la cooperativa de mujeres bordadoras *Ya rä behiä i mpefi*, con el apoyo de algunos actores externos, como la Diócesis de Tula, organizaron el 24 de mayo de 2009 el *Primer Encuentro Hñähñu* "Rescatando Nuestras Raíces". En el marco de dicho evento, las organizaciones convocantes promovieron la realización de una consulta con la población de San Ildefonso para defender legalmente el derecho a la au-

Reivindicando la etnicidad, San Ildefonso.

Banderas para celebración religiosa, Alfajayucan.

el cuidado de los animales; los hijos más grandes se van con el padre a la milpa, y las hijas en casa ayudan a su madre. La lógica de la división del trabajo está cambiando a partir de la migración. En caso de que la mujer se quede, ella es responsable de cuidar la milpa, porque los jóvenes de ambos sexos están migrando; es prácticamente la esposa quien se hace cargo de todo el trabajo —milpa, pastoreo, tejido del ixtle o textiles—. Por otro lado, si también la madre se va, deja a los niños al cuidado de los abuelos y tíos, lo que ocasiona formas de desintegración familiar.

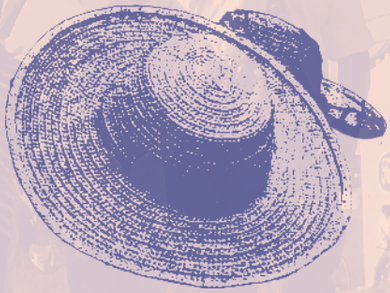
Anteriormente, el matrimonio estaba regulado por los padres; en la actualidad, son los jóvenes quienes deciden con quién desean contraer matrimonio. La escuela y los bailes comunitarios han propiciado que el abanico de ofertas se diversifique, encontrando pareja en otras comunidades. La dote aún se acostumbra, aunque no es obligatoria. Hace algunos años la dote consistía —dependiendo de las posibilidades económicas del varón— en queso, pulque, ron, cerveza, pan, animales, abarrotes. Esta dote era llevada ante el padre de la novia para solicitar la

toadscripción como pueblo indígena. Esto se debe a que la sociedad circundante no considera a esta comunidad como tal, debido a que al encontrarse en el corazón de una zona con un alto desarrollo industrial, no presenta elevados índices de marginación y pobreza. En dicha consulta, la población acudió al centro de la comunidad a depositar en una urna el documento de "manifestación unilateral de la voluntad", en el que expresaba su pertenencia e identidad cultural.

La emergencia de este tipo de organizaciones en San Ildefonso corresponde también a iniciativas locales, orientadas a promover el reconocimiento y la defensa de los derechos indígenas consagrados en diferentes instrumentos legislativos estatales, nacionales e internacionales. Una de las problemáticas comunitarias que se discute al interior de estos colectivos es la ausencia de un modelo de educación bilingüe e intercultural. En la escuela primaria y en la telesecundaria no hay profesores que conozcan el hñähñu ni programas de estudio que recuperen la historia y la lengua de la comunidad y, en general, de los otomíes del Valle del Mezquital.

La paulatina desaparición de las formas tradicionales de elección de autoridades comunitarias es también motivo de preocupación local. De igual manera, el desplazamiento de la figura del "Juez Comunitario" por la del "Delegado Municipal", con menos atribuciones para impartir justicia conforme a los llamados "usos y costumbres", se ha convertido en uno de los ejes de la acción colectiva de estas organizaciones.

En síntesis, San Ildefonso experimenta un complejo proceso de recuperación y fortalecimiento de instituciones sociales "tradicionales", a contracorriente del cambio sociocultural promovido por el modelo de desarrollo dominante en la región. Las organizaciones locales con reivindicaciones de tipo étnico son las protagonistas de estas nuevas expresiones de reafirmación cultural y, como en muchas otras regiones del estado, se están convirtiendo en sujetos sociales que perfilan el rumbo de procesos socioculturales más amplios. En consecuencia, la defensa de la lengua, del territorio y de la cultura indígena se convierten día a día en los referentes organizativos más consistentes.



Conflicto por agua
entre Naxthey y Taxhie.

mano de la hija, la que por lo regular era otorgada. El matrimonio civil o religioso no es la norma; la unión libre es recurrente entre las parejas, no siendo mal vista por la familia ni por la comunidad.

El bautizo es una práctica común y fundamental para los ñähñu; a partir de éste se generan lazos de solidaridad y reciprocidad para con la familia. El compadrazgo es un parentesco ritual importante para la vida de los ñähñu; a partir de éste se propicia y amplía una serie de relaciones sociales que permiten alianzas para cuando se necesiten; por ejemplo, para sufragar los gastos de una fiesta, sobre todo es vital cuando se decide migrar, ya que sirve de apoyo en los lugares de destino. Es posible encontrar familias que buscan compadres con una posición económica más desahogada que la propia, es decir, de forma vertical; sin embargo, lo común es conseguir a los compadres dentro de un sistema horizontal. Aun en la conversión religiosa los compadres continúan reconociéndose como tales.

El sistema de residencia está siendo trastocado también por la migración. La neolocalidad tiende a tener carta de naturalidad casi inmediatamente después de que se realiza la unión de la pareja; los recursos propios —sean de uno o de ambos cónyuges— les permiten construir su casa, generalmente, en un terreno del padre del novio (virilocal). Aun cuando no se habite en la misma la casa, no hay un deslinde hacia la familia; los espacios comunes son compartidos, como el huerto, el corral, el molino, etc. Otra situación nueva en el Valle del Mezquital es la residencia neolocal en los lugares de destino de los migrantes. Cuando ambos se han ido, el regreso es menos probable.

Sacralizando los alimentos, Alfajayucan.

Si el esposo es el único que migra, la mujer se queda en casa de los suegros, o en su casa, que por lo general está en el mismo terreno. Ella participa de las actividades en común: recolectar leña, ir al mercado por los víveres, moler el nixtamal para las tortillas, preparar y compartir los alimentos. Esta situación no sólo significa ayuda para los suegros, también compañía —lo que se podría definir como "compartir la ausencia"—; con ello se crean lazos afectivos y de solidaridad en momentos difíciles, sean económicos o emocionales; por ejemplo, cuando la esposa es abandonada por el esposo migrante, ella y sus hijos, si lo desea, siguen perteneciendo a la familia y a la comunidad. Esta situación tiene normas familiares y comunitarias; en las familiares está la costumbre de no unirse a otro hombre, y dentro de las comunitarias se acostumbra cumplir con las obligaciones (faenas, cuotas, etcétera). Por otro lado, tiene la opción de regresar con su familia y comunidad de origen, sin ninguna sanción, pero debe cumplir con sus obligaciones comunitarias "porque ya no es una mujer soltera".

Anteriormente la herencia correspondía al último hijo; sin embargo, debido al alto índice migratorio, la casa paterna, que no el terreno o las tierras que pudiera tener el padre, es heredada al hijo o hija que, al momento de fallecer el último de los padres, se encontrara viviendo con ellos. Hay unidades domésticas que donan a sus hijos sus bienes antes de fallecer, para que de esta manera el hijo pueda tener su casa o un terreno donde cultivar. El patrón de herencia se encuentra en adecuación.

La dinámica en la comunidad

Una segunda categoría la constituye su comunidad; siendo ésta su principal referente autoidentitario, constituye el ámbito de pertenencia.

Al interior de la comunidad existen diferentes instancias en las cuales se debe participar. En la elección de los cargos, por lo general civiles, aunque es muy relaja-

do; en ciertas comunidades son pocos los hombres que asumen la delegación del cumplimiento de faenas, cuotas, la mayordomía o pertenecer al comité que organizará la fiesta patronal. Así, hombres y mujeres comparten diferentes funciones que propician la reproducción de la vida cotidiana, basada en la reciprocidad y la solidaridad. Esto les otorga el derecho de membresía; de lo contrario; puede ser sancionado o dejar de ser reconocido como parte de la comunidad.

Preparando chocolate en la comunidad de San Nicolás, Ixmiquilpan.

La elección de delegado se hace, a mediados de enero, mediante asamblea comunitaria. Presentamos dos variantes a manera de ejemplo. En la primera se elige al delegado —dentro del grupo de delegados de manzana, en el caso del barrio de San Nicolás— mediante voto directo. El cargo se ejercerá durante ese año de su elección; la segunda es mediante un sistema rotativo de grupos de cinco hombres; se elige a uno de ellos mediante voto directo; sin embargo, a diferencia de la otra forma, el delegado electo en ese año asumirá el cargo el año entrante, como es el caso encontrado en comunidades de la Sierra. Se realiza de esta forma debido al alto índice migratorio de hombres jóvenes, que alcanza hasta 95%, por lo que se le informa al interesado que ha sido electo para que cumpla el cargo al siguiente año. En ocasiones el delegado electo no regresa a la comunidad, por lo que su hermano o algún pariente varón cercano se encarga del mismo; sin embargo, ante la comunidad es el emigrante quien está cumpliendo. El delegado se auxilia en los subdelegados y los varistas, en caso de que hayan; le ayudan en la difusión de comunicados, para que convoquen a una reunión para informar asuntos relacionados con mejoras o solicitudes al gobierno, o problemas que hayan surgido con otras comunidades (como desaparición de señalización, basureros, mediar con los evangélicos, cobrar cuotas) y tomar nota del cumplimiento de la faena.

Otra de las instancias de gran importancia son los comisariados ejidales, sobre todo en las comunidades donde el ejido es todavía la principal forma de tenencia de la tierra. Está conformado por un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales; se encarga de gestionar ante las instancias gubernamentales las necesidades de los ejidatarios: sistema de riego, créditos para granos, fertilizantes y maquinaria.

Dentro de las comunidades se forman diferentes comités: de padres de familia (relacionado con las necesidades de la escuela), de salud (que, junto con el centro de salud o la clínica del IMSS, se encargan de difundir medidas de higiene y prevención de enfermedades), entre otros.

Mediante diferentes asambleas se discuten los asuntos relacionados con la comunidad, sean de índole intra o intercomunitaria; aquí se establece el sistema normativo que regula las acciones de los actores sociales. Se discuten las gestiones con las diferentes instancias de gobierno: municipal, estatal y federal.

Levantando el castillo, La Candelaria.

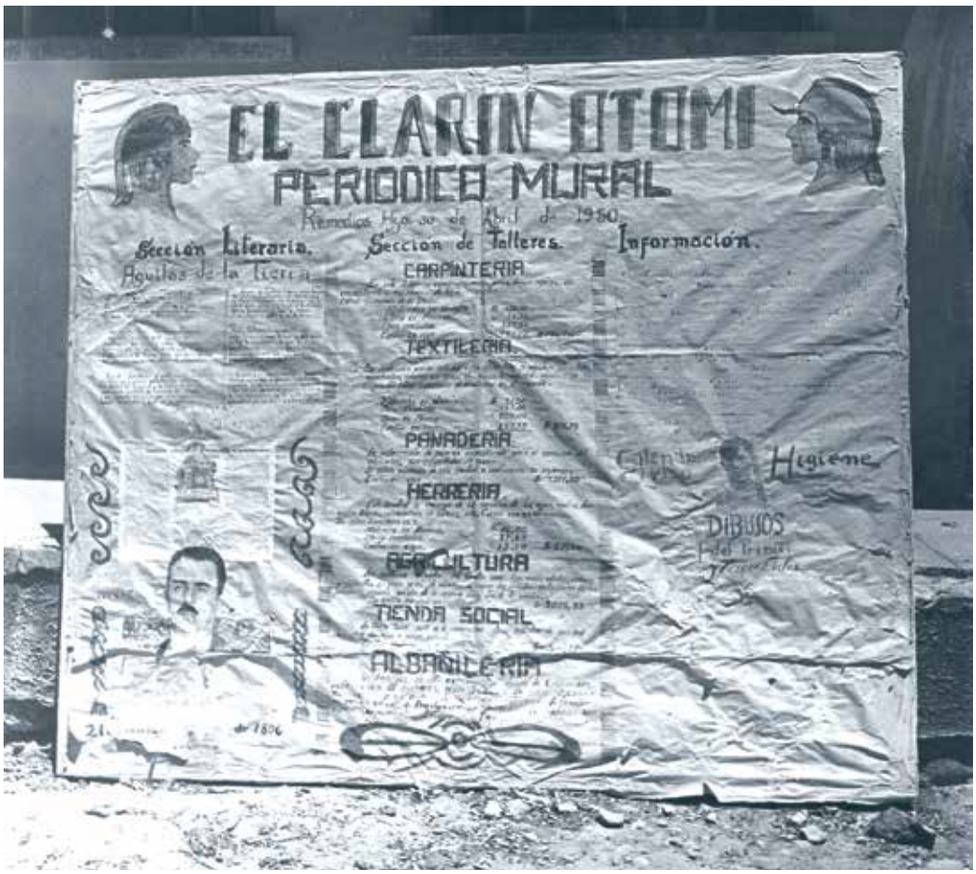
El trabajo comunitario como la faena, el pago de las diferentes cuotas como agua potable, para mejoras de la comunidad, panteón, entre otras, deben ser sufragadas; los individuos que no cumplan serán sancionados por la comunidad. La faena es de suma importancia porque se pone en juego la membresía comunitaria; a través de ella se logran mejoras que repercuten en beneficio de la población, sean éstas civiles, como la construcción de un pozo o un camino o para espacios religiosos. Si la comunidad es católica, esta función se realiza en la iglesia; si es evangélica, en el templo. Un problema que está surgiendo con la introducción de nuevas alternativas religiosas es la división de la población, porque las faenas relacionadas con los lugares sacros no las realizan los miembros de otra denominación religiosa, lo que puede derivar en conflictos entre los vecinos.

En comunidades donde aún permanece la mayordomía es importante tener el cargo, aunque implique un gasto fuerte, ya que se considera que se está cumpliendo con servicio para el santo patrono, quien cuida a la comunidad; remunerarle las bondades y solicitarle su protección es la función del mayordomo en representación de la población. No aceptar el cargo —o aceptarlo de mala gana— traerá consecuencias graves al grupo doméstico: malas cosechas, enfermedades, falta de trabajo, por ejemplo.

Es sobre todo en este rubro que la parentela —es decir, los familiares cercanos, los amigos, los compadres, en fin, la red de relaciones sociales al interior y fuera de la comunidad— se ha ido forjando a través de los años; es de gran ayuda para sufragar los gastos y los preparativos de la fiesta.

Relaciones interétnicas

Las relaciones interétnicas no han sido fáciles para los ñähñu. Históricamente han vivido en calidad de subordinados, con los mexicas, españoles y con los mestizos. A pesar de ser la población mayoritaria, en las instancias de poder —sea político o económico— se encuentran los mestizos, o a lo mucho un ñähñu que sirve a los intereses de éstos.



Periódico mural, Remedios en 1950.

Dos sectores de la población ñähñu especialmente desconfiados hacia el mestizo o "los fuereños" son los campesinos y las artesanas, por el trato desigual en las relaciones mercantiles, ya que los mestizos especulan con los precios de los productos y pagan lo que quieren. Por ello muchas veces los campesinos prefieren que se pudra la cosecha a malbaratarla; por su lado, las artesanas se han organizado en diferentes instancias colectivas en favor de un precio justo para sus productos.

La unión conyugal entre mestiza y ñähñu no es del todo aceptada por que se percibe una discriminación por parte de la familia de la mujer hacia el "indio", pero también de éste hacia la mestiza "porque no sabe echar tortilla".

Como hemos visto, la migración afecta la vida cotidiana del ñähñu: roles sociales, sistemas normativos y fiestas que se han ido adaptando a la nueva dinámica social de las relaciones, tanto en el ámbito doméstico como comunitario.

Migración

El mercado de trabajo en el Valle del Mezquital es prácticamente inexistente; sólo en ciudades como Ixmiquilpan o Actopan se puede acceder a un trabajo, mal pagado y sobreexplotado, en comercios o en casas, lo que es cada vez más difícil y menos redituable para los jóvenes; por lo tanto, la migración a Estados Unidos es prácticamente la única posibilidad de un trabajo bien remunerado.

La migración está presente en el Valle del Mezquital desde los años cuarenta del siglo xx, bien con el Programa Bracero, con un auge importante a partir de la mitad de la década de los ochenta del mismo siglo. Emigrar se ha convertido en la opción más viable para la obtención de recursos económicos que permitan

la reproducción social, sea para satisfacer las necesidades básicas: alimentación y vivienda, sea para proporcionar educación a los hijos o hermanos menores, pero sobre todo como la única posibilidad de los jóvenes para conseguir empleo "bien remunerado". Cada vez más jóvenes, hombres y mujeres, emigran hacia Estados Unidos; se dirigen principalmente a la costa este, particularmente La Florida, Atlanta, Carolina, Texas, Las Vegas y en menor medida a Oregón. Con redes establecidas el camino se torna menos peligroso. Los polleros son personas conocidas, incluso parientes; se suelen ir en grupos de cuatro o cinco. Los principales trabajos a los que se dedican se encuentran en el área de servicios: lavaplatos, cocineros, niñeras, jardineros, sirvientas, entre otras. Generalmente llegan con algún pariente o amigo, viven en grupos de dos familias o varios amigos, trabajan en su mayoría dos turnos, y hay quienes lo hacen en tres.

La invitación de irse se hace a los jóvenes, ya sea de manera directa o a través de un amigo. Al llegar a la frontera, esperan que sea de noche, ya que el paso normalmente se hace en la oscuridad. Durante el trayecto pueden enfermar, se les acaban las provisiones o los agarra "la migra"; sin embargo, esto no es motivo para que se opere una disminución en la migración, porque las posibilidades de encontrar un trabajo en el Valle, en Pachuca o en la ciudad de México son prácticamente nulas.

Las madres que viven en Estados Unidos y tienen hijos pequeños en comunidades del Valle del Mezquital, regresan por sus hijos o mandan por ellos; si el niño tiene la nacionalidad estadounidense, esto trae como consecuencia que los infantes se formen dentro de los patrones de vida norteamericana-ñähñu. Esta estrategia de una nueva forma de vida adecua formas de organización comunitaria en la creación de organismos étnicos, como el Consejo de la Bahía de Tampa —en un inicio formado por población ñähñu, actualmente por mexicanos—; a través de esta instancia los miembros buscan y generan espacios en los cuales satisfagan sus necesidades en salud, recreación y derechos de los inmigrantes. Esta organización ha servido para que los ñähñu sean escuchados por los representantes del gobierno de Hidalgo, quienes a su vez sirven de intermediarios con las autoridades de las ciudades estadounidenses donde viven.

Radio Comunitaria Indígena, San Ildefonso.

Sin embargo, problemas muy importantes a los que se enfrentan las familias con miembros migrantes, son el abandono, la falta de apoyo económico y la desintegración familiar. Si la mujer se queda sola en casa se enfrenta a las obligaciones domésticas y comunitarias, y al cuidado y educación de los hijos. Pero si migra, los hijos se quedan al cuidado de los abuelos, lo cual hace aún más difícil la educación, tanto formal como doméstica, de los niños y los jóvenes, creando un clima propicio para la formación de bandas, delincuentes y adictos, que se están convirtiendo en un conjunto de problemas muy serio en las comunidades. Ante esta situación, el gobierno no ha generado mecanismos de atención; asimismo, las comunidades no tenían un precedente de estas situaciones, por lo que no tienen o no han generado —hasta el momento— mecanismos para contrarrestar esta problemática.

INDICADORES DEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA 2000-2010

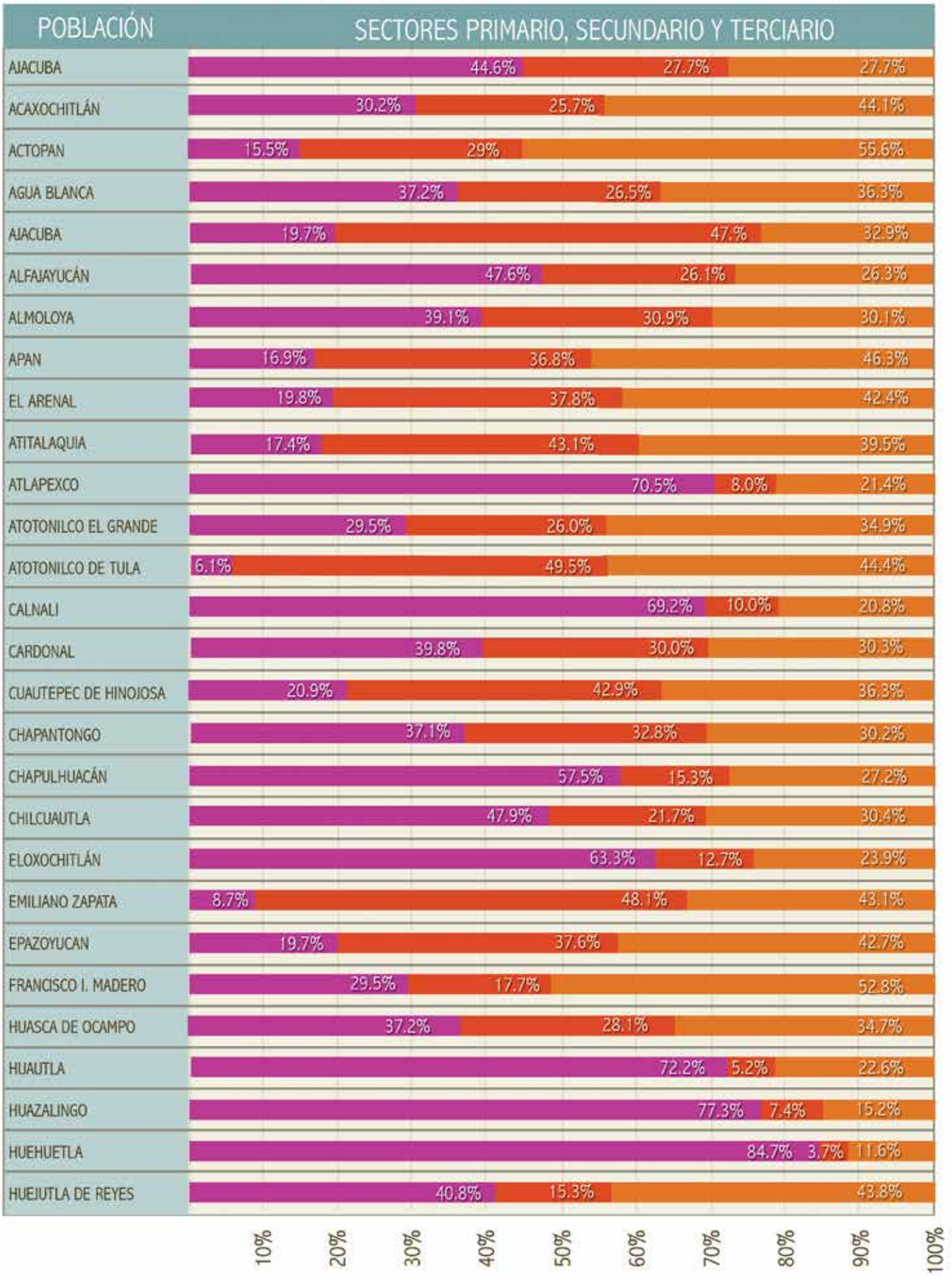
Indicador	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Población a mitad de año	592 082	598 612	604 970	611 139	617 169	623 056	628 876	634 652	640 390	646 097	651 800
Hombres	293 338	296 487	299 546	302 502	305 388	308 197	310 970	313 717	316 449	319 158	321 866
Mujeres	298 744	302 125	305 424	308 637	311 781	314 859	317 906	320 935	323 941	326 939	329 934
Nacimientos	13 366	13 195	13 048	12 930	12 834	12 760	12 759	12 753	12 757	12 759	12 757
Defunciones	3 021	2 995	2 999	3 001	3 008	3 025	3 044	3 072	3 099	3 133	3 166
Crecimiento natural	10 345	10 200	10 049	9 929	9 826	9 735	9 715	9 681	9 658	9 626	9 591
Inmigrantes interestatales	2 995	3 043	3 091	3 141	3 189	3 242	3 293	3 342	3 394	3 439	3 487
Emigrantes interestatales	3 397	3 452	3 505	3 559	3 605	3 652	3 692	3 727	3 753	3 774	3 785
Migración neta interestatal	- 402	- 409	- 414	- 418	- 416	- 410	- 399	- 385	- 359	- 335	- 298
Migración neta internacional	- 4 479	- 4 520	- 4 555	- 4 600	- 4 633	- 4 681	- 4 718	- 4 753	- 4 787	- 4 821	- 4 848
Crecimiento social total	- 4 881	- 4 929	- 4 969	- 5 018	- 5 049	- 5 091	- 5 117	- 5 138	- 5 146	- 5 156	- 5 146
Crecimiento total	5 464	5 271	5 080	4 911	4 777	4 644	4 598	4 543	4 512	4 470	4 445
Tasa bruta de natalidad[a]	22.6	22.0	21.6	21.2	20.8	20.5	20.3	20.1	19.9	19.7	19.6
Tasa bruta de mortalidad[a]	5.1	5.0	5.0	4.9	4.9	4.9	4.8	4.8	4.8	4.8	4.9
Tasa de crecimiento natural[b]	1.7	1.7	1.7	1.6	1.6	1.6	1.5	1.5	1.5	1.5	1.5
Tasa de inmigración interestatal[a]	5.1	5.1	5.1	5.1	5.2	5.2	5.2	5.3	5.3	5.3	5.3
Tasa de emigración interestatal[a]	5.7	5.8	5.8	5.8	5.8	5.9	5.9	5.9	5.9	5.8	5.8
Tasa de migración neta interestatal[b]	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	-0.1	0.0
Tasa de migración neta internacional[a]	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.7	-0.7	-0.7	-0.7
Tasa de crecimiento social total[b]	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8	-0.8
Tasa de crecimiento total[b]	0.9	0.9	0.8	0.8	0.8	0.7	0.7	0.7	0.7	0.7	0.7
Tasa global de fecundidad	3.01	2.91	2.82	2.74	2.66	2.60	2.54	2.49	2.45	2.41	2.38
Esperanza de vida total	72.1	72.4	72.7	73.1	73.4	73.7	74.0	74.2	74.5	74.8	75.1
Esperanza de vida hombres	69.4	69.7	70.0	70.4	70.7	71.0	71.3	71.6	71.8	72.1	72.4
Esperanza de vida mujeres	74.8	75.1	75.4	75.8	76.1	76.4	76.7	76.9	77.2	77.5	77.7
Tasa de mortalidad infantil[a]	33.8	32.4	31.0	29.7	28.4	27.3	26.2	25.1	24.0	23.1	22.2

[a] Por mil.

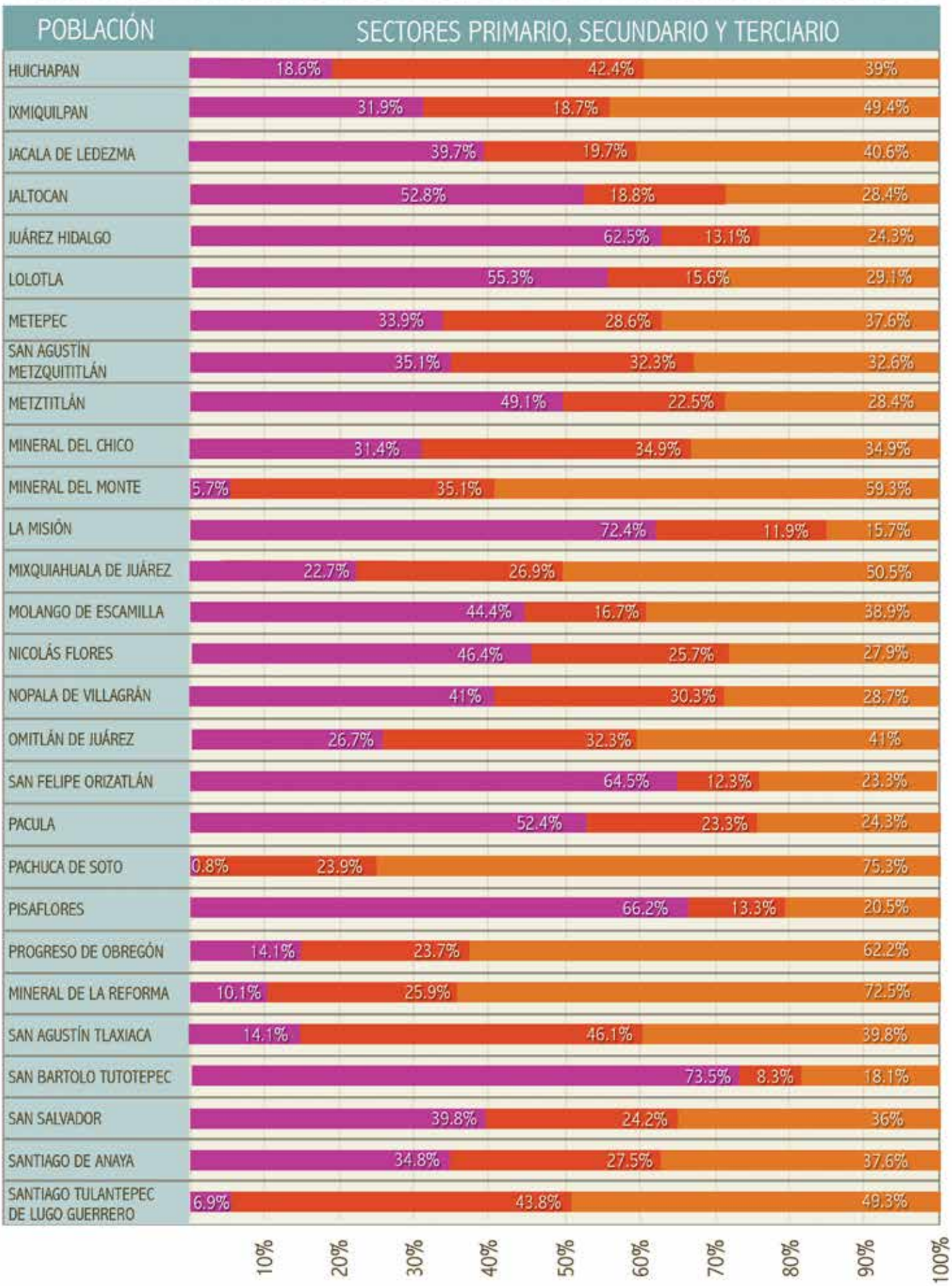
[b] Por cien.

Fuente: Estimaciones elaboradas por el Conapo con base en el XII Censo de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

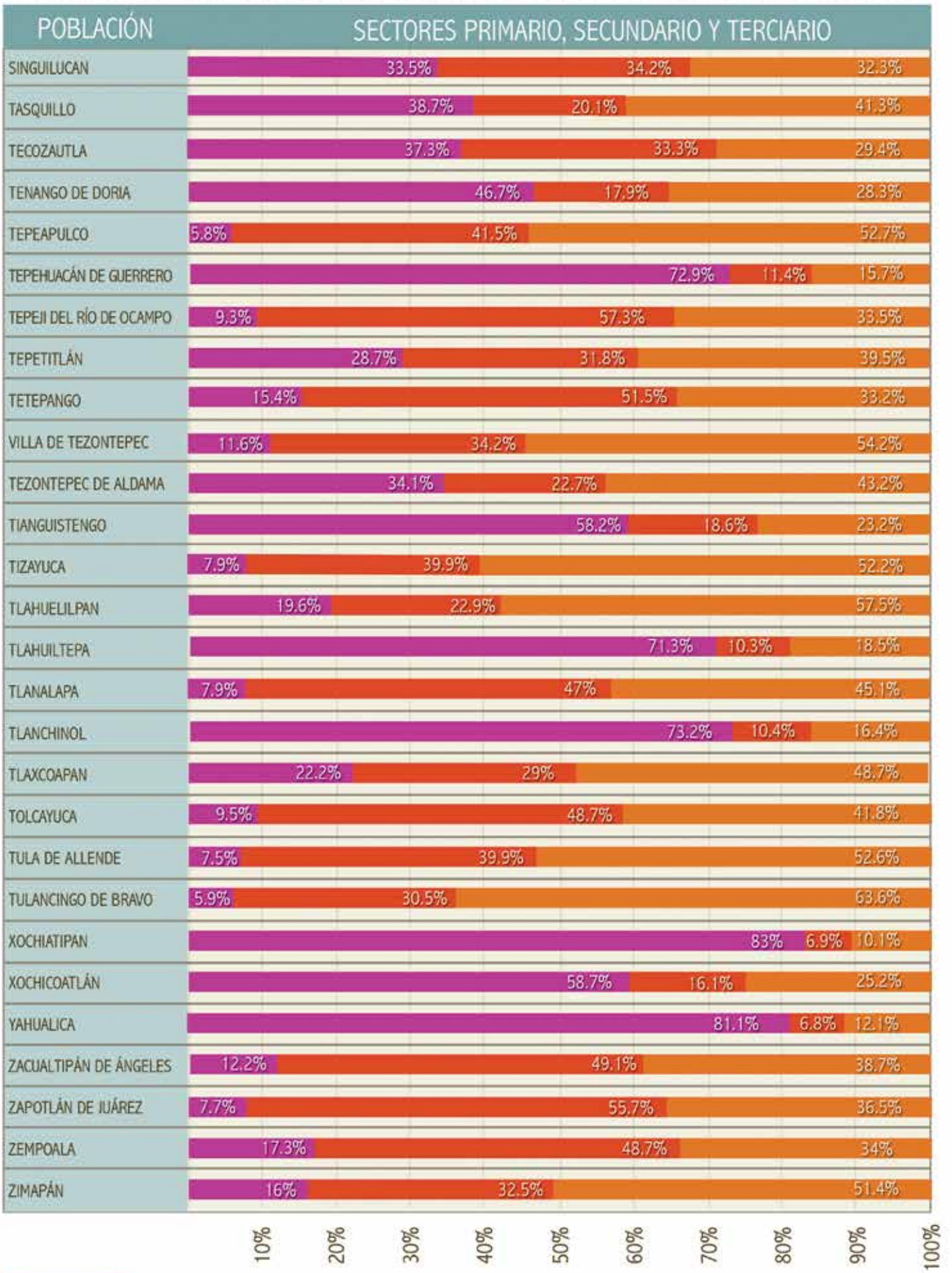
PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA POR SECTOR DE LA ECONOMÍA



PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA POR SECTOR DE LA ECONOMÍA



PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA POR SECTOR DE LA ECONOMÍA



SECTOR PRIMARIO Está basado en la explotación de los recursos naturales: Agricultura, Pesca, Ganadería, Selvicultura y Minería.

SECTOR SECUNDARIO Tiene como fin la producción de bienes y servicios necesarios para la sociedad mediante la transformación industrial de la materia prima.

SECTOR TERCIARIO Abarca compra y venta, intercambio de bienes y la prestación de servicios de consumo por cada uno de los miembros de la sociedad.

Fuente: Enciclopedia de los municipios de México/Hidalgo • http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/hidalgo/

Conclusiones

La organización social en sus diferentes niveles presenta aspectos que están siendo permeados por su incorporación a una sociedad mayor. La migración ha modificado o adecuado formas que garanticen su reproducción social. Vemos que el sistema de parentesco es fundamental para entender cómo se generan las relaciones, tanto en la comunidad como fuera de ella, crea lazos de solidaridad económicos y permite la adscripción, ya sea a un barrio, o a una casa, además de perseguir un fin operativo cuando se migra al exterior o dentro del país.

Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas, San Ildefonso.

Organización política

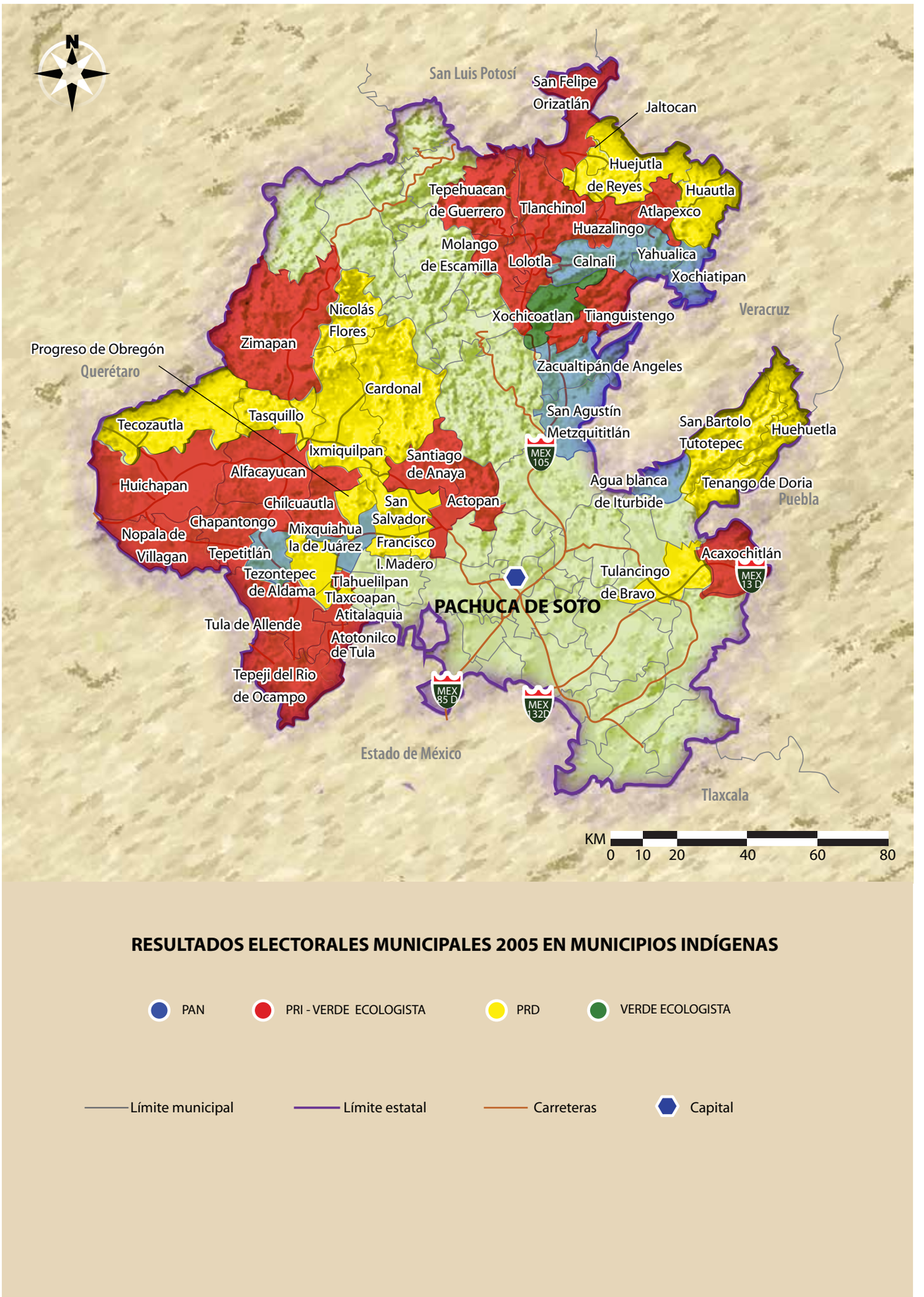
Introducción

Max Weber nos dice que la legitimidad del poder no sólo reside en la facultad de imponer la voluntad sobre los otros, sino en la capacidad de hacerse obedecer. En este apartado mostramos que los grupos indígenas, fundados en la tradición, tienen mecanismos que permiten el ejercicio del poder de una manera consensuada al interior de la comunidad. Pero también han creado organizaciones políticas que les permiten, en distinta medida, oponerse a las relaciones desiguales de poder con el Estado y los grupos dominantes, y evidenciar que estos grupos no permanecen pasivos frente a las presiones del exterior.

Organización política en Acaxochitlán

Sistemas normativos indígenas

Para que cualquier grupo sea reconocido dentro de una determinada sociedad, es fundamental cumplir con una serie de requisitos, que serían ciertos deberes que remiten a normas de conducta preestablecidas. Se trata de obligaciones comunitarias, pero que también implican determinados derechos. Los referentes centrales en que descansa la organización social comunitaria y el ejercicio del poder, son los sistemas normativos indígenas; éstos, permiten vislumbrar formas culturales diferenciadas, que son dinámicas porque se reformulan constantemente a través de las prácticas de los grupos; prácticas que abarcan desde las que se desarrollan de manera cotidiana, hasta las cíclicas o periódicas que tienen lugar en fechas específicas del calendario ritual. Para que la normatividad se ejerza sin contratiempos, es requisito la existencia de intereses y objetivos comunes por parte de la colectividad, ya que en el sistema político indígena no sólo es fundamental que la comunidad comparta intereses, sino que exista un el consenso colectivo en cuanto a los derechos y obligaciones, a los que el sistema de cargos cívico-religioso se articula, ya que estos últimos constituyen los referentes nucleares de la organización social comunitaria. En estas sociedades no existe separación entre lo político, lo



Mapa 12. Resultados electorales municipales 2005 en municipios indígenas.

económico, lo social y lo religioso, todos estos aspectos se integran en un todo funcional en la vida comunitaria. Por ello, es común que la religiosidad, así como otros elementos de la cosmovisión indígena, se integren a estas formas de derecho indígena para dar estabilidad y coherencia a las experiencias comunitarias.

Esta normatividad, establecida por las sociedades indígenas y validada a través de la práctica, es la que legitima a las propias comunidades. Pero también es importante su acatamiento porque mantiene en equilibrio a la sociedad. Sin embargo, la normatividad que existe entre los grupos indígenas no sólo emana de los usos y costumbres establecidos por las mismas sociedades que responden a determinadas situaciones coyunturales y son del consenso colectivo; se trata, por lo general, de normas derivadas de la tradición oral y que son del conocimiento de toda la comunidad adulta. Pero también tienen que coexistir con las reglas y leyes del Estado. Esta interacción en la práctica de leyes, tanto de carácter comunitario como las leyes establecidas por el Estado se denomina interlegalidad.

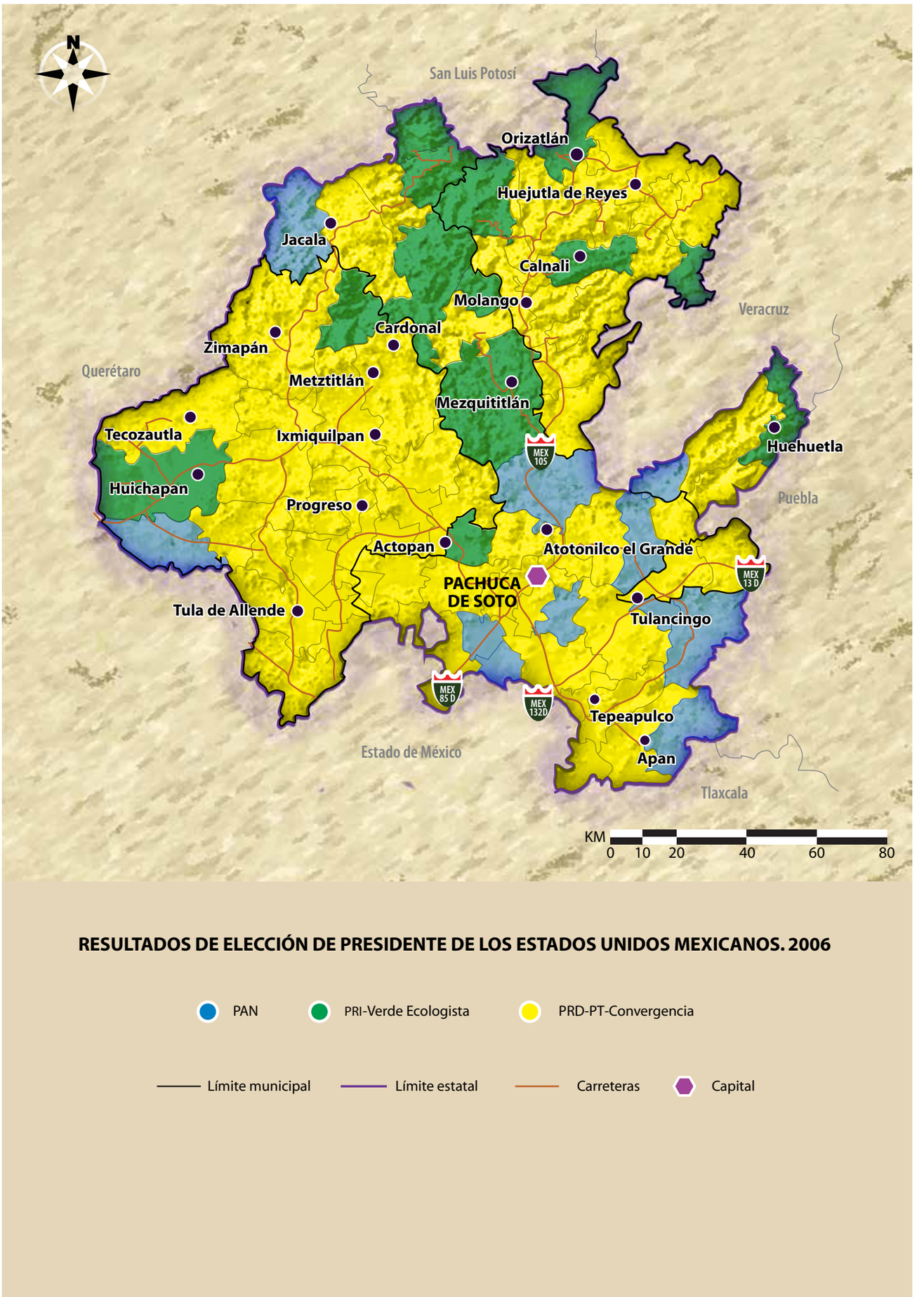
En los diversos pueblos del municipio de Acaxochitlán la interlegalidad mencionada es una realidad. En el esquema de gobierno de las comunidades, de acuerdo con la Ley Orgánica Municipal del Estado de Hidalgo, que es el órgano superior que define la normatividad que debe regir en todo el estado, la máxima autoridad en dichas comunidades es el delegado, nombrado en asamblea comunitaria y ratificado por el presidente municipal. Sin embargo, a la par de esta normatividad emanada de las leyes del estado, opera a nivel local un conjunto de normatividades, denominados usos y costumbres enmarcadas en el sistema de cargos políticos y religiosos, donde el poder se entrelaza en ambos aspectos. Este poder se legitima a través del consenso y el interés colectivos.

Las funciones de los delegados se orientan al mantenimiento del orden interno que se logrará mediante el seguimiento de las normas generales de comportamiento, que todos conocen a través de la tradición oral; debe definir no sólo las obligaciones de los miembros de la comunidad, sino también los derechos que tienen como parte de la misma; el delegado debe también reglamentar el acceso y la administración de recursos, que por lo regular llegan de las cooperaciones comunitarias. Uno de los cargos que le corresponde también es el de juez; por tanto, debe definir y tipificar los delitos y las faltas, y, dependiendo el caso, canalizarlo al ámbito correspondiente; debe impartir justicia a través de la sanción que corresponda al tipo de conducta de quienes infrinjan las leyes internas; debe saber manejar, controlar y solucionar conflictos y disputas; debe convocar a reuniones comunitarias y elegir y definir funciones y cargos de las autoridades civiles y religiosas comunitarias.

Presencia del estado a través de organizaciones políticas

En Acaxochitlán las organizaciones políticas que tienen presencia, tanto en la cabecera municipal como en las comunidades, son dos: el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Revolucionario Institucional (PRI). No existe alguna otra organización política que involucre a las comunidades indígenas del municipio.

Es hasta las últimas elecciones municipales en que el PAN tuvo presencia importante en el municipio; fue el partido que ganó las elecciones hace casi dos años; los anteriores presidentes municipales han salido de las filas del PRI.



Mapa 13. Resultados de elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, 2006.

Si bien, el partido ganador por primera vez fue el PAN, de acuerdo con lo contemplado por la Constitución Política del Estado de Hidalgo, los regidores municipales, que son 12, deben elegirse de entre miembros de los partidos que participaron en las elecciones municipales con base en el principio de representación proporcional. De esta forma, de los regidores actuales, siete pertenecen al PAN y cinco proceden de las filas del PRI. La elección de los regidores tiene lugar a través de una asamblea municipal en la que participan todos los ciudadanos.

Organizaciones políticas y sociales en el Valle del Mezquital

A partir de la década de los años treinta del siglo pasado, en el Valle del Mezquital se han realizado numerosas investigaciones con el objetivo de paliar la situación de pobreza en la región; para ello se han creado instancias gubernamentales, las cuales no han logrado su objetivo, por lo que la migración —de unos 26 años a la actualidad— es la opción para lograr una mejor calidad de vida. Sin embargo, el Valle del Mezquital ha sido un bastión político por parte de partidos y del mismo estado, que han aprovechado las organizaciones como el desaparecido Patrimonio Indígena del Valle de Mezquital; el Consejo Supremo Hñähñu y el Frente Indígena Revolucionario (afiliados al PRI) y la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas con tintes perredistas. Estas instancias han tenido o tienen su importancia dentro de la región porque a través de ellas la población ha obtenido algunos beneficios, pero también mediante éstas se han configurado cotos de poder desde los cuales se aseguran votos.

Las organizaciones en el Valle del Mezquital emanadas de la voluntad de los habitantes son sobre todo cooperativas de consumo o productivas; recientemente está en funciones una organización de la sierra en busca de mejoras para esta zona. Sin embargo, son las organizaciones políticas, surgidas del gobierno, las que han tenido mayor impacto en la vida comunitaria del ñähñu —como el Consejo Supremo Hñähñu, el Patrimonio Indígena de Valle del Mezquital—, los cuales han generado proyectos, asesorías y gestorías ante el gobierno estatal y federal. Sin embargo, no hay programas productivos intensivos ni extensivos que permitan mantener un trabajo constante y que ayuden a disminuir la emigración. Estas instancias han generado talleres; sin embargo, son pocos los que siguen trabajando, sobre todo por la voluntad de los miembros, más que por un seguimiento del gobierno; además, han desaparecido como consecuencia de trámites burocráticos y por falta de buena asesoría. Talleres de costura, de elaboración de miel de maguey, de champú, entre otros, son algunos programas que fueron implementados.

El Valle del Mezquital, sobre todo en la región norte, la parte con mayor población indígena, así como la más pobre y árida, simpatizante del Partido Revolucionario Institucional, mantiene el control en los municipios de esta zona. En las pasadas elecciones municipales (2006), municipios como Ixmiquilpan, Cardonal, Nicolás Flores, San Salvador fueron ganadas por el Partido de la Revolución Democrática, pero los habitantes no perciben un cambio real; dicen: "Es lo mismo, sólo quieren que uno vote por ellos y después se olvidan"; por ejemplo, los ejidatarios de la comunidad de San Cristóbal, dueños del Parque Acuático de las Grutas de Tolantongo, se quejan tanto de los gobiernos priístas como perredistas, porque

no reciben apoyos para concluir la pavimentación de la carretera que comunica Ixmiquilpan con las grutas, argumentando que "ellos tiene dinero y no necesitan apoyo del gobierno". En general, el ñähñu es un individuo poco participativo en los acontecimientos de los partidos políticos o del acontecer político de su municipio o estado; sin embargo, al interior de las comunidades o a través de diferentes organizaciones creadas por ellos mismos, observamos una participación activa, tanto de hombres y mujeres, organizándose para conseguir recursos para formar una cooperativa, o en comités de salud, y seguir con el programa gubernamental de Oportunidades. Pese a las condiciones en que viven buscan alternativas que les permitan un mejor nivel de vida.

Organizaciones políticas del estado

Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital

Formado en 1951 por disposición del presidente Miguel Alemán Valdés, y con el objetivo de dar solución a una de las regiones más deprimidas del país se implementaron proyectos de salud, educación, infraestructura, productivos, mejoramiento de vivienda, apoyo y optimización para la agricultura.[1] El Patrimonio trabajó en comunidades alejadas de los centros urbanos de Ixmiquilpan y Actopan. Llegaban voluntarios de diversas zonas del país, incluso extranjeros a quienes las autoridades del Patrimonio distribuían en las localidades para integrarlos como apoyo en la parte de organización de los proyectos.

De acuerdo con diferentes testimonios, la época en que el Patrimonio experimentó una mayor actividad y mejor calidad en la aplicación de los proyectos (aquella en que los ñähñu reconocieron el trabajo de la gente del Patrimonio) fue durante el gobierno de Luis Echeverría, quien nombró vocal a Maurilio Muñoz, un indio ñähñu del municipio de Tasquillo. Una diferencia, de acuerdo con entrevistas, se dio sobre todo en el trato hacia los indígenas; recuerdan que él los recibía en su oficina y los escuchaba, que iba a las comunidades a trabajar y convivir con ellos.

Cuando terminó el mandato de Luis Echeverría, el nuevo presidente nombró a otro vocal; esta persona dejó de dar audiencias y promovió que fuera a través de los caciques de las comunidades que se gestionaran las solicitudes y las obras; esta situación generó un desaliento entre los ñähñu, quienes vieron en esta actitud un desapego por parte de la institución, además de darle impulso y poder al cacicazgo.

El Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital dejó de funcionar a principios de la década de 1980. Las funciones que venía desempeñando las retomaron las secretarías de Estado correspondientes. Con esto se cerró una etapa en la que se trató de paliar la pobreza del Mezquital, con lo cual los habitantes intensificaron sus formas de organizarse a través de sus propios medios para solucionar su marginación, y son precisamente estas organizaciones las que han tenido un mejor resultado, no sin conflictos tanto al interior como al exterior.

[1] Este proyecto tuvo sus antecedentes en el trabajo realizado por Manuel Gamio y un grupo de antropólogos entre 1932 y 1956.

Consejo Supremo Hñähñu[2]

Creado en la década de los setenta durante el gobierno de Luis Echeverría, el Consejo serviría como intermediario entre los indígenas y el gobierno, con el objetivo de controlar las demandas, acotando cualquier otra forma de organización, puesto que el Consejo sería la única instancia con representación ante las autoridades. Éste, al igual que los demás consejos, formaba parte del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI).

El Consejo Supremo Hñähñu está afiliado al Partido Revolucionario Institucional; parte de los fondos con que realizan sus funciones provienen de donativos de diputados locales y federales, aunque no manifiestan algún tipo de apoyo por parte de los migrantes; sería extraño que lo hubiera, sobre todo si tiene relación con asociaciones de éstos en el país del norte. Sin embargo, la atención que ofrecen es apartidista.

El Consejo Supremo Hñähñu tiene la función de ser gestor para la realización de proyectos comunitarios —sean obras públicas, productivos, de salud, entre otros—. A través del Consejo los emigrantes y sus familias reciben apoyo en la obtención de empleos, orientación en caso de problemas legales o de defunciones en Estados Unidos. La experiencia que sus miembros han adquirido en la parte administrativa, funcional y operativa es aprovechada para la formación del Consejo de la Bahía de Tampa Bay, zona con una alta concentración ñähñu. Ambos consejos mantienen vínculos de apoyo, asesoría y gestoría para los migrantes, fungiendo también como interlocutores ante las instancias de gobierno tanto en México como en Estados Unidos.

El Consejo tiene diferentes proyectos que abarcan tanto el ámbito de la salud como el de atención a la mujer, donde se realizan pláticas sobre violencia intrafamiliar, llevan a cabo programas para la detección de cáncer cérvico-uterino y de mama, cursos de nutrición y talleres de capacitación laboral. Gestiona proyectos de diferente índole (productivos y de infrestructura, entre otros) ante el gobierno.

Cada año, el 1 de mayo, celebran el Día del Encuentro Hñähñu, con el objetivo, en teoría, de reforzar los lazos de identidad; en la práctica, se festeja el cumpleaños de su "líder moral", con un gran convite para el cual se convoca a las comunidades a que asistan y lleven comida para compartir con todos los invitados. Siendo un encuentro ñähñu, se presentan grupos de danza escolares que interpretan la "Danza del Ixtle"; sin embargo, también se bailan danzas de otras regiones. Durante el encuentro son vítores y porras para el "líder moral".

No todos los concurrentes están de acuerdo en asistir, pero, según lo manifiestan tienen que estar allí para poder obtener algún beneficio.

Aunque los habitantes del Valle conocen el Consejo y en general las funciones que éste presta, no todos acuden a él; gran parte de la población prefiere moverse de manera autónoma, gestionar sus propios trámites y necesidades, organizarse con sus vecinos o comunidades cercanas, que acudir al Consejo porque, según ellos, implica "cumplir compromisos, ir a mítines", lo que no les gusta.

[2] Originalmente llamado Consejo Supremo Otomí; pero hace algunos años hubo un movimiento de reivindicación étnica, en el que un grupo de profesores bilingües se reunió con autoridades de gobierno, miembros del Consejo y decidieron juntos cambiar el denominativo Otomí por Hñähñu, como respuesta a esta reivindicación de autonombrase como ellos consideran correcto, y no con el etnónimo impuesto por los conquistadores nahuas y españoles.

Organizaciones no gubernamentales

Diferentes instancias no gubernamentales han trabajado en el Valle del Mezquital en proyectos productivos que buscan lograr una mejor calidad de vida, así como gestionar la resolución de problemas. Han sabido aprovechar la organización comunitaria, basada en el trabajo recíproco. Entre dichas instancias no gubernamentales es posible mencionar Comunidades del Valle, A. C. (Covac), Servicio para el Desarrollo, A. C., del Valle del Mezquital (Sedac), y Hábitat por la Humanidad, que tienen su sede en la ciudad de Ixmiquilpan. De estas tres, la única que funciona de modo regularmente es Hábitat. Las dos primeras nacieron a partir de grupos de estudio; sin embargo, los encargados; al ver la problemática de los ñähñu —es decir, pobreza extrema y tierras poco productivas—, pero también el potencial de éstos para organizarse y tomar decisiones, decidieron aprovechar el recurso humano para crear programas de apoyo en los cuales ellos mismos fueran quienes generaran las formas de trabajar y los propios trabajos; para ello realizaron diferentes talleres donde los ñähñu exponen sus inquietudes e intereses para tener una vida mejor; en estos espacios surgen diversas cooperativas productivas: lecheras, molinos, talleres artesanales, cría de borregos, entre otras. En 1994, y tras el levantamiento zapatista en Chiapas, los líderes de estas organizaciones convocaron a formar parte activa de ese acontecimiento, y de acuerdo con testimonios, este pronunciamiento no fue recibido con agrado por la mayoría de la gente, por lo que a partir de esa postura la gente comenzó a abandonar las organizaciones, pero no con ello las cooperativas creadas por ellos mismos, aunque ya no fue lo mismo porque empezaron a tener menos recursos, principalmente para la comercialización de los productos. Actualmente las funciones de estas dos organizaciones son de asistencia médica irregular. Hábitat por la Humanidad continúa trabajando —aunque de manera independiente—, en la construcción de vivienda con el sistema de mano vuelta; es decir, los miembros de una comunidad que van a construir su casa, participan en la construcción de cada una de las casas, a través de un financiamiento para pagar en diez años y de acuerdo con un pago fijo que el dueño de la casa pueda saldar. Aunque ha enfrentado problemas económicos y de participación comunitaria, su labor continúa.

Organizaciones indígenas

Dentro de instancias que se han formado a iniciativa de los ñähñu, están algunas cooperativas comunitarias productivas; en ellas observamos una revaloración de sus recursos y saberes. Pero no es fácil para algunas de ellas mantener su funcionamiento porque la burocracia gubernamental no responde a las necesidades de la cooperativa, como es la expedición de facturas y el pago de impuestos. A pesar de la burocracia algunos casos han funcionado. Por ejemplo, la cooperativa Parque Acuático El Thephé, o el Parque Acuático de las Grutas de Tolantongo, donde los recursos naturales son administrados por los ejidatarios, y a través de su explotación obtiene recursos para los habitantes de sus comunidades, al mismo tiempo que generan empleo tanto dentro de la comunidad como en las comunidades circunvecinas, o bien, las apoyan en obras públicas con recursos en especie o monetarios.

Las cooperativas de artesanas —como La Flor del Valle—, que a pesar de tener situaciones económicas y administrativas difíciles, aún funcionan como una medida para garantizar un precio justo a su trabajo. Otro tipo de cooperativas, como las de consumo, trabajan a nivel local; quienes la conforman son mujeres de la misma comunidad que a través de instancias de Sedesol adquieren productos al mayoreo (a bajo precio), para después venderlos en la localidad a un precio más bajo que en los establecimientos comerciales de la ciudad de Ixmiquilpan.

Otras formas de organización, no necesariamente constituidas en cooperativas, funcionan en el Valle del Mezquital; son mujeres que se reúnen para comercializar sus productos artesanales cuando las invitan a participar en eventos realizados por el gobierno o instituciones educativas, mediante expo-venta en ferias regionales y encuentros comerciales, entre otros.

A pesar de ser una manera de organizarse para procurar mejores condiciones de vida, es difícil que las cooperativas lleguen a consolidarse, ya sea debido a las trabas legales que les impone el gobierno, por el desánimo de los integrantes, porque el beneficio no se obtiene de inmediato (sino que trabajan a través del sistema de consignación) o por falta de un mercado más amplio para colocar sus productos.

Asociaciones como las de Lechuguilleros del Alto Mezquital, en el Dexthí, que junto con la UNAM, campus Iztacala, y la Semarnat-Hidalgo, han elaborado programas de reforestación para reducir el impacto de degradación del suelo en esta zona, y con ello contribuir en la recuperación y la conservación de recursos naturales a través de talleres sobre educación ambiental y capacitación para una optimización de sus recursos. Sin embargo, a pesar de que dichos programas han tenido una respuesta satisfactoria, la falta de apoyo económico limita sus alcances.

Otro tipo de organizaciones son las que se dan de forma eventual para un proyecto específico, como la que se se gestó entre varios pueblos de la parte serrana del norte de Ixmiquilpan, lo que se conoce como el Alto Mezquital.

Ahí se reunieron para formar la Organización de los Pueblos de la Sierra y actualmente cuenta con diez pueblos; sin embargo, en un inicio eran 21. Creada en 1997, esta organización busca obtener servicios que satisfagan las necesidades de los pueblos serranos; un primer proyecto fue un telebachillerato que cubriera las necesidades de la población escolar, el cual fue construido en la comunidad de Gundhó en 1999. Un segundo proyecto fue la pavimentación del camino, mismo que aún no se termina. Sin embargo, conforme las comunidades satisfacen sus demandas, dejan la organización. En voz de los miembros, este abandono ocasiona que las autoridades no les resuelvan con rapidez, porque ejercen menos presión ante las mismas. Tienen planes de convertirse en Asociación Civil, en busca de un reconocimiento tanto en instancias públicas como privadas.

Como vemos, en este contexto la situación en el Valle del Mezquital es compleja; por un lado, instancias gubernamentales con una fuerte presencia regional y más allá de las fronteras, por otro, los ñähñu que buscan encontrar y generar sus propios mecanismos para satisfacer sus necesidades, pero que se topan con una burocracia que no es compatible con su forma de relacionarse, puesto que no facilita el trabajo cooperativo, sino que dificulta la gestión con las diferentes instituciones gubernamentales, lo que en ocasiones genera el desaliento de los actores sociales para consolidarse como unidad productiva y comercializadora.

Diseño textil que representa un conejo

CAPÍTULO 10

Economía indígena en el contexto de la globalización

Lourdes Báez Cubero y Beatriz Moreno Alcántara*

Como sucede en otras partes de la República, las regiones de Hidalgo viven intensos procesos de transformación socioeconómica que inciden en las estrategias para resolver las necesidades básicas. Originalmente la agricultura, centrada en el maíz, figuró como la actividad principal de los grupos otomíes, nahuas y mazahuas. Había una clara división del trabajo, donde una parte de la producción se destinaba para el autoconsumo y otra para la venta o el intercambio. En la actualidad, los distintos grupos han tenido que formular nuevas estrategias que les permitan obtener un ingreso suficiente para paliar su situación de marginación económica; por ejemplo, la migración, la comercialización en espacios lejanos de la comunidad, la manufactura de productos varios, y la participación en programas de gobierno. No obstante, estas actividades coexisten con la agricultura tradicional que, en términos simbólicos, constituye un soporte de la cosmovisión indígena.

Acaxochitlán en el contexto de la globalización

El municipio de Acaxochitlán, ubicado en la Sierra Oriental y a 69 km de distancia de la capital del estado, Pachuca, forma parte de una región llena de contrastes; a la cautivadora belleza del paisaje se agrega la acumulación de siglos de tradición indígena, que muestra su máxima expresión a través de prácticas y saberes que recrean los habitantes de esta región, en los que queda de manifiesto un modo particular de entender el mundo, en el cual el entorno desempeña un papel fundamental para su subsistencia.

Dentro de esta región serrana hidalguense, Acaxochitlán es el único municipio donde la mayoría de su población (70%) es indígena de habla náhuatl, con sólo un pueblo, San Pedro Tlachichilco, en el que la lengua indígena es el otomí. El resto de municipios hidalguenses pertenecientes a esta región son de habla otomí. No así en el vecino estado de Puebla, donde los pueblos colindantes son casi todos de habla náhuatl, y con ellos los pobladores del municipio mantienen fuertes vínculos, sobre todo de tipo comercial, pero también comparten sólidos lazos culturales.

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

REGIONES GEOECONÓMICAS DEL ESTADO DE HIDALGO

Límite municipal — Límite estatal — Cuerpo de agua — Capital

Mapa 14. Regiones económicas del estado de Hidalgo.

Acaxochitlán tiene una extensión territorial de 226.1 km². Está integrado políticamente por 15 rancherías distribuidas por todo el municipio, ocho barrios que dependen administrativamente de la cabecera municipal, y 12 pueblos: Los Reyes, San Francisco, San Juan, San Mateo, San Miguel, San Pedro Tlachichilco, Santa Ana Tzacuala, Santa Catarina, Tepepa, Toxtla, Zacacuautla y Acaxochitlán; todos ellos conforman una población total de 36 978 habitantes. Se localiza en la zona del Altiplano, en las primeras estribaciones de la Sierra Madre Oriental y también en el Eje Neovolcánico, con lo cual el municipio alberga diversas elevaciones, entre las que destaca el cerro El Molino, con una altura de 2 340 msnm. Posee además una rica vegetación constituida por bosques y selvas, así como gran cantidad de recursos fluviales, que son resultado de los vientos húmedos del Golfo de México que depositan las abundantes lluvias que caen, sobre todo durante el verano, en manantiales y escurrimientos que descienden hacia las zonas bajas. Existen también tres presas: Omiltemetl, Tejocotal y Tzacuala, construidas en 1900; las dos primeras alimentan a la hidroeléctrica Necaxa, que genera electricidad a una parte del país.

Economía indígena tradicional

Acaxochitlán puede definirse como un municipio eminentemente indígena y rural, en el que la economía predominante es de subsistencia, que tiene como soporte el trabajo agrícola de temporal. Se le ha caracterizado como un municipio con un alto grado de marginalidad. La mayoría de sus habitantes, que son indígenas nahuas y una minoría otomí, tienen como eje de sus prácticas a la tierra, y al maíz como principal cultivo que, además de ser el alimento más importante de su dieta, posee una fuerte carga simbólica; ya que durante siglos la actividad agrícola se ha configurado como el elemento nuclear sobre el que se sustenta su cosmovisión. Pero debido a que esta actividad ya no provee lo suficiente para satisfacer sus necesidades más apremiantes, en la mayoría de los pueblos, las actividades comerciales, junto con la venta de distintos productos que llevan a diferentes lugares del estado y fuera de éste, son las que sostienen la subsistencia de los grupos. Sólo en las poblaciones de San Pedro Tlachichilco, de origen otomí, y Tepepa, de origen nahua, una parte de la población ha optado por la migración hacia Estados Unidos como forma de apoyo a la economía familiar.

Mujer cargando leña.

En cuanto al uso del suelo, 45.29% de la superficie del municipio se utiliza para la agricultura de temporal de maíz y frijol, y 40.88% es superficie de bosque con una topografía accidentada y una altura promedio de 2 270 msnm que alberga diversas especies maderables como ocote, encino manzanilla y encino negro; sin embargo, la tala indiscriminada ha propiciado la pérdida de grandes extensiones de bosque. Del resto de la superficie, 2.42% se dedica para pastizal y 11.4% se destina a otros cultivos como cebada y trigo.

A la par de la agricultura y la actividad comercial, se desarrollan otras actividades menores, en cuanto a que su importancia es secundaria, pero gracias a éstas los grupos domésticos pueden complementar su ingreso familiar, como la cría de ganado ovino, el trabajo en madera, el tejido de textiles y el enganche de peones en fincas cercanas; esta última sólo en determinadas épocas del año.

Agricultura de subsistencia en Acaxochitlán

Los pueblos de esta región mantienen un fuerte vínculo con la tierra a través de la actividad agrícola, y con el cultivo del maíz como la base de su subsistencia, que si bien en la actualidad ya no les resulta redituable y la mayoría de las veces no les alcanza para alimentarse durante un año, ya que se siembra sólo una vez al año, éste se mantiene en la ideología indígena como alimento puntal.

TEJIENDO LA VIDA PARA SOBREVIVIR: LAS MUJERES NAHUAS DE SANTA ANA TZACUALA, ACAXOCHITLÁN, HIDALGO

Lourdes Báez*

Santa Ana Tzacuala es una comunidad de habla nahua perteneciente al municipio de Acaxochitlán. Se localiza a sólo 8 km de la cabecera, llegando por una carretera que recientemente fue pavimentada en su totalidad.

Hacia mediados del siglo xvi, Santa Ana Tzacuala y la mayoría de los pueblos de lo que hoy es el municipio de Acaxochitlán, eran de origen otomí. El resto, los ubicados en la región oriental del municipio, casi en colindancia con lo que hoy es el estado de Puebla, hablaban totonaco y mexicano o náhuatl. Actualmente, en la mayoría se habla sólo náhuatl, excepto San Pedro Tlachichilco, que es de origen otomí.

La vida de las mujeres en Santa Ana transcurre como en muchos pueblos de origen rural, dedicadas totalmente al cuidado de su hogar y sus hijos. Santa Ana Tzacuala es un centro textil importante de la región, práctica que seguramente han venido realizando durante siglos en esta zona, y que se mantiene vigente entre las mujeres de la comunidad.

En el paisaje de Santa Ana se observan casas en medio del huerto, muchas de ellas construidas con madera y techo de dos aguas con teja de barro; como contraparte se encuentran algunas casas de block y cemento, con diseños y colores modernos, algunas con grandes antenas satelitales que desvirtúan el paisaje, pero que son símbolo evidente de la globalidad. Son los signos contrastantes de una sociedad de la cual una parte, de manera evidente, ha visto llegar el progreso, fruto de su trabajo y de su conversión al evangelismo. En el lado opuesto, que congrega a la ma-

* Subdirección de Etnografía-Museo Nacional de Antropología, inah.

Mapa 15. Artesanías.

Taller de carpintería.

En algunos casos, lo escarpado de los terrenos y los pocos recursos con que cuentan los indígenas hacen que el tipo de agricultura que se practica sea muy rudimentaria, utilizando herramientas sencillas como la coa y el azadón. A ello hay que agregar que —por las características del contexto— la práctica agrícola es de temporal, lo cual no siempre asegura la cosecha porque se depende de las lluvias estacionales de verano; por otro lado, las familias cuentan con poca extensión de tierra cultivable, lo que motiva que la mayor parte de lo que siembran y cosechan sea sólo para consumo propio. Hay otros cultivos complementarios como el frijol que siembran junto al maíz; también se siembra haba. Por otra parte, la altura en la que se encuentra el municipio favorece el crecimiento de árboles frutales como manzana, durazno y ciruela, que es posible encontrar en huertas ubicadas en los distintos pueblos.

yor parte de la comunidad, ésta mantiene un estilo de vida apegado a sus tradiciones y creencias de origen ancestral, que reitera, además, el papel del entorno y el maíz como elemento puntal, como proveedores para la subsistencia del grupo.

Otro de los aspectos asociados y vinculados a un modo de vida tradicional es la indumentaria femenina, que es usada por la mayor parte de la población. Al llegar a Santa Ana, cualquier visitante puede observar que tanto las mujeres adolescentes como las adultas, portan su atuendo. Incluso las niñas que asisten a la escuela lo hacen vistiendo su indumentaria tradicional: enredo, blusa bordada, *quechquemitl* (que es opcional) y faja. La única prenda que se lleva como uniforme es el suéter. Para cargar sus útiles escolares muchas niñas utilizan el rebozo, como lo hacen las mujeres para cargar a sus hijos pequeños. Lo que pone en evidencia que desde pequeñas ya asumen los papeles tradicionales de su género.

Desde hace unos 10-15 años, las funciones que tradicionalmente tenían las mujeres, dedicadas sólo a labores de su casa, atender a los hijos y tejer su indumentaria, han ido cambiando; pero no por el deseo de transformación, sino obligadas por la movilidad de la población masculina. Si bien esto es una situación común en muchas comunidades rurales de México, en el caso particular de Santa Ana Tzacuala es muy característico. Es una comunidad muy tradicional, en la que las mujeres son extremadamente introvertidas y los hombres son quienes asumen el control total. Cuando los hombres empezaron a salir a vender flores porque el trabajo agrícola ya no era redituable, las mujeres asumieron algunas prácticas, como el trabajo en la milpa, que durante mucho tiempo se enmarcó como una actividad masculina. Con ello, las mujeres añadían la actividad agrícola al trabajo propio de ellas.

Actualmente, las mujeres alternan al tejido en telar de cintura y bordado su trabajo en el campo. Incluso, el reclutamiento de peones que antes sólo lo hacían los hombres, ahora lo hacen también mujeres, quienes son la mayoría, en términos numéricos. En distintas temporadas del calendario agrícola llegan "enganchadores" del barrio de Yemila, en camiones que se estacionan en el centro de Santa Ana, para contratar mujeres que quieran ir a trabajar en los campos de cultivo cercanos. Sin embargo, la paga es menor si se trata de mujeres, aun realizando las mismas labores; la razón que aducen, es que "las mujeres son más débiles".

En los pocos ratos libres es común observar en los solares de su casa, a la orilla de la presa mientras los borregos pastan, o en algún puesto de frutas y verduras del mercado, mujeres sentadas tejiendo distintas prendas en el telar de cintura, o anudando las orillas de un rebozo de lana; o bien, bordando parte de una blusa. Son actividades que todas las mujeres realizan. Además de elaborarlas para uso personal

Ganadería menor

La población indígena alterna sus actividades cotidianas con la cría de ganado ovino, del que aprovechan la lana para utilizarla en la confección de su indumentaria. Esta práctica es evidente, sobre todo en comunidades donde se aprovecha la lana para la elaboración de textiles. Las mujeres son quienes en mayor medida se dedican a esta actividad. La lana que no es utilizada por los dueños de los borregos es vendida en las distintas localidades del municipio a través del "rancheo", o bien, se aprovechan los mercados de la región para su venta.

La cría de ganado bovino que se desarrolla a mediana escala dentro del municipio, no es una actividad propia de los grupos indígenas, sino que corresponde a grupos de ganaderos mestizos que cuentan con los recursos suficientes para su industrialización y distribución en escala mayor.

Actividades complementarias

En cada pueblo existen actividades alternas a la práctica agrícola, que es la que mantiene la primacía en todo el municipio, aun cuando no produzca ganancias. La mayoría de la población indígena se dedica a la actividad comercial en distintos rubros y en diversas plazas de la República. Por su parte, las mujeres que permanecen

o para las mujeres de la familia. También tejen y bordan para vender, para completar el ingreso familiar, pues sus maridos, hijos y hermanos no siempre regresan puntualmente cada semana; algunos retornan cada 15 días o, si el lugar de trabajo está muy alejado, hasta un mes. Todos los hombres de Santa Ana Tzacuala se dedican a vender flores, y lo hacen por toda la República; hay quienes se van hasta Cancún, mientras que otros a la frontera norte. Lo importante es encontrar una plaza de venta donde no haya mucha competencia, aun cuando implique no regresar con frecuencia al pueblo.

Por ello las mujeres dedican su poco tiempo libre a lo que por tradición saben hacer, y que desde hace siglos han hecho sus antepasadas: tejer en telar de cintura su indumentaria. En los campos que rodean la presa "Tzacuala" es común encontrar siempre muchos rebaños de borregos pastando, pues uno de los materiales que utilizan para tejer enredos, *quechquemitls* y rebozos, es la lana. Actualmente la introducción de estambres comerciales de acrilán va en incremento; aunque prefieren la lana, cada vez es más difícil trabajarla, pues el añil que antes utilizaban para teñirla, ahora además de escaso es caro.

Sin embargo, los cambios de materia prima no han alterado la tradición textil de Santa Ana Tzacuala, que se puede considerar como una de las tradiciones más importantes que les fueron legadas por sus antepasados. Ésta se compone de un enredo tejido en telar de cintura que cubre hasta debajo de las rodillas; se usa en color negro o azul marino, lleva de forma espaciada una rayas blancas muy finas en sentido horizontal; anteriormente todos se tejían en lana que se teñía con añil, aunque actualmente —por lo caro y difícil de conseguir— se usan en mayor medida enredos que se tejen con hilo industrial de acrilán, que si bien reduce costos y facilita el trabajo, la calidad no es muy buena. El *quechquemitl*, que cubre del frío todo el torso, es también tejido en telar de cintura que repite colores y materiales del enredo. La faja para sostener el enredo también se teje en telar de cintura; es una prenda muy bella en la que se plasman elementos del entorno como pájaros, flores, niños, mujeres, hombres, perros, etcétera. Anteriormente se tejían en algodón y lana teñida en todos los colores; ahora el hilo de color es de manufactura industrial; sólo se conservan los diseños y los colores muy brillantes. Estas tres prendas referidas son todas de origen prehispánico. La blusa es la prenda de vestir que más recientemente se introdujo entre los grupos indígenas. Sin embargo, las mujeres usan toda su creatividad para incorporar diseños y técnicas en los que, como en las fajas, recrean los elementos de su entorno. Se elabora con algodón industrial, y lleva bordados en bata y mangas utilizando diversas técnicas —como pepenado, punto de cruz y con gancho, el cual se introdujo recientemente—; para el bordado se emplean tanto hilos finos de algodón, como estambre.

en sus comunidades también apoyan a la economía familiar, particularmente con la elaboración de prendas de la indumentaria tradicional que tejen en el telar de cintura; es el caso de las mujeres de Santa Ana Tzacuala, Santa Catarina y San Francisco, donde el uso del telar de cintura tiene una tradición ancestral.

Cada pueblo del municipio tiene una especialidad en cuanto al tipo de actividad; en muchos casos se dedican al comercio, y lo que cambia es el tipo de producto que se comercializa. En el pueblo de Los Reyes, el trabajo en madera es la principal actividad; en este municipio existen cinco aserraderos, pero, debido a la escasez de árboles en condiciones de ser talados, el negocio de la madera ya no es tan redituable como antes; la gente debe ir a cortar árboles a lugares lejanos y, para ello, contar con vehículos y herramientas especializadas para poder transportarlo de regreso, por lo cual es un grupo reducido el que controla la tala y venta de madera. Aun así, esta actividad se mantiene como prioritaria en la comunidad. Lo que los hombres elaboran son sencillos muebles que venden mediante el "rancheo" en comunidades cercanas, o bien en los mercados de la región. Algunos otros, que son una minoría, han empezado a incursionar en la venta de nuez, pistaches y cacahuates; se les denomina "botaneros" o "pistacheros", en alusión a que éstos son los productos que comercializan. Venden las "botanas" en localidades cercanas de Puebla e Hidalgo.

Por su parte, en el pueblo de Santa Ana Tzacuala, desde hace unos diez-quince años la población masculina inició la venta de flores. Las primeras plazas donde

Una tradición reciente: los tenangos, Cerro Chiquito.

iniciaron el comercio de flores fueron las que están en la ruta de la Costa del Golfo de México, ruta que desde tiempos ancestrales recorría la población de la región serrana oriental, el Totonacapan y la Huasteca; es decir, eran ciudades ya conocidas y trabajadas por la población de Acaxochitlán, pero a las que acudían para vender otros productos. Un grupo de comerciantes decidió innovar y empezaron a vender flores que compraban en la Central de Abasto de la ciudad de México; el resultado fue muy positivo y pronto tuvieron la necesidad de contratar ayudantes de la misma comunidad para cubrir la demanda; con el tiempo, los ayudantes empezaron a independizarse y a emprender la venta de flores por su cuenta, pero al mismo tiempo tuvieron que incursionar en otras ciudades por la competencia del mercado; así siguieron en ciudades del norte que se encontraban en la ruta del Golfo y después en otras ciudades del centro y norte del país.

Vendedor de ayates, Valle del Mezquital.

Otra de las prendas que también son elaboradas por las mujeres es el rebozo tejido en telar de cintura; el diseño y color repite el del enredo y *quechquemitl*; lleva puntas anchas que se anudan con la técnica de macramé, en las que se combinan los colores azul o negro con el blanco.

El principal instrumento para la confección de la indumentaria femenina es el telar de cintura, de origen prehispánico y ampliamente documentado en códices y crónicas del siglo XVI. Con esta herramienta, que aparentemente es un instrumento sencillo que se compone de seis palos, se producen textiles de mucha calidad y belleza que pueden llegar a convertirse en complejas piezas difíciles de lograr con otra técnica. Debe su nombre a que, para tejer, la mujer amarra uno de los extremos del telar a su cintura para tensar los hilos. En algunos pueblos, como Santa Ana Tzacuala, donde se utiliza este telar, se le conoce con el nombre de "palitos".

En el universo que rodea la actividad textil entre los grupos indígenas hay más que una simple técnica, ya que cada hilo que se utiliza, el color que se elige para confeccionar la prenda, así como el diseño particular de la misma, tienen una razón de ser. En efecto, la indumentaria tradicional cumple, además de cubrir el cuerpo de los hombres de las inclemencias del clima, un papel esencial dentro de toda su organización social, abarcando factores de índole económica, política y religiosa. Además, por medio del tipo de prenda, del diseño, del color, va implícito el universo simbólico que define su cosmovisión y, con ello, la identidad particular del grupo. Esto es muy cierto; en cada uno de los distintos pueblos que conforman el municipio de Acaxochitlán, la indumentaria femenina, que es la que se conserva, es distinta. En Santa Ana y Santa Catarina, se mantiene esta actividad de elaborar toda la indumentaria femenina, aunque las prendas son distintas en cada uno; no así en el resto de pueblos en que las mujeres

Hilando ixtle en la comunidad de Taxhay, Nicolás Flores.

Peluquero, Huautla.

Los "floreros", como se les denomina, no se han desligado de su comunidad; la mayoría de ellos regresa cada semana con sus familias, y en temporada de mayor demanda de flores se llevan a sus esposas e hijas para que les ayuden.

San Francisco Atotonilco es también un pueblo de comerciantes que venden fruta y verdura en los mercados del área conurbana del Estado de México. Como la gente de Santa Ana, acuden a la Central de Abastos del Distrito Federal a comprar fruta y verdura, y de ahí se van a distintos mercados donde venden sus productos.

Mercados y formas de intercambio

En el contexto regional, Acaxochitlán forma parte de una red de intercambio comercial a través de un sistema de mercados que abarca distintas plazas, y a cada una de éstas le corresponde un día determinado. Aunque este sistema de mercados ya no opera igual, debido a la instalación de tianguis de menores dimensiones en comunidades más pequeñas, lo que ha llevado a que la competencia sea mayor. Sin embargo, el mercado dominical de la cabecera municipal, Acaxochitlán, continúa siendo atractivo para muchos pobladores, que acuden tanto para la compra, como la venta de mercancías. Pero también, a éstos no sólo

adquieren la vestimenta del vecino municipio de Naupan, en el estado de Puebla. En todos los casos es posible distinguir de qué pueblo son las mujeres, ya que en cada uno mantienen sus particularidades en la vestimenta femenina; por ejemplo, en Santa Ana las mujeres usan el *quechquemitl* de lana con los picos a los lados, a la usanza de las mujeres de San Pablito y Santa Ana Hueytlalpan, ambos pueblos otomíes. Entre otros pueblos, como Los Reyes, San Francisco y San Juan, la indumentaria es la misma, pero en cada uno lo que los distingue es el color de la orilla de la faja.

Este universo implícito en la indumentaria tradicional indígena se transmite, en Santa Ana Tzacuala, a través de la educación informal que los padres inculcan a sus hijos mediante las prácticas cotidianas y las ceremoniales, las creencias, los mitos y los rituales. Las mujeres, que son quienes conocen el arte de tejer, que además no se considera una práctica externa, ya que el telar es en realidad una extensión del cuerpo humano, por lo que se considera entonces que es una actividad natural; enseñan a sus pequeñas hijas desde temprana edad. Al inicio, alrededor de los siete u ocho años de edad, las niñas empiezan a tejer y bordar —como parte del juego— sencillas prendas; lo hacen imitando a las mayores. Así, poco a poco jugando aprenden las labores femeninas, pero también se van adentrando en el mundo de los diseños, colores y formas, y con ello en el de la cosmovisión de su comunidad.

Por ello, el papel que la indumentaria ha tenido durante siglos ha sido fundamental para conocer a los pueblos y su gente. El textil, como una forma particular de lenguaje, está lleno de símbolos y códigos que transmite información que puede remitir al estatus de quien porta la indumentaria, al rango que ocupa en la comunidad, al estado civil, la edad, al grupo o comunidad al que pertenece. El textil puede entenderse como un texto que contiene un lenguaje particular del grupo que lo elabora y usa, y que lo hace único frente a otros grupos; por ello, se considera también a la indumentaria como factor identitario, porque los códigos de información que transmite son compartidos por todos los miembros del grupo.

acuden por la compra de mercancía para el propio consumo familiar, sino que los comerciantes establecidos en las comunidades se surten de mercancías para sus negocios. Esta institución comercial, en el contexto específico de Acaxochitlán y la región circundante, ha tenido a lo largo de su historia un rol preeminente para el fortalecimiento de redes interétnicas.

Aunque no es éste el único mercado al que acude la población de los distintos pueblos, ya que los tianguis locales pueden llegar a ofrecer mayores posibilidades de intercambiar mercancías, es decir, de realizar el trueque de productos excedentes de los grupos domésticos, como verduras, fruta, frijol, ocote, entre otros. En estos espacios comunitarios todos se conocen y ello favorece el intercambio de productos; ya que entre estas sociedades los valores en torno a la reciprocidad son expresiones de fuerte arraigo.

Si bien la actividad comercial es practicada por la mayor parte de la población, no siempre se desarrolla al mismo nivel; es decir, hay comerciantes que venden en grandes cantidades productos que adquieren en los principales centros rectores y tienen un calendario establecido de plazas para la venta. Por lo general recorren

Mercado de Ixmiquilpan.

durante varios días a la semana las comunidades donde se instala un gran mercado. Las plazas elegidas para ir a vender, además de Acaxochitlán, se ubican por lo general dentro del circuito regional; éstas son Tulancingo, Naupan, Huauchinango, Beristáin, Zacatlán, Pahuatlán. Aunque no todos los comerciantes van a todas, de éstas eligen tres o cuatro, cuando mucho. El resto de los días los emplean para desplazarse a alguna ciudad cercana para surtir la mercancía que van a vender, que, por lo general, es Tulancingo; aunque también llegan a ir hasta la Central de Abasto de la ciudad de México.

Otros comerciantes, que no recorren las distintas plazas de la región de manera sistemática, llevan a vender algún excedente sólo en ocasiones en que cuentan con el recurso. Por lo general la mercancía que llevan la pueden transportar por sí solos, debido a que la cantidad es mínima, utilizando el transporte público para su desplazamiento.

Programas productivos del estado y otros organismos

Por las características del municipio —entre las que destacan un alto grado de marginación, junto a una economía basada en la actividad agrícola de subsistencia— la implementación de programas de apoyo a la productividad a sociedades rurales, así como de apoyo a la economía familiar, son prioritarios en Acaxochitlán.

ALTERNATIVAS DE PRODUCCIÓN: LA CAFETICULTURA EN HIDALGO

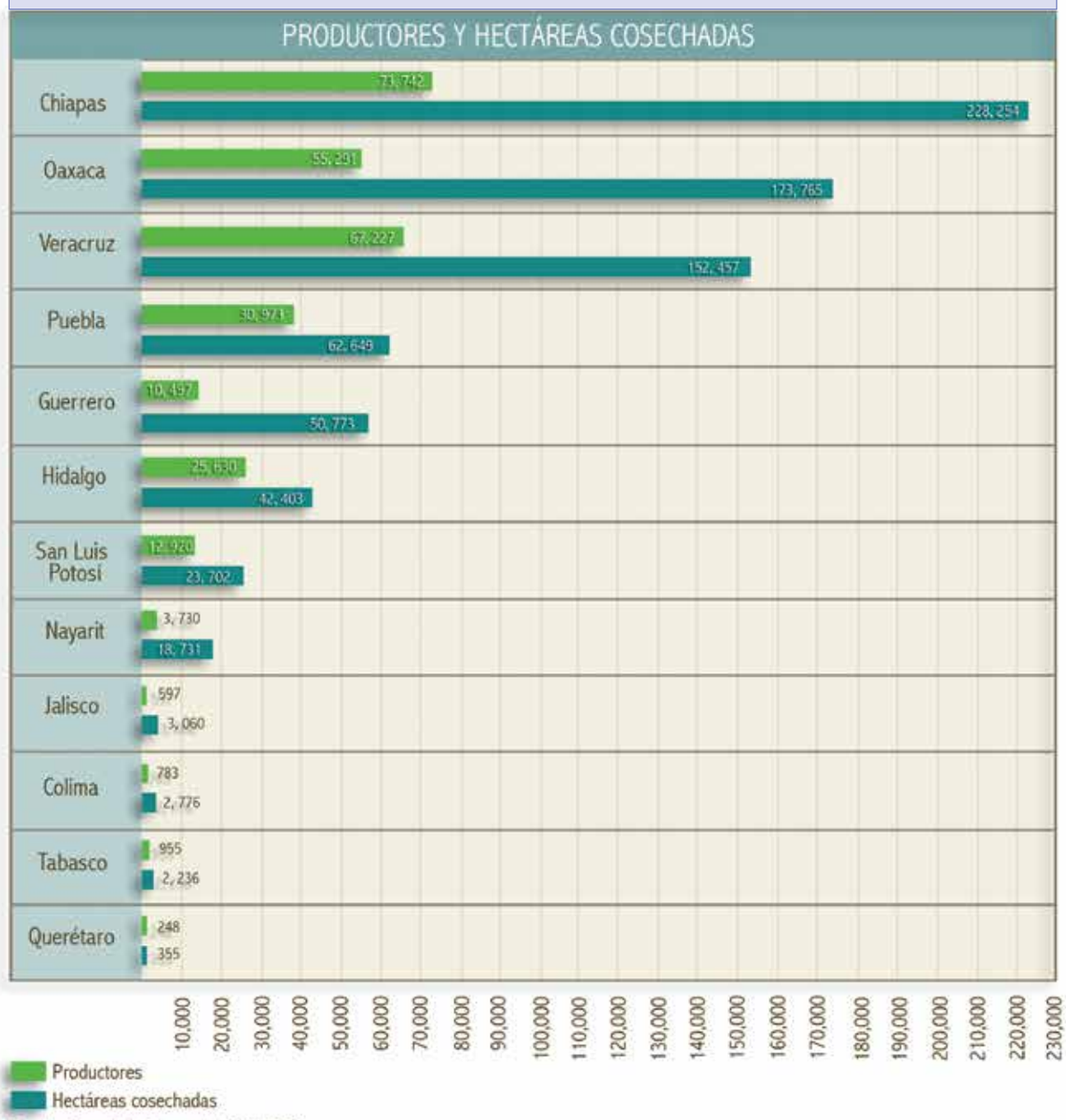
David Pérez González*

La relevancia económica y social del café trasciende su jerarquía como primer producto de exportación a nivel nacional. Ocupando a casi 500 000 productores en 12 estados de la República, casi 80% de su producción se exporta, aunque el mercado interno es el objetivo de las cooperativas productoras de pequeña y mediana escalas (92% del total de los productores, los cuales poseen, en promedio, superficies menores a 5 ha). El estado de Hidalgo, que forma parte de la región cafetalera de la vertiente del Golfo, junto con San Luis Potosí, Puebla, México y Veracruz, ocupa el sexto lugar en producción de café dentro de la República Mexicana, detrás de Guerrero, con una superficie cosechada de 4.66% nacional y un volumen de producción de 3.54%, cercano a las 70 000 toneladas (SIAP, 1997-2000). En Hidalgo, la época de cosecha es de las más extensas de la región junto con San Luis Potosí, ya que va desde octubre hasta febrero (Consejo Estatal del Café, 2002).

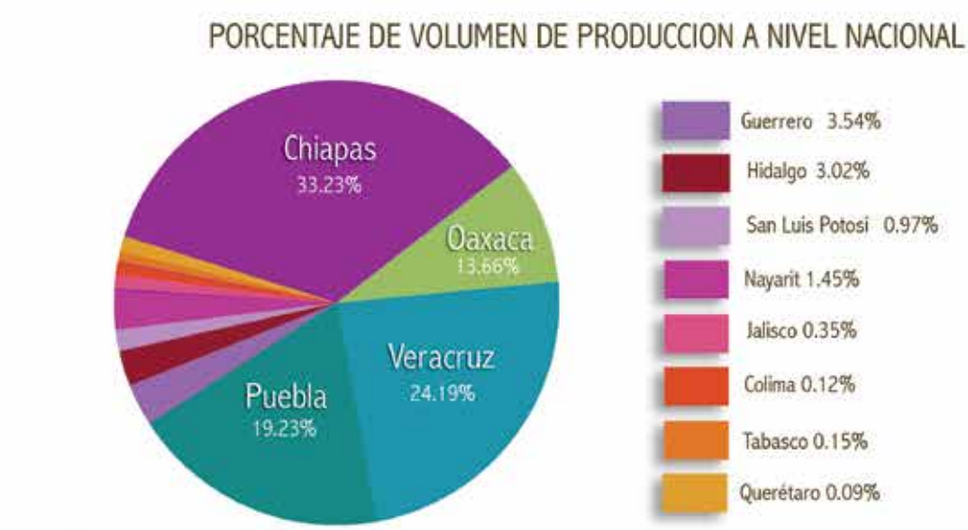
La actividad cafetalera en el estado de Hidalgo se lleva a cabo en cuatro regiones que se componen de 25 municipios y 743 comunidades, 42 403 ha de producción y 25 630 productores de café, de las cuales casi 72% son indígenas. Las zonas productoras, concentradas en el norte y noreste del estado son Sierra Gorda (Tlahuiltepa, La Misión, Chapulhuacán, Pisaflores), Huasteca (Huazalingo, Huejutla, Yahualica, Xaltocan, Atlapexco, Huautla, Oriztatlán), Sierra (Calnali, Tianguistengo, Molango, Lolotla, Tlanchinol, Xochicoatlán, Tepehuacán de Guerrero) y Sierra Otomí-Tepehua (Acaxochitlán, Agua Blanca, Metepec, Huehuetla, San

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología e Historia, INAH.

GRÁFICA 3.
PRODUCCIÓN DE CAFÉ



Fuente: Consejo Mexicano del Café, 2001.



Fuente: Consejo Mexicano del Café, 2001.

En el nivel municipal existen varias coordinaciones de apoyo que dirigen sus esfuerzos hacia las sociedades indígenas que conforman el municipio.

Una de las más importantes, y cuyos objetivos están orientados a coordinar todos los programas de apoyo a las sociedades indígenas, es la Coordinación de Desarrollo Rural. El trabajo que realiza esta Coordinación se hace en forma conjunta con los delegados y comisarios ejidales, para lo cual se ha conformado un Consejo Municipal de Desarrollo Social que sesiona regularmente. Durante las reuniones del Consejo Municipal de Desarrollo Social, se exponen los problemas y las sugerencias para su solución. Todos los miembros del Consejo tienen voz y voto para resolver cualquier problema que se presente, pero también hacen sugerencias de cómo podrían poner en marcha los proyectos de desarrollo que llegan al municipio. Entre los programas que se coordinan en esta instancia municipal está Oportunidades, que opera a nivel nacional.

Existen otros proyectos que son innovadores para la región, como el que se coordina desde la Unidad Municipal de Gestión Ambiental. Las instancias involucradas son el Consejo Nacional de Población (Conapo) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas, como parte del Programa Estatal de Cooperación (PEC). Este proyecto, que ya está en marcha, tiene como objetivo "Contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de la población hidalguense, mediante la integración de estrategias de fortalecimiento del pleno ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, y de un desarrollo social y económico con equidad y sustentabilidad".

Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria) (Consejo Estatal del Café, 2002).

Desde hace algunas décadas, la actividad cafetalera se ha instalado como una alternativa de producción para sectores relegados de la economía estatal y nacional, sobre todo en comunidades indígenas donde actividades complementarias como la cafeticultura, el turismo y la producción de textiles se forman en la opción primaria para los individuos que no tienen acceso a los sectores de producción industrializados de las urbes próximas. El impulso y rescate de la cafeticultura estatal desde 1996 tiene como misión impulsar el desarrollo de las regiones marginadas y con mayor índice de pobreza.

Una de las regiones que apuntan a ser beneficiadas por distintos programas gubernamentales (Programa Estatal del Café, derivado del Programa Estatal de Agricultura y Desarrollo Rural) y no gubernamentales (ONG's, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, agrupaciones de Derechos Humanos), es la de la Sierra Otomí-Tepehua, particularmente en los municipios de Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria, donde se concentra la producción de café de la zona con casi 7 000 productores y 20 000 ha de cultivo. Paradójicamente, San Bartolo ocupa el primer lugar en el índice de marginación estatal, Huehuetla el tercero y Tenango de Doria el decimoquinto (INEGI, 2002). Sin embargo, en varias comunidades se han formado organizaciones cooperativas que involucran a varios integrantes que, mediante la capacitación y el repartimiento de las tareas del proceso de producción, intentan acceder a un nivel de competencia más alto que el local.

Café verde, San Bartolo Tutotepec.

La mayoría de estas comunidades tuvo un contacto previo con el cultivo del café que formaba parte de la diver-

Otra de las instancias es la Coordinación de Atención a Comunidades Indígenas; entre los objetivos de esta Coordinación está apoyar a los indígenas de bajos recursos en el trámite sin costo de documentos oficiales. Quizás una de las funciones importantes de esta oficina es la asesoría a la población indígena cuando se enfrenta a algún problema legal, y más que asesoría, el abogado de esta Coordinación actúa como Defensor de Oficio; uno de los problemas derivados de este tipo de situaciones se presenta cuando la persona detenida o acusada no habla español; entonces se apoya también en la traducción. Otra de las tareas de esta oficina es el trámite para la obtención de equipo para las escuelas, como computadoras y fotocopiadoras. Las dos personas encargadas de la Coordinación de Atención a Comunidades Indígenas hablan náhuatl, y una de ellas es, además, abogado de profesión.

Movilidad de la población

Acaxochitlán es considerado como un municipio en donde la marginalidad es un problema latente; problema que afecta sobre todo a la población indígena, que es la más vulnerable. La migración no es una práctica común en el municipio. La población que ha empezado a movilizarse hacia Estados Unidos es un sector minoritario de los mestizos pobres de la cabecera municipal, y algunos habitantes

sidad de productos que se siembran en la milpa para el consumo doméstico (junto con maíz, chile, chayote y calabaza) o a partir de la herencia de las tierras de generaciones anteriores, las cuales decidieron seguir trabajando por tradición. Su introducción como producto en gran escala tardó en consolidarse debido a las incompatibilidades entre los sistemas productivos, así como su proceso de elaboración para su distribución, venta y consumo ulterior. La transición de un trabajo individual no remunerado a un trabajo comunitario de inversión grupal, auguró el incremento de sus ingresos, así como la mejoría en el rendimiento agrícola de la comunidad. Sin embargo, su instalación como monocultivo supone un trastorno en las tradiciones de los grupos indígenas, pero sobre todo ejerce un gran desgaste en los nutrientes del suelo, limitando las cantidades de producción de las pequeñas cooperativas.

Productor de café , Yahualica.

Los retos agrícolas se unieron a las desventajas que el productor enfrentaba ante un mercado que liberaba y, posteriormente, desplomaba los precios determinados a partir de la demanda y la capacidad de la producción; 85% de los productores comercializaba el café en los días de plaza de las cabeceras municipales, sin capacidad para competir en una estructura comercial adversa.

Si bien en la zona existen algunas empresas poderosas que captan la producción de las pequeñas cooperativas para distribuirla a los centros de consumo cercanos (ciudades como Tulancingo y Pachuca, o a estados como Puebla y Veracruz), el perfil productivo de la Sierra Otomí-Tepehua es de una producción artesanal de café orgánico[1] que se nutre y aprovecha de los conocimientos agrícolas de los grupos indígenas, enfocando su nicho de mercado hacia los consumidores de un café más puro y especial. El café producido en esta zona es reconocido a nivel local y nacional, y su categoría de café de altura y orgánico es de la más alta calidad (López Pérez, 2002).

Los esfuerzos que hacen univer-

[1] El café orgánico es un producto que tiene como objetivo la armonía con la naturaleza y la sustentabilidad del productor. Cultivado bajo la sombra de otros árboles, sin pesticidas ni químicos y con un proceso productivo que involucra la selección en el corte, la regulación del clima, evitar la contaminación con los deshechos y obtener y mantener una certificación internacional, tiene un enfoque económicamente viable y socialmente justo, mejorando el ingreso del productor a través del precio fijo y valor agregado del producto, así como mejorando la calidad de vida de productores y consumidores.

de los pueblos San Pedro Tlachichilco y Tepepa. También hay un sector muy pobre de la población indígena que se integra periódicamente —como jornaleros agrícolas temporales— en distintas fincas de Puebla y Veracruz. Sin embargo, la movilidad poblacional es una práctica recurrente que tiene una larga tradición en la región. La mayoría de la población se dedica a las actividades comerciales en diferentes plazas de la República mexicana. La movilidad de este último sector de la población indígena, que representa a la mayoría, tiene lugar de manera "intermitente", es decir, cada semana; en día lunes o martes regresan con su familia, permanecen dos días, y el miércoles o jueves se van de nuevo a comprar su mercancía a la ciudad de México, y de ahí emprenden el viaje a la ciudad donde se han establecido para comercializar sus productos. Este tipo de estrategia opera en los pueblos Santa Ana Tzacuala y San Francisco. Sus fiestas del calendario agrícola incluso son ahora movibles, de modo que no interfieran con el trabajo de los hombres. Siempre se realizan durante los días en que los hombres regresan a sus comunidades.

Economía indígena en el contexto de la globalización en el Valle del Mezquital

El Valle del Mezquital comprende 28 municipios del estado de Hidalgo; abarca la parte poniente del estado, de norte a sur. Es una región habitada mayoritariamen-

sidades estatales, organizaciones comunitarias y el apoyo de programas gubernamentales están dirigidos a fortalecer la producción de café mediante estrategias de capacitación, modernización y fomento que permitan incluir a dichas cooperativas en el mercado, integrándolas en un proceso de certificación que expanda sus circuitos comerciales y favorezca su competencia ante empresas más poderosas. Uno de los objetivos de dichos programas (concretamente el proyecto Racafé Ndoyu de la UAEH, dirigido por el doctor Sócrates López Pérez) es eliminar a los intermediarios en el proceso de distribución del producto. El valor agregado que supone una cosecha orgánica de alta calidad, particularmente el café bola y pergamino, se difumina cuando el intermediario coloca el producto, adquiriendo la ganancia destinada al productor. Debido a esto, la comercialización del producto se convierte en otro obstáculo para los pequeños productores, quienes deben buscar alternativas de transacción directa para obtener un precio justo por un producto que involucra un proceso específico de control de calidad.

La fortaleza que radica en la tradición de capacidad de organización de las comunidades de la zona, resultante en las grandes agrupaciones productivas, presenta un mejor panorama en la situación de los productores de café de la zona. Si bien la mayoría de los productores no cuentan con mano de obra especializada para la cosecha y realizan el trabajo solos o con recursos familiares, la capacidad organizativa permite la adquisición y transferencia de tecnología que fomentan la mejoría en la comercialización y participación en el mercado, transformando el autoconsumo y el intermediarismo en un comercio favorable tanto a productor como consumidor. Las ventajas que representa adherirse a la denominación de "café orgánico" conllevan también una responsabilidad por mantener la certificación a nivel local e internacional, la cual asegura un comercio justo y un incremento en la calidad de vida de algunos de los municipios más marginados del estado.

La meta, sin embargo, sigue siendo robustecer el mercado interno que permita impulsar al café mexicano en los mercados internacionales, incrementando la cultura del consumo del café,[2] así como vigorizar las instituciones alrededor de la misma, incentivando la transferencia de tecnología hacia las regiones productoras, involucrándolas en el círculo mercantil en sus diversos niveles: locales, regionales y nacionales.

[2] México consume alrededor de 1.4 kg anuales *per cápita*, mientras que los países miembros de la comunidad europea tienen en promedio un consumo de casi 10 kg anuales *per cápita* (entre los que destaca Finlandia, con 11.3 kg anuales *per cápita*). Aun así, el consumo de café en México se ha incrementado casi 10% anualmente (Organización Internacional del Café, www.ico.org).

te por el grupo étnico ñähñu, concentrando a esta población en los municipios de la zona norte. La región del Mezquital se ha caracterizado por ser árida, con un suelo precario que no permite la cosecha, excepto en la ribera de los pocos afluentes con que cuenta; el río Tula es el principal.

A partir de la década de los años treinta del siglo xx, Manuel Gamio y un grupo de antropólogos realizaron estudios en el Valle del Mezquital; en ellos se daba cuenta de la miseria y marginación en que vivían los habitantes ñähñu. A partir de esas investigaciones el gobierno federal prestó atención para fomentar proyectos con el objetivo de paliar esa situación. Así, para la década de los años cincuenta del mismo siglo xx fue creado el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital; a través de él se implementaron programas de educación, alimentación, vivienda, salud, sistemas de riego y caminos, entre otros.

Si bien estos programas contribuyeron a mejorar las condiciones de vida, en general continuaba existiendo una vida difícil, sobre todo en las comunidades alejadas de los centros urbanos de Actopan, Ixmiquilpan y Tula, y en las que por su situación geográfica el acceso al riego, por ejemplo, era y aún es prácticamente imposible de implementar.

El Valle del Mezquital es la región más grande del mundo irrigada con aguas negras. El sistema de riego abarca actualmente casi 90 000 ha, y es un factor importante para la incorporación de la región a la economía de mercado, porque garantiza la cosecha y permite la introducción de cultivos comerciales, ambos dirigidos al mercado regional y nacional. La mayoría de las tierras irrigadas fue

Café en el solar, Yahualica.

acaparada por caciques, ñähñu y mestizos. A pesar de esta situación, hay comunidades que conservan tierras con riego, sobre todo en los municipios norteños como Actopan, Ixmiquilpan, Chilcuautla y San Salvador principalmente.

En la parte sur de la región —en el corredor Tula-Tepeji— se formó un centro de desarrollo económico, ahí se encontraba la industria cementera; para los años setenta se instalaron la refinería de Pemex y la central termoeléctrica de la CFE; sin embargo, al ser industrias que requerían de fuerza de trabajo especializado, la población local se vio poco beneficiada debido a su falta de profesionalización.

Para la parte norte, con una población en su mayoría indígena, la creación de industrias es aún prácticamente inexistente, salvo algunas pequeñas empresas dedicadas a la explotación de la cal y algunas ladrilleras, por lo que el sector más importante es el comercio, esto debido a la fuerte migración de la zona, lo que ha elevado el poder adquisitivo de los habitantes.

En el Valle del Mezquital son pocos los centros urbanos; el más importante de la zona indígena es la ciudad de Ixmiquilpan, la cual desde la época prehispánica ha sido centro rector de actividades económicas, políticas, sociales y religiosas. Para las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XX, la ciudad de Ixmiquilpan tomó auge como polo de atracción para los habitantes de comunidades alejadas, quienes en busca de oportunidades de trabajo y vivienda migraron hacia esta ciudad, la cual se reconfiguró creando nuevas colonias, incorporando barrios al área urbana, propiciando un crecimiento en cuanto a dimensiones poblacionales y económicas.

Al comenzar a saturarse las fuentes de empleo en Ixmiquilpan, las siguientes opciones como destinos migratorios para los ñähñu son Pachuca y la ciudad de México, a los que siguen Monterrey y Estados Unidos. La migración transnacional ha contribuido a que la región deje de ser una de las más deprimidas del país, ya que —a través del envío de remesas— la actividad económica, sobre todo en el sector de la intermediación comercial, se ha revitalizado al tener los ñähñu un poder adquisitivo que les permite satisfacer sus necesidades básicas. Casas de

LAS COOPERATIVAS COMO ESTRATEGIA DE ORGANIZACIÓN

Beatriz Moreno Alcántara*

Los espacios donde mujeres y hombres se organizan, donde gestan sus relaciones, son espacios sociales que son usados siempre dentro de los límites que les imponen los grupos dominantes. Una de las expresiones de dichos espacios asumidos como propios son las cooperativas, generadoras de organizaciones colectivas en el Valle del Mezquital. Estas organizaciones son procesos sociales colectivos, tienen objetivos, normas, responden a las necesidades de la vida cotidiana, por lo que generan estrategias de sobrevivencia, haciendo uso de su medio ambiente y su saber histórico.

Las cooperativas en el Valle del Mezquital han sido una forma de organizarse para un trabajo y beneficio en común, ya sea a través de una tienda de productos básicos, para la fabricación de miel de maguey, champú o algún otro producto elaborado con las materias primas de la región, ya sea en un grupo de artesanas en busca de un precio justo a sus productos, o bien, cooperativas comunales turísticas. Estas formas de organización han provisto a los habitantes del Valle del Mezquital de herramientas para hacer frente a una economía de mercado; sin embargo, no todas estas empresas han funcionado, ya sea por falta de tiempo por parte de sus miembros, porque implica buscar mercados donde comercializar sus productos, y en la mayoría de las ocasiones no se tienen las posibilidades económicas ni el tiempo necesario para este trabajo, aunado a esta situación están los trámites burocráticos a que se enfrentan en las oficinas de gobierno; por ejemplo, el requerimiento de comprobantes fiscales, que no son afines a las relaciones de reciprocidad

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología.

cambio, bancos, locales de casetas telefónicas de larga distancia proliferan para atender la demanda cada vez mayor de estos servicios.

En general, las comunidades indígenas en el Valle del Mezquital presentan un patrón de asentamiento semidisperso, siendo las que se encuentran en la periferia de las ciudades —como Ixmiquilpan— las más pobladas y con mayor infraestructura urbana. Pero aunque pertenecen a comunidades con características rurales semidispersas, cuentan en su mayoría con servicios básicos: agua, drenaje y electricidad; sin embargo, en las comunidades de las zonas sin riego y áridas los servicios son escasos; falta de agua tanto para consumo humano como para riego, letrinas, además de teléfono y luz. En gran parte de las poblaciones encontramos atención sanitaria por medio del Centro de Salud o clínica del IMSS, vía el programa gubernamental Oportunidades.

Es en este contexto en el que actualmente se encuentra el Valle del Mezquital, una economía rural hasta hace poco deprimida y marginada, sobre todo en la parte norte de la región, con una población predominantemente indígena en la mayoría de los municipios, con un sistema de riego que aún no abarca poblaciones más alejadas, con una economía basada en las remesas transnacionales, las cuales permiten desarrollar otro tipo de actividades como la agricultura para la venta, el trabajo asalariado y el pequeño comercio. En contraste, el sur cuenta con el corredor industrial que ha permitido una mayor dinámica económica de la zona, predominantemente mestiza.

y de palabra, en las cuales los ñähñu se desenvuelven en lo cotidiano. A pesar de estos trámites, hay cooperativas que han podido funcionar de manera exitosa, como veremos más adelante. Otras, de formación más reciente, donde la población tiene conciencia de sus recursos naturales y los aprovecha en beneficio comunitario.

Los dos ejemplos que trataremos a continuación son cooperativas, la primera de ellas, integrada por mujeres artesanas, quienes a pesar de los embates de la economía globalizadora se han podido mantener, en gran parte por la cohesión entre los miembros, y por las circunstancias en que se creó. La segunda es más reciente; data de principios de los años noventa del siglo XX y se incluye como resultado de una corriente política que se generó en la década de los ochenta: es una cooperativa comunitaria.

La cooperativa Flor de Valle *Ra Don ira Batha* se crea en la década de los setenta como resultado de un trabajo mucho más amplio que orga-

Instrumento para extraer agua.

La economía indígena

La economía indígena —basada en la unidad doméstica como productora y consumidora— se ha visto desarticulada con la, cada vez más presente, economía de mercado distinta a su dinámica económica, la cual permea todos los ámbitos de su vida cotidiana. Debido a su precariedad, el grupo doméstico se ha visto forzado a buscar fuentes de ingresos ajenos a formas autorreproductivas, expulsando a los miembros a centros urbanos tanto nacionales e internacionales. Sin embargo, aun ante esta difícil situación los ñähñu han generado estrategias para vincularse al mercado sin perder aspectos básicos de su organización social; por ejemplo, mediante agrupaciones comunitarias, las cuales permiten alianzas no sólo con miembros de sus propias localidades, sino también con otras, aun distantes, haciendo uso de sus saberes ancestrales como el trabajo comunitario o el aprovechamiento de recursos tradicionales como el uso del ixtle.

El principal factor de cambio para el Valle del Mezquital es la migración, que si bien ha traído consigo una serie de factores que han ayudado a paliar el nivel de marginación de las comunidades, también ha provocado una desestructuración de las formas económicas de relacionarse con la familia y con la comunidad. Con la introducción de las remesas a la economía doméstica, las necesidades que antes eran solucionadas por medio de la actividad productiva directa de la unidad doméstica o por la comunidad, ahora recurre al intercambio monetario para el

nismos no gubernamentales venían realizando en el Valle, primero como grupos de estudio, después como grupos de autogestión en busca de una mejor calidad de vida; así se crearon molinos comunitarios, pequeñas fábricas procesadoras de lácteos, talleres de costura, construcción de casas-habitación por vía de mano vuelta, a través de la organización Habitat por la Humanidad. Diferentes proyectos fueron puestos en marcha, en los cuales la cooperación y organización de los habitantes eran la base. Dentro de estos proyectos surgió la cooperativa, creada en su mayoría por mujeres; actualmente hay un hombre como miembro.

En un principio la migración de hombres, y actualmente de mujeres, trajo consigo que las mujeres que se quedaban en la comunidad tuvieran que enfrentarse al trabajo fuera de su casa; de esta manera es que aprovechan un conocimiento ancestral transmitido desde sus abuelas y utilizan los productos de su entorno.

Así, estas artesanas decidieron organizarse para enfrentar a los intermediarios y negociar un precio justo para sus productos. La cooperativa ha pasado por sus altibajos; en un principio contaban con el apoyo de gente de la ciudad de México, tenían un local en la colonia Roma donde vendían los productos que elaboraban, pero este proyecto fracasó por malos manejos de los encargados. Las mismas artesanas se organizaron para vender sus productos fuera de la región —por ejemplo Pachuca, Guadalajara, San Luis Potosí—; dejaban la mercancía a consignación; sin embargo, esta situación no funcionó porque el pago era irregular. Actualmente se enfrentan con el problema de trámites fiscales de la Secretaría de Hacienda, que implica darse de alta. En muchas ocasiones esto es conflictivo por no tener su acta de nacimiento; otro es que las materias primas, en general, son elaboradas por ellas mismas, como las fibras de maguey y lechuguilla, la sábila, diferentes hierbas que recolectan en el monte, el carrizo que cortan cerca de los pocos afluentes de agua que hay en la región, para lo cual no hay los comprobantes de compra que Hacienda les solicita.

El trabajo que se ha hecho en la cooperativa no ha sido fácil; ha sido necesario enfrentar a las mismas artesanas, ya que hay compañeras que piensan que no les conviene dejar sus productos en la tienda porque no reciben el dinero de inmediato, sino que tienen que esperar a su venta; en ese caso prefieren venderlo ellas mismas, debido a las necesidades económicas apremiantes que existen dentro del ámbito doméstico, para las cuales necesitan el pago de su trabajo de una forma más expedita. La labor de concientización por parte de las mismas artesanas miembros de la cooperativa ha sido, a través de los años, tomar conciencia del valor de su trabajo haciendo uso de ese conocimiento adquirido de generación en generación, pero también en la búsqueda de innovar formas, colores, productos

pago de un bien o servicio, como contratar albañiles para la construcción de la casa, en lugar de solicitar, como tradicionalmente se hacía, la cooperación de parientes y vecinos.

Plátano criollo en la Huasteca, Tecolotitla.

Agricultura

La propiedad de la tierra es bajo el régimen ejidal, pequeña propiedad y comunal. Un problema que enfrentan los pequeños propietarios es la falta de apoyos por parte de instancias gubernamentales, ya que éstos son escasos y condicionados a presentar un proyecto productivo, el cual tiene un costo y no siempre les es otorgado el crédito. Por su parte, los ejidatarios sí cuentan con apoyos al campo, sin embargo esta situación ha cambiado con la entrada del Programa de Certificación Ejidal; las consecuencias que el programa traerá debido a la privatización de las tierras ejidales, aún no es posible considerarlas, puesto que se está implementando poco a poco.

La agricultura es la principal actividad económica que se lleva a cabo en las comunidades del Valle del Mezquital; ésta, dependiendo de la zona, tiene diferentes

que no son de uso cotidiano, como las minifaldas de ixtle, pero conservando sus tejidos tradicionales: elaboración de ayates y textiles tejidos en telar de cintura, sombreros, cepillos, escobetas, canastas, que van tejiendo mientras pastorean a los borregos y chivos. Con asesoría de químicos del Instituto Politécnico Nacional han incorporado elementos como el champú y la miel de maguey, elaborados con la flora típica del Mezquital.

El Parque Acuático El Tephé, cooperativa comunal surge a partir del Movimiento Democratizador a finales de la década de los ochenta. Este movimiento, de acuerdo con entrevistas con comuneros, les enseñó que los recursos son "de nosotros, y nosotros debemos hacer uso de ellos"; es así como empieza un litigio legal con los dueños del parque acuático, que eran cinco familias de El Tephé, en el que se argumentaba que las aguas termales pertenecían a toda la comunidad y no sólo a unos pocos. Después de cinco años, en 1991, se dio el fallo en

Taller de carpintería.

fines, puede ser para el autoconsumo con un pequeño excedente, la cual se da en lugares donde se cuenta con riego, o puede ser de temporal para el autoconsumo, la cual está a merced del clima.

El Valle del Mezquital presenta sustancialmente cuatro situaciones referentes al cultivo. Por un lado, una agricultura de autoconsumo que cuenta con riego, localizada en municipios predominantemente indígenas (como Ixmiquilpan y San Salvador) donde los principales cultivos son el maíz y el frijol, y un poco de alfalfa para el ganado y la venta en pequeña escala. Otro aspecto es la agricultura comercial, principalmente de hortalizas;[1] en pequeña escala el cultivo de hortalizas es cada vez menos rentable, ya que los intermediarios ofrecen un precio de compra muy barato, a lo que los agricultores se oponen, y a quienes llegan a aceptar en ocasiones no les pagan, lo que comúnmente se expresa como "mejor que se eche a perder, que mal venderla"; la más beneficiada con el riego está ubicada principalmente en los municipios mestizos de Progreso y Mixquiahuala, a donde año con año, entre los meses de mayo a octubre, llegan contingentes de jornaleros agrícolas provenientes de Guerrero, Oaxaca y Morelos, para el cultivo del maíz y chile.

Una situación diferente encontramos en la zona alta del Mezquital, con una agricultura de temporal. Para comunidades serranas ubicadas en los municipios de Ixmiquilpan, Nicolás Flores y Cardonal la lluvia es frecuente y garantiza de alguna manera una mejor cosecha, aunque no están exentas de las heladas o graniza-

[1] Chile, calabaza, lechuga, jitomate, verdolaga, cilantro y tomate para la venta.

favor de la comunidad, y desde ese momento ellos se encargarían de administrar los recursos naturales y el parque. De esa fecha a la actualidad, el parque ha crecido en infraestructura; cuenta con toboganes, alberca de olas, hotel y restaurante. Los hijos de los comuneros están estudiando administración y derecho para ser ellos quienes se encarguen de los asuntos jurídico-administrativos, para no tener que contratar a personas ajenas a la cooperativa. Los recursos que ingresan mensualmente al parque se reparten de la siguiente forma: 50% entre los comuneros vía despensas, uniformes, útiles escolares, servicios médicos; "antes le dábamos el dinero al jefe de familia, pero se lo gastaba en borracheras; no era justo para la familia"; el otro 50% lo invierten en el parque.

Dentro de los planes a futuro está la construcción de un hotel más grande, porque el actual es insuficiente en temporada vacional, y de un *spa*, para atraer turistas con mayores recursos. Se ha creado una infraestructura turística alrededor del balneario: puestos de comida, comuneros que rentan cuartos y varias tiendas.

A la gente que los visita la clasifican como "chilango", el que no cuida las instalaciones, y "capitalino" el que cuida las instalaciones y tiene un mejor nivel de vida y educativo.

La comunidad de El Tephé es políticamente activa; cierra la carretera para presionar y obtener beneficios por parte del gobierno; las tierras son comunales y no se venden.

El presidente de la cooperativa ha estado desde el inicio de la misma, "porque he hecho un buen papel, si no ya me hubieran quitado". En 2001 la comunidad recibió a los zapatistas, suceso que les llena de orgullo y los identifica con el movimiento de reconocimiento indígena.

Las diferentes cooperativas que existen en el Valle han surgido a partir de movimientos propios; el gobierno no ha tenido parte en su creación. Los proyectos en que el Instituto Nacional Indigenista participó dejaron de funcionar al poco tiempo o no se llevaron a cabo por la falta de asesoría administrativa.

A través de las cooperativas se establecen relaciones identitarias, ya sea como grupo étnico, mediante la recuperación de tradiciones ancestrales, o como comunidad al concientizarse del uso de sus recursos naturales en beneficio de la población. Mediante éstas logran contener —en cierta medida— los embates de una economía cada vez más globalizadora.

das que echan a perder el cultivo. Los principales productos son maíz, frijol y un poco de árboles frutales como durazno y manzana, de introducción más reciente. Sin embargo, para la parte este del municipio de Cardonal o las zonas altas de Actopan, Santiago de Anaya, San Salvador, las lluvias son escasas, por lo que las cosechas son prácticamente nulas. El maíz es el principal cultivo, acompañado del maguey y el nopal.

En el Mezquital también se produce naranja, El Arenal, Valle del Mezquital.

La solicitud de ampliar el sistema de riego para la zona alta ya se hizo por parte del gobierno municipal, ejidatarios y grupos de agricultores, pero aún falta la respuesta y sobre todo los recursos para introducir la infraestructura de los canales.

El riego con aguas negras en el Valle del Mezquital garantiza la cosecha. Para su ejecución, este sistema de riego cuenta con una estructura burocrática gubernamental compleja, que controla los diferentes distritos de riego donde intervienen numerosas personas, así como intereses. De acuerdo con Peña de la Paz (2000), el organigrama para que éste funcione consta del Jefe de Operación y Conservación,

TRABAJO MINERO-METALÚRGICO EN EL ESTADO DE HIDALGO

Laura Elena Corona de la Peña* y Leonardo Vega Flores**

Transitando por periodos alternados de bonanzas y borrascas en el territorio que hoy es nuestro país, la minería ha logrado mantenerse a flote hasta nuestros días. Desde la época prehispánica los diversos grupos que habitaban este territorio explotaban distintos minerales; por ejemplo, en la sierra de Pachuca se producía cerca de 90% de la obsidiana que se trabajaba en Tula. Años después, una vez conformada la Nueva España, la explotación minera se constituyó como el vínculo más importante entre España y su colonia, en cuyo territorio se fundaron muchos reales de minas que fueron rodeándose por ciudades y pueblos, donde se reflejaba cada periodo de bonanza en las minas, así como aquellos de dificultad.

En la región que ahora ocupa el estado de Hidalgo destaca el descubrimiento —por el indio Lorenzo Labra, en 1632— de una de las minas más ricas de estos lares, la mina Lomo de Toro; este descubrimiento, junto con otro, propició la fundación de al menos tres pueblos mineros: Zimapán, Ixmiquilpan y Cardonal, además de una ciudad de origen minero: Pachuca (mapa 1); las minas de Pachuca y Real del Monte se integraron a La Provincia de la Plata, que junto con Zacatecas constituyeron, durante más de cuatro siglos y medio, el principal espacio productor de metales preciosos; durante ese tiempo, en todas las empresas, sin importar sus dimensiones, se creó una cultura asociada a los trabajos de la extracción y beneficio de los minerales de oro y plata.

Durante los periodos de guerra que se dieron con los movimientos independentista y revolucionario se

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.
** ENAH.

le sigue el Jefe de Conservación, uno en Riego, que coordina a los jefes de Unidad de Riego, y otro en Drenaje. En las unidades hay un inspector que controla el trabajo de los canaleros, quienes son los encargados de distribuir el agua por los canales, cada uno atiende aproximadamente 100 ha. La distribución del líquido es alrededor de cada tres días, aunque hay comunidades que tienen un acceso más restringido al riego, lo cual causa molestia entre los campesinos, llegando a ocasionar enfrentamientos entre los canaleros y ellos por el cierre de compuertas por ambas partes. En estos casos se privilegia a las tierras de cultivo comercial en detrimento de los pequeños propietarios y ejidatarios. Si bien estos conflictos no han llegado a un enfrentamiento más violento, tampoco son atendidos por las instancias correspondientes.

Por otro lado observamos el poder que tienen los agricultores comerciales, ya que a principios de la década de los noventa el gobierno federal prohibió el cultivo de hortalizas a ras del suelo o subterráneas debido a la fuerte contaminación de la tierra por ser aguas negras, lo que ocasionaría daños a la salud; sin embargo, la oposición de los agricultores comerciales[2] fue muy fuerte. La "solución" a este conflicto se da con la tolerancia del gobierno al cultivo de esos productos, a pesar de la prohibición.

[2] Principalmente mestizos.

desorganizó la economía, y en esos tiempos la producción minera cayó de manera estrepitosa; así, por ejemplo, en 1824 cuando llegaron empresarios ingleses al actual estado de Hidalgo con la intención de rehabilitar la minería, encontraron un panorama general de abandono y devastación; este grupo de ingleses, a través de La Compañía Británica de los Aventureros de la Minas de Real del Monte rentaron al Conde de Regla las minas de Real del Monte y Zimapán, pero en 1849 un seria crisis financiera los obligó a vender la compañía a La Casa de Moneda de México y del Apartado, grupo formado por hombres de negocios mexicanos; esta nueva compañía disfrutó de 20 años de auge en esta actividad, que terminó en 1869; en ese mismo año se erigió por decreto el estado de Hidalgo como un nuevo territorio de la Federación. Iniciado el siglo xx, sólo dos de los distritos mineros tradicionales del estado de Hidalgo permanecieron activos: no obstante, en el siglo xx, la región continuó como una de las más importantes a nivel nacional.

En 1961 el gobierno mexicano estableció una nueva fórmula de participación de las firmas transnacionales en la minería con la Ley de Mexicanización de la Minería, y a partir de entonces se vivió en esta actividad un periodo de crecimiento sostenido que terminó en la década de los ochenta, cuando ante una nueva crisis se recurrió, entre otras medidas, a *1*) privatizar las empresas públicas; *2*) reformar la legislación minera para atraer capitales foráneos, y *3*) liberar reservas minerales a la explotación de particulares. Actualmente en el país existen varias zonas mineras activas y particularmente en el estado de Hidalgo se distinguen al menos cuatro regiones productivas de minerales metálicos y 12 minerales no metálicos.

En este proceso productivo en que se extraen minerales a la tierra, un elemento fundamental es la fuerza de trabajo de los trabajadores mineros; en distintos tiempos y lugares muchas veces han laborado en pésimas condiciones, exponiéndose a sustancias químicas tóxicas, lo mismo que a temperaturas y grados de humedad variables, en condiciones de alto riesgo. Desde finales del siglo xx las condiciones de trabajo variaron de una compañía a otra; las pequeñas empresas tuvieron mayores problemas para mantener su operación e invertir en la seguridad y capacitación de sus trabajadores, mientras que las grandes empresas tenían mayores posibilidades de invertir en estos aspectos, lo que no evitó su cierre temporal o definitivo por otras causas y con él el desempleo y los problemas económicos en la población donde estaba instalada una empresa. En esta industria de altibajos existen distintos tipos de trabajadores; uno de ellos son los ingenieros de minas que se han integrado sobre todo a las grandes compañías y entre los que se cuentan las primeras mujeres que han incursionado en una actividad que durante mucho tiempo fue predominantemente masculina.

Actividades complementarias

Ganadería

La ganadería es una actividad secundaria; principalmente se crían aves de corral, ganado ovino y caprino, son pocas las familias que cuentan con ganado bovino y equino. El pastoreo es todavía práctica cotidiana; las mujeres y los niños llevan a los animales a las zonas donde se encuentran hierbas silvestres. El ganado lo destinan para las contingencias o motivos especiales, como cubrir los gastos de los útiles escolares, atender enfermedades, asumir el cargo de mayordomo para fiesta patronal o cooperar para el mismo, así como para cubrir los gastos de un festejo familiar.

Comercio

Existe un sistema de intermediación comercial en el Valle del Mezquital; sin embargo, en la zona norte sólo abarca dos poblaciones: Actopan e Ixmiquilpan.

El pequeño comercio —representado por misceláneas— se ha incrementado a partir del ingreso de remesas; los familiares o los propios migrantes al regresar a su lugar de origen establecen este tipo de negocios en sus comunidades; sin embargo, cada vez es menos redituable por el aumento de la oferta; así, hay comunidades de 200 habitantes que cuentan con varias tiendas de abarrotes.

Antigua estación de ferrocarril, Tulancingo.

Los mercados más grandes para la zona norte del Valle del Mezquital es el de los lunes, en la ciudad de Ixmiquilpan, y el de los miércoles en Actopan. Ahí llegan comerciantes de diferentes partes de la República: Puebla, Estado de México, la ciudad de México, Querétaro, Guanajuato son los principales abastecedores en el mercado. Llegan productos del extranjero, comestibles, ropa y calzado. Si bien la forma de adquirir los productos es a través del sistema monetario, podemos observar —en menor proporción— el trueque, sobre todo entre los comerciantes ambulantes.

Los habitantes del Valle del Mezquital llegan desde las diversas comunidades ubicadas en la sierra y en el valle, cada lunes o miércoles para abastecerce de lo mismo para toda la semana; incluso llevan el mandado para la familia que no puede ir al mercado.

Actividades alternas

Algunas mujeres que viven en la sierra, bajan durante los meses de abril a septiembre a vender hierbas que recolectan, tanto comestibles como medicinales, y flores que cultivan, para así tener un ingreso extra. También bajan con leña, abono para las plantas, que *ranchean* en la ciudad de Ixmiquilpan.

Otros tipos de trabajadores son los que extraen y transportan el mineral, y que han desarrollado una constante lucha por sus derechos laborales aunque actualmente las compañías mineras han logrado revertir a su favor las condiciones de contratación, uso y despido de trabajadores. La historia de esta mano de obra ha pasado por muchas etapas; en tiempos de la Colonia escaseaban los trabajadores mineros y, para conseguirlos, los dueños de las minas recurrían a distintos procedimientos, entre los que se incluían el trabajo forzado y la esclavitud; así, en la segunda década del siglo XVI, el trabajo de las minas era realizado en su gran mayoría por mano de obra indígena esclava, a pesar de que desde 1526, por Carta Real se dispuso que "los indios no podían ser compelidos a trabajar en las minas por la fuerza", además de la prohibición respecto a su trabajo en las peligrosas operaciones de desagüe de minas inundadas, misma que desapareció en las Ordenanzas de 1783. Entre esos trabajadores mineros la presencia indígena ha sido históricamente muy importante, aunque no muy estudiada.

Minero, Zimapán.

En el Municipio de Zimapán, Hidalgo, la industria minera ha integrado a un gran número de indígenas ñähñu entre sus trabajadores. El hñähñu se escucha mientras comen los trabajadores o si los encuentra uno en el mercado, aunque en el lugar de trabajo si se habla su lengua se puede considerar como descortesía con los que no hablan hñähñu; muchos de esos trabajadores caminan durante horas para llegar a la mina o a la planta de beneficio desde sus casas dispersas en los cerros, y a decir de los demás "son bravísimos para subir".

Un día cotidiano en la vida de un trabajador minero ñähñu, como el de otros compañeros, es el siguiente: el trabajador minero al que nos referimos está contratado en la unidad El Monte de Peñoles y vive en San Felipe; a las 7 de la mañana lo vemos bajando del cerro donde se encuentra su comunidad; cruza un río para llegar a la mina y cuando llega, junto con otros compañeros, pasa al comedor y calienta su desayuno en las hornillas eléctricas; de ahí se va al baño donde abre su locker y se quita su vestimenta

La venta de productos elaborados con los recursos naturales de la región como el ixtle, el carrizo, la palma, y también los textiles de lana, algodón o materiales sintéticos, se ha convertido en una actividad económica primaria no complementaria para quienes no cuentan con ingresos a través de las remesas o como apoyo a éstas. Hay comunidades en que las mujeres se dedican a elaborar esponjas de ixtle y champú que exportan a Inglaterra mediante intermediarios.

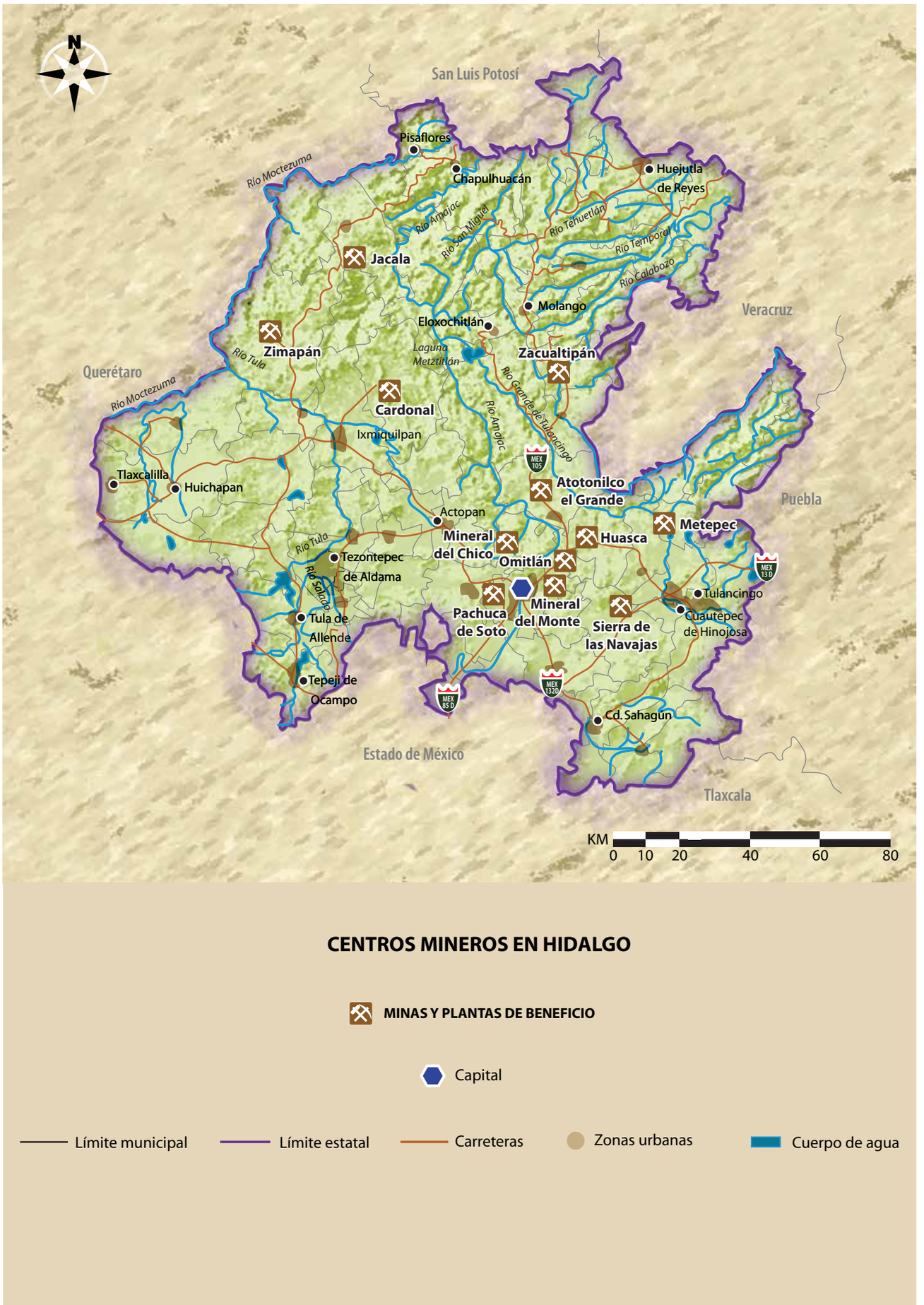
La migración es un factor de cambio para la vida del ñähñu del Valle del Mezquital. Si bien la agricultura poco a poco es desplazada por las remesas, continúa ocupando un lugar relevante dentro de la tradición ñähñu; es el arraigo a su tierra y sus ancestros; "es lo que sabemos hacer, lo que nos heredaron nuestros abuelitos" por lo cual —aunque las condiciones de cultivo sean precarias— continúan sembrando. Las actividades complementarias funcionan como apoyo a las remesas o como medio de subsistencia cuando aún no han llegado. Es notoria la diferencia entre familias donde algunos miembros están en Estados Unidos, de aquellas (cada vez menos) en las que no hay miembros migrantes (las condiciones económicas son precarias).

La mujer tiene un papel cada vez más activo fuera del hogar, incorporándose a un mercado laboral en sus diferentes niveles: local, regional, nacional y transnacional.

Otro factor que ha contribuido a desarrollar una economía de mercado ha sido el mejoramiento y la ampliación de la infraestructura de caminos; hoy en día casi

de civil para ponerse su ropa de trabajo (que fue lavada en las lavadoras de la compañía) y "se viste de minero", se pone su equipo, "los compañeros nos cuidamos unos a otros, es el compañerismo minero: 'oye, tus guantes, ¿dónde están?', 'oye tu casco, tus orejeras', 'oye tu respirador', 'oye tu autorescatador, ¿qué pasó?'". Ya listo, nuestro trabajador y sus compañeros pasan junto al altar dedicado a la Virgen de Guadalupe; ahí algunos se persignan y los menos se hincan; nuestro trabajador se persigna y recuerda que en su casa su esposa tiene encendida una veladora para él. Pasan a checar su tarjeta y el facilitador (antes llamado supervisor) les da su *pueble*, que es una tarjetita en la que se indica el nivel al que bajarán y la actividad que realizarán (rezagar, amacizar, pegar una plantilla de 32 barrenos, etcétera); nuestro personaje se va a su lugar de trabajo, hace la labor que tiene encomendada y al terminar su turno, sale de la mina, en este caso de un socavón horizontal, pero igual que en las de un tiro que necesitan calesa (especie de elevador) para salir; todo está oscuro y poco a poco aparece un puntito que se va haciendo grande, grande, es la luz del sol; claro, esto es si le tocó el turno de día, porque hay tres turnos y todos los trabajadores van pasando por cada uno. Al pasar por el altar a la Virgen, nuestro trabajador se vuelve a persignar y checa su tarjeta; va otra vez indispensablemente al baño para bañarse y cambiarse; después pasa al comedor y prepara su comida; después camina una hora y media o dos hacia su casa. A veces no se dirige a su casa; se va con sus compañeros a la ciudad de Zimapán en el camión de la Compañía, porque si el día está soleado es un día para cervecear, y si está nublado es un día tequilero, en fin, "hay que convivir y conbeber"; los únicos que no van son *los hermanos*, porque su religión no se los permite.

El trabajador minero ñähñu ocupa la escala salarial más baja dentro de la Compañía, aunque a nivel regional es de los afortunados que tienen un ingreso fijo, hasta que la Compañía es cerrada como consecuencia de los vaivenes de los precios internacionales de los metales. Puede aventurarse a migrar a trabajar en otras minas del país, invitado por alguno de los ingenieros. Después del cierre de la última empresa minera en Zimapán, en febrero de 2003, se tienen noticias de trabajadores mineros zimapenses en minas de Guanajuato y Chihuahua, que se caracterizan por su timidez y por ser muy buenos trabajadores.



Mapa 16. Centros mineros en Hidalgo.

Mujer nahua usando telar de cintura en Acaxochitlán.

Elaboración de ayates en telar de cintura, fibra de maguey pulquero, Santiago de Anaya.

todo el Valle del Mezquital se encuentra comunicado por caminos pavimentados o de terracería, por los cuales circulan automóviles, principalmente traídos por los migrantes, que constituyen casi en su totalidad el sistema colectivo de transporte, aunado a los particulares. Esta situación propició la desaparición de tianguis semanales en distintas comunidades y cabeceras municipales cercanas a las ciudades de Ixmiquilpan y Actopan, ya que la gente tiene un rápido traslado al tianguis de los lunes o de los miércoles, o en los mercados establecidos en Ixmiquilpan y en Actopan.

Dentro de los programas que el gobierno pretende implementar en regiones con un alto porcentaje de migración trasnacional, en diferentes niveles, se encuentra la inversión de las remesas en proyectos productivos, pero esto no es consultado con los involucrados: los migrantes y sus familias. De acuerdo con la experiencia de diferentes familias, un negocio en su comunidad no es rentable, no alcanza lo que obtienen de la venta de mercancía, por lo que el regreso a Estados Unidos es inminente. Pero en una situación más difícil, tanto familiar, por costos, como por el incremento de vigilancia en la frontera.

Magueyes, Gundhó

CAPÍTULO 11

El maguey y sus productos en Hidalgo, México

Francisco Rivas Castro*

Yo meteré al sacerdote uno agua en Moyolcalcingo,
porque ya creció el vientre de la venerable mujer
ocho pedernales,[1] yo meteré en el lugar y casa
del corazón al sacerdote del signo uno agua.
Conjuro al palo quebrador del corazón del maguey
Jacinto de la Serna (1953: 100).

En este apartado se replantea la explotación del maguey en el actual estado de Hidalgo, desde la época de los grupos cazadores-recolectores nómadas y agrícolas sedentarios hasta su producción y comercialización actual. Con la finalidad de explicar lo más completamente posible y entender la importancia de la explotación del maguey y sus productos, es necesario un conocimiento integral de la planta desde su aspecto biológico, ecológico, su utilización y su proceso de producción.

Clasificación biológica del maguey

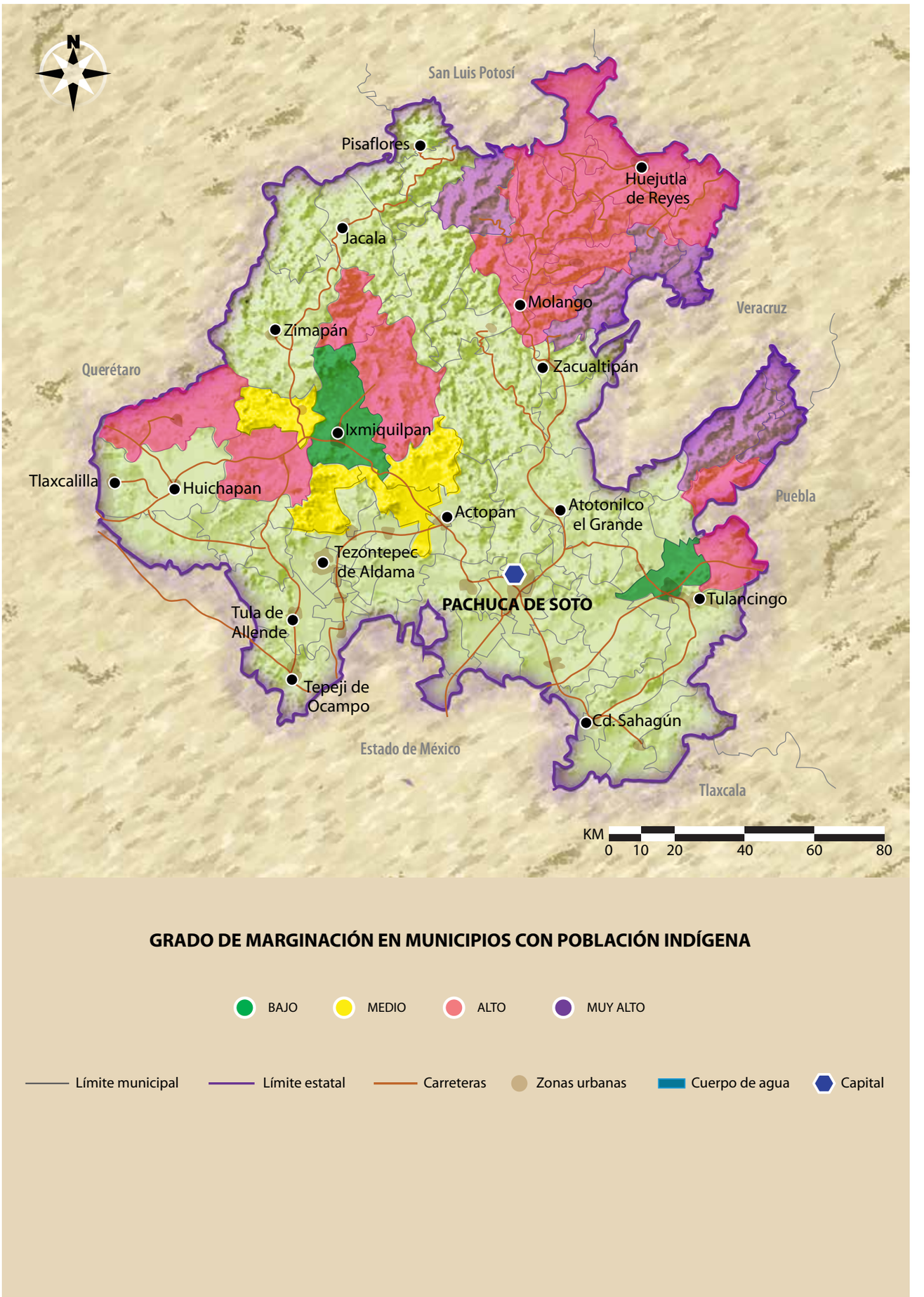
El maguey es una monocotiledónea filogenética primitiva, miembro de la familia de las Amaryllidaceae que crecen en tierras frías, áridas y fragosas con baja precipitación pluvial; en sus formas cultivadas se desarrolla entre los 1 800 y 2 700 msnm, en tierras altas, pendientes de cerros, valles y planicies aluviales. Con frecuencia, el maguey se utiliza como bordo o retén de tierras y humedad, para el cultivo de terraceado en pendientes de cerros; a este sistema de conservación de tierra y humedad se le llama *metepantle*.

Esta planta tiene un promedio de vida hasta de 12 años; se caracteriza por florecer sólo una vez y al poco tiempo muere; mediante la siembra por semilla (Ruvalcaba, 1983) su reproducción se logra por plantación de los *mecuates* (hijuelos).

En México se conocen unas 200 especies del género Agave. Las variedades del maguey siempre causaron interés entre los botánicos; Francisco Hernández, protomedicato de Felipe II, en su obra *Historia de las Plantas de la Nueva España* (1945, t. III), describió varias especies recabadas de informantes indígenas, y hasta 1938 fueron identificadas en forma sistemática por el biólogo Ramírez Laguna (1936).

* Investigador titular del INAH.

[1] *Chicuey tecpatl cihuatl*, "mujer de ocho pedernales", nombre calendárico de Mayahuel, la diosa del maguey en la vasija para pulque de la colección Bilimeck, Viena.



Mapa 17. Grado de marginación en municipios con población indígena.

La clasificación del maguey tiene importancia no sólo por su forma y adaptación, sino también por su rendimiento. Una primera distinción está enmarcada entre el *zacamecalli* (maguey silvestre o cimarrón) y el *tlacametl* (gran maguey o maguey manso); este último se cultiva en forma extensiva en el altiplano de México como el principal productor de aguamiel y pulque.

La mayoría de las especies de este Agave pertenecen al *A. atrovirens karw*; *A. atrovirens salmiana (Jacobi)* de hojas muy anchas y el *A. atrovirens sigmatopilla* de hojas curvas o en forma de S (*El maguey. "Árbol de las maravillas"*, 1988). En la obra de Francisco Hernández (1945), al maguey ilustrado por él se identifica como el *A. atrovirens cochlearis*.

La utilidad de las diversas especies de agaves mexicanos no se puede reducir a la producción de aguamiel, pulque o fibras, ya que si lo ubicamos en su contexto ecológico y geográfico, tiene varias propiedades, pues se usa como retén de tierras, humedad, cerco para linderos, como elemento para construcción, productor de gusanos rojos y blancos (parte de la alimentación complementaria del campesino), de él se extraen saponinas (jabones), se obtiene combustible que se ha demostrado alcanza temperaturas similares al lignito (un tipo de carbón mineral); las pencas se usan como recipientes y como tejas para la construcción, el quiote o inflorescencia como vigas y sostén de techos, su fibra para fabricar sogas, ayates, telas para vestir (en época prehispánica), y fabricación de enseres y redes para pescar, además de ser una planta con bastantes propiedades medicinales (Ruvalcaba, 1983: 66-73); por ello, es una planta en la que se pudo sustentar el modo de vida otomí desde épocas prehispánicas hasta la actualidad.

El pulque como producto del maguey

A la savia obtenida del maguey se le denominó *necuhtli*, vocablo que se refería a la elaboración de miel espesa o *cutlatetzaualli*, miel clara o *Iztac Necuhtli* (pulque blanco), el de miel oscura, o *Tliltic Necuhtli*; estos fueron representados en algunos códices mesoamericanos, sobre todo en vasijas pulqueras.

Al pulque común se le denominaba *Iztac octli* (pulque blanco); a los poseedores de magueyales se les conocía como *Necumamacac*, los que se transformaron en comerciantes y elaboradores del pulque en épocas posteriores (Gonçalvez de Lima, 1956).

El pulque se transformó en una bebida preciosa, un regalo divino, elemento manifestado en los códices y asociado con flores, chalchihuites, con gotas de agua y la misma sangre —(chalchihuatl)— (Anders *et al.*, 1992).

La palabra *octli* se utilizó para designar cualquier bebida embriagante; sin embargo, creemos que significa "bebida de la tierra"; por ende, los númenes pulqueros estaban asociados a Tláloc, señor de la lluvia y los mantenimientos.

El *octli* provoca estados de euforia, proporcionando sensaciones de gran lucidez durante las primeras etapas de la embriaguez; este fenómeno farmacológico permitió a los sacerdotes "iniciar" el camino de comunicación con las divinidades invocadas, posiblemente para escudriñar en el porvenir, y de sus respuestas tomar decisiones.

Olla de pulque, representado como líquido precioso.

Raspadores prehispánicos de obsidiana.

La etimología del pulque puede provenir del vocablo de lengua caribe *poliuhqui* (Robelo, 1902: 450-454), utilizado por los españoles para designar "lo podrido". Evidentemente, ellos consideraron que dadas las condiciones de preparación del pulque, éste estaba podrido o echado a perder.

El maguey siempre fue una planta útil al indígena; los españoles conocieron su importancia económica; esto fue el motivo de su supervivencia después de la Conquista.

El método comparativo etnográfico (Conklin, 1976: 618; Rathje, 1978: 49-75; Binford, 1968: 268-273; Gould, 1978: 249-279; Leach, 1973: 766) aplicado para reconstruir el proceso de trabajo del maguey ha dado varias respuestas para conocer los instrumentos utilizados en la época prehispánica y cómo se han ido transformando a través del tiempo (Lechuga y Rivas, 1989; 1994). Por otro lado, las diferentes formas de explotación del maguey desde la época prehispánica hasta la actualidad no han registrado grandes variantes tecnológicas; por tanto, los instrumentos de producción han sufrido transformaciones poco importantes.

ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA DOMÉSTICA APLICADAS A LA ALIMENTACIÓN Y SALUD DEL PREESCOLAR DE EL CARDONAL, HIDALGO

Edith Yesenia Peña Sánchez*

El municipio de El Cardonal se ubica al noreste del estado de Hidalgo; forma parte de la región conocida como "Valle del Mezquital", que se considera geográficamente parte del Altiplano Central mexicano y prolongación de la Cuenca de México. Cuenta con dos zonas ecológicas: una semiárida (con suelos ricos en caliche, vegetación de tipo xerófito —órganos y magueyes—, con clima cálido, escasez de fuentes de agua y pocas lluvias) y otra de tipo sierra (con mayor humedad, pero con suelos muy accidentados, contando con recursos maderiles y clima frío). Ambos entornos producen flora y fauna aprovechables para el consumo humano. La población actual comparte la ascendencia cultural otomí o su autodenominación como ñähñü (los que hablan con la nariz), quienes concatenan tradiciones, creencias y valores, que inciden en los hábitos alimentarios y la percepción de los padecimientos o enfermedades, mismos que son de gran arraigo. En el ámbito socioeconómico más de 70% de las comunidades cuentan con servicios básicos (agua y electricidad), escuelas y centros de salud. Las actividades económicas se centran en la agricultura de temporal (maíz, frijol y alfalfa) y la ganadería (caprina, ovina y lanar) tanto para el autoconsumo como para el comercio. Asimismo, elaboran artesanías —principalmente de ixtle de maguey y lechuguilla—, realizan trabajos temporales (caleros, carboneros, raspadores de maguey, herreros, albañiles, jornaleros y obreros) y en menor escala se contratan como empleados. En algunas localidades se han observado procesos de mestizaje muy acelerados y migración constante hacia Estados Unidos, México, Pachuca o Ixmiquilpan, que

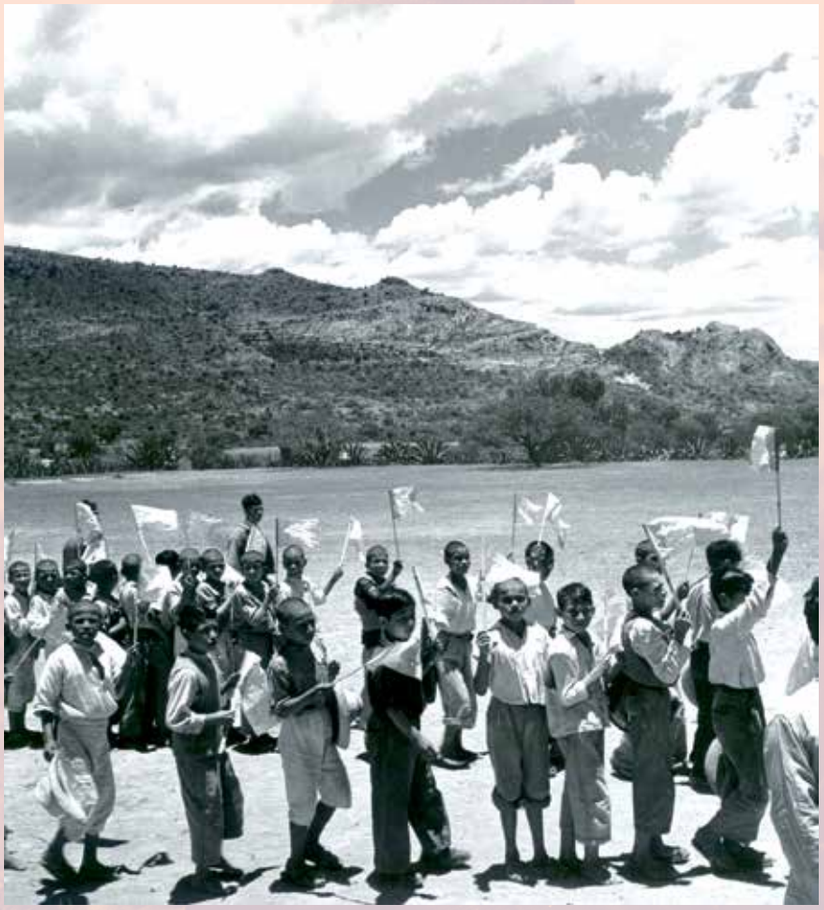
* Dirección de Antropología Física, INAH.

El maguey en el contexto ñähñu

La distribución de los pueblos ñähñu en el estado de Hidalgo, según Soustelle (1993), era: Tula, Chapantongo, Taxido, Dexaní, Tasquillo, Santa María Amaja, Santorum, Atocpan y Tepenene, en la porción suroeste del estado.

Si consideramos que existe una gran cantidad de comunidades ñähñu, y que su modo de vida gira en torno al maguey, ya que esta etnia aprovechaba tanto el maguey silvestre (no cultivado) como el domesticado (cultivado), desde la época prehispánica, como ya lo ha comentado Patricia Fournier (2002: 133-140), y si consideramos que el estado de Hidalgo conserva aún bastante población ñähñu, entonces partimos de la percepción de la planta que tiene esta comunidad:

El nombre del maguey es Rä 'Uada, que crece principalmente en el Valle del Mezquital, Ciudad Sahagún, los llanos de Apan, Metztitlán, Alfajayucan, y la periferia de Ixmiquilpan. Los llanos de Apan son los más famosos desde mediados del siglo XVII por producir los mejores pulques "finos" que se consumían en la ciudad de México (Rivas Castro, 2000); los magueyes que ahí se cultivaban y cultivan se benefician de la calidad arenosa y de fondo de lago desecado, lo cual permite que sus magueyes produzcan una de las mejores aguamieles de todo el país. Aunque habría que reconsiderar los magníficos magueyes cultivados en Oro, Tlalpujahua y Zitácuaro, en la región otomí-mazahua del noroeste del



Niños en la escuela.

se asocia a bajos ingresos económicos y escolaridad básica. Es por eso que partiendo de la conjunción de estos contextos los ñähñu en sus familias y unidad doméstica[1] generan estrategias que fungen como un mecanismo biosocial[2] de contactos e intercambios para solventar las presiones de la subsistencia[3].

[1] La unidad doméstica es considerada como unidad reproductiva en torno a la cual se sustentan diversas relaciones de orden económico, parental e ideológico (Franco, 1992).

[2] Los mecanismos biosociales y los procesos bioculturales devienen de una serie de eventos en que intervienen tanto factores biológicos, ecológicos y los que son resultado de la sociedad y la cultura, dentro de los cuales se ubican indicadores producto de la interacción de esos sucesos, como la sobrevivencia y la subsistencia (Vargas, 1998).

[3] Se refiere a la resolución de necesidades por medio de actividades esencialmente económicas (producción, intercambio y comercio de bienes y servicios).

Raspadores de obsidiana para maguey, sitio La Nopalera, Tepeapulco.

Estado de México y el sureste de Michoacán. Los indígenas otomíes perciben a los plantíos como "huertos" (Salinas Pedraza, 1984: 271).

El maguey también se cultiva entre parcelas en Actopan, donde se utilizan como linderos para marcar terrenos y propiedades, también como retenes de humedad y terreno en las laderas de los cerros (*metepantle*); también son cultivados cerca de tierras y parcelas de riego. Existen magueyes para obtener aguamiel y fabricar miel prieta y pulque; generalmente los que se cultivan cerca de los canales de riego no se utilizan para fabricar pulque, pues funcionan como cercos que separan las milpas.

El beneficio del maguey en el estado de Hidalgo se tiene documentado arqueológicamente por la presencia de raspadores u *ocaxtles*, instrumento indispensable para raspar el interior del cajete del maguey productor de aguamiel; los primeros instrumentos para raspar se localizaron en Tulancingo, en la excavaciones del sitio El Rodeo, donde la arqueóloga Florencia Müller los encontró asociados a entierros radiales, y datan del Preclásico Tardío 300 años a.C. (Müller, 1986), similares a los raspadores que provienen de las excavaciones de Du Solier en Ecatepec, Estado de México (Du Solier, 1947), quién encontró también este tipo de instrumentos en contexto de entierros de Hidalgo.

La nutrición y la salud

La nutrición[4] y la salud[5] son estados biológicos cuya expresión en el cuerpo responden no sólo a la herencia genética sino a la interacción con el medio ecológico y sociocultural. Representan, de manera indirecta, las condiciones y calidad de vida que un grupo social ofrece a sus integrantes en un ambiente particular, de ahí que la comunidad, las unidades familiares o domésticas —y finalmente el individuo—, desarrollen múltiples estrategias de supervivencia[6] relacionadas con procesos de aprovechamiento de los recursos, producción y consumo, cuya función es satisfacer necesidades, buscar y adquirir soluciones para enfrentar sus problemas, en este caso relacionados con la alimentación y la salud. Estas acciones se diversifican entre los integrantes de las familias y principalmente recaen sobre la madre-mujer ñähñu al tener ésta un lugar esencial en el cuidado y atención de los niños, pues la infancia humana se ha caracterizado por sus notables rasgos de dependencia al vínculo materno y al ámbito de la dinámica familiar, convirtiéndose así en un periodo de vida extremadamente susceptible a la influencia o modificaciones en torno al equilibrio que dichas instancias presenten. En una muestra de 215 niños (115 niños y 100 niñas) de 185 unidades domésticas, se encontró que 54.9% presentaban algún grado de desnutrición, siendo las más afectadas las niñas de la sierra; esta situación es reflejo de las condiciones y calidad de vida descritas, y por ello se genera una serie de estrategias empleadas —por la madre o quien se hace cargo del preescolar— para hacer frente a la alimentación y la enfermedad.

Estrategias de supervivencia empleadas por la unidad doméstica

La alimentación y la salud son el resultado de una serie de articulaciones que abarcan desde la susceptibilidad biológica que presente un individuo o grupo humano y las características del entorno ecológico hasta el aprovechamiento del medio, saber tradicional, poder adquisitivo, programas, políticas, accesibilidad a los servicios, comercio e influencia de los medios de comunicación, de ahí que sea complejo e importante saber cómo la unidad doméstica percibe al alimento y la salud en torno al preescolar, lo cual se resume en "lo que se debe comer para estar sano", que se asocia con la esencia cálida o fría del alimento, para "no sentirse mal", y finalmente "es necesario cuidarse, pues hay enfer-

[4] El estado de nutrición se define como la condición corporal resultante del balance entre la ingestión de alimentos y su utilización por parte del organismo (Mc Laren, 1975).

[5] El estado de salud, más allá de centrarse en la ausencia o presencia de padecimientos y enfermedades para mantener un equilibrio biológico, se manifiesta como un reflejo de fenómenos que afectan la vida del ser humano, dependientes principalmente de la organización social y cultural en que vive e influyen sobre el nivel de salud de las poblaciones (OMS, 1975).

[6] Conjunto de comportamientos encaminados a asegurar la reproducción material y biológica de la unidad doméstica (Oswald, 1991).

Para el periodo Coyotlatelco (650-900 d.C.) tenemos datos de una producción intensa de raspadores para maguey, según apreciaciones de Gaxiola (2004):

> La producción de raspadores de maguey en Huapalcalco presenta una de las formas más complejas de organización del trabajo hasta ahora estudiada para una industria lítica. Los elevados niveles de su producción constituyen una evidencia clara de la intensificación del cultivo y explotación del maguey para la producción de aguamiel en el valle de Tulancingo hacia 650 años d.C.

Para la época Tolteca también se tiene documentada la presencia de raspadores para maguey desde la época Coyotlateloco (Jakson, 1990: 188-194, 276), donde la mayoría se hicieron de basalto, riolita, silex y obsidiana; estos instrumentos tienen una forma similar a los raspadores actuales de metal (tipo cuchara, de tradición otomí) que se utilizan para el beneficio del maguey.

Otro instrumento arqueológico que denota el trabajo del maguey es el despulpador[2] para penca de maguey; este instrumento de trabajo se ha localizado de manera recurrente en contextos arqueológicos desde el norte del país y principalmente en la región de Puebla-Tlaxcala, Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Oaxaca y la Mixteca Alta. En la cuenca de México se tiene

Raspador otomí actual, El Oro, Estado de México.

[2] Cabe hacer la aclaración que se trata de un despulpador de pencas de maguey y no un "desfibrador", ya que no desfibra, sino que sirve para obtener fibras.

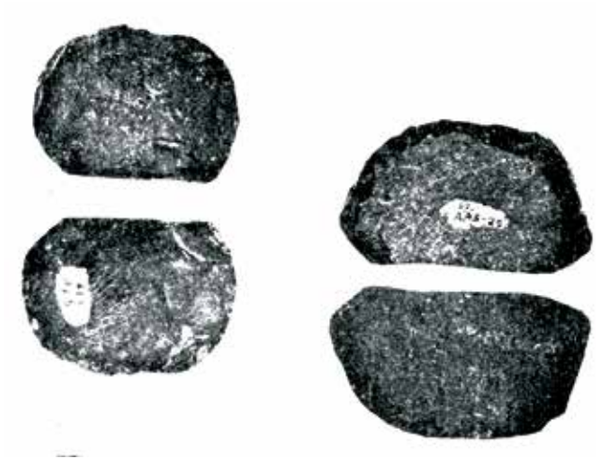
medades propias del clima". Mientras que la enfermedad se define como "un malestar en el cuerpo" que se puede ver como la diarrea o que sólo se manifiesta con un síntoma —"le duele la cabeza", "no quiere comer", "está muy inquieto"—.

En la relación alimento-salud la significación cultural otomí y mestiza que se tiene de los alimentos se ve influenciada también por el contacto y recomendaciones que las madres —o quienes se encargan de cuidar y alimentar al preescolar— reciben de programas asistenciales y medios de comunicación, por lo que se concibe que hay alimentos que causan problemas a la salud del preescolar (como frijol, calabaza, chayote y pera), los que se considera que caen pesados al estómago; las verduras y carnes hacen daño cuando no se guisan bien; el chocolate causa extreñimiento y el huevo puede provocar alergia. También se piensa que hay alimentos que sirven para curar, y se clasifican según su origen: vegetal (limón, miel de maguey, cebolla, ajo, jitomate, nopal), de origen animal (manteca y leche), mineral (tequesquite y cal), alimentos mezclados o comidas (pan, caldo de pollo y caldo de verduras), y la herbolaria cuya materia prima (raíz, corteza, hierba, flor y fruto) no se considera alimento sino remedio curativo (lentejilla, eucalipto, bugambilia, higuerilla, manzanilla, hierbabuena, gordolobo, estafiate, hierbamoro, canela, hierba amarga, cedro, jarilla y sábila).

Entre las estrategias alimentarias observadas se ubican varios momentos de la alimentación.

1) Adquisición u obtención de alimentos. En primera instancia dependen de la disponibilidad del medio ecológico que es cíclico: en marzo y abril cuentan con escamoles (larva de hormiga), principalmente en la sierra, y *xa'ue* (insecto del mezquite) en la zona árida; en mayo y junio con quelite y otras hierbas verdes; en junio y julio tuna y golumbos (flor del maguey), en septiembre y octubre con *chimicuil* (gusano de las raíces del maguey) y chicharra (gusano de la penca de maguey), y nopal casi todo el año. Además, cazan *cacomixtle* (paloma silvestre), liebre y otros animales. Algunos comentan que llegan a comer víbora y tuza. De acuerdo con la temporada, estos alimentos se rotan y mezclan con el consumo de alimentos comprados y la milpa de traspatio (calabaza, maíz, nopal, tuna, frijol, limón, durazno, granada, etcétera); algunas unidades domésticas crían gallinas, chivos y borregos para aprovechar su huevo y leche; muy rara vez matan al animal. La economía familiar y las ofertas del mercado son indispensables para la obtención de alimentos, por lo que acuden particularmente al mercado de Ixmiquilpan cada ocho o 15 días, compran por medio de camionetas, en tiendas, establecimientos Diconsa y tianguis al interior de las localidades. Finalmente, *el poder adquisitivo* condiciona la compra de alimentos al no ser suficientes los ingresos familia-

Despulpador para pencas de maguey y obtención de fibras, sitio Terremote-Tlaltenco, México.



Tajadores para penca y despulpadores, sitio La Nopalera, Tepeapulco.

documentado desde el Preclásico Medio, donde se ha encontrado en contexto de áreas de actividad; se utilizaba principalmente para trabajar pencas de maguey para hacer sogas y redes para pescar en el lago de Xochimilco (Serra Puche *et.al.*, 1987: 7-52).

Esta herramienta también está documentada para varios sitios de Hidalgo —en la Cueva de la Nopalera (García Cook, 1982), en Tula y en Tulancingo—. Se trata de instrumentos hechos en basalto y rocas de grano fino; son de forma trapezoidal, ya que pudieron utilizarse enmangados y sin enmangar miden entre 14-17 cm en su parte más ancha y de 8-10 cm en su porción más angosta; estos

res destinados a este ámbito, que además se relaciona con el *saber tradicional de qué se come* y la influencia que tiene la inserción de los medios de comunicación, programas y nuevas prácticas realizadas por migrantes sobre lo que consideran "el comer bien y mejor". Los días en que su alimentación es mejor son los fines de semana, así como los días de fiesta, que aprovechan para intercambiar y compartir. Asimismo, intentan aprovechar el programa "Desayuno caliente".[7] Otra de las estrategias es que las unidades domésticas compran menos productos o distribuyen en menor cantidad los alimentos a los menores; en algunas unidades se observa que los niños realizan sólo una o dos comidas al día. Algunas familias van al mercado de Ixmiquilpan una vez que éste terminó, para recoger alimentos sobrantes o comprarlos a precio más bajo, ya que los vendedores los abaratan antes de irse del lugar. En este punto además se incluyen los hábitos de la preparación del alimento y su expresión social, por ejemplo: El Cardonal participa en la Feria de platillos tradicionales (realizados con ingredientes de flora y fauna de su entorno) de Santiago de Anaya, Hidalgo.

2) *Consumo de alimentos*. Está orientado a un tiempo específico que se comparte para su preparación (generalmente el alimento es preparado por las mujeres de la unidad doméstica, ya sea las madres del preescolar, abuelas o hermanas), comer en grupo (se observa que la distribución de alimentos al interior de la unidad doméstica da preferencia al padre, hermanos mayores del preescolar, preescolar y finalmente la madre) y el espacio donde se establece la acción (la cocina principalmente).

3) *Almacenamiento del alimento*. Tiene relación directamente con las condiciones de vida, servicios como electricidad y agua, y bienes materiales que tenga la unidad doméstica como refrigerador para preservar alimentos; en la zona se encontró que 75% cuenta con este aparato y el resto pone los alimentos en bolsas flotando en el agua o hacen un hueco en la tierra y lo humedecen para colocar los alimentos en bolsas o botes enterrados, secan algunos frutos u hojas o simplemente se come al día.

4) *Desecho del alimento*. Éste se maximiza; sólo se deshacen de plásticos, latas y cartones cuando no son reutilizables como contenedores; los de tipo orgánico se utilizan como abono o alimento de animales.

Estrategias que se generan sobre problemas de salud

La forma de atención de este tipo de situaciones consiste en reconocer la presencia de un padecimiento al que se le atribuye una causa y, por tanto, el origen del padecimiento puede ser biológico o trascender al ámbito espiritual, generándose así diversos mecanismos de atención, desde la

[7] Programa del DIF que envía alimentos para ser preparados por las madres para que durante el descanso los preescolares los consuman.

instrumentos sirvieron para obtener las fibras del ixtle, material muy utilizado desde la época prehispánica y hasta la actualidad.

Otra región donde se cultiva el maguey es Zimapán, aunque en menor cantidad que en Ciudad Sahagún y los llanos de Apan, Tulancingo y Zinguilucan, poblado donde el maguey es la principal economía hasta la actualidad.

Al este de Ixmiquilpan y Cardonal, San Miguel Tlazintla y El Sauz hay magueyes cultivados; en los mercados de Ixmiquilpan y Cardonal aún se vende aguamiel y pulque; la venta es al mayoreo (por encargo) y al menudeo, con pequeñas ventas de autoconsumo.

Desde el punto de vista ritual el maguey fue y es muy importante, ya que incluso se representó asociado a personajes de rango en la pintura mural del templo cristiano de Ixmiquilpan, que nos recuerda los emblemas de los personajes pintados en la banqueta de la subestructura del Templo Rojo de Cacaxtla del guerrero con tocado de maguey, fechadas hacia el 550-600 d.C.

En San Miguel Tlazintla, pueblo adyacente a Cardonal, así como en La Vega de Metztitlán, hay magueyes en menor cantidad, pero arqueológicamente se tiene documentada la explotación de sus productos desde época antigua (Álvarez *et al.*, 1998); prueba de ello es la presencia de raspadores tipo llave de obsidiana y despulpadores de basalto con filos pulidos y romos.

En otomí, los "buenos magueyes" son los grandes, aunque el tamaño no es lo más importante, sino su producción de aguamiel al rasparlos.

Guerrero con tocado de maguey. Mural del Templo Rojo de Cacaxtla.

medicina tradicional[8] de tipo doméstico y familiar, la medicina tradicional de curandera, la automedicación[9] y la asistencia a servicios médicos.

La medicina doméstica es básica en el esquema de atención, pues se piensa que dichos remedios caseros son de gran importancia para un primer momento de la atención, donde es crucial la labor de la unidad doméstica al reconocer que el preescolar está enfermo o desnutrido; al respecto se encontró que 98.4% de la muestra sabe cuando su hijo está enfermo, mientras que sólo 78.3% conoce cuando su hijo está desnutrido. Cuando se considera que está enfermo se le deja en observación de una a dos días; cabe mencionar que no existen grandes diferencias en el manejo de las prácticas curativas por zona ecológica; habitualmente se comienza el tratamiento con tés; se observa al preescolar para verificar que funcione; si no es así, se acude con algún familiar u otra persona para preguntarle cómo curar dicho

Extrayendo agua del Valle del Mezquital.

[8] Es la respuesta social más importante respecto a la enfermedad; es utilizada en gran parte de las comunidades rurales para combatirla; está ligada a costumbres, creencias, al sistema simbólico y ritual (Zolla *et al.*, 1988).

[9] Es un mecanismo de atención a la enfermedad, basada en el botiquín o sobrantes de medicamentos de uso constante que se tiene para enfermedades comunes y que se establece como una solución continua.

En Tecozauhtla y Huichapan hay magueyes, pero no en la cantidad que en Ciudad Sahagún o los llanos de Apan y Tulancingo. Hacia el oeste del estado, en Alfajayucan, existen diferentes tipos de magueyes; en Tasquillo existen en menor cantidad; hay dos formas para obtener retoños del maguey: por cultivo de semillas (almácigos) y por retoño de la planta madre; a estos pequeños magueyes se les llama *mecuates*.

En el mercado de Tasquillo se expende pulque de las poblaciones de La Lagunita; también algunas personas de Naxtey y Cantamaye, Dexti y La Palma, venden su pulque en ese mismo mercado; el pulque se lleva en piel de chivo; cada "cuero" tiene una capacidad aproximada de 30 litros; en otomí se denomina como "boota". En el pueblo de Remedios, el consumo es local, Orizabita, lugar donde Parsons y Parsons (1990) hicieron un trabajo etnoarqueológico sobre el maguey, que hoy día es una obra de consulta obligada para hablar de la explotación de maguey en época antigua y moderna, los pueblos de Nequeteje, San Miguel Jugui, Dafay, El Espíritu, San Miguel Tlazintla, El Deca, El Sauz, San Andrés, Daboxta, Pozuelos y Capula, llevan a vender a Ixmiquilpan, parte de su producción de pulque.

Cabe anotar que respecto al trabajo textil elaborado con ixtle, Ixmiquilpan tuvo fama desde el siglo XVIII, ya que entre los aperos de las pulquerías en la ciudad de México se citan las cortinas para cubrir las imágenes religiosas dentro de las pulquerías (Rivas Castro, 2002).

padecimiento o enfermedad. En el siguiente paso se administran medicamentos o hierbas; si no se cura el preescolar, es llevado al médico o a la curandera.

En algunos casos dejan pasar más tiempo hasta que se "empeora" la enfermedad, y entonces es el momento en que se presentan de urgencia a los centros de salud y hospital de Ixmiquilpan. Este mecanismo responde principalmente a un conocimiento de las enfermedades cíclicas; se sabe que algunas se desarrollan por el clima (en época de calor se presentan mayores enfermedades de tipo gastrointestinal y en tiempo de frío, enfermedades respiratorias, principalmente infecciones de la garganta) y otras se encuentran de manera permanente; ejemplo de ello es la aparición de brotes de varicela y sarampión en la zona de la sierra.

En la zona de la sierra 93.6% de las madres o quien se hace cargo del preescolar manifiestan que por lo menos alguna vez usaron medicina tradicional de curandera y 73.5% de manera regular y constante, para curar tanto enfermedades espirituales[10] como de cuerpo.[11] Sin embargo, en caso de urgencia las madres prefieren llevar al preescolar al médico.

En cuanto al crecimiento y la desnutrición, casi siempre son percibidos en forma visual por medio de deficiencias; cuando el preescolar está "chaparro", "flaco", "gordo", "tiene manchas blancas que se descaman", "se le reseca el cuero cabelludo y se le cae el pelo, pero no es por piojo". El indicativo más contundente para ellas es el que se manifiesta en una relación directa con el aumento o disminución de peso, que dice si está sano o enfermo. Cuando el médico les dice que el niño está bajo en peso surge una preocupación por obligarlo a comer; se observó que el hecho de tener condiciones de vida adecuada no exenta al preescolar de tener algún grado de desnutrición.

Para conocer la salud y la alimentación en los preescolares de El Cardonal se tiene que profundizar sobre las estrategias de supervivencia que emplea la unidad doméstica en relación con su entorno ecológico, social y cultural, por lo que se aprecia una gran variabilidad de las condiciones y calidad de vida de las unidades domésticas y las zonas ecológicas a las que pertenecen; sin embargo, la noción de "cuerpo" que tiene el ñähñu como un todo que realiza funciones y mantiene la salud de acuerdo con un equilibrio, condiciona la manera de percibirlo y atenderlo; esta concepción se conjunta con la búsqueda de un bienestar a través del alimento y evidencia signos y síntomas que se manifiestan en padecimientos a partir de los cuales generan estrategias que devuelvan su equilibrio dual al cuerpo del niño.

[10] Principalmente mal de ojo, espanto, susto y hechizo o brujería.
[11] Estómago volteado, caída de la mollera, etcétera.

Al oeste de Ixmiquilpan también se cultiva el maguey en las comunidades de Panales, López Rayón, Tetzú, Portezuelo, El Dexto y Rinconada, que es lugar seco. Otros lugares con cultivo de maguey son Maye, La Reforma, Panales, Tablón, Xothi, El Alberto Majay, Maguey Blanco, Taxadho, Xuchitlán, Julián Villagrán, El Tephé, Yolotepec, Patria Nueva, Santiago de Anaya, Chilcuauhtla, Mizquiyahuala, Tlahuelilpan, Tula, Pachuca y Tetetepec (Salinas Pedraza, 1984: 276).

Existe una clasificación del maguey y de sus partes en hñähñu, la cual toma en cuenta sus partes más útiles:

> Hay muchos tipos y tamaños, con diferencias en la anchura de las hojas, el tamaño del corazón central o tronco, las agujas (también llamadas puntas espinosas) en los extremos de las hojas y a lo largo de los bordes de las hojas. Todas éstas son diferentes para cada clase de maguey [...] algunas puntas de maguey son tan fuertes que se pueden usar para clavar cosas, mientras que otras se rompen fácilmente (Salinas Pedraza, 1984: 277).

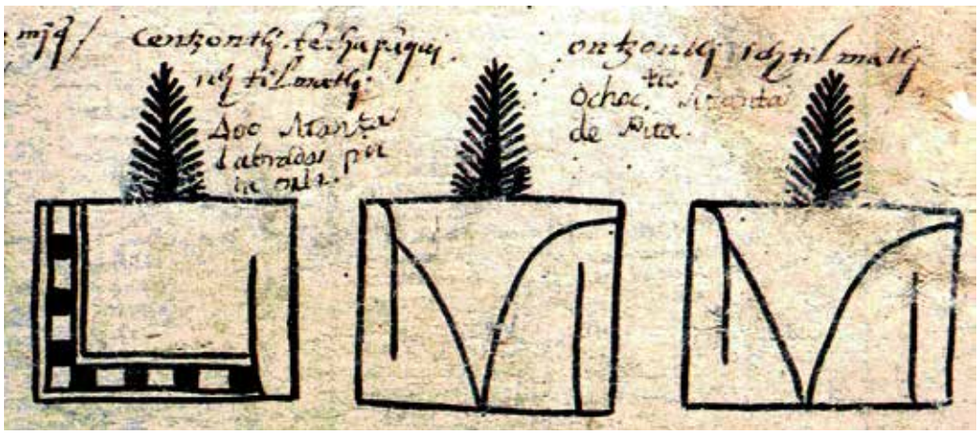
En el contexto otomí se conocen las siguientes especies de maguey: maguey verde, hoja larga, *Xamini*, maguey blanco, *netu*, *I'ta*, *güax gax'mini*, *hmu'ta*, sarabanda, manso y maguey negro. El maguey verde, que tiene pencas que alcanzan 1.5 m, se encuentra en la región de Ixmiquilpan.

En la época prehispánica, los asentamientos y su distribución en la región eran inmediatos a las zonas de producción lo que intensificó la explotación del maguey en tierras marginales, poco profundas y someras, así como las zonas más secas del mesomontano ubicado entre los 2 000 a 2 700 msnm que cubrían las necesidades de la comunidad rural; los excedentes de producción se tributaban al segmento dominante. Hoy ya tenemos datos arqueológicos acerca de la explotación de la planta desde los 1 600 hasta los 2 000 msnm en la región montañosa del Valle del Mezquital (Álvarez Palma *et al.*, 1998: 26-28).

Los principales productos que consumían eran miel prieta de maguey como fuente importante de azúcares, minerales y proteínas, fabricación de pulque, complemento alimenticio y sustituto de agua, el cual se consumía de forma doméstica y se expendía en los lugares más grandes. Otros productos eran las fibras trabajadas (finas y burdas).

En la lista de tributos a la Triple Alianza, de acuerdo con el análisis de la *Matrícula de Tributos* (1997) y del *Códice Mendocino* (1980), se reflejan dos centros productores de miel prieta de maguey: las provincias de Hueypochtla y Axocopan, muy cercanas al Valle del Mezquital; éstas tributaban al año 400 vasijas de miel de maguey (Barlow, 1949: 47 y 50).

Entre los tributos también figura un elevado número de mantas de henequén. Los pueblos del actual estado de Hidalgo, que las tributaban a la Triple Alianza hacia el Posclásico Terminal (1350-1521 d.C.) según información del *Códice Mendocino* (lám. 31) y de la *Matrícula de Tributos* (lám. 9), tenemos lo siguiente: Hueypochtla, Xalac, Tequixquiac, Tetlapanaloyan, Xicalhuacan, Xomeyocan, Acayocan, Tezcatepetongo y Atocpan, quienes tenían que tributar: 400 mantas de henequén (ixtle o pita) con las orillas de 2 tonos y 800 mantas de ixtle sin decoración. Otro producto de interés para este estudio es la presencia de la miel prieta de maguey (aguamiel deshidratado, a manera de jarabe espeso, *neuctli* en náhuatl), del cual se entregaban 400 cántaros o medidas.



Mantas de ixtle, que tributaban algunos pueblos del actual Hidalgo.

La producción de ixtle para fabricar cuerdas, tejer mantas y prendas para vestir, se pudieron procesar a nivel doméstico, pues en los contextos arqueológicos se han ubicado hornos para el cocimiento de las pencas para la obtención de hilo para la industria textil.

El acceso colateral a otros productos del entorno en los diversos niveles ecológicos también se hizo por organización doméstica para el trabajo.

El aprovisionamiento de artefactos para el trabajo como raspadores de obsidiana para el maguey, cerámica para el transporte, almacén, fermentación, distribución y consumo de pulque en la ciudad y áreas rurales se encontraba en sitios y

TRADICIÓN Y ALIMENTACIÓN EN EL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO

Paris Aguilar Piña*

El concepto general de la tradición refiere a la memoria social que determina los comportamientos de la cultura a lo largo del tiempo. Éstos, a su vez, de acuerdo con su grado de penetración en el cuerpo social, se vuelven representativos o relativamente representativos de los valores, gustos, disgustos y, en general, de las creencias que componen el cuerpo de la cultura. En este contexto amplio hablar de alimentación en el ámbito de la tradición en una comunidad específica refiere a un complejo cultural que atraviesa desde los procesos técnico-operativos más elementales hasta los procesos de significación, en este caso de la cultura otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo. Es, en suma, referirse a los procesos que en el tiempo y el espacio han determinado el establecimiento de criterios para definir lo que es, en palabras del antropólogo estadounidense Marvin Harris, lo *bueno* y lo *malo* para comer. Los otomíes del Valle del Mezquital pertenecen a estos grupos étnicos con una profunda raigambre cultural y territorial preexistentes a la llegada de los españoles, con una cultura fundamentalmente nómada de cazadores recolectores, las formas de aprender del medio y aprehender el medio tuvieron, en sus orígenes, una relación estrecha con formas de aprovechamiento complejo e integral de los recursos naturales que con el paso del tiempo y las condiciones de desarrollo cultural se fueron transformando.

El proceso de la Conquista fue uno de los periodos históricos que afectó el desarrollo de la cultura de estos grupos. Entre los factores en que se expresan las modificaciones de manera nítida encontramos los cambios necesarios o contingentes en los

*Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

áreas específicos de trabajo, ordenados en barrios en la periferia de la ciudad, así como por áreas geográficas (Sanders, Parsons y Santley, 1979).

Hacia el Posclásico se conjugan varias tradiciones estilísticas a nivel iconográfico alusivas al ritual del pulque; los mitos de los mimixcoa en el valle de México y de Tlaxcala se refieren al uso de la bebida y se verifica su descubrimiento hacia la época Tolteca *Histoire du Mexique*, (2002: 151; *Códice Chimalpopoca*, 1975: 123).

El mito de la creación del maguey contenido en la *Histoire du Mexique*, documento del siglo XVI, se dice que después de que fue creado el primer hombre en una cueva de Tamoanchan, en la provincia de Quauhnahuac, se anotó lo siguiente:

Vasija de miel prieta de maguey.

> Hecho todo esto, al agrado de los dioses, dijeron estos; ved pues, el hombre se verá triste si no hacemos alguna cosa para alegrarlo, con el fin de que tome gusto a vivir en la tierra y que nos alabe, cante y baile. Lo que oído por el dios Ehecatl dios del aire, pensaba en su corazón donde podría encontrar un licor que adormeciera al hombre para hacerlo olvidar. Y pensando así le vino a la memoria una diosa virgen llamada Mayahuel, a quién guardaba una diosa, su abuela llamada Cicimitl y fue luego a buscarlas, encontrándolas dormidas y despertando luego a la virgen le dijo "te vengo a requerir para llevarte al mundo", a lo cual ella accedió luego, y así descendieron los dos, llevándola el sobre su espalda; y luego que llegaron a la tierra, se transformaron ambos en un árbol que tenía dos ramas,

patrones de habitación, actividades de subsistencia y otros relacionados con la natural movilidad de los otomíes que habitaban en la región.

La información aportada por las fuentes históricas, principalmente las *Relaciones Geográficas* proporcionan datos muy interesantes respecto al inventario alimentario de los grupos otomianos y en particular de los asentados en la región del actual Valle del Mezquital. Aunque escasa, proporciona sugerencias interesantes que permiten rastrear ciertos hábitos que han permanecido con el paso del tiempo.

El Valle del Mezquital debe su nombre a la anterior abundancia del árbol del *mezquitl*, cuyo fruto maduro "a manera de alberjanas" es dulce "como algarroba", de consumo igual para hombres que para animales. El aprovechamiento de su madera como combustible para el beneficio de metales durante la Colonia bien pudo haber sido el motivo por el cual prácticamente se extinguió de la zona.

A través de la historia registrada podemos referir escasos ejemplos que nos ayuden a ilustrar una permanencia de tradiciones alimentarias en la región; sin embargo, podemos apoyarnos en dos elementos que perduran en las costumbres más ancestrales de la región: el aprovechamiento del maguey y del maíz como columna vertebral de su sistema de alimentación. En ambos casos, las fuentes reportan el aprovechamiento integral de estas plantas, tanto para el consumo como alimento y bebida, como para la elaboración de otros productos de uso cotidiano. El aprendizaje sobre la explotación de ambas plantas debió haber tomado algunos miles de años, por lo que ha sido difícil borrarlo de la memoria social. Por ejemplo, es sabido que antiguamente (y hoy cada vez menos) del mismo maguey que se utiliza para extraer el aguamiel y el pulque, se aprovechaba la penca para la construcción de la casa-habitación. Se sabe también del desarrollo artesanal derivado del despulpamiento, a golpe directo, de la penca de maguey para obtener fibras para la producción de vestido, calzado, cordelería y cestería, desarrollo artesanal que se despliega de manera paralela al aprendizaje de los beneficios alimentarios que se obtienen de esta planta. La importancia del pulque no se deriva sólo de las constantes referencias etnográficas y su reivindicación histórica como bebida ritual y muy restringida y controlada por normas estrictas. En los importantes trabajos históricos y etnográficos de Richard Ramsay acerca de la producción y consumo de pulque en Gundhó —comunidad al norte de Ixmiquilpan, Hidalgo—, se ha documentado que por lo menos durante los últimos 50 años el consumo de esta bebida ha sido moderado, a la vez que prácticamente ha desaparecido su producción y que la introducción de otras bebidas alcohólicas, como la cerveza, no ha modificado de manera significante esta tendencia en el comportamiento hacia su consumo. Por otro lado, existen investiga-

de las cuales una se llamaba Quetzalhuexotl que era Quetzalcoatl y la otra Xochicuahuitl que era de la virgen.

Al ser despertada la abuela y no encontrando a su nieta, llamó a otros dioses que se llaman Cicimime y todos descendieron a la tierra buscando a Quetzalcoatl; y en esta ocasión se rompieron las dos ramas del árbol, y el de la virgen fue tomado por la vieja diosa, quién tomándola la rompió entregando un pedazo a cada una de las otras diosas, comiéndola; pero la rama de Ehecatl no la rompieron dejándola ahí, tan pronto como las diosas subieron al cielo, se transformó de nuevo en Ehecatl y juntando los huesos de la virgen, que los dioses habían comido, los enterró y ahí creció un árbol que llaman Metl del que usaron los indios para sacar el vino que beben y gozan.

Relación entre la luna, el maguey, el pulque y la virgen, entre los ñähñu

Según relatos ñähñu, para sembrar el maguey se "debe cuidar que la luna esté bien cuando lo siembre. El día debe ser bueno [...] La luna es la que indica si es buen día para sembrar, para podar y sacar el corazón de los magueyes cuando llegan a la completa madurez [...] Lo único que hay que tomar en cuenta es la luna, o la "Virgen" como la llama mucha gente.

Mujeres y niñas en el campo.

El hombre que va a sembrar un maguey debe tener las manos limpias. Para este trabajo no debe haber tocado nada malo, podrido ni apestoso, si no el maguey no crece bien o se muere. Las cosas que se consideran malas y podridas son la carne y los huevos de gallina.

El que va a realizar el trabajo debe lavarse las manos con jabón o *xite*; antes de sembrar la primera planta, el que siembra busca sábila, la despedaza y se limpia las manos con ella para que el maguey produzca muchos retoños o hijuelos —*mecuates*— cuando sea trasplantado.

Imagen de la Virgen de los Remedios, Naucalpan, México.

En estos relatos retomados del trabajo del antropólogo otomí Jesús Salinas Pedraza (1984), se menciona un aspecto muy interesante: la relación simbólica y práctica de la luna y la virgen con la planta del maguey, el aguamiel y el pulque. Además de los conceptos de pureza e impureza para la manipulación y el tratamiento de la planta, la savia y la fabricación del pulque, la Virgen que reúne estas características es precisamente la de Los Remedios, que tiene sus principales santuarios en Naucalpan, zona poblada por otomíes en la cuenca de México y Cholula; otro lugar donde se dan cita otomíes, nahuas y otros grupos indígenas está ubicado en la cima de un "cerro hecho a mano": el Tlachihualtepetl.

ciones desde las ciencias de la salud que en la actualidad se desarrollan en otras comunidades del valle que buscan generar alternativas de consumo alimentario para disminuir el consumo de pulque como uno de los principales elementos responsables del elevado índice de cirrosis hepática. La discusión al respecto puede ser polémica, pero el hecho de que existan materiales etnográficos como el referido puede significar que los mecanismos sociales de regulación del consumo de ciertos productos alimentarios, en este caso las bebidas con contenido alcohólico, pueden ser muy variados.

Otro uso reportado en fuentes históricas —e incluso por la etnografía contemporánea, tan relevante como el alimentario— es el aprovechamiento de esta planta con fines medicinales y terapéuticos, costumbre por demás muy arraigada en las poblaciones prehispánicas. El aguamiel, por ejemplo, era considerado (aun en la actualidad), además de un *buen* alimento como "medicinal y purgativa, y aún los españoles la tienen por de mucha sustancia".

Estos reportes nos permiten comprender que la posibilidad de diversificar el uso de los recursos, aprovechando una amplia gama de sus cualidades en muchos ámbitos de la vida cotidiana, nos ubica ante una forma práctica y conceptualmente diferente de uso y explotación de los recursos. Una visión más integradora del entorno permite establecer un abanico muy amplio de posibilidades y no especializar la relación con los elementos del entorno, y buscar una gama más amplia de satisfactores con los recursos del medio.

Como es bien sabido, el maíz ha desempeñado un papel tan protagónico como el maguey, las fuentes históricas relatan que se elaboraban diferentes "géneros de pan"; en consecuencia podemos inferir que existía una noción amplia sobre las diferentes formas de aprovechamiento de la gramínea. Para el siglo XVI ya se habla de estas tierras como estériles y de poca productividad, y a pesar de ello se reporta el cultivo de maíz tanto de temporal como de riego artificial.

Al igual que el resto de la región mesoamericana, el complemento alimentario de los grupos prehispánicos que hasta la fecha aún tiene un papel fundamental en los sistemas de alimentación indígena y mestiza, lo constituyen la calabaza, el frijol y el chile, así como diversidad de semillas que formaban y forman parte de la dieta cotidiana.

El consumo de carne humana sacrificada es también registrado (en particular entre chichimecas y los grupos emparentados lingüísticamente con los otomíes) "cuando la ocasión lo ofrecía"; las fuentes referidas no mencionan contextos específicos que puedan ampliar la comprensión y dimensión de este hecho, por lo que dichos registros han contribuido a la mitificación y visión prejuiciada respecto a la práctica, aunque esto no obsta para considerarla como un elemento que formaba parte de la alimentación, de consumo especial o no, entre estos grupos.

Uno de los requisitos para tratar la planta del maguey, es precisamente el cuidado y la "pureza" de quien maneja la planta. Elemento que en el pensamiento occidental y en relación con los atributos de la Virgen y sus diversas advocaciones cristianas, es imprescindible, ya que es precisamente el estatuto de virginidad lo que reviste el misterio de la procreación y nacimiento de Cristo, en el contexto del dogma cristiano. Este elemento coadyuvó a la asociación de la Luna con la Virgen, y a su vez con el origen de la planta del maguey y sus múltiples productos útiles al hombre, no sólo en el contexto etnográfico otomí actual, sino que estos conceptos provienen de siglos atrás, resignificados en cada momento histórico y como elementos simbólicos y culturales de larga duración que existen hoy en comunidades indígenas que aún perduran y explotan el maguey.

La realidad actual del maguey y sus productos es muy triste, pues al extinguirse el campesinado en los procesos de globalización económica mundial, su trabajo y producción tiende a desaparecer, ya que está siendo desplazado por nuevos productos; ya no se consume pulque puro en las pocas pulquerías de las ciudades, sólo el "hechizo", el cual se puede adulterar e incluso reproducir de manera ilegal y sin aguamiel. A través del tiempo el pulque se ha transformado, pues después de representar una bebida sagrada, refrescante y complemento alimenticio de campesinos y de la clase trabajadora, es hoy una bebida degradada, por lo que su consumo se asocia a grupos sociales bajos.

Otro tipo de carne de animales de tamaño pequeño —como serpientes, ratones, tlacuaches, lagartijas, langostas, sapos y una variedad amplia de insectos— se integran al sistema de alimentación de los habitantes de esta zona. En la actualidad se han llevado a cabo investigaciones antropológicas sobre nutrición que reportan el consumo consuetudinario de insectos y de algunos de los productos mencionados (excepto, por supuesto, la carne humana), infinidad de pequeños frutos silvestres —como el garambullo, el capulín y la tuna— formaban y forman parte de su inventario de alimentos.

Muchos de los productos mencionados permanecen aún dentro de las tradiciones alimentarias en el Valle del Mezquital; algunas poblaciones han adoptado y adoptan nuevos comportamientos y productos relacionados con la alimentación. Durante la Conquista y la Colonia, por ejemplo, se introdujo el cultivo de cereales y la crianza de animales que no existían en el territorio mesoamericano; junto con estos productos se incorporaron hábitos, creencias, técnicas e instrumentos que con el paso del tiempo se integraron a la vida cotidiana de los grupos otomíes. Un ejemplo de la manera en que la implementación o integración de creencias y rituales se manifiesta en los hábitos alimentarios lo tenemos en el consumo de cacao en la fiesta patronal de San Nicolás, barrio al norte de la ciudad de Ixmiquilpan, costumbre que recientemente se empezó a documentar etnográficamente por algunos jóvenes investigadores, pero que se reporta en términos de la historia de la región, como una tradición que data por lo menos de los últimos 200 años. Aquí lo importante a destacar es que, por la situación geográfica y climática en esta región, aparentemente no se conocía el cacao antes de la llegada de los españoles.

Permanece el arraigo al aprovechamiento doméstico y comercial de las fibras de las diferentes especies de magueyes de la zona. Los diferentes productos alimenticios y cosméticos derivados del aprovechamiento de las plantas han pasado a formar parte del conjunto de la producción lucrativa para el mercado nacional con la esperanza de incrementar los escasos ingresos económicos de las poblaciones indígenas. Actualmente la migración a las grandes ciudades, pero principalmente a Estados Unidos de América, ha propiciado la integración de hábitos alimentarios y de comportamiento hacia los alimentos que no tenían precedentes en el desarrollo de la cultura otomí del Valle del Mezquital. Me refiero a hábitos de higiene doméstica y corporal, la integración de alimentos industrializados y sometidos a procesos industriales, como lo ilustra la inclinación de los niños por las papas a la francesa, el consumo de refrescos e incluso una nueva concepción respecto a la vivienda que modifica radicalmente los patrones de habitación y construcción tradicionales de la zona. Su repercusión inmediata

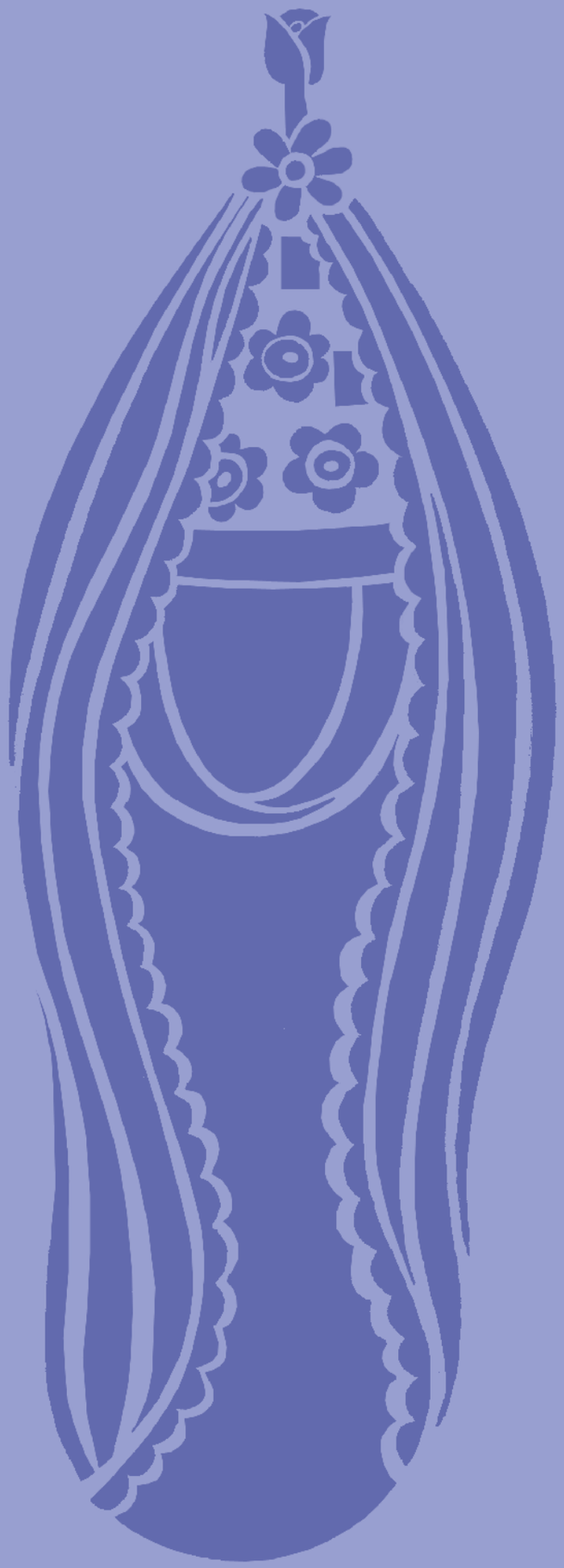
El pulque ha sido desplazado por bebidas más fuertes, adulteradas, de procedencia y fabricación dudosas; es el caso de los "mezcales" y "aguardientes" de producción clandestina, que han causado ceguera a varios consumidores; o el ejemplo de bebidas fabricadas con procedimientos químicos y no con productos naturales como el aguamiel, la caña de azúcar, la uva, el lúpulo, el trigo, el anís o la cebada.

Finalmente, y a pesar de que se está extinguiendo en las ciudades modernas el consumo de productos del maguey, aún son muy importantes en el contexto de los pueblos de tradición indígena, pues el maguey es un elemento de identidad que todavía sigue funcionando entre ellos, cumpliendo funciones como satisfactores de necesidades simbólicas y como elementos valiosos para su vida cotidiana, el modo de vida campesino que aún sobrevive a los embates modernizadores; en la vida cotidiana del indígena se incluyen aún elementos de trabajo tradicional y consumo de los productos de esta planta, a la que otros autores en tiempos pasados denominaron como "árbol de las maravillas", *d*el cual se obtenía casa, vestido y sustento.

se observa en la reducción drástica en la explotación del maguey. Con los nuevos hábitos culturales se integran también nuevas estrategias de subsistencia que involucran naturalmente a las alimentarias que poco a poco pasan a formar parte de los sistemas de tradiciones.

Tal vez pragmática y económicamente todo lo expuesto aquí no sea un problema fundamental; tal vez incluso a nivel de la reproducción de la cultura y los valores generados en la tradición, tampoco represente un problema. Todo depende, tal vez, de con qué fuerza y profundidad, y a costa de qué, adquieran carta de naturalización estos cambios.

Barbacoa de pollo, Alfajayucan.



Tocado

CAPÍTULO 12

Evolución y diversidad del trabajo migratorio: Gundhó, un pueblo ñähñu del Mezquital

Richard M. Ramsay*

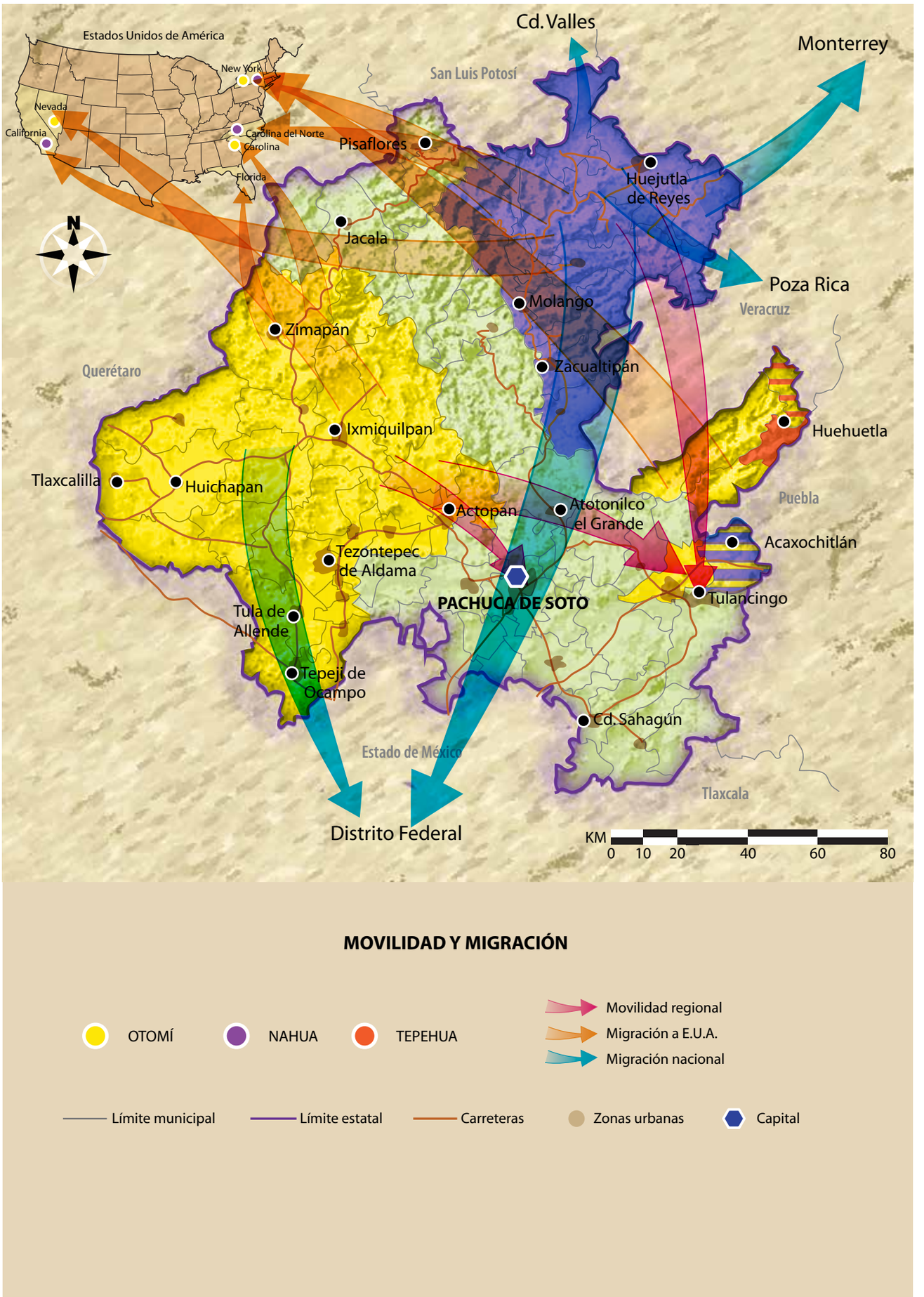
Ha habido una evolución en el trabajo migratorio a Estados Unidos desde 1960. Ésta ha dado como resultado una gran diversidad de experiencias entre los individuos en Gundhó. Con el cambio en la base económica y lo que aprendieron en su experiencia migratoria han cambiado otros aspectos de la cultura en el pueblo. Para facilitar este resumen en un espacio limitado he dividido la exposición en décadas. Mi estudio etnográfico de cambio cultural en Gundhó abarca 50 años. He vivido en el pueblo durante varios periodos (1954-1955 y 1972-1973) (Ramsay, 1974), mantenenido contacto directo con el paso de los años. Me han contado de sus experiencias en "el norte"; con algunos he mantenido correspondencia y los he visitado en su trabajo en Texas, Louisiana, North Carolina, Vermont, Kentucky e Illinois, incluyendo algunas entrevistas con sus patrones.

Gundhó se encuentra en las montañas altas en el norte del municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo. Hasta 1978, cuando construyeron un camino, era necesario atravesar el desierto del Mezquital y subir los cerros a pie (35-40 km en total). El antropólogo ñähñu, Maurilio Muñoz (vocal del Patrimonio Indígena del Mezquital en la década de los años setenta), lo consideró uno de los pueblos más aislados y tradicionales de cultura ñähñu en la región, cuando me llevó en 1954.

Historia

Gundhó era parte de Orizabita, lo que Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez (1746: 150-151) describió en el siglo xviii como República de Indios con ocho barrios y "945 familias de Indios del Idioma Othomí y 80 de Efpañoles, Meftizos, y Mulatos". Después de la Revolución hacia la mitad del siglo xx, Williams (1950: 16-17, 24) describió la diferencia de clases sociales con referencia a los mestizos (en el sentido cultural porque vestían de pantalón en vez de calzón, vivían en casas de mampostería, y sabían leer y escribir) e indios más pudientes, siendo los comerciantes y agricultores los dueños de la mayoría de las tierras cultivables. Más de la mitad de la población trabajaba para ellos como peones, tlachiqueros o mozos, vestidos todavía con calzones de manta blanca. Otros, eran talladores de

*Investigador independiente.



Mapa 18. Movilidad y migración.

Faena.

penca en el desierto o carboneros en los cerros. En el siglo XXI se pueden observar trabajadores con alto poder adquisitivo para la clase alta con negocios en el estado de Florida, en Estados Unidos, donde emplean a otros ñähñu del Valle del Mezquital en sus tiendas, restaurantes, casas de cambio, etcétera.

En La Pechuga, un área de Orizabita separada por el valle hacia el norte, cerca de la mina La Bonanza, la mayoría de la población hablaba español y participaba en el programa de braceros cuando se inició en Estados Unidos en 1944. Unos tenían documentos legales para trabajar pero otros carecían de identificación oficial y cruzaron el río como"mojados".

Gundhó está en un área de los cerros que algunas personas de Orizabita compraron en 1719 a José de la Fuente, con el nombre Huafrín y registrada como "monte, no apta para agricultura pero con madera" en Actopan. Tres familias construyeron sus casas, de palos con techos de pasto, para explotar árboles en los bosques cortando vigas y latas, tallando cabos de hacha y zapapico, bateas de ocote, banquitos de tres patas, yugos de bueyes, etc. Eran independientes trabajando con la madera y vendiendo sus productos y hierbas del monte en el mercado de Ixmiquilpan. También dependían de la caza y de la agricultura de subsistencia, maíz que les duraba para una familia de cuatro a cinco meses cuando no había un año de sequía, y magueyes que sembraron para pulque, ixtle, y otros usos. Después de la Revolución se dividió en tres barrios: Zingú (ahora Cuesta Colorada), Dezha y Gundhó.

GRÁFICA 4.
SALDO NETO DE LA MIGRACIÓN INTERESTATAL DEL ESTADO DE HIDALGO

EDAD	INMIGRANTES						EMIGRANTES						SALDO NETO					
	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%
5-14 años	13 262	13.6	12 808	13.1	26 070	26.7	7 754	9.3	7 399	8.9	15 153	18.3	5 508	4.25	5 409	4.21	10 917	8.46
15-24 años	8 935	9.2	13 530	13.9	22 465	23.0	13 993	16.9	21 324	25.7	35 317	42.6	-5 058	-7.71	-7 794	-11.83	-12 852	-19.54
25-34 años	10 971	11.2	13 176	13.5	24 147	24.8	7 979	9.6	9 759	11.8	17 738	21.4	2 992	1.63	3 417	1.74	6 409	3.37
35-44 años	6 605	6.8	6 586	6.8	13 191	13.5	3 663	4.4	3 590	4.3	7 253	8.7	2 942	2.36	2 996	2.42	5 938	4.78
45-54 años	3 477	3.6	2 975	3.0	6 452	6.6	1 689	2.0	1 812	2.2	3 501	4.2	1 788	1.53	1 163	0.87	2 951	2.39
55-64 años	1 489	1.5	1 340	1.4	2 829	2.9	873	1.1	1 020	1.2	1 893	2.3	616	0.47	320	0.14	936	0.62
65-74 años	734	0.8	887	0.9	1 621	1.7	476	0.6	505	0.6	981	1.2	258	0.18	382	0.30	640	0.48
75-84 años	303	0.3	358	0.4	661	0.7	301	0.4	358	0.4	659	0.8	2	-0.05	0	-0.06	2	-0.12
85 años y más	51	0.1	69	0.1	120	0.1	162	0.2	312	0.4	474	0.6	-111	-0.14	-243	-0.31	-354	-0.45
Total	45 827		51 729		97 556		36 890		46079		82 969		8 937		5 650		14 587	

Fuente: Elaboración propia a través de la muestra censal del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, inegi.
Cálculos realizados con la pregunta sobre el lugar de residencia cinco años antes.
La edad no especificada no fue tomada en cuenta.
Muestra censal expandida.

La primera escuela en Gundhó se estableció en 1947 y se independizó de Orizabita como pueblo en 1951. Con el desarrollo económico e incremento de la población, en los años ochenta se separó en tres pueblos independientes: Agua Florida, Huacrí de la Paz y Gundhó. Para este artículo he considerado al conjunto descrito como Gundhó, pues perteneció a un solo pueblo durante los primeros 25 años que lo conocí. Las denominaciones en pesos y dólares que cito son actuales según el año y no son calculados por el tipo de cambio, inflación, ni en términos de nuevos pesos.

Pocas personas habían trabajado fuera de su localidad. Por ejemplo, un joven, cuando se quedó huérfano, buscó trabajo en México y aprendió a hablar español; antes de regresar a su terreno podía casarse e iniciar su familia. Una mujer de Gundhó, quien se casó en otro pueblo cercano, se fue a la ciudad de México para trabajar como sirvienta cuando murió su esposo. Estos dos casos fueron los contactos para otros del pueblo en años subsiguientes.

Década de los sesenta

Alfonso se fue a Texas a trabajar en 1960; fue el primero de Gundhó en tener esta experiencia. Unos amigos de La Pechuga, donde tenían la costumbre del trabajo migratorio, se lo llevaron. Trabajó siete meses. El siguiente año llevó a su hermano, Roberto, un joven de 16 años. El siguiente año Alfonso se quedó en Gundhó con el cargo de juez (ahora se dice delegado) y Roberto, conociendo el camino, llevó a dos vecinos del pueblo. Otros dos de Gundhó se fueron ese año, también, con amigos de otro pueblo. En esta década se acostumbraba llevar dos o tres amigos para no andar solo y para enseñarles cómo se encuentra trabajo en los ranchos de Texas. El salario común era de dos dólares al día más casa y alimentos (para preparar su propia comida).

Una vez Roberto se quedó un año; aprendió a manejar un tractor ganando hasta $10 dólares al día, guardó su dinero en un banco, y regresó a México con 4 000

dólares. En 1969 compró un terreno extenso, un cerro entero anexo a su pueblo, por 10 000 pesos de sus ahorros. Con este ejemplo, la meta de todos los jóvenes era ir a Texas para buscar fortuna.

Tenían la costumbre de ir en pequeños grupos, andar hasta Zimapán y tomar un autobús hasta el Río Bravo, o hasta Huichapan, donde abordaban un tren para seguir su viaje. Llevaban itacates hechos con manteca (que no se secan tan pronto como las tortillas) para comer en el camino, huaraches de correa de Zimapán (nuevos para que aguanten el camino), y un ayate para cargar su cobija y costalitos. Cada persona necesitaba llevar 300 pesos para transportación y alimento. Corrían el riesgo de perder esta inversión si "la migra" los agarraba. Los más pobres con familias que mantener no podían arriesgarlo o tenían que dejarles suficientes provisiones para un mes por lo menos.

Migrante en Carnaval, San Pablo el Grande, Tenango de Doria.

Pagaban 15 pesos por persona a un guía para ayudarles a cruzar el río de noche. El guía les enseñaba a seguir "la pierna de gallina" (osa mayor señalando el norte, o yoto ya tsø, "las siete estrellas", en hñähñu) cuando caminaban en la oscuridad. Tenían que caminar toda la noche y dormir debajo de unos árboles tapados con unas ramas durante los primeros tres días para que no los viera la "chota" (policía) o la migra en helicópteros. Si unos eran nuevos en cruzar el río o no sabían nadar, el guía tenía unos amigos para ayudarles. Se quitaban toda la ropa y huaraches, amarrándolos en el ayate, llevándolo sobre la cabeza y vadeando con pasos pequeños para no tropezar sobre piedras escondidas en el agua.

Caminaban hasta 400 km y tardaban hasta 15 días, cruzando los *highways* con mucha vigilancia de la "chota", consiguiendo agua donde había molinos de viento y teniendo mucha precaución de las víboras de cascabel, pidiendo comida y trabajo en los ranchos donde pasaban, hasta encontrar un empleo. Se quedaban, en general, de tres a cuatro meses haciendo los quehaceres en el ranchito (reparando cercas, cuidando animales, deshierbando la hortaliza, etcétera).

Compraban pantalones, un par de botas, un reloj, y quizás un radio de transistores (un invento nuevo en esos años y útil en su pueblo, aún sin electricidad) para llevar a Gundhó. El dinero que llevaban a su regreso a México era para comprar ropa para la familia, alimentos, herramientas, y quizás un buey o borregos.

Década de los setenta

Muchos regresaban con el mismo patrón, algunos cada año. En vez de caminar toda la distancia podían llamar a su patrón para que los recogiera cerca de la frontera. Los patrones les escribían cartas a México, usando un apartado postal de un amigo en Ixmiquilpan o de un pariente en el Distrito Federal, suplicando que regresara:

GRÁFICA 5.
INDICADORES SOBRE REMESAS Y MIGRACIÓN A ESTADOS UNIDOS, 2000

Clave del municipio	Entidad federativa/Municipio	Total de hogares	% de hogares que reciben remesas	% de hogares con emigrantes en Estados Unidos del quinquenio anterior	% de hogares con migrantes circulares del quinquenio anterior	% de hogares con migrantes de retorno del quinquenio anterior	Índice de intensidad migratoria	Grado de intensidad migratoria
	Hidalgo	507 225	5.06	7.14	1.61	0.88		
001	Acatlán	3 861	10.36	18.70	4.56	1.55	1.15438	Alto
002	Acaxochitlán	7 134	0.50	1.65	0.80	------	-0.69387	Muy bajo
003	Actopan	10 362	6.94	9.33	1.72	1.74	0.30277	Medio
004	Agua Blanca De Iturbide	1 919	2.55	2.50	0.63	0.36	-0.53256	Bajo
005	Ajacuba	3 288	4.87	9.85	0.61	0.46	-0.09666	Bajo
006	Alfajayucan	4 392	18.44	19.92	4.23	3.03	1.74294	Alto
007	Almoloya	2 401	1.42	2.79	1.04	0.67	-0.46798	Bajo
008	Apan	9 470	3.94	4.23	1.48	0.08	-0.34813	Bajo
009	Arenal, El	3 096	11.21	14.60	3.78	1.36	0.88320	Alto
010	Atitalaquia	4 743	0.55	1.18	0.02	0.30	-0.75317	Muy bajo
011	Atlapexco	3 537	0.51	0.14	------	------	-0.85268	Muy bajo
012	Atotonilco El Grande	5 658	14.05	21.49	4.77	0.67	1.30639	Alto
013	Atotonilco De Tula	5 657	0.32	1.40	0.18	0.16	-0.75758	Muy bajo
014	Calnali	3 686	0.46	1.17	0.57	------	-0.74363	Muy bajo
015	Cardonal	3 651	12.85	20.08	6.46	2.03	1.61237	Alto
016	Cuautepec De Hinojosa	9 353	6.10	9.85	1.07	1.58	0.19247	Medio
017	Chapantongo	2 610	2.30	3.07	0.23	------	-0.62324	Muy bajo
018	Chapulhuacán	4 815	5.86	12.02	4.32	2.62	0.82274	Alto
019	Chilcuautla	3 301	10.72	17.81	3.60	1.70	1.04411	Alto
020	Eloxochitlán	805	12.17	15.78	1.86	2.73	0.98449	Alto
021	Emiliano Zapata	2 781	1.29	1.83	0.79	0.50	-0.57133	Bajo
022	Epazoyucan	2 738	8.77	11.58	6.43	1.68	1.00539	Alto
023	Francisco I. Madero	6 248	7.07	13.56	2.66	1.02	0.48643	Medio
024	Huasca De Ocampo	3 072	7.03	13.48	5.27	2.15	0.96634	Alto
025	Huautla	4 411	0.75	------	0.11	0.05	-0.82890	Muy bajo
026	Huazalingo	2 091	0.43	0.33	------	------	-0.84718	Muy bajo
027	Huehuetla	5 564	0.25	0.25	0.20	------	-0.83555	Muy bajo
028	Huejutla De Reyes	22 064	0.33	0.59	0.04	0.09	-0.81841	Muy bajo
029	Huichapan	8 296	7.56	13.48	2.66	1.29	0.54720	Medio
030	Ixmiquilpan	16 299	19.35	20.81	5.22	4.76	2.21873	Muy alto
031	Jacala De Ledezma	3 070	14.92	15.15	2.80	1.79	1.01795	Alto
032	Jaltocán	1 902	1.21	2.31	0.32	0.16	-0.66494	Muy bajo
033	Juárez Hidalgo	801	4.37	7.49	0.50	1.37	-0.08286	Bajo
034	Lolotla	1 895	4.17	6.65	------	------	-0.41348	Bajo
035	Metepec	2 069	3.00	11.26	7.39	0.24	0.63021	Medio
036	San Agustín Metzquititlán	2 255	5.19	9.98	1.95	1.11	0.18346	Medio
037	Metztitlán	5 635	4.40	5.80	0.75	0.37	-0.29509	Bajo
038	Mineral Del Chico	1 712	0.76	5.14	------	0.18	-0.58958	Muy bajo
039	Mineral Del Monte	2 729	5.57	7.95	0.66	1.65	0.05024	Medio
040	Misión, La	2 500	19.24	21.24	4.96	2.68	1.85913	Alto
041	Mixquihuala De Juárez	7 757	6.25	10.12	2.28	0.81	0.22131	Medio
042	Molango De Escamilla	2 692	1.04	4.35	0.19	------	-0.62168	Muy bajo
043	Nicolás Flores	1 381	9.85	10.43	1.52	1.96	0.68286	Medio
044	Nopala De Villagrán	3 555	4.87	7.29	0.34	0.08	-0.30429	Bajo
045	Omitlán De Juárez	1 781	8.48	10.67	2.30	0.95	0.36162	Medio
046	San Felipe Orizatlán	7 450	0.60	1.18	0.47	------	-0.74862	Muy bajo
047	Pacula	1 351	24.80	40.27	8.22	5.92	3.84513	Muy alto
048	Pachuca De Soto	62 474	1.90	1.73	0.68	0.35	-0.58910	Muy bajo
049	Pisaflores	3 345	5.02	14.41	1.11	1.26	0.30317	Medio
050	Progreso De Obregón	4 397	8.62	13.26	2.16	1.75	0.59938	Medio
051	Mineral De La Reforma	10 984	1.81	1.22	0.56	0.20	-0.65516	Muy bajo
052	San Agustín Tlaxiaca	5 212	2.09	4.70	0.17	0.25	-0.52350	Bajo
053	San Bartolo Tutotepec	3 872	0.83	1.42	------	------	-0.78257	Muy bajo
054	San Salvador	6 081	10.49	19.17	5.49	1.60	1.29443	Alto
055	Santiago De Anaya	3 058	10.43	20.96	2.71	1.90	1.10487	Alto
056	Santiago Tulantepec De Lugo Guerrero	6 263	3.72	5.80	0.62	0.54	-0.30865	Bajo
057	Singuilucan	2 838	4.58	15.72	4.23	0.28	0.53877	Medio
058	Tasquillo	3 899	20.88	19.39	2.80	5.00	1.98027	Muy alto
059	Tecozautla	6 891	7.82	25.15	6.24	2.80	1.73966	Alto
060	Tenango De Doria	3 181	10.28	26.56	2.89	2.55	1.47780	Alto
061	Tepeapulco	12 004	4.40	6.42	1.62	1.88	0.08249	Medio
062	Tepehuacán De Guerrero	5 563	3.43	4.30	0.36	0.20	-0.47471	Bajo
063	Tepeji Del Río De Ocampo	15 771	1.90	3.09	1.53	0.60	-0.38932	Bajo
064	Tepetitlán	2 046	5.67	7.92	0.15	1.47	-0.03611	Bajo
065	Tetepango	1 984	3.33	2.57	------	------	-0.63017	Muy bajo
066	Villa De Tezontepec	1 936	2.89	0.88	0.46	0.31	-0.61901	Muy bajo
067	Tezontepec De Aldama	8 360	1.56	4.38	0.48	0.33	-0.51050	Bajo
068	Tianguistengo	2 878	0.49	1.18	------	------	-0.80840	Muy bajo
069	Tizayuca	10 825	1.31	1.76	0.67	0.23	-0.63269	Muy bajo
070	Tlahuelilpan	3 115	1.19	2.83	1.22	------	-0.56579	Bajo
071	Tlahultepa	2 313	5.06	4.89	1.08	0.04	-0.32602	Bajo
072	Tlanalapa	2 244	5.57	6.46	0.49	0.04	-0.30197	Bajo
073	Tlanchinol	6 833	2.49	5.08	0.72	------	-0.46980	Bajo
074	Tlaxcoapan	4 983	0.70	0.60	0.48	0.02	-0.76592	Muy bajo
075	Tolcayuca	2 683	1.53	2.87	0.82	0.45	-0.52151	Bajo
076	Tula De Allende	21 136	1.55	2.11	1.20	0.32	-0.53315	Bajo
077	Tulancingo De Bravo	28 395	8.83	6.54	1.71	0.23	0.00191	Medio
078	Xochiatipan	3 533	------	------	0.06	------	-0.87309	Muy bajo
079	Xochicoatlán	1 778	0.90	0.34	------	------	-0.82812	Muy bajo
080	Yahualica	4 628	------	0.32	0.17	------	-0.84529	Muy bajo
081	Zacualtipán De Angeles	5 878	6.06	6.84	0.97	0.56	-0.12496	Bajo
082	Zapotlán De Juárez	3 473	3.60	4.12	1.76	1.04	-0.17738	Bajo
083	Zempoala	6 048	1.39	1.69	0.20	0.53	-0.63753	Muy bajo
084	Zimapán	8 485	18.56	28.83	3.58	3.52	2.15440	Muy alto

Nota: -------- Indica cero.
Fuente: estimaciones de CONAPO con base en la muestra del diez por ciento del XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Delegación municipal construida con dinero de los migrantes en la comunidad de El Alberto, Ixmiquilpan.

"Cualquier día que tú y tus dos sobrinos puedan venir, aquí estoy listo. Tenemos mucho trabajo, como sabes. Sr. Davis y Sr. Domingo mandan saludos y esperan verte".[1] Si un patrón no tenía mucho trabajo, llamaba a sus vecinos para colocar a los jóvenes donde había empleo. El resultado fue una buena cantidad de hombres de Gundhó en esta región de Texas. Para visitarse y convivir los fines de semana, compraban un coche.

Durante esta década la mayoría de los jóvenes de entre 18 y 20 años de edad ya habían trabajado en Texas. Quienes habían ido antes tenían ahorros para su viaje. Otros, para tener el dinero, trabajaban dos semanas en Ixmiquilpan en la cosecha de tomate. Ganaban 15 pesos por día y gastaban de seis a siete pesos para comer frijoles y tortillas en el mercado. Dormían al aire libre en el zócalo o en el mercado.

Cuando tenían suficiente dinero iban a México a buscar trabajo como ayudantes de albañil en la construcción. Ganaban entre 25 y 35 pesos diarios, gastando la mitad de esto para comida. Unos dormían en el lugar de trabajo como vigilantes y otros con una hermana o tía, quien en algunos casos se desempeñaba como sirvienta y podía contar con un cuartito en la azotea de la vivienda. Con dos o tres meses de trabajo podían iniciar su viaje al norte.

Los patrones decían que estos jóvenes eran diferentes que otros trabajadores mexicanos que habían tenido: "Tienen una ética de trabajo muy buena, no muestran actitudes de machismo, y merecen mucha confianza."[2] Quizás es porque son de carácter ñähñu, o son de un pueblo aislado en los cerros, muy autosuficientes y listos para aprender. Unos patrones han pagado abogados para conseguir sin éxito sus papeles legales. Se quejan de "nuestro gobierno (USA) que no nos deja emplearlos legalmente".[3] Había un patrón que usó el acta de nacimiento de un hijo que se murió de bebé hacía 18 años para conseguir primero una licencia de manejar, y luego otros documentos para un joven ñähñu. Los vecinos le conocen como "el que cambió su nombre". Al fin le dieron una casa y una manada de borregos para tener algo suyo. Sus patrones finalmente mostraron interés en las familias y el pueblo de México. Les ayudaron a mandar giros postales o cheques certificados

[1] Carta en inglés de Texas que traduje para Cresencio: July 7, 1974. "Dear Cresencio, I have been meaning to write you for the last month but have not taken time. Any time you and your two nephews can come I will be ready. We have lots of work to do as you know. Mr. Davis and Sr. Domingo said to tell you hello and they are looking forward to seeing you. Sincerely P___W___".
[2] Conversación con un patrón en Monroe, Louisiana, 1989.
[3] Conversación con una patrona en Robert Lee, Texas, 1978.

Migrantes ñähñu en campo algodonero.

a México usando un apartado postal de conocidos en Ixmiquilpan. Escribieron cartas para asegurarse de que el dinero era recibido por la persona indicada.

En general, trabajaban de cinco a siete meses ganando ente 150 y 250 dólares al mes. Además de lo que mandaban a sus familias, llevaban de 600 a 800 dólares en efectivo cuando regresaban a sus casas. Unos salieron más lejos, a otros estados, con amigos mexicanos que conocieron en Texas. Llegaron con otros trabajadores itinerantes hasta Washington a la cosecha de manzanas y a Georgia a la de cebollas.

En 1978 terminaron de construir el camino a Gundhó, que les sirvió de aliciente para construir sus casas de bloc. Ya tenían experiencia de vivir en mejores casas en Texas; tenían la costumbre de cargar el material en camioneta y no en la espalda; tenían los recursos económicos y experiencia en construcción con cemento, adquirida en México. Había otros cambios en el pueblo. Ahora la escuela ofrecía hasta el sexto año de primaria. La década anterior su educación era sólo de dos o tres años. Había jóvenes que no hablaban nada de español y lo aprendieron en Texas. En esa década muchos terminaron la primaria y hablaban español.

Década de los ochenta

Esta década abarca más diversidad. Con el programa de amnistía varios consiguieron su *green card* (permiso de trabajar). Esto les dio la libertad de usar transporte público para cruzar la frontera y podían alternar unos meses en el trabajo y unos meses en su pueblo. Podían buscar trabajo en otros estados sin problema. También les fue más fácil tomar un cargo en el pueblo —como juez o miembro de un comité— y atender asuntos de la familia. Para la mayoría de ellos que se encontraban aún sin papeles había más vigilancia de la migra. Empezaron a contratar "coyotes" para cruzar la frontera, hasta Arizona, y se quedaban unos años para no

Migrantes ñähñu de Gundhó quitando nieve en Estados Unidos.

tener el gasto y el riesgo. Si tenían un cargo en el pueblo pagaban a otro para cumplirlo o pedían a un hermano o padre que tomara su lugar para hacer las faenas.

Hubo alguno que al no dedicarse a las labores del campo, lo hizo como lavatrastes en un restaurante chino. Una costumbre en esas empresas era tener mexicanos como *busboy* (el que limpia las mesas) y lavatrastes. Los cocineros y meseros todos son chinos, muchos indocumentados y endeudados con el patrón por haberles pagado su transporte desde Taiwán. Viven en un dormitorio del restaurante y trabajan hasta pagar su deuda. Los mexicanos en este empleo aprenden a hablar inglés, pero con un acento chino. Siguiendo este ejemplo, otros buscaban trabajo en restaurantes de hamburguesas y de pizzas. Entre amigos (de ocho a 12) rentaban un departamento y compartían los gastos. A veces tenían dos trabajos, uno en el día y otro en la noche. Un grupo de Gundhó se estableció en una ciudad cerca de Chicago, Illinois.

El trabajo en la agricultura industrializada empezó en esa década. Dos jóvenes de Gundhó llegaron a un rancho en Texas donde no había suficiente trabajo; el dueño llamó a su primo, que era capataz en una compañía química de fertilizantes en Louisiana que manejaba plantaciones de algodón y la compañía envió una camioneta a Texas para llevar a Louisiana a los dos jóvenes de Gundhó. Abogados de la empresa les consiguieron —en las oficinas de inmigración en Nueva Orleáns— papeles legales para trabajo temporal en agricultura. Así empezó a vivir un grupo de Gundhó en Louisiana. La empresa les proporcionó unas "campers" para su vivienda. Los que llegaron en los noventa siguen trabajando ahí, aunque las reglas migratorias cambiaron y los abogados no han podido tramitar más permisos. Los patrones dicen que este grupo tiene muy buena ética de trabajo.

En esa década algunas mujeres de Gundhó empezaron a emigrar. Las primeras se fueron a alcanzar a sus esposos, quienes trabajaban en el norte. Otro caso fue el de un joven que regresó a Gundhó y se llevó a su novia con él; actualmente tienen tres hijos nacidos en Louisiana.

Al final de la década muchos de los jóvenes habían estudiado la secundaria en el internado de Lagunita, en Ixmiquilpan, o caminaban diario a Cuesta Colorada. Su meta era "ir al norte". Unos lo consideran una manera para mejorar la vida en su pueblo. Hasta un maestro bilingüe de Gundhó (la única profesión que les permite vivir en su pueblo y tener un salario) se fue a Texas dos veranos para ganar dinero extra para construir su casa y pagar la educación de sus hijos. Otros, con sus nuevos recursos, se establecieron en Ixmiquilpan para tener los beneficios de la ciudad y renunciaron a la responsabilidad de vivir en Gundhó. También hay los que se quedaron en Estados Unidos.

En esta década en Gundhó se construyeron muchas casas con block. Abundan camionetas con placas de varios estados norteamericanos que han traído y que sirven para uso personal o como negocio de transporte. Los encargados del tránsito en el municipio dicen que no necesitan ser regularizadas si su uso es local y no en las carreteras federales.

Década de los noventa

El nivel de trabajo se extendió a las fábricas de Carolina del Norte, empacadoras de pollos Tyson y Perdu en Georgia y Arkansas, el cultivo de cebollas en Vidalia, Georgia, y varios negocios que empresarios del Mezquital tienen en Florida. Al igual que en otras décadas, muchos continúan en las labores del campo y en los restaurantes. Pregunté a líderes en la lucha por los derechos civiles en el sur de Estados Unidos si los indocumentados mexicanos eran competencia para la clase más pobre de la región. Contestaron: "Con los avances en leyes contra discriminación en empleo y mejores oportunidades en educación para la gente negra desde los años sesenta, los mexicanos toman los trabajos que nadie más quiere."[4] Hay una gran demanda de su trabajo dentro de la economía estadounidense.

Los migrantes regresan para las fiestas de su comunidad, Bomanxothá.

Hay muchas maneras de cruzar la frontera si no tienen su *green card*. Algunos todavía andan a pie porque conocen el camino y no cuesta mucho dinero. Un informante me comentó que cuentan con una tarjeta para hacer compras en una ciudad fronteriza de Estados Unidos, y agregó que para hacerlo se viste bien, toma un taxi para cruzar el puente, y muestra su tarjeta por la ventana del taxi. Del otro lado se va a la terminal de autobús y sigue con escalas hasta Chicago viendo el paisaje. Otro sabe que se puede ir hasta Tijuana, comprar un

[4] Trabajé en una encuesta sobre discriminación racial en el trabajo del Carolina del Norte en 1960, luego seis años en asuntos de derechos civiles en el sureste de Estados Unidos con el American Friend Service Committee, y dos años (1967-1968) para el North Carolina Manpower Development Corporation-Mobility Project. Era un contrato con el Departamento del Trabajo federal para fomentar la migración de personas pobres en los llanos de la costa del este, y los cerros del oeste, hacia los municipios con industrias que carecían de trabajadores en los últimos años. En 1997 visité varios líderes en la lucha por los derechos civiles en empleo de Carolina del Norte. Todos me aseguraron que los migrantes latinos no eran competencia para la clase más pobre en el empleo.

permiso falsificado para ir a San Diego, tomar un taxi al aeropuerto, y volar a la ciudad que uno quiere. Es más seguro pagar a un "coyote" 1 000 o 1 500 dólares que incluyen transportación al estado donde tienen su trabajo. Estas personas son del Mezquital, conocidas y de confianza. Hacen un servicio, y los de Gundhó están agradecidos por su ayuda como "agentes de viajes". Hay quienes no pudieron cruzar la frontera o la "migra" los agarró en el otro lado, fueron apresados en una cárcel durante algún tiempo sin que entendieran sus derechos. En cierta ocasión un joven estaba en una cárcel en Texas; su primo, quien había estudiado un poco de leyes y hablaba bien el inglés, se fue a ayudarlo; estaba detenido como testigo contra el "coyote"; podía salir

Migrante en la celebración de la Independencia mexicana en Dunedin, Florida.

Barbacoa estilo Hidalgo, Dunedin, Florida.

de la cárcel para esperar el juicio del "coyote" con permiso de trabajar para mantenerse si no salía de la región.

Lo que ganan por su trabajo ha subido mucho. Puede llegar hasta 12 dólares por hora en una fábrica o granja grande si manejan la maquinaria o el tractor. Si trabajan 40 horas por semana se ahorran mucho. Los que trabajen dos turnos por día en restaurantes también cuentan con un ingreso bueno, después de sus gastos de renta y comida, en comparación con lo que pueden ganar en México. Todos tienen acceso a un apartado postal en Ixmiquilpan para mandar cartas. También lo envían por medio de casas de cambio.

Además de construir casas cuando regresan a Gundhó, llevan coches o camionetas, equipos de estéreo, y televisores de color con antena para satélite. Antes habían llevado aparatos pequeños de televisión, blanco y negro, y por causa de los cerros llegaban mejor las señales de unas estaciones de Estados Unidos que las de México.

En Gundhó notaron una desintegración social en su comunidad, quizá por no seguir con la tradición de trabajo recíproco en las milpas con sus vecinos. Organizaron una fiesta anual en invierno, cuando muchos regresan del norte. Mandaron una comisión a la ciudad de México para comprar un crucifijo. Lo adornaron con un dólar en su cinturón como símbolo para pedir a la imagen protección en sus viajes para ganar dinero en el norte. Construyeron una capilla para guardar la imagen y viene un padre de Orizabita cada mes para celebrar la Santa Misa. También en Orizabita hay una "Misa de los Migrantes" en diciembre cada año.

En Huacrí de la Paz en sus templos evangélicos hay oraciones en cada servicio, dos veces a la semana, para los que están en el norte. En Agua Florida, la iglesia que les ayudó a construir una misionera católica estadounidense sigue activa en oraciones para los migrantes.

La migración de mujeres casadas y solteras ha aumentado. Las solteras buscan trabajo para sí mismas. Algunas se fueron porque su novio estaba en Estados Unidos, otras conocieron un joven del Mezquital en Estados Unidos, se casaron allá y ya tienen hijos. Otras son solteras, ahorran dinero con planes de regresar a México. Una dejó a sus tres hijos con su marido, un maestro bilingüe, y trabajó en Chicago dos años.

Hay dos hombres excepcionales quienes se casaron en Estados Unidos y tienen la ciudadanía estadounidense. Sus relaciones con su pueblo son muy fuertes, pero saben que su futuro económico está en los Estados Unidos y su prioridad es su actual familia.

Pedro se casó con una americana de ascendencia mexicana. La trajo a Gundhó por dos años donde nacieron dos hijos antes de regresar a Estados Unidos. Consiguió trabajo como capataz en una empresa de gas natural, en Georgia, para instalar la tubería en todo el estado. Su equipo de trabajadores incluye tíos, primos y amigos de Gundhó, todos con papeles legales para trabajar. Hablan hñähñu entre ellos en el trabajo. Un día el patrón los oyó y les dijo: "¿Esto no es español, verdad?" Contestaron que era su idioma indígena del Mezquital. Él respondió: "Qué bueno, porque yo soy indio con mi propio idioma (cherokee). Qué bueno que un grupo indígena de México puede trabajar con otro indígena de Estados Unidos." Pedro regresa a Gundhó cada invierno con una camioneta para visitar a su familia y reclutar más trabajadores para su equipo en Georgia.

Festejo de la Independencia de México, Dunedin, Florida.

Juan se fue a Louisiana vía Texas a la edad de 16 años, después de terminar la secundaria en el internado de Lagunita. A los 18 años tuvo varios trabajos en Vermont, tiene la licenciatura en Economía (Kentucky, 1998), la maestría en Desarrollo Económico de Comunidad (New Hampshire, 2002), presentó una ponencia en el IV Coloquio Internacional sobre Otopames con el título "Desarrollo económico de pueblos otomí en las Montañas al Norte de Ixmiquilpan, Hidalgo" (Pachuca, Hidalgo, 2001). Ha iniciado proyectos de desarrollo en Agua Florida y construyó una casa para sus padres. Escribió y publicó un libro para emigrantes, *Cómo aprender inglés sin obstáculos*, y lo vendió en mercadillos y tiendas mexicanas.

En una reunión de organizaciones mexicanas de varios estados norteamericanos lo nombraron vocero de la comisión para elaborar un sistema alternativo para enviar dinero a México con un costo más económico. Presentó su informe en Washington a senadores y en la embajada mexicana.

Ahora trabaja con la Comisión de Derechos Humanos del estado de Kentucky; realizó un video (*Sus derechos en la vivienda)* y trabaja con todos los grupos hispanos en el estado. A su esposa la conoció en la universidad. Compró su casa en Kentucky y ya tiene dos hijos. Registró a sus hijos como ciudadanos mexicanos en el Consulado de México en Kentucky.

Siglo xxi

Doce pueblos en los altos del norte del Valle del Mezquital pidieron al gobernador del estado instalar un bachillerato en su región. Lo inauguró en Gundhó en septiembre de 1999 como un cemsad (Centro de Estudios Medio Superior a Distancia). El primer año, contestando a la pregunta: "¿Qué piensan hacer después de terminar sus estudios?", todos los varones dijeron: "Voy al norte a trabajar con mi papá (o tío o hermano)." Juan habló con el grupo durante una de sus visitas y sirvió como ejemplo de que pueden seguir estudiando a un nivel más avanzado. Cuando en 2002 se graduó el primer grupo, cuatro siguieron estudiando en una universidad, y en 2003 este número aumentó. Sin embargo, uno se fue a Arkansas después de estudiar unos meses. Era difícil para él pagar la colegiatura y rentar un cuarto con pocos recursos económicos, y vio que muchos graduados aún no encontraban trabajo.

Otro joven, hermano menor en una familia de 12 integrantes, estudió la preparatoria en Ixmiquilpan con apoyo económico de sus hermanos que trabajaban en el norte. Él quiso seguir en la universidad, pero los hermanos dijeron que mejor aprendiera a ganar su propio dinero y luego entrara a la universidad, si todavía tenía la motivación. Pasó un año en un restaurante como lavatrastes en Chicago, y ahora está trabajando en Florida, donde reside su hermana.

Las relaciones entre miembros de la familia son fuertes, pero el estrés de la migración también causa problemas. En 1996 visité a un hombre que trabajaba en una fábrica en Carolina del Norte. No lo hacía de tiempo completo, sólo cuando el capataz lo necesitaba, pero había comprado una camioneta, y con mucho entusiasmo quería llevarla a Gundhó para su familia. Pero no podía ir, cruzar la frontera, y pagar los gastos y mordidas. Se enfermó. Desanimado dejó de mandar dinero a su esposa para mantener a sus hijos y dejó de escribir y llamar por

Banda de migrantes de Ixmiquilpan, Dunedin, Florida

teléfono desde hace cuatro años. La familia no sabe donde está y a su esposa se le considera "abandonada". Personas de otro pueblo me dijeron que lo han visto, pero con otra mujer y dos hijos en Estados Unidos.

Otro joven mandó dinero a sus padres durante unos años, y ellos construyeron una casa muy bonita. Han perdido contacto con él desde hace cuatro años, pero su padre sigue haciendo sus faenas de la comunidad para que aún cuente como miembro del pueblo.

Una mujer soltera fue a trabajar en Florida por dos o tres años. Regresó a México con un novio de Querétaro, y en un año tuvo un niño. La pareja regresó a Florida dejando al bebé con sus abuelos en Gundhó. Sin falta mandaban dinero para mantenerlo y hablaban cada 15 días por teléfono. El niño creció conociendo a su madre por medio del teléfono, pero decía "mamá y papá" a sus abuelos. A los cinco años su madre llegó a Gundhó y se llevó a su hijo a Florida. Pagó 2 000 dólares a un "coyote" por los dos. Tuvieron que esperar en una casa de la frontera tres días, pero llegaron bien a Florida y "sin andar nada". Una profesora me informó que allá el niño participó en el verano de 2003 en un programa de ocho semanas sobre "Arte y cultura mexicana", en el Centro Hispánico de la ciudad, que fue patrocinado por el Consulado mexicano.

Después de casarse, en algunos matrimonios jóvenes el marido va a trabajar a Estados Unidos, dejando a su esposa con sus padres. Él manda dinero para mantenerla, pero sólo conoce a su primer hijo por fotografías, y regresará en dos o tres años con los ahorros para construir su casa.

Ahora las comunicaciones son más fáciles. Antes tenían que saber el día y la hora en que iban a llamar por teléfono y esperar en una caseta en Ixmiquilpan. En 2001 instalaron en el pueblo un teléfono de satélite, y una familia se encarga

de contestarlo y avisar a los vecinos cuando tienen una llamada. Este año (2003) varios tienen su propio teléfono de satélite en sus casas, y el que está en Estados Unidos puede llamar cada ocho días y hablar con su esposa y todos los hijos. Otra novedad electrónica es el horno de microondas, aunque la generación adulta dice: "Yo no lo uso. Me gusta la leña."

El grupo en Florida, incluyendo unos empresarios del Mezquital, está creciendo en el siglo XXI. Están en la ciudad y no trabajan en las cosechas de Florida, donde reportan muchos abusos de derechos humanos. El municipio tiene 10 000 hispanos (según el censo de 2 000, pero dicen que actualmente serían como 20 000). La mayoría son mexicanos, y cientos son del Valle del Mezquital. Hablan hñähñu en Florida.

También se encuentran concentraciones de ñähñu de Gundhó en dos áreas de Texas, Louisiana, el área de Chicago, Georgia, Carolina del Norte, Arkansas y Florida. Otros están desperdigados en éstos y otros estados. La diversidad existe hasta en miembros de la misma familia, pero hay una tendencia de ir donde sus hermanos o primos tienen éxito. Se comunican por teléfono, cartas y hasta por visitas.

Más personas han migrado (gráfica) y saben que no regresarán a Gundhó. Tienen esposas o esposos e hijos. Otros construyeron sus casas en Ixmiquilpan; visitan a su familia en el pueblo, pero no toman cargos ni hacen cooperaciones económicas. La mayoría siguen como miembros de la comunidad y construyen sus casas allá. Si son jóvenes, piensan eventualmente en tener su hogar en Gundhó.

Conclusiones

El trabajo migratorio ha dado como resultado un desarrollo en Gundhó que les permite vivir en el área rural con recursos de afuera en vez de vivir dentro del área rural con sus propios recursos. La evolución ha sido gradual a través de 43 años, con el primer trabajo en ranchitos en Texas hasta el trabajo en varios lugares en Estados Unidos, incluyendo agricultura industrializada, restaurantes, fábricas, construcción, moteles, tiendas, empleo doméstico, algunos con empleo profesional en Kentucky. Hay una diversidad que refleja el individualismo típico ñähñu.

Con el cambio en la base económica y lo que aprendieron en su trabajo y otras experiencias nuevas, cambiaron aspectos de la cultura en el pueblo —desde la vivienda de chozas hasta casas de block con muebles (sillas, mesas, camas, estufas de gas), aparatos electrónicos (al principio radios de transistores, y luego televisores y teléfonos satelitales), camionetas, juguetes, ropa y calzado—. La estructura de la familia se adapta a los esposos ausentes, a los niños que estudian en la escuela en vez de tener tareas como acarrear agua y pastorear, y a la oportunidad de las jóvenes de buscar su propio empleo en el extranjero. Todos estos cambios dependen también de los programas de infraestructura promovidos por el gobierno mexicano (electricidad, agua potable, caminos, y escuelas).

Existe un cambio cultural cuando una generación tiene experiencias diferentes y las transmite a sus hijos. La economía es transformada hacia una sociedad de consumo. No obstante, el uso del idioma hñähñu y el carácter de la gente continúan. El grupo se identifica a sí mismo como ñähñu de Gundhó, quienes tienen, "nuestro modo de hacer las cosas".

Es necesario estudiar más acerca de la identidad de los grupos establecidos en Estados Unidos y sus relaciones de continuidad con sus pueblos en México.

Posdata

Después de escribir este artículo en 2003, tuve la oportunidad de viajar, en junio de 2004, a Estados Unidos y visitar a 20 migrantes mexicanos en seis estados del sureste (Florida, Georgia, Carolina del Norte, Tennessee, Kentucky y Arkansas). Seis hogares que representan el nuevo tipo de familia joven con mujeres que inmigraron en los últimos siete años —cinco con niños nacidos allá, y una viajó al norte con sus dos hijas para reunirse con su esposo quien se fue a trabajar cuatro años antes—. Los esposos son de otros pueblos ñähñu, excepto un veracruzano, quien se quedó asombrado cuando pasé una tarde con su esposa cantando canciones en hñähñu que yo aprendí de su abuelo hace 50 años. Me impresionaron los siguientes aspectos.

- Inicialmente varias personas vivían juntas, pero cuando nacían los hijos y mejoraban su base económica se establecían en viviendas aparte.
- Las mujeres son fuertes como organizadoras de la familia, además de trabajar en tiendas, restaurantes y hoteles, o cuidar a los hijos de otras en su casa, como si se tratara de una guardería.
- Ayudan a mantener a sus parientes en México y todos quieren visitarlos, pero el costo de viajar a México con los hijos es enorme.
- Más grave es la dificultad de regresar a sus casas y trabajar en Estados Unidos junto con los hijos y sin papeles.
- Los hijos crecen sin conocer a sus abuelos y sin la oportunidad de aprender de su cultura ñähñu.
- Aunque dicen que a veces hablan hñähñu en algunas situaciones sociales, en ninguna de las familias que visité lo hablan con sus hijos. (Es parecido a lo que he notado con familias jóvenes que establecieron sus casas en Ixmiquilpan en vez de en el pueblo.)
- Los programas patrocinados por el Consulado mexicano se caracterizan por incluir temas generales mexicanos y no sobre su cultura indígena.
- Cuando los niños empiecen la primaria en Estados Unidos, aprenderán en inglés una cultura ajena.
- El propósito de los padres es el de mejorar el futuro económico de sus hijos, y no el de preservar una cultura tradicional.
- En el cambio cultural nuevas costumbres son transferidas según la experiencia actual de estas familias. Otros hombres, solteros o con familias en México, continúan aún dentro de la cultura del pueblo.

Cuerpos de maíz, Tecolotitla

CAPÍTULO 13

Los mercados de la Huasteca hidalguense

Ana Bella Pérez Castro*

El mercado en México es la institución económica y social encargada de organizar la distribución de bienes en un lugar determinado donde se encuentran vendedores y consumidores. Como institución social ha estado sometida a la dialéctica de la historia, y sus transformaciones corren paralelas a las grandes etapas que ha recorrido nuestro país.

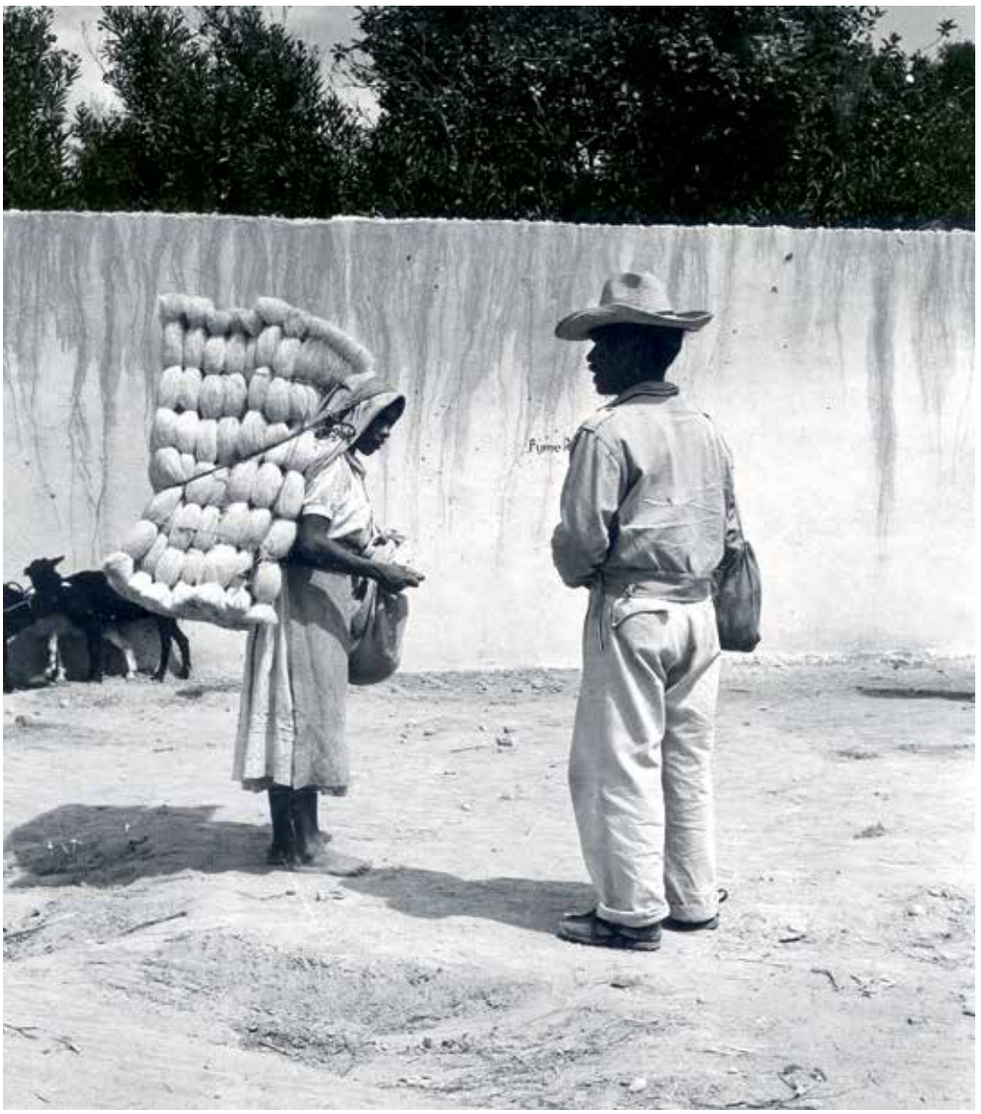
Es bien sabido que el comercio fue una de las instituciones más sólidas en el México prehispánico y que había mercados de gran magnitud que funcionaban diariamente, y otros más pequeños que se establecían en días determinados y en los que se prohibía tratar fuera de sus espacios; todas las transacciones estaban vigiladas por las autoridades del mercado.

Los mercaderes eran tratados de modo especial, ya que de ellos dependía en gran parte la economía de los pueblos. Es importante señalar también el conocimiento que poseían los mercaderes acerca del oficio y lo que éste implicaba: manejo de diversos idiomas mesoamericanos según las regiones a las que fueran a intercambiar, conocimientos acerca de las diversas culturas (vestimenta, artículos) y modos de supervivencia para recorrer grandes distancias. Sin embargo, un aspecto muy importante, pero también bastante descuidado en las investigaciones, es la participación de las mujeres que se dedicaban exclusivamente al oficio, desvinculadas ya de la producción de los alimentos. Lo mismo puede proponerse para los comerciantes actuales, ya que el tiempo que invierten en el mercado imposibilita el dedicarse a otras labores.

En la época colonial, la política de los conquistadores consistió en adaptar las instituciones económicas indígenas a las necesidades de sustentación de sus grandes centros de predominio, y el tianguis se convirtió en una pieza importante de la política colonial de abastos. El aprovechamiento y acondicionamiento de los caminos prehispánicos fueron fundamentales para extender la red comercial. Los centros de población española impusieron sus pautas a las comunidades indígenas y crearon un complejo sistema de explotación. En el mercado indígena se introdujeron los elementos propios de la economía mercantil española y el trueque se combinó con operaciones monetarias debido a la necesidad de pago en dinero de las contribuciones.

Para esa época los mercados permitieron el fortalecimiento de las redes regionales a través del comercio, lo que permite comprender los altos índices de exogamia que se registran en los padrones de tributarios.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.



Vendedora de ixtle
del Valle del Mezquital.

En la época actual, los mercados ya no pueden ser caracterizados como indígenas, y menos como semicapitalistas, intermedios o local tradicionalista, como muchos años atrás lo hiciera Alejandro Marroquín (1978: 42) para identificar a los de Oaxaca al considerar para su tipología el idioma, el intercambio, el tipo de comerciantes, el ámbito de influencia y el mayor o menor grado de integración a la economía nacional. Sería aventurado hacerlo porque en los actuales, como es el caso de los de la Huasteca hidalguense, hoy predomina la transacción en moneda, los comerciantes cada vez más son mestizos, existe un amplio movimiento de operaciones y de productos cuya procedencia puede ser local, regional, nacional y aun internacional. Se distinguen tal vez más por el ámbito de influencia, ya que en los locales el límite de acción se restringe al radio de la comunidad, aunque ello no signifique que son parte y padecen los efectos de la globalización.

No obstante lo anterior, sí podemos sostener que, como institución, los mercados aún presentan una estructuración organizativa compleja que integra ideología, política y economía en los niveles comunal y regional, sin dejar de lado que están integrados al funcionamiento de la economía regional, nacional e internacional. En efecto, desde los tianguis se produce para el comercio exterior o se mantiene el abasto para la subsistencia local, y son esos minúsculos centros genéricos, a veces imperceptibles en la política macroeconómica, los incontables pun-

tos de apoyo sobre los que se construye la solidez, resistencia o debilidad del comercio nacional e internacional. Es en torno a ellos que los actores sociales se adaptan de manera eficiente, pacífica o violenta, a la incidencia de elementos económicos externos. Una a una se suman las actitudes de pequeños comerciantes, las estrategias de adaptación de los consumidores o las nuevas formas de intercambio comercial. Ya como un todo, son capaces de reorientar la producción, cambiar las formas de interacción social o de tenencia de la tierra, participando así, desde un pequeño engranaje de la economía local, en la urdimbre comercial.

Vendedores de panela, Huautla.

En este sentido, partiremos de considerar el mercado como un sistema de intercambio de productos e ideas en el que participa una multitud de ofertantes de bienes y una multitud de demandantes, con la libertad de escoger, unos y otros, la contraparte con quien hacer los cambios (Carrasco, 1989: 23; Polanyi, 1957: 267). Ofertantes y demandantes que se encuentran en esta institución que es parte integral de un mundo instituido de significados. Un mundo en el que interactúan: gente, productos y símbolos.

Los mercados huastecos en Hidalgo: pasado y presente

En los mercados huastecos de Hidalgo es posible considerar que, aunado al colorido de los productos que se exhiben, a la sinfonía de sonidos que inundan el ambiente comercial, a la multitud de olores que se expanden a lo largo y ancho de los puestos, encontramos prácticas, costumbres y valoraciones de vendedores y consumidores que en su conjunto conforman una singular combinación de pautas y principios tradicionales y modernos que infieren coherencia, integración e identidad a los mercados huastecos de hoy, tal como lo deben haber hecho en el pasado prehispánico.

El *tianquiztli* o mercado de Huexutla

Como un círculo se le representó en la pintura de la *Relación Geográfica de Huexutla* junto a las siglas que se leen *tianquiztli* o mercado. El círculo aparece vacío, hueco; no obstante, lo más seguro es que en él se encontraba una gran variedad de productos, como el algodón que, al decir de Robles,

> [...] no cabe la menor duda acerca de su presencia en los mercados de la Huasteca prehispánica. Fuera de que una de sus deidades principales llevaba por nombre la mujer o diosa del algodón, Ixcuina, que pasó a Mexico-Tenochtitlan como Toci, madre de los dioses (Robles, 2001: 9).

De la misma manera, en el mercado de Huejutla deben haberse expuesto las mantas que, de acuerdo con Sahagún, urdían en forma maravillosa las tejedoras huastecas y que formaban parte importante del intercambio:

> Estos andan bien vestidos, y sus ropas y mantas muy polidas y curiosas, con lindas labores, porque en su tierra hacen las mantas que llaman centzontilmatli, centzoncuachtli, que quiere decir "mantas de mil colores y diferencias". De allá traen las mantas que llaman coaxayacayo, que son unas mantas que tienen unas cabezas de monstruos pintadas, y las que dice ixnextlacuilolli, pintadas de remolinos de agua enxeridos unos con otros, en las cuales y en otras muchas se esmeraban las texedoras (Sahagún, 1989: 667).

Vendedora de pescado, Huautla.

Asimismo, podemos señalar que se vendía la sal que traían de Campeche y de Tampico, la harina procedente de Tulantzingo (Acuña, 1985:247) y sin duda también se encontraba el camarón, que de acuerdo con los *Memoriales del obispo de Tlaxcala*, escritos en el siglo XVII por el padre Mota y Escobar, era ocupación de los indios huastecos del río y laguna de Tamiagua. Otro producto que pudo haber sido recurrente en los petates que adornaban los tianguis huastecos era el *quequexquitl*. Al parecer era una raíz comestible; según la *Relación de Huexutla*, "En esta tierra tienen una raíz que se llama *quequexquitl*, que no le hallan el nombre en lengua castellana, de que se sustentan mucho cuando tienen falta de maíz" (Acuña, 1985: 299) producto que verdaderamente fue importante para el consumo de los pueblos del Altiplano, porque Sahagún se refiere a la raíz cuando describe a los *tohueyome o cuextecas* en el libro décimo: "Y en este lugar hace grandísimos calores y se dan muy bien los bastimentos, y muchas frutas que por acá no se hallan, como es la que dicen *quequézquic* (Sahagún, 1989: 667)." Los plátanos, camotes, chicozapotes, guayabas, aguacates, mameyes, ahates, ciruelas, guamóchiles, zoales, ohosites, guacamotes, naranjas, limas (Acuña, 1985:247) y las batatas, de acuerdo con dichas fuentes, también lucían entre los petates.

Los medicamentos —como los ungüentos, las yerbas para la curación y demás cosas necesarias para la salud— formaron parte del tianguis prehispánico.

Repleto debe haber estado de diversos tipos de vendedores, desde los que trataban en sal, pero no la producían y que se acercaban al tianguis como mercaderes o *pochtecas*, hasta los que asistían al mercado a intercambiar un producto hecho a su propia costa, con sus propias manos (Robles, 2001). No faltaban los especialistas en la medicina, como las *titici* del área nahua y los curanderos *o zitom* de la Huasteca, que además de un gran cúmulo de conocimientos tenían por obligación recurrir a una serie de terapéuticas que fusionaban los poderes mágicos con las propiedades de las plantas (Robles, 2011); tampoco podría considerarse que estuvieran ausentes los artesanos de las plumas preciosas.

Como antaño, el principal mercado en la Huasteca hidalguense aún es el de Huejutla; mercado cuya magnitud de productos y compradores permite considerarlo centro consumidor, y también distribuidor, ya que a través del tiempo alrededor de él se han formando otros de menor importancia que funcionan como mecanismos estratégicos para facilitar el intercambio de bienes y servicios. En este sentido, en el devenir del tiempo se han llegado a establecer mercados medianos y pequeños, como los de San Felipe, Huautla, Calnalli, Atlapexco, Tlanchinol, Tamazunchale, Pachiquitla, Xopchiatipan, San Lorenzo Oxotepec, Matlapa, Chapulhuacanito, Platón Sánchez, Las Piedras, Ixtlahuaco, Coyula, Santa Cruz, Tlalchiyahalica, Mecuxtepetle, Xaltocán, Papatlatla, Coacuilco, Tehuatlán, Arenal y Huetzitzilingo que, como años atrás señalara Alejandro Marroquín (1978: 43) para el estado de Oaxaca, forman parte de una constelación económica regional. Son parte del complicado engranaje del aparato de abastecimiento de lo que en los años cuarenta del siglo XX, George Foster llamó sistema solar; y en los setenta, Manning Nash denominaría un sistema de mercados rotatorios que semejaban un "sistema solar". Mercados que no compiten entre sí porque tienen un día a la semana para realizar su tianguis, como se aprecia en el siguiente cuadro.

Domingo	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado
Huejutla San Felipe Huautla Calnalli Atlapexco Tlanchinol Platón Sánchez Pachiquitla	Las Piedras Ixtlahuaco Coyula	Santa Cruz	Tlalchiyahualica Mecuxtepetl Xochiatipan Huitzizilingo Matlapa Chapulhuacanito Mecuxtepetla	Xaltocán Papatlatla	Atlapexco Coacuilco San Lorenzo Oxotepec	Tehuatlán Arenal Huetzitzilingo Tenetlán

Fuente: Proyecto Sistemas de mercado en la Huasteca, UNAM.

Las mercancías que se ofrecen, como en tiempos pasados, son diversas; algunas son hechuras de tradiciones que mantiene y reproducen un saber artesanal de antaño, como las ollas de barro de Xopopo, loza de Xililico, de Puebla y de Guanajuato, cazuelas y ollas de San Miguel Tenextatiloyan, canastas de Huazalinguillo, talabartería, jarciería, sombreros y morrales de Tantoyuca, campanas y floreros de metal de Tlahualompa; lámina de Huasca, trabajo en cobre de Santa Clara del Cobre (Michoacán), molcajetes, argollas para los cinchos de los caballos, incensarios, metates y silbadores de Huejutla, cestas de Chijolar, servilleteros, carteritas para poner cigarros y muñecas de Cuetzalan, bordados de Colatlán, *kolotes* para contener las naranjas. En otras mercaderías se recrea el sabor, como es el caso del *zacahuil* que se hace en diversas rancherías cercanas a Ixtlahuaco, el pan con nuez, huevo y canela de Tlaxcala, el queso y el requesón que se hace en los ranchos y que envuelto en hojas de papatla se distribuye en canastas y *xiquihuites* en todos los mercados. Asimismo se ofrecen los frutos de la tierra y el mar que conllevan un conocimiento antiguo, como el de saber salar el camarón, la hueva de lisa y el pescado y que, al decir de los comerciantes, "viene de la Laguna Madre"; también se vende la carne enchilada, el chorizo y el tasajo, que forman parte de la tradicional comida huasteca. No faltan los granos, semillas y plantas de raigambre prehispánica que aún se producen en los ejidos, comunidades y ranchos de Hidalgo, como es el caso del maíz, frijol, cacao, pipián y tabaco. No están ausentes los productos

Transporte de gente y mercancías, Huautla.

introducidos en forma temprana por los conquistadores, como la caña de azúcar, de donde el piloncillo y el aguardiente llegaron a ser los productos más cotizados de la Huasteca en el siglo XVIII. Y ni qué decir del café que se produce en las partes altas del estado y que día a día suple a la espumosa taza de chocolate. También se venden productos que proceden de otros estados y aun del extranjero, como el frijol que traen de Nayarit, y el maíz amarillo, que denominan transgénico, que "viene del otro lado".

Las frutas también invaden los mercados y de acuerdo con la temporada productiva, es posible encontrar la piña y la sandía de Poza Rica, el plátano criollo de Álamo y Tabasco, los mameyes y chico zapotes de Tuxpan.

De ranchos y comunidades procede una gran variedad de chiles como el piquín, chipotle, cauteco, pico de pájaro, verde, poblano o el seco para mole; de allí también se traen la hierbabuena, epazote, chonacate, cilantro, papaloquelite, quelite, pichoco (pemuche), chayotes, camote simple y dulce, jacubes, limones, ahogadores (humos), tamarindos, elotes, copal, bugambilias, cilantro, epazote, hoja de plátano y nopales.

En todos los mercados aún se venden aves vivas; pollos, gallos, gallinas, guajolotes y coquenas que, amarradas de sus patas para no escabullirse entre puesto y puesto, conforme transcurre la mañana van desfalleciendo hasta terminar agotadas en el suelo, o en manos de algún comprador que por medio del regateo logra hacerse de alguna de ellas.

En algunos de los mercados, como el de Atlapexco, todavía se encuentran los vendedores de cerditos vivos, pero lo más frecuente es ver los puestos donde se vende por piezas o por kilogramo la carne de aves, cerdos y res.

Las golosinas son parte importante en los mercados; las hay de fabricación casera como camote, nanches y yuca en dulce, hasta una extensa gama de dulces que, como vimos en Coacuilco, se compran en Pachuca.

La venta de calzado cubre una gran diversidad de modelos, de precios y de lugares de donde se trae; hay el calzado formal traído de León, de la ciudad de México y de Pachuca. También se encuentran los tenis y no falta el huarache de cuero que traen de Oaxaca y Puebla, aunque al decir de don Tomás, su vendedor, "aquí los guaraches no gustan mucho, son demasiado pesados"; prefieren los de plástico, señala el vendedor de Ixtlahuaco, que se traen desde San Luis Potosí.

Los puestos de hierbas para curar son parte importante de la tradición de los mercados, como lo eran en la época prehispánica y colonial yerbas y raíces de diversas especies que, como mencionara Sahagún, se usaban para curar el dolor de cabeza y, en otros casos, como el *tzictli*, que servía no sólo para disminuir el hedor de la boca, sino que también ayudaba a "echar la reuma". Géneros diversos que en la antigüedad se ponían en algún petate en el tianguis para venderlos, y que hoy —en petates también—, se ofrecen aún, como es el caso del palo de picadillo para la hinchazón del cuerpo, hormiguillo para la diabetes, Santa María para el dolor de cabeza, del corazón y para la circulación; la caña de jabalí para el riñón, el árnica para los golpes, el *michilillo* de cerro (*tepemochi* nahua) para la mancha de parto, la sonajilla (*xocayoxta*) para los riñones, la hoja de aguacate oloroso para la reuma, el colesterol, el corazón y la diarrea; el árbol de víbora para los cólicos, la reuma, la

diabetes y los huesos; la hormiguilla para la diabetes, *tepiozca* para el estómago, hierbabuena y capiozque para los cólicos. Otros como la albahaca, el aguacate o anonilla y la hierbita "vergonzosa" que se compran para hacer limpias a las personas que son atacadas por los aires malignos. Pero también venden el cuarzo, mineral usado por los curanderos para diagnosticar las enfermedades; la "piedra lumbre" transparente como granos de sal, que sirve tanto para deshacerse de la brujería como para curar males, hacer barridas o efectuar limpias. El tabaco igualmente es parte importante para los rituales y es difícil encontrar un mercado donde no se encuentren las ramas. Ya que "a través del humo", dicen, los curanderos leen la enfermedad.

Cacahuatero, Huautla.

Asociados a los rituales y prácticas de curación también se ofrece una gran variedad de velas destinadas a la protección, curación y otros fines; entre éstas, se encuentran las de cebo en forma de figura humana. Las hay de color blanco y negro; son blancas cuando se busca conseguir al ser amado; las piden negras cuando se necesitan para hacer mal; sirven también para curar el "mal viento" que causa dolor de cabeza. Las velas de parafina se utilizan para las ceremonias de nacimiento, para las de difuntos, para los rituales agrícolas, de agradecimiento, y también para la protección. Los días que anteceden a la festividad de Xantolo, los días de muertos para los huastecos, los puestos de velas son los más socorridos. Se venden de pura cera, y la primera se prende el 29 de septiembre, el día de San Miguel Arcángel. En las ofrendas de los muertos hay que poner velas de colmena, para "alumbrarles el recorrido que emprenden desde donde vienen y para que los guíe cuando se vayan". El ciclo ritual del Xantolo termina el día de San Andrés, el 30 de noviembre, día en que de nuevo se enciende una vela de pura cera. También se utilizan las velas de pura cera en los ritos funerarios y en Semana Santa, cuando se prende una vela al Santo Entierro, en espera de la resurrección de Jesucristo; el 24 y el 31 de diciembre también se acostumbra prender una. Cuando se está en dificultades, ante la amenaza de un ciclón o de una tempestad que pone en peligro las cosechas y a la comunidad, también se enciende una vela. Se dice que "las velas son fuente de Dios y de los santos", que llevan alivio, y por eso se ocupan para toda ocasión; por ello se venden en todo tiempo.

Para enfrentar la enfermedad, la maldad y el infortunio igualmente se vende una serie de productos como jabones, lociones, aerosoles, cuadros y veladoras asociadas a imágenes religiosas. Así, la loción, el jabón o el aerosol de "El Señor del Retiro", que como su nombre lo indica retira al que quiere hacer la maldad. El "Justo Juez" es para evitar accidentes y pleitos, "San Martín de Porres" para el negocio, el trabajo y para quitar los hechizos, el "Santo Niño de Atocha" para los niños enfermos y para aceptar el bien morir. "San Ramón" para proteger a los animales domésticos y "San Francisco de Asís", patrón de los transportistas, cuida a los comerciantes. "San José", por su parte, está relacionado con la agricultura, el agua y la medicina. Pero si algo tiene demanda en tales puestos son las lociones, cuadros y jabones de "San Martín Caballero", el protector de los comerciantes. "El aromatizador de la muerte" se compra para hacer daño.

También se importa una serie de objetos cuya eficacia simbólica es incuestionable, aunque procedan de otros lugares, de diferentes culturas. Por ello, en los

mercados se ofrece la pirámide, la que siempre da suerte. No falta el colorido y la variedad de pulseras y collares que atraen sobre todo a las mujeres; pero lo que se antoja a primera vista es la venta de protección, amor y buena suerte. El rojo es para el amor y el dinero, el amarillo para la protección, el blanco para la buena suerte, el dinero y el amor.

Aprendiendo el oficio, Huautla.

Es indudable que la modernidad llegó a los mercados de la Huasteca y de ello da cuenta la gran cantidad de puestos en que se exponen aparatos electrodomésticos, grabadoras, muebles, discos compactos, casetes, baratijas, telas, ropa, artículos diversos de plástico, abarrotes. Géneros diversos que cruzan estados, fronteras y océanos, como ocurría en los siglos XVII y XVIII, para ser ofrecidos en los diversos mercados. De tal forma, si bien antes llegaban de China los terciopelos, la seda floja y torcida y la holandilla, hoy del mismo país procede una diversidad de adornos para el cabello, pasadores, diademas, gel, muñecos de plástico, calculadoras, audífonos, espejos, flores de plástico, sandalias de tela. Ahora ya no se encuentran las medias de seda, los zapatos de Cordobán, los sombreros, los jamones, las votijas de vino que se traían de España y circulaban por la Huasteca gracias a los mercachifles y trajineros. Menos aún se encuentran en los pequeños y grandes mercados, las aves de ricas plumas como papagayos y guacamayas; la cerámica, los caracoles tallados, las plumas, joyas y hachuelas de cobre comerciados entre las diferentes poblaciones, o las maravillas que urdían las tejedoras huastecas al momento de la Conquista.

En el lugar donde se exhibían verdaderas obras artesanales, hoy están los puestos de una extensa gama de productos de plástico y abundan los que ofrecen ropa usada. La traen de Estados Unidos, vía Reynosa. Ropa usada que es adquirida por mestizos, pero también por los indígenas nahuas que acuden a los mercados semanales a comprar "su mandado" y ropa usada. Acuden sobre todo los días en que se paga el Progresa, o lo que hoy llaman Programa Oportunidades para adquirir ropa para su esposo e hijos a cinco y diez la prenda.

La presencia de boleros y peluqueros es otro de los atractivos que tienen los mercados; a veces ubicados lejos de donde se venden alimentos, otras, ubicados dentro del mismo mercado; pero en uno y en otro caso, sus tijeras, navajas, espejos, grasa, cepillos, trapo y brochas se ponen al servicio de los hombres que buscan, en el día de mercado, lucir atractivos para las señoritas que realizan sus compras.

Los trabajadores de mercancías

"El que trabaja la tierra es un trabajador del campo. Éste me da su producto para que yo lo venda, por eso yo soy un trabajador de mercancías". Así se autodefine don Pedro en el mercado de Santa Cruz. Más que considerarse un vendedor de productos, considera que trabaja con ellos en la medida que dicha actividad implica un esfuerzo y gran dificultad. Esfuerzo, porque como muchos otros, se desplaza de rancho en rancho para adquirir el frijol que después vende en los mercados de Hidalgo. Dificultad, porque hay que conseguir un lugar en las camionetas

para poder desplazarse de mercado en mercado y porque aunque llueva, haga frío o calor, debe vender para obtener lo necesario para su propia reproducción. Pero también implica habilidad, la que todo comerciante necesita para que los campesinos le den sus productos a buen precio para que ante la competencia que se antoja cada vez más grande, logre vender más rápido su mercancía obteniendo una buena ganancia.

"Trabajadores de mercancías", como don Pedro, podríamos llamar a los hombres y mujeres que ofrecen diversos productos en los mercados huastecos de Hidalgo. No obstante, lo que parecería ser un término aglutinador en realidad encierra la diversidad de modalidades que implica el arte de vender. Diversidad de figuras que se distinguen entre sí por la forma en que adquieren y comercian sus productos, por las relaciones que establecen al interior de las plazas, por la manera en que despliegan sus estrategias de venta, por su condición étnica. De tal forma, los vendedores muestran, extienden y exhiben sus productos; los mestizos lo hacen en estructuras metálicas y de madera con manteados de lona o de hule; los vendedores indígenas en su mayoría expenden sus productos a ras de piso sobre lonas o hules, algunos colocan su manteado de hule y otros se refugian del sol o la lluvia en los manteados de los mestizos. Los colores de los manteados son oscuros, grises, azules y negros.

Café bola, Yahualica.

La diversidad de las mercancías también es otro elemento diferenciador de los comerciantes, ya que mientras los nahuas ofrecen de uno a cinco productos, los mestizos exhiben en sus puestos una rica variedad de frutas, verduras, carnes, mariscos, granos y semillas, herramientas, aparatos, abarrotes, zapatos y ropa, entre muchos más artículos.

Comerciantes en volante

Los vendedores de mercancías también se autodenominan "comerciantes en volante" porque toda la semana recorren diversas plazas en un circuito cerrado de mercados. De esta forma y como lo propone Jack Longmate, (1973: 31), podemos considerar que estos mercados forman un sistema porque casi son los mismos comerciantes los que viajan a varias plazas en diferentes días para exhibir y vender los mismos productos. Los comerciantes se desplazan de uno a otro mercado, tal como lo hace Juana, la vendedora de cacahuates que los lunes va a Ixtlahuaco, rumbo a Tlanchinol, los viernes a Atlapexco, los jueves a Xaltocan, los miércoles a Macuxtepetlá, los martes a Santa Cruz y a Huejutla los domingos. Por su parte, Juan, originario de Aquixcuatitla va a vender diversas frutas a las Piedras los lunes, a Santa Cruz los miércoles, a Chapulhuacán los miércoles y a Jaltocán los sábados. Jesús, nahua de Macuxtepec, no sólo vende sus casetes y discos compactos en Huejutla, sino que incursiona por Platón Sánchez, Tantoyuca, Tempoal y San Luis Potosí.

Nicacia de la Cruz es una mujer corpulenta. Ella y su esposo venden chayotes y calabacitas en cestos; son de Camino de los Puentes, rumbo a Huautla, y toda

su vida de casados se han dedicado a llevar verduras de su lugar de origen a los mercados semanales, tal como lo hacen otros con su maíz, frijol, ollas, hierbas, flores, animales y alimentos. Unos más, que incluso han nacido en comunidades vecinas como Touaco, Ixtle, Uapantla, Banderas, Tamoyón, Tecacahuaco y Cuatzonco, asisten a la ciudad de México, a Poza Rica, a Tampico o a Huejutla a surtirse de cuadros, telas, zapatos, plásticos y un sinfín de productos industrializados para después llevarlos a vender a Huejutla, Tantoyuca, Tempoal, Xochiatipa Yahualica.

Una variante de los vendedores en volante son los "rodantes". Así se autodefine don Francisco Santiago, porque va de mercado en mercado a vender sus productos, e incluso incursiona por los pueblos buscando la posibilidad de crear otro mercado, cuando siente que en los que frecuenta la competencia es ya muy fuerte. Cuando descubre un buen lugar, invita a otros, a los que están dispuestos "a calar". Dice que ahora es un "rodante mayor", y lo dice con el orgullo de quien empezó "rancheando" cebollas, chiles y tomates, y hoy, después de 30 años, trae en su camioneta una rica variedad de productos.

Los revendedores y sus variantes

Señalan en los mercados que los grandes revendedores son de Tuxpan y Poza Rica; también se asegura que hay muchos de Huejutla. Se les conoce como revendedores porque sin agregar ningún valor a lo comprado, lo revenden a precios mucho más elevados de los que fueron adquiridos. Revenden lo que han comprado en los ranchos, en los grandes mercados, en los centros comerciales o en las fábricas de las pequeñas y grandes ciudades. Revenden también lo que a fuerza de astucia y maña logran al arrebatarles su escasa producción a los pequeños productores que acuden al mercado a vender sus granos de maíz.

Al lado de estos grandes y pequeños intermediarios, pulula una extensa y variada red de personas, entre mestizos e indígenas, que hoy en día viven del intermediarismo como una opción de vida a sus precarias condiciones económicas.

En todos y cada uno de los mercados de la Huasteca hidalguense se encuentran puestos sobre el piso o en pequeñas mesas donde se exponen verduras, flores, cal, yerbas; todo en pequeñas cantidades, por lo que se podría suponer que son productos que sus vendedores traen directamente de sus parcelas. Esto es, productores directos que de acuerdo con la temporada productiva llegan a los mercados a vender su producción. Pero la realidad es otra. En los mercados proliferan sobre todo mujeres que compran pequeñas cantidades de verduras, flores, hierbas o frutas para revenderlas en el mismo mercado. De tal forma, María de Jesús vende flores para la celebración de Xantolo; las compra en una de las camionetas que vienen surtidas con flores de muerto; las traen de Puebla y, por su tamaño, son más cotizadas que las que se dan por estos lugares. Pero así como vende flores para la festividad de muertos, en diciembre expende heno y en Semana Santa comercializa velas, de las que compra para revender. Los que venden cal, ya casi no son los productores de Soloxúchil, sino comerciantes que la compran allá para venderla después en Calnalli, Tlalchinol, Pachiquitla, Santa Cruz, Mecuxtepetl, Arenal o en Tenetlán, entre otros mercados. El día de mercado en Atlapexco, doña Agustina se desplaza con unos cuantos productos que

trae de su casa y hace un alto en uno de los puestos mestizos para comprar pequeños manojos de cilantro y nopales; para Xantolo adquiere también calabaza y limón para luego revenderlos en el mismo mercado. Compra de "a poquito", para no arriesgar lo poco que tienen, ya que debe pagar cuatro pesos de pasaje y contemplar en sus gastos el propio consumo.

En Huitzitzilingo, las revendedoras de pan complementan la venta con otros productos menores como hierbas, plátanos, camotes y xonacates. Una y otra vendedora de pan compran las piezas; en algunos nos comunican que "les reparte doña Ema"; en otros, aseveran que las indígenas paneras cobran por comisión.

Mercado de Tehuetlán, Huasteca.

La reventa se expande por los mercados de la Huasteca y en ocasiones, que son cada vez más frecuentes, se establece toda una cadena de revendedores que, como en una carrera de relevos, van pasando el mismo producto de un mercado mayor a uno mediano, hasta llegar a los pequeños, a las casas y a los ranchos. Carrera de relevos donde cada vez que pasa la estafeta-producto a otras manos se incrementa su precio. De esta manera, la reventa parece convertirse en una estrategia de vida; una opción para todos los que carecen de empleo y encuentran en esta práctica la forma de sobrevivir, de vivir, y para algunos hasta de enriquecerse.

Los rancheadores

Dicen que ranchear es "puro caminar, de casa en casa", de "rancho en rancho" para ofrecer cuadros de imágenes, adornos para la casa y para el cabello de las mujeres, telas, manteles bordados, pomadas y ungüentos para embellecer o para remediar algún mal, chorizo, quesos, tamales o pan. Eso hacen los conocidos como "rancheadores". Vendedores itinerantes que se desplazan por veredas y brechas con bultos y cajas hasta los pequeños ranchos que parecieran esconderse entre sierras y montañas de la Huasteca.[1]

Señalan que los que "ranchean" generalmente son los que apenas empiezan como comerciantes, como Juan.

[1] Los podríamos llamar vendedores itinerantes, tal como Stuart Plattner (1991) denominó en Chiapas a los que vendían su mercancía de puerta en puerta, y en su recorrrido compraban cerdos y productos agrícolas que revendían a su vuelta; o bien podríamos considerarlos comerciantes subalternos, como el mismo Plattner lo hizo. Vendedores ambulantes integrantes del sector informal de la economía los denominó Florence Babb (1985) a trabajadores similares en el Perú y Hollier Graham (1985) en el Camerún. Sydney W. Mintz, por su parte (1970), al realizar su trabajo en Haití, se refirió a ellos como intermediarios, resaltando, la profunda competencia en que se ven envueltos y el intenso trabajo que realizaban para ganarse la vida.

> Pensé, se me vino a la mente un día que yo andaba bien fregado, rendido, trabajando en el jornal con un peso diario de sol a sol; ya no me alcanzaba para mantener a mis hijos. Un día me dice un muchacho: "Trabaja el domingo y te doy dos, tres o cinco pesos". Me fui con él a un puestecito chiquito mientras que él atendía el suyo más grande. Al terminar el día me dijo: "Si no te gusta el jornal, vete a ranchear, te doy 10 pesos". [...] así fue que me animé, pues 10 pesos era más de lo que ganaba en el jornal. La primera semana rancheando junté 20 o 30 pesos. Me pagaron más de diez pesos y ya me fue gustando (Castillo, 2000: 9-10).

Se les ve por los caminos y veredas llevando su carga a cuestas, recordando de alguna manera a los andarines de la época prehispánica; a los *tamemes* que cargaban una variedad de frutas y otros productos siguiendo una ordenada red de caminos: de la provincia de Tuxpan seguían la ruta que pasaba por el valle de Tulancingo; conectaban Temapache con el antiguo Tepetzintla, con Chicontepec e Ilamatlán. De Tepetzintla alcanzaban Huejutla a través de Tantoyuca; para llegar a la Cuenca de México se iban por Zacaualtipán-Metztitlán-Atotonilco; de Tianguistengo pasaban por Huayacocotla y de ahí bajaban a Tulancingo; de Huayacocotla, pasando por peligrosos despeñaderos llegaban a Ilamatlán y de aquí a Chicontepec a Pánuco y al sur de Tamaulipas accedían por Huejutla y Tempoal (Ochoa y Pérez Cevallos, 2001). Tal vez, con alguna diferencia en la extensión de sus recorridos, los rancheadores del hoy vinculan comercialmente los ranchos y pequeños poblados con las ciudades, tal como los *tamemes* enlazaron la vasta provincia prehispánica con las ciudades; y en el siglo XVI, aunque todavía se veía a los indígenas en distancias cortas con grandes cargas, lo cierto es que, con la introducción del ganado mular, los arrieros serían los articuladores del naciente mercado colonial;[2] intermediarios comerciales por excelencia que durante más de cuatro siglos lograron establecer vínculos entre la economía de las comunidades campesinas y la economía regional (Velázquez Hernández, 1995: 64).

Salen al amanecer, antes de que el sol apriete o la lluvia les impida realizar sus recorridos; así lo hace el rancheador de Pauatitla que ranchea fuera de Jaltocán, e incursiona por Platón, por Remanso, por Santa Mónica, por Santa Catarina, por el Chote, por Amaxac y Huachocotitla para ofrecer a los indígenas nahuas las imágenes de Santiago Apóstol y del Sagrado Corazón que compra en la ciudad de México; de la misma forma lo hace Rosa, originaria de Jaltocán, al comprar tela para que su nieta cosa los vestidos que luego ella vende rancheando. Por su parte, Elías ofrece sus hamacas en los ranchos cercanos a Chapulhuacanito. Cristina vende pan en los mercados para ayudar a su marido con dinero; no obstante, día que "cuando me sobra pan lo llevamos a ranchear a Xocotitla". De la misma manera, don Antonio se dedica a ranchear, compra cerdos en los ranchos y después vende su carne en el mercado de Coacuilco; la que le sobra, la ofrece en Santa María.

Los rancheadores llegan a los pequeños poblados y sus visitas son motivo de gran algarabía, tal como sucede con el "vendedor de elíxires", un mestizo de Tantoyuca que recorre a pie las rancherías; le dicen "el pescador", ya que siempre llega cantando para anunciar sus mercaderías (Ariel de Vidas, 2003).

[2] Antonio Escobar (2000: 105) considera que en 1787, los arrieros, mestizos e indígenas, eran utilizados por los clérigos y las autoridades civiles como cargadores. Más adelante señala que tanto comerciantes como arrieros se veían involucrados en actos de contrabando, al introducir mayor cantidad de productos sin que se pagaran las alcabalas.

Alfarera de San Isidro Atlapexco.

Alegres como "El pescador" hay varios; pero algunos con afán de ganancia son crueles y rapaces; unos más, con el peso de los años, el cansancio de los caminos y el tropiezo con la pobreza se han vuelto generosos; unos cuantos, dada su corta experiencia en estas andanzas por los caminos, parecerían ingenuos. Sin embargo, unos y otros ranchean para ganarse la vida, como pudieron haberlo hecho mercachifles y trajineros que circulaban por la Huasteca en los siglos XVII y XVIII, llevando a los pequeños poblados los terciopelos, la holandilla, la seda floja y torcida procedentes de China; las medias de seda, los zapatos de Cordobán, los sombreros, los jamones, las votijas de vino que se traían de España, la cera amarilla y la miel de Campeche, los sombreros y las botas de vaqueta procedentes de Puebla y México (Ochoa y Pérez, 2001: 28).[3]

Como en el pasado, los vendedores itinerantes de hoy llevan consigo miles de chucherías hasta los ranchos que existen en las cañadas y que parecieran asomarse, más adormilados que curiosos, hacia el camino. Llegan y la gente los espera con ansia en la comodidad de sus hogares. Los aguardan porque los comerciantes ambulantes han logrado hacerse de su propio lugar dentro del campo comercial, estableciendo relaciones personales con sus clientes. Los vendedores itinerantes,

[3] Mercancías que en los siglos XVII y XVIII circulaban en la Huasteca gracias a los mercachifles y trajineros que de pueblo en pueblo comercializaban los productos que se introducían por Tampico, los cuales llegaban de México y Puebla hasta los centros de actividad comercial como Huejutla, Pánuco, Tantoyuca, Valles, Ozuluama y Tampico.

los "rancheadores de la Huasteca" saben seleccionar los bienes que ofrecen a sus parroquianos, porque se percatan de qué tipo de tela y qué bordados usan las mujeres para sus enaguas y blusas, las santas imágenes que son las más veneradas en los lugares que frecuentan, que elíxires sirven para los males que acechan a los moradores huastecos y en qué fechas deben llevar productos para tal o cual celebración. Son, en efecto, conocedores de la tradición y hablantes de lenguas como el náhuatl que les permite conocer las necesidades y comunicarse con su clientela. Relaciones que son producto de la astucia de los intermediarios que siguen una secuencia regular o ciclos de operaciones en los mismos sitios y a la misma hora para consolidar y mantener sus conexiones, amén de otorgarle crédito a su clientela para el pago de las mercancías. Las relaciones que se establecen entre intermediarios y sus clientes son diádicas y pueden considerarse como cadenas de relaciones recíprocas; el consumidor necesita los productos, el vendedor precisa de un espacio en el cual dejar sus mercancías y donde pueda obtener alimentación y hospedaje, por poner sólo un ejemplo.

Otra forma de lo que puede ser una especie de reciprocidad, en el sentido dado por Karl Polanyi,[4] la encontramos en lo que a simple vista podría considerarse como trueque. En efecto, por Platón Sánchez y Las Piedras, los que van "rancheando" ofrecen jarros y reciben como pago pollos y guajolotes. Tomás es de Huautla, a sus 60 años de edad este indígena nahua todavía se desplaza por los caminos para llevar sus mercaderías; dice que todavía en los ranchos se da el cambio; "le cambian algo a uno". A veces él acepta que así le paguen, porque "la venta ha bajado mucho y no hay dinero", entonces tiene que aceptar lo que le den (gallinas, huevos o frijol, aunque sea para comer).

Pero así como en la actualidad Tomás se desplaza entre bosques de ocotes metidos en neblina, cruzando las tierras olorosas a azahar; a ratos transportando sus mercaderías en camionetas de carga y otras llevando sobre sus hombros las cajas con su preciada carga de telas para intercambiarla por otros productos; de modo similar, en otros tiempos y por distintas razones, otros indígenas, los que estrictamente vivían del comercio, que no producían lo que comerciaban, tenían que dedicarse al intermediarismo para pagar la alcabala.[5] Para Antonio Escobar (2000, 103), el hecho de que para 1978 numerosos indios se dedicaran a este tipo de actividad, puede o no sorprender; y menos aún extrañaría que en ese año, el administrador de alcabalas de Tampico mencionara que los otomíes de Huayacocotla "traficaban no sólo con lo que podían acopiar entre ellos, sino también con las que labran los indios de otros pueblos vecinos, a donde hacen sus viajes para rescatarlas, y utilizar lo que pueden en su venta, la cual hacen en Tulancingo y México, y algunas veces en Puebla". Gregorio López y Fuentes (1940: 67-68) señala que allá por 1940, en las sierras y montañas, se veía a los otomíes, con sus carnes cobrizas, dejando ver bajo la piel las gruesas venas congestionadas por el esfuerzo de llevar a sus espaldas huacales cargados con diversas mercaderías.

[4] Recordemos que la pretensión del planteamiento de Karl Polanyi fue analizar las características económicas (sobre todo de las formas de distribución) en relación con su contexto social y político. En *Trade and market in the Early Empires*, propone tres formas generalizadas de integración económica a través de las cuales pudieron instituirse sistemas de intercambio en las economías: reciprocidad, redistribución e intercambio comercial. De acuerdo con sus propios términos, la reciprocidad alude a intercambios no comerciales entre dos o más personas de la misma condición social.

[5] Tributo que se debía pagar por la adjudicación de la tierra; también pagaba alcabala el vendedor cuando se hacía un contrato de compra-venta.

Recurrían al trueque, tal como en la actualidad los comerciantes itinerantes lo hacen; ellos ofrecen sus productos y los campesinos les dan a cambio maíz, frijol, blanquillos, chile, gallinas, gallos, cerdos y algunas monedas. Pero en este intercambio no hay equivalentes, como puede darse en forma idealizada con el trueque. La desventaja de la negociación, la cual favorece a los que introducen los bienes, se aprecia en el valor del artículo. A cada producto que venden le agregan el costo del transporte, el consumo que hacen en sus correrías, el alojamiento y otra pequeña cantidad para que "valga el viaje". Por su parte, los parroquianos ignoran los precios, y si bien se establece el "regateo", su conocimiento de los precios corrientes es siempre inferior en comparación con el que adquieren al tener acceso a cualquier centro mercantil (Mintz, 1982: 264-281).

La forma de hacerse de capital e incrementarlo se da entonces en tres direcciones: se gana un poco al intercambiar las mercancías llevadas del centro de la ciudad de México, o de Huejutla, hasta las pequeñas viviendas del ámbito rural; se gana un poco más cuando tales géneros son otorgados a crédito; y un poco más cuando con el pago en especie se vuelve a realizar una transacción en los mercados de la Huasteca. En efecto, los rancheadores, después de regresar de ranchos y comunidades, se desplazan a los mercados para revender lo conseguido. Así lo hacen en Jaltocán, en un callejón cercano a un riachuelo casi seco, los rancheadores que adquieren cerdos y aves en los ranchos, los ofrecen a buen precio. Ellos visitan el mercado de Jaltocán cada ocho días, pero comentan que su venta habitual consiste en cuadros de imágenes religiosas que compran en el Distrito Federal y llevan a los ranchos a vender.

"Mantén tu capital trabajando", decían las vendedoras haitianas en un caso presentado por Mintz (1982b: 417), y sin duda, los rancheadores de la Huasteca se basan en la misma regla; evitan el "dinero desperdiciado", el capital que desaparece bajo los gastos generales. Por ello "mueven el dinero", compran productos en su mayoría no perecederos en las ciudades para evitar que en sus correrías se les echen a perder; reciben a cambio animales, huevos, verduras, granos y frutos con la intención de venderlos en alguno de los mercados que por toda la región se instalan a lo largo de la semana. Esto es, mueven el dinero en por lo menos dos direcciones.

Los rancheadores en el mercado

Siguiendo el mismo principio, el de desplazarse de un lugar a otro, tenemos también a otro tipo de "rancheadores", los que se mueven dentro del mercado y en sus alrededores. Sobresalen entre todos los que se dedican a ranchear en el mercado, los que ofrecen en sus cazuelas, botes y canastos el sabor de sus cocinas. Las vendedoras de empanadas, como Tomasa, una mujer ya conocida porque "como a las cuatro de la tarde llega a Huejutla, a Huautla y a otros mercados para vender las empanadas calientitas. Tomasa es de Tehuetlán; vende cada tercer día. Ella transporta sus empanadas en una canasta cubierta con una servilleta; no necesita ofrecerlas ni ningún pregón, ni siquiera mostrarlas; tan sólo camina por todas partes y todos la llaman; la esperan para comprar, una, dos o una bolsita de empanadas rellenas de piña y cubiertas de azúcar. "Anda rancheando", se dice, porque se desplaza por todo el mercado con su canasta.

También están los que venden camote endulzado con piloncillo y que ofrecen a su vez yuca, nopales, pemoche, cilantro y plátanos, productos en su gran mayoría procedentes de sus propios solares, y no falta el que vende confites, botanas, palomitas, chicharrones de harina y dulces. Don Melquiades, oriundo de San Felipe, vende buenos quesos; los vende de casa en casa. Lo mismo hace la tamalera de Xochiatipan, quien aprendió de su madre no sólo a hacer tamales de puerco, sino que también le enseñó a ranchear; dice que los hacía los miércoles y los vendía en su casa, además de mandar a sus hijos de casa en casa a ofrecerlos. En Atlapexco, la vendedora de frutas y verduras no se angustia si sus mercancías no lograron venderse en el mercado, ya que cuando no se venden los productos en ese espacio, rancheando por el lugar termina con todo. Muchas personas hacen lo mismo, cuenta Pedro; van rancheando para vender más o lo que les sobró después de que se levantan los tianguis.

Productores-vendedores

En los mercados de la Huasteca hidalguense encontramos también a campesinos que acuden principalmente a los mercados locales con muy pocos productos y con menos dinero. Algunos se aventuran por todo el circuito de mercados a lo largo del año; otros sólo acuden en forma ocasional.

Fácil es identificarlos, ya que en improvisados tendidos en el piso o en huacales, mujeres y hombres indígenas ofrecen sus ramitos de yerbas, sus *xonacates*, alguna fruta de la estación y una que otra verdura, esperando que pase un marchantito dispuesto a comprarles. En Santa Cruz, doña Juana, con su vestimenta tradicional y el peso de los años, sentada en el suelo esperaba vender dos papayas; "a seis pesos" solía murmurar cuando escuchaba alguna pregunta. "A seis pesos" volvió a decir cuando le preguntamos de dónde traía sus papayas y los *xonacates*.

En Xochiatipan, una señora de 40 años de edad, de apariencia mucho menor, tenía uno de estos puestos humildes y sencillos improvisados en el suelo con unos ramitos de cilantro, nopal, albahaca, unos cuantos limones, un ramo de flor de bojolitos y limas de chichi que se consumen mucho en Todos Santos para decorar los arcos. Sólo asiste al mercado cuando puede "para sacar algo para que haya tortilla", y como no tiene puesto fijo, se desplaza por el mercado hasta encontrar un rinconcito donde instalar su estimada carga. La flor de bojolitos sólo la vende para Xantolo; la trae de su casa; "la arranca de la mata porque la tiene", y corta las limas de chichi de su hogar.

Teresa, por su parte, que sólo se dedicaba a cuidar a sus niños en una ranchería cercana a Huejutla y que —desde que su esposo emigró a Matamoros—, tiene que vender los hongos que logra encontrar en el monte, entre la hierba. Producto que la gente no quiere pagarle bien, que siempre le dicen que se los venda más baratos. No saben, nos cuenta, que para poder traer hongos se sufre de picaduras de mosco, que están los "aradores" que pican y se meten bajo la piel y hacen una roncha, que hay que sacarlos con las uñas y siempre hay que cuidarse de las "Cuatro narices". Es muy peligroso recolectar esos hongos, pero la gente eso no lo entiende; "¿cómo les hago entender?", nos pregunta.

En este grupo, también podríamos considerar a hombres y mujeres que dedican tiempo y dinero para elaborar antojitos propios de la región, que destinan

Vendedores, Tehuetlán, Huasteca.

tiempo para ofrecer en sus cazuelas, botes y canastos el sabor de sus cocinas. En pequeñas cubetas cubiertas con plástico, las vendedoras que ofrecen enchiladas en Ixtlahuaco. Por su parte, muy pegaditas a la pared y cerca de uno de los accesos laterales de la iglesia de Huejutla, en pequeñas cubetas cubiertas con plástico, las vendedoras —conocidas por los comerciantes como "las comadres"— ofrecen entomatadas. Ellas llegan muy temprano y temprano terminan, "como a eso de las once ya acabaron". También están las que ofrecen tamales y —junto a ellas, en cualquier recoveco del mercado— las que además de vender sus *zacahuiles* venden blanquillos "de patio". A este grupo también pertenece Tomasa, la vendedora de empanadas, sólo que ella —a diferencia de los demás de este grupo— no está en un puesto fijo, sino que ronda entre pasillo y pasillo del mercado semanal.

Y si de exquisiteces hablamos, qué mejor que dejar para el final de lo que se antoja una cadena de delicias y tentaciones ofrecidas en los mercados, a la deidad del sabor huasteco: el *zacahuil*. Dicen que los mejores son de Tepetzintla, otros aseguran que los de Pánuco, pero la verdad es que se hace en diversas rancherías y se encuentra en todos los mercados, entre otros en los de Ixtlahuco, Xochiatipan, Jaltocán, Las Piedras y Huejutla; lo venden de pollo, de cerdo y de piloncillo.

Violín de El Nith, Ixmiquilpan

CAPÍTULO 14

Prácticas rituales en el Valle del Mezquital, Hidalgo

Sergio Sánchez Vázquez*

En este trabajo se comentan las prácticas rituales que realizan algunos pueblos otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, basados en una determinada percepción, connotación y utilización del espacio. En primer lugar es necesario mencionar que la ritualidad de los grupos otomíes de la región está estrechamente relacionada con dos aspectos fundamentales de su vida: la lluvia (que asegura su manutención a partir del trabajo agrícola) y la salud.

La intención es vincular el aspecto ritual de algunas prácticas culturales de los otomíes con la percepción que tienen del paisaje. Se indican los elementos que han mantenido continuidad, así como aquellos donde se ha producido un sincretismo para dar forma a la cosmovisión actual del grupo. Un primer aspecto a destacar son las actividades que se realizan en casi todos los cerros de la región con motivo de la fiesta de la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo.

La fiesta de la Santa Cruz en la comunidad del Maye

El Maye es una comunidad indígena de Ixmiquilpan, donde la fiesta de la Santa Cruz tiene gran importancia. La fiesta patronal del barrio, eje articulador de la vida de sus habitantes y parámetro temporal que delimita cíclicamente su existencia.

Según un mito, la Cruz de Maye llegó en forma mágica a la comunidad llevada por gigantes:

> La llevaban unos gigantes, que pasaron por allí y se quedaron a descansar en el pueblo, pero éstos se emborracharon y se quedaron dormidos; mientras estaban dormidos la Cruz creció de tamaño, de modo que cuando los gigantes despertaron, la Cruz era tan grande y tan pesada, que ni aun ellos, que eran tan grandes y tan fuertes, se la pudieron llevar, y desde entonces se quedó allí.[1]

Sin embargo, la Cruz no permanece todo el año en la comunidad de El Maye; la mitad del año se le lleva al *Dexitzo* (cerro de los sauces), en cuya cumbre se ha construido una capilla con una gran cruz de concreto en lo alto, y a donde acude toda la gente a su fiesta, que se celebra por el 24 de octubre.

* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
[1] Socorro Pérez García, San Salvador, comunicación personal.

La fiesta tiene dos fases: la primera se inicia en abril, cuando por el día 24 o 25 (día de San Marcos) sube a la cumbre toda la comunidad, para bajar la Cruz y prepararla para su fiesta que se celebrará el 3 de mayo. Aquí se inicia el ciclo ritual, íntimamente relacionado con el ciclo agrícola de temporal, porque a la Cruz se le pide la lluvia, como afirma una vecina de Nicolás Flores, que acude infaliblemente a la fiesta: "Vamos a pedir su misa, pa'llover, pa' no sufrir sin agua, pa' la siembra".

Al venir esta persona trae tres cruces de ramas de árbol, que representan al Dios Padre, a la Madre y al niño Jesús; las dos primeras más grandes y la otra más chica, envuelta en un pañuelo rojo o paliacate, pues se trata de una cruz vestida. Las pone en el altar mayor, al lado de la Cruz Grande, y después las regresa a su comunidad "pa' que no falte la lluvia".

La cruz es la entidad más representativa de la fertilidad agrícola, a ella se le pide la lluvia para las siembras. Para estas comunidades otomíes, la cruz es una entidad masculina; siempre se refieren a ella como "el cruz"; a él le piden la lluvia, tan necesaria para la vida misma. Sin embargo, la cruz que suben y bajan ya no es la Cruz Grande, que es una cruz de madera de casi 5 m de altura, sino una cruz chica que se encontraba en la mitad del camino a la cumbre del *Dexitzo*.

La Cruz Grande "ya no quiere salir", pues de acuerdo con lo que nos platicaron las mayordomas, se enojaba y destruía todo con fuertes vendavales, por lo cual la Cruz chica es la que actualmente se sube al cerro y se baja para la celebración de su fiesta.

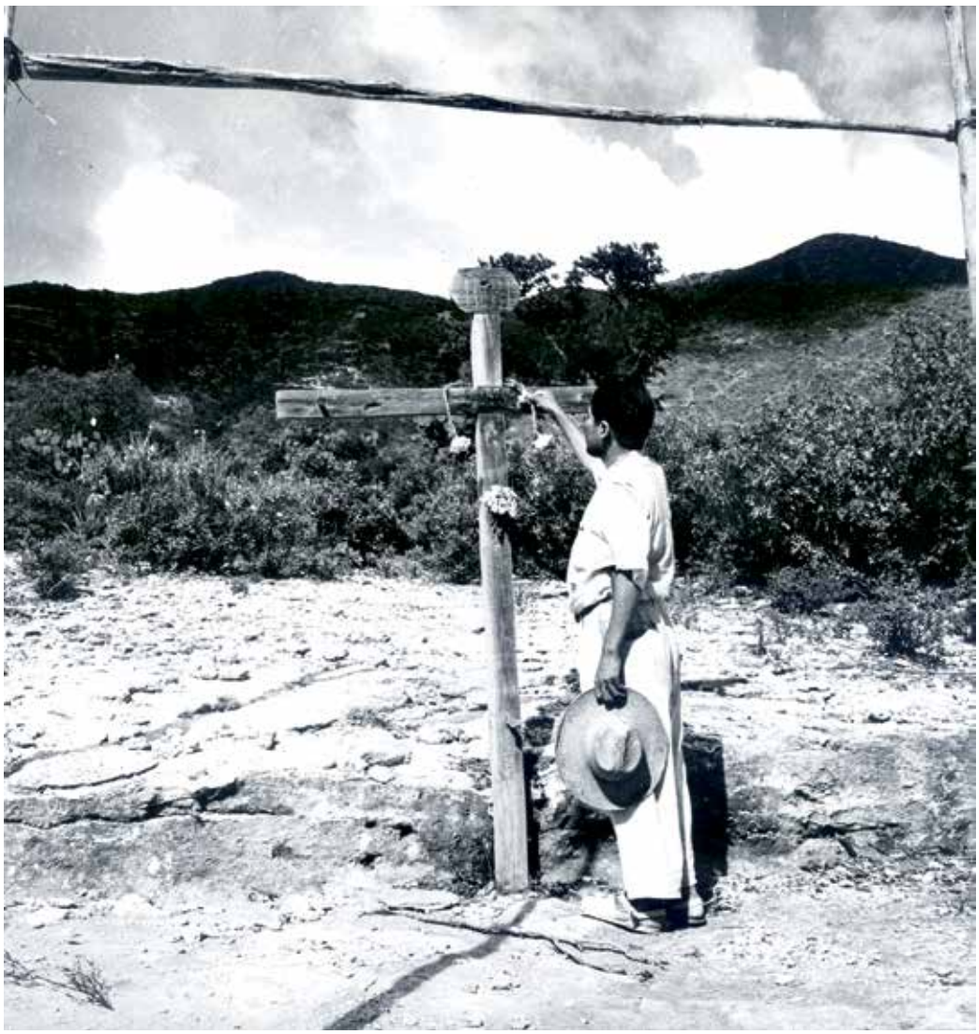
Durante la fiesta del 3 de mayo, ambas cruces son adornadas con flores blancas y rojas; se les colocan sus "escamadas" (arreglos colgantes de cera), se les cantan las mañanitas con banda desde las 6 de la mañana; y a las 12 del día se les hace una solemne misa.

La fiesta culmina con una verbena popular donde toca la banda, la gente acude a los puestos a comer, disfrutan de algunos juegos mecánicos y asisten al baile de feria que se organiza para la fiesta. Después de esto, la Cruz (la chica, porque la grande ya no se mueve) permanece durante seis meses en la comunidad, que son los meses más importantes del trabajo agrícola, de mayo hasta octubre, cuando se inicia la segunda fase de la fiesta de la Santa Cruz.

En esta segunda fase, cuando se cierra el ciclo ritual y concluye el ciclo agrícola, pues ya las milpas están listas para la cosecha, se lleva la Cruz Chica de nuevo a la cima del cerro, para colocarla en la capilla construida especialmente para ella.

A eso de las seis de la mañana se le tocan las mañanitas y alrededor de las diez se inicia la procesión, en la que participa toda la gente que se reúne para acompañar a la cruz en su subida; dicha gente proviene de todas las comunidades circundantes que suman una gran cantidad de personas, indígenas y mestizos que acuden a la fiesta. Al pie del cerro se ha adornado, al inicio del camino, una parada donde colocan una cerca de carrizo en cuyo interior está una cruz de concreto "acostada", que se cubre por completo con flores de *cempoalxóchitl* y donde se inicia la subida. El acceso al camino está adornado con un gran arco de flores por donde pasa la procesión.

Toda la gente sube y en la capilla colocan la cruz y se celebra la misa a eso de las 12:00 horas; al terminar, el sacerdote se retira y los mayordomos de Maye se quedan a las "limpias". Conforme van pasando, toda la gente hace sus peticiones y ofrecimientos; quienes van por primera vez llevan en la cabeza una "coronita" de palma tejida adornada con flores de papel, en forma de cruz. Hay música de



Cruz de camino,
Valle del Mezquital.

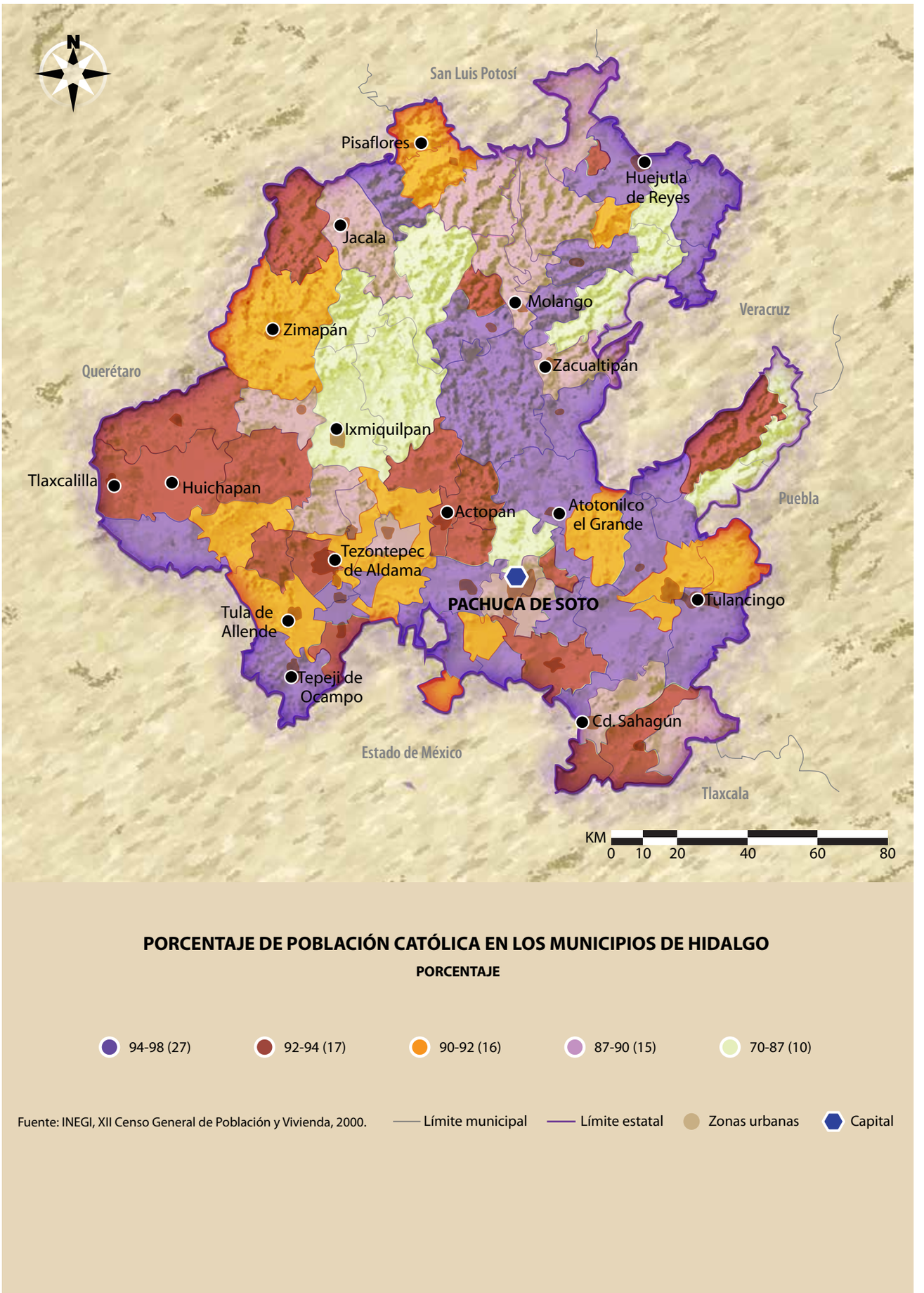
banda y en los alrededores se colocan puestos de fruta, comida, agua, pulque, coronitas, en fin, todo para la fiesta. Pero la mayoría de la gente no compra; llevan su comida, su agua, su pulque y buscan un lugar, alrededor de la capilla, donde se sientan a compartir los alimentos, fruto de su trabajo de todo un año.

En esta fiesta de la Santa Cruz, de la comunidad de El Maye, participan casi todas las comunidades del Valle de Ixmiquilpan; son fiestas representativas de las peticiones de lluvia en los cerros, que tienen una raíz histórica desde la época prehispánica y que ahora, habiendo sido adaptada a ellas la liturgia de la religión católica, siguen vigentes, como parte fundamental de la vida de las comunidades campesinas que continúan estas prácticas, fortaleciendo con ellas su identidad cultural.

Ritos propiciatorios

Las luminarias del 2 de mayo en el cerro de Tepenene

Al suroeste del valle de Actopan, por donde pasa la carretera que permite el acceso al mismo, justo al frente de la elevación más prominente de Actopan, conocida como los "frailes" o "los órganos", está el cerro de Tepenene; es una elevación pequeña, considerando el cerro de la peña, que está justo atrás de él.

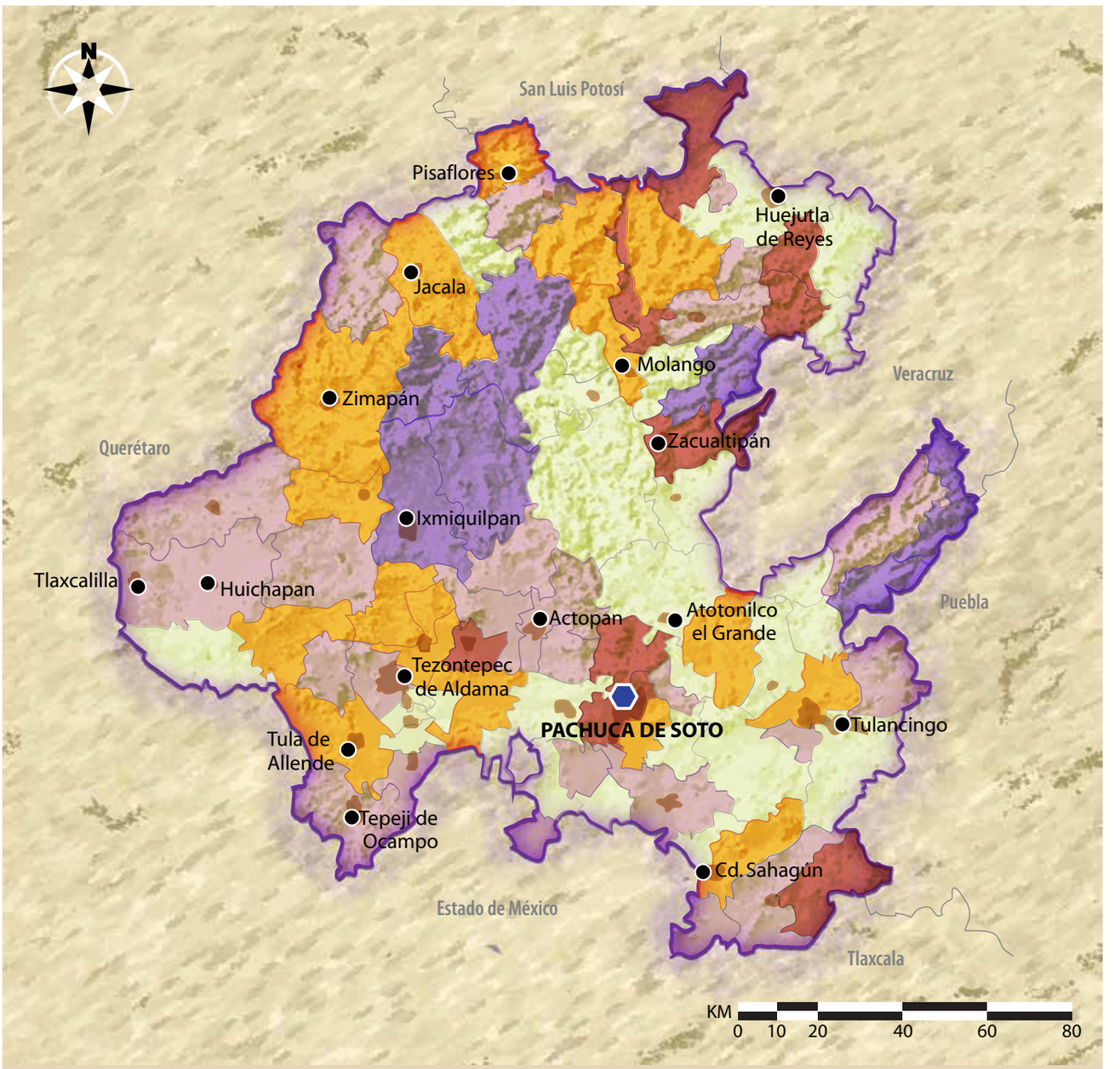


Mapa 19. Porcentaje de población católica en los municipios de Hidalgo.

Peregrinación de petición de lluvia, Valle del Mezquital.

En la parte central de la cúspide del cerro se encuentra un altar con tres cruces, al que se accede por un camino en zigzag señalado por piedras pintadas de cal colocadas en cada uno de los vértices del camino; sin embargo, se observa que es un camino acondicionado recientemente, pues se superpone a otro camino recto que subía directamente a la cruz.

Por la tarde del día 2 de mayo en este cerro la comunidad de San José Tepenene acostumbra hacer una misa frente al altar de la Santa Cruz, a la cual asisten casi todos a solicitar los beneficios de un buen año "para el trabajo, para las cosechas, especialmente a pedir lluvias para las siembras y buena salud para poder seguir trabajando"; acabada la misa se acostumbra que los mayordomos arrojen dulces y galletas (de animalitos) para todos, pero especialmente para los niños, con la intención de propiciar la abundancia; después todos conviven y comen en los alrededores del altar; más tarde —cuando comienza a oscurecer— se dispone una serie de matas de lechuguilla (que últimamente son sustituidas por llantas de carro), formando una gran cruz desplantada sobre el camino, y cuando ya la mayoría han bajado, los que quedaron especialmente para el efecto, prenden fuego (cada uno en su puesto) a las matas o las llantas, de modo que se enciende una gran cruz de fuego en el cerro, a lo cual llaman "las luminarias", de las cuales, al día siguiente, sólo queda el rastro de que fueron encendidas.



PORCENTAJE DE POBLACIÓN CRISTIANA NO CATÓLICA EN LOS MUNICIPIOS DE HIDALGO

PORCENTAJE

12-25 (7) 9-12 (9) 7-9 (17) 4-7 (27) 1-4 (25)

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Límite municipal Límite estatal Zonas Urbanas Capital

Mapa 20. Porcentaje de población cristiana no católica en los municipios de Hidalgo.

Esta es una costumbre muy antigua que según ellos les fue heredada por "los pasados", pero que ya casi se había perdido y últimamente se ha recuperado (aunque en algunas otras comunidades ya no se hace). Según la gente, las luminarias "son como un recibimiento para el temporal, marcan y alumbran el camino por el que ha de llegar; por eso son importantes; además, se ven muy bonitas y es todo un espectáculo observarlas por la noche".

En el cerro de Tepenene es don Benito Valencia quien junto con sus familiares y vecinos llevan a cabo la costumbre de prender la "cruz de fuego", que puede verse desde gran distancia.

A eso de las diez u once de la noche suben en dos camionetas tanto las llantas que se van a quemar como a los que participan en el acto. Las camionetas se estacionan al lado del lugar donde está el tanque de agua que abastece a la comunidad.

Entre todos, hombres, mujeres y niños, bajan las llantas y se reúnen a la mitad del cerro para organizar el acomodo.

Don Benito Valencia organiza a su gente y, en medio de la oscuridad, se colocan las llantas a una distancia considerable. El eje de la cruz que se va a encender queda sobre el camino original, que subía recto hacia el altar de la Santa Cruz, y más o menos a la mitad se hace el crucero, desde donde salen los brazos.

Todos participan de manera muy entusiasta. Se necesita conocer bien el terreno para llevar y acomodar las llantas. Hay gritos y chiflidos para colocarlas correctamente; algunos de los participantes sufren caídas, otros se espinan, los

EL VALLE DEL MEZQUITAL Y SU MÚSICA

Elfego Nicolás Rodríguez*

El grupo musical denominado "Grupo Magisterial Hñahñu", 1980-2003, está compuesto principalmente por maestros promotores culturales bilingües que trabajamos en las comunidades y en diversos poblados de nuestro Valle del Mezquital. Con el objetivo de intercambiar las experiencias entre nuestros niños y nosotros sus maestros, como una actividad extraescolar, por las tardes teníamos la obligación de vivir en las comunidades y fomentar el deporte, también de invitar a los niños para que cantáramos y nos comentaran cuáles eran los cantos tradicionales que existían en la comunidad; nosotros comenzamos a aprender cuáles eran esas canciones, pero también nos auxiliamos de la experiencia que tuviera un maestro especializado en la materia de la música que supiera escribir las notas musicales. Ahí surgió la necesidad de cambiar nuestras actividades, de ser la parte docente en las comunidades. Después fuimos enviados a la ciudad de México para tomar cursos de radio y así aprender a realizar algunos programas de apoyo a la educación indígena. Nos vimos en la necesidad de acudir principalmente a la música indígena, regresando a nuestras comunidades para poder echar mano de lo que habíamos aprendido y también de los que sabían.

Uno de los maestros conocidos de esa época era el profesor Simón Rangel; sin ser hablante, tenía conocimientos de música; quiso cantar e interpretar estas canciones y lo invitamos para que viniera a nuestra sala de producción y grabación, y así fue como obtuvimos el popurrí de cantos de canciones de nuestro Valle del Mezquital; entre ellas "El perro pastor", "Inditas del Mezquital", "Cásate

* Profesor bilingüe en Ixmiquilpan.

Niña con su santo,
La Candelaria.

más avezados corren entre una estación y otra para verificar que las llantas estén en el lugar correcto.

Después se empiezan a rociar las llantas con gasolina diesel, aunque previamente se les han puesto ramas secas en el centro para que enciendan bien. El momento de encenderlas debe estar muy bien coordinado, para que se enciendan casi todas al mismo tiempo.

Durante el encendido todo es algarabía, gritos y chiflidos para ponerse de acuerdo; si alguien se retrasa porque la llanta no enciende, los más cercanos acuden a ayudarle; las llantas se encienden en sentido descendente, de las más altas a las de más abajo, y los brazos al mismo tiempo.

Cuando ya están todas encendidas, lo cual ha llevado menos de 15 minutos, la gente se reúne de nuevo donde estaban estacionadas las camionetas y emprenden el regreso a la comunidad lo más rápido posible.

Desde abajo, toda la gente se asoma a ver la "cruz de fuego"; toda la gente que la ve, especialmente los que la encendieron, la ven con mucha emoción y evalúan los resultados: "¡Quedó muy bien formada!, ¡se ve bien!, ¡está un poco chueca!, ¡de aquél lado encendió mejor!", en fin, todos observan el espectáculo que ofrece aquella gran cruz de fuego que aparece en el centro del cerro.

comadrita", "El tecolotito", y algunas otras. Dialogando con compañeros con esa misma intención de preservar nuestras canciones existentes en el Valle del Mezquital, me dice, "que te parece si organizamos un pequeño grupo musical de intérpretes de la música hñahñu", y es así que surgió el "Grupo Magisterial Hñahñu". Se acordó —entre un pequeño grupo de maestros de educación indígena— que se formara un grupo con esas intenciones, entre ellos Crisóforo Zapote Simón (originario del Dexthí San Juanico), Justino Hernández López (del poblado del Nith), Margarito García Mayor (del pueblo Cañada Chica), todos del municipio de Ixmiquilpan, y su servidor. Entre ellos se habían organizado para interpretar de una forma práctica, sin ningún proyecto, ninguna planeación para cantar; finalmente acudimos a lo que teníamos grabado y coordinamos las actividades.

Esta pequeña organización se inició a mediados de 1980, después, viendo la necesidad de más integrantes, se procedió a invitar a elementos como a los profesores Concepción Hernández Esteban (de la colonia Samayoa), Pablo Peña de la Cruz (de la comunidad de Granaditas), Simón Rangel Guerrero, conocedor de la música, quien habiendo recorrido la mayor parte del Valle del Mezquital, realizó una recopilación muy rica, pero como no sabía la lengua no se entendía perfectamente, por lo que la mala pronunciación altera la picardía. Así fueron surgiendo canciones que no son de un gran contenido, pero sí dentro de la lengua indígena cae de sorpresa, cae de chiste o de novedad al escuchar también que las canciones en la lengua indígena se pueden cantar. Fuimos escribiendo las canciones, lo que facilitó la grabación y permitió un arreglo de todos los cantos; también a la música se le fue haciendo un arreglo para ser más llamativo, para ser más instrumental, porque el maestro Simón Rangel Guerrero se acompañaba sin ninguna instrumentación. Nosotros, dentro de nuestra agrupación, utilizamos la mandolina, que tiene la función de armonizar como una especie de requinto; después van las guitarras para acompañar; después va el bajo que ha llamado mucho la atención porque es una tina de metal que sirve para poder llevar el acompañamiento o contrabajo, o bajeo de la canción; este instrumento improvisado lo inventó un gran maestro (Fortino Gómez Salazar), que nos daba educación artística en el curso de capacitación en Aguateno, Chicontepec, Veracruz, en 1965.

En nuestras visitas que hacíamos por todos esos lugares, primero comenzamos en las comunidades aquí cercanas, después en otros municipios; fuimos a Pachuca; después nos fueron invitando para ir al Distrito Federal, y realizáramos presentaciones en diversos medios, tanto en el Museo Nacional de Antropología, en el Palacio de los Deportes, en el Observatorio, en algunos bazares prenavideños que se realizaban y tenía participación nuestro gobierno del

Al mismo tiempo en muchos otros cerros de la región (el Boxthe, el Gaxidho antiguamente, y otros) se van encendiendo otras cruces que se aprecian desde lejos. Terminada la tarea del encendido de las cruces, don Benito Valencia, familiares y amigos se reúnen para compartir una sabrosa barbacoa.

Mientras la gente espera, don Benito y sus ayudantes sacan la barbacoa que ha sido preparada no sólo con borrego, sino también con gallinas y —como ingredientes especiales— con animales que se han cazado especialmente para el efecto: tlacuaches, topos y zorrillos, cuya carne se entremezcla con toda la demás, dándole un sabor muy especial. Además se agregan —hasta arriba—, elotes, que es lo primero que la gente consume.

Para acompañar la barbacoa se distribuyen refrescos y algunas cervezas. Todos participan del "convite", compartiendo las tortillas hechas a mano, la sal y la salsa que acompañan al plato principal. Mientras comen y platican animadamente sobre las peripecias que pasaron para encender la "cruz de fuego", todos miran los últimos rastros de la cruz, que poco a poco se va extinguiendo.

Don Benito nos ha invitado a participar del "convite", y después de saborear la deliciosa barbacoa, platicamos con él; nos dice que en su comunidad

> Casi todos, además de tener algún trabajo de albañiles, de comerciantes o de cualquier otra cosa, son campesinos. Yo, por ejemplo, soy transportista, junto con mis hijos me dedico a transportar productos del campo con mi camioncito

estado; así fue como se dio a conocer nuestro grupo musical a partir de 1980. Fue aumentando nuestra participación y la aceptación del público; de 1982 en adelante ya teníamos presentaciones de compromiso; después, en los años noventa comenzó a intervenir en la organización el Instituto del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, para podernos auxiliar y enviarnos a diversos estados a dar funciones a través de un circuito.

Se hizo un libreto para poder interpretar las canciones que nosotros hemos recopilado; tuvimos que hacer una coreografía de cada uno de los cantos, y de esa forma se van presentando con su traducción; creo que con esto estamos cumpliendo con la preservación de nuestra etnia, la etnia ñähñu. Precisamente para poder complementar todo este trabajo en el año de 1994, se nos dio la oportunidad de participar en una gira y realizamos la primera grabación en casete; para ello intervino el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

En el año 2000, en las fiestas patrias de septiembre, fuimos invitados a Estados Unidos para estar presentes en las fiestas patrias en el estado de Florida; creo que ha sido una oportunidad para dar a conocer nuestra calidad artística; nos enorgullece porque de esa forma se está cumpliendo con los objetivos de la presentación de nuestra cultura, la cultura ñähñu, existente en el Valle del Mezquital. Los que han salido de México, han salido del Valle del Mezquital; son hablantes de la lengua hñähñu y ellos son los que pidieron que nosotros fuéramos en las fiestas patrias para

Músicos a la cabeza de la procesión de San Nicolás en la comunidad de San Nicolás, Ixmiquilpan.

Llevando las cruces a bendecir, Actopan.

y las camionetas que tenemos, pero también tengo mis tierritas y las siembro y cosecho y todo.

Estas tortillas y estos elotitos que nos estamos comiendo son de los que sembramos nosotros mismos.

Yo, cuando era niño, era pastorcito, y en esos cerros sufríamos de mucha sed, porque no había agua, por eso ahora hacemos esto; encendemos las cruces para que no falte el agua, para que llueva porque todos necesitamos del agua, de la lluvia, para que nosotros podamos tomar y para que las plantas crezcan[…].[2]

De modo que las cruces de fuego, aún ahora, como podemos observar en este testimonio, están relacionadas con la lluvia, son una forma de realizar peticiones de lluvia, como parte de la ceremonia que tendrá lugar el día siguiente, durante la misa de la Santa Cruz.

[2] Don Benito Valencia, San José Tepenene, comunicación personal.

cantarles en la lengua que ellos saben hablar.

Otro de los objetivos del Grupo Magisterial Hñähñu fue invitar e inculcar a las comunidades a formar grupos artísticos que tuvieran las mismas intenciones de recopilar y difundir cantos, poesías, fábulas, cuentos y todo lo que pudieran localizar y todo lo que corresponde a sus lenguas indígenas; en este caso nosotros estábamos cumpliendo con la música, pero también cuando ellos nos pedían alguna intervención en algún cuento tradicional, adelante, les echábamos alguna picardía también, dentro del chiste ñähñu, porque hay que considerar que la lengua hñähñu es tonal; el puro tono cambia la expresión y también surgen expresiones pícaras; entonces nos dicen que nosotros como hablantes de la lengua hñähñu somos muy albureros.

Acudimos a otros poblados de los municipios de Nicolás Flores, Chilcuautla y Alfajayucan para localizar algunos cuentos tradicionales; cada uno de estos poblados tiene su modismo y su forma muy especial de dar a conocer los cuentos y chistes de su lugar; así vamos enriqueciendo también nuestro repertorio de cuentos y de cantos. Como reconocimiento de su labor similar, mencionamos a la señora Consuelo Paulín; ella tuvo muchas composiciones y artísticamente se le hizo llamar *Doni catade*, que significa "flor de mirto". Algunos otros compositores que van interesándose dicen: "Bueno, yo quiero hacerme famoso con ustedes yo voy a hacer una canción, pero ustedes me la van a cantar", y así surgió entre ellos don Eduardo Camargo, compositor de una gran cantidad de canciones; claro, algunas con gran contenido romántico, otras con contenido de corrido, y algunas con contenido de descripción de las comunidades. Otro compositor es Juan Peña, de Agua Florida, en Ixmiquilpan; él dice: *Guä joni gä yopa ntsu´tsiui (3) Tego gä ja'i grä dähñege (3) / Hingo rä nge'ä ua joni gä yopa ma ntsu´tsiui (3) / Xi gä fudi gi njabɯ ngu m ande (3) / Mi njabumä dadahu mi njabu mä nánähɯ ngu´bu stä ndetho dä yopa ntsu´tsiui (3)*; lo que quiere decir: "Arrímate, nos besaremos otra vez (3) / para qué te quiero si eres un flojo (3) / no es por eso, arrímate nos besaremos otra vez (3) / ya empezaste como ayer (3) / así eran nuestros padres, así eran nuestras madres, como entardece besaban otra vez (3)".

Cada una de nuestras participaciones es considerada conferencia musicalizada, porque les damos pláticas. Les contamos cómo es nuestro grupo musical, cómo es nuestra tierra, qué se practica, les platicamos sobre las artesanías, les platicamos sobre los centros turísticos de nuestro medio, les platicamos sobre cómo trabajamos con los niños, y el público se interesa y comienza a participar para preguntarnos; en el momento de participar, esto enriquece nuestra presentación, y por eso las hemos denominado: conferencia musicalizada.

Ritos terapéuticos

Las limpias

Durante la celebración de la Santa Cruz lo importante no radica en los oficios religiosos católicos que se llevan a cabo durante las fiestas, sino que, al terminar, al retirarse el sacerdote, los mayordomos inician un proceso de "purificación" donde se realizan "limpias" a todas las personas, las que se hincan al pie de las cruces y van pasando una por una, dejando una cooperación voluntaria y recibiendo a cambio un manojo de romero, hinojos, flores y una bolsita de "reliquias" (las escamas de cera desechas y embolsadas como algo bendito) con las que fueron limpiadas. Dichas reliquias tienen una función muy importante para la gente, pues alejan los males y protegen a las personas de las calamidades: "Sirven pa' hacer limpias y las llevas a tu casa cuando ves una tempestad o una cosa peligrosa, lo pones, lo sacas la reliquia y se retira la cosa".[3]

En el momento crucial de la limpia, las personas le piden a la Cruz la solución de sus problemas, salud, lluvias, trabajo, en fin, todo lo que requieren para continuar la difícil vida que llevan. El mayordomo de la comunidad es el que adquiere el poder de curar en nombre del santo de la iglesia. En el caso de El Maye, las mayordomas pueden curar en nombre de la Santa Cruz.

[3] Don Eleuterio Pérez, comunicación personal.

Músicos de Ixmiquilpan, Valle del Mezquital.

Las limpias tienen un objetivo terapéutico muy específico: se trata de librar de malas influencias o de malos aires que dañan o enferman a las personas.

> O sea, cuando se enferma una persona, la limpian en un crucero y entonces, si alguien pasa por ahí, recogen lo malo; si llega a pasar en el momento y lo vuelve uno a agarrar el mal aigre [*sic*], los que agarra uno cuando sale uno bañado, o cuando acaba de comer, o sea anteriormente, se decía de los malos espíritus, de los difuntos que no han sido recordados y [...] o sea, el muerto agarra al vivo y así le tienen que dar determinado tratamiento, con alguien que conoce poderes; entonces hay personas especiales, que curan, que hacen limpias. Sea donde sea se le viene a uno un dolor de cabeza, de cuerpo [...] le da como temblores, está uno trabajando normalmente y entonces te sentiste mal; entonces ¿qué tienes? Y entonces la familia dice que agarró el aigre, y entonces, ¿qué hace?, se corta uno unas ramas de árbol, de ruda, y se quema, y entonces con eso lo limpian a uno y al rato ya no tienes nada, y eso es verdá, como yo que me sentí malo todo el día y mal, mal [...] y pusieron pirul, alcanfor, ruda y con un huevo me limpiaron, pero haga de cuenta que me quitaron una capa de uno así que me estaban bajando, o también te limpian con una gallina negra.[4]

Los "malos aires" pueden enfermar a la gente; también les llaman "mala hora", porque según dicen pasan cada hora y es cuando pueden "agarrar" a la gente.

> Que los aigres malos de noche lo tocan a uno; una vez a mí, oiga usté, fui a una fiesta por ahí por el Naxthé; había una fiesta ahí y encontré una pareja pa bailar, y estaba bailando como a las 12 de la noche y estábamos bailando ahí, estábanos [*sic*] platicando, y como que me entró un puño de arena a los ojo, y eran como las 12 de la noche, y viera cómo me lloraban los ojos; haga de cuenta que tenía arena en los ojos, y un amigo me dice: "Es mala hora; dicen que cada hora pasan los aigres buenos y los aigres malos; pasó el aigre malo; hora cierra los ojos, dice la hora en que sentiste la arena en los ojos, a esa hora vete allá y date una limpiada a los ojos con un poco de árbol y otra yerbita por ahí; y te das una limpiada a los ojos y vas y tiras allá, pero tíralo pa'tras y no voltées, y verás que esa mala ora, ese aigre se va, se recoge ese mal que te hizo.[5]

"Ejotazos" para quitar el mal, Alfajayucan.

Esta práctica ritual, de carácter terapéutico, es quizá la más vigente y con mayor influencia entre los otomíes del Valle del Mezquital.

Los ejotazos

Los ejotazos son otra práctica no sólo terapéutica, sino también propiciatoria que se realiza en el Valle del Mezquital. Consiste en pedir a los mayordomos de la fiesta que den a las personas unos golpes en la espalda con unos chicotes especiales, hechos de palma, pero muy pesados, que reciben el nombre de "ejotes",

[4] Adrián Hernández Hernández, comunicación personal.
[5] Don Eleuterio Pérez, comunicación personal.

Xantolo, Huautla.

a las personas que se han portado mal. Normalmente se aplican a niños, con carácter correctivo, pero también se pueden aplicar a los adultos que tienen alguna problemática, para compelerlos a solucionarla; por ejemplo, se aplica a señores que no quieren dejar de tomar, a yernos que no trabajan para mantener a su esposa, a esposas que no quieren trabajar en su casa y no cuidan bien a sus hijos, etc., y normalmente son solicitados por los padres, los cónyuges, los suegros o la persona que tenga influencia sobre quien se pide el correctivo.

Los mayordomos aplican los "ejotazos" en nombre de los santos que representan, de acuerdo con la severidad con que lo solicitan las personas, que puede ir desde muy ligeros, propiamente simbólicos, hasta moderados, de manera que la persona los sienta; o hasta severos, que son francamente dolorosos.

Pero los "ejotazos" no sólo se aplican con carácter correctivo. También se aplican con carácter propiciatorio; por ejemplo, para que los niños se desarrollen correctamente y que puedan lograr un buen crecimiento.

Ceremonias de agradecimiento

Procesiones y danzas

El 2 de mayo, es decir, durante la víspera de la fiesta de la Santa Cruz, se llevan a cabo procesiones a la cima de los cerros que se realizan por los caminos rectos de la región. Algunas veces dichas procesiones son concertadas y otras no. Sabiendo la gente que se celebrará una misa en la cúspide del cerro, se dirige hacia allá para participar de la liturgia, de modo que la gente va subiendo poco a poco, en ocasiones en grupos familiares, a veces solos, pero siempre con el objetivo de reunirse a celebrar a la Santa Cruz, a la que piden principalmente lluvia y salud.

En algunos lugares se acostumbraba realizar algunas danzas en el interior de la iglesia o en los atrios. Mendoza (1997) describe las danzas de "apaches" y de

Reinas del Carnaval de Huautla.

"pastoras":[6] "Hemos visto ejecutar en el Santuario de Cardonal, en El Maye y en Ixmiquilpan". De la danza de "apaches", menciona que es muy probable que haya tenido origen entre los primitivos chichimecas de las planicies del norte, dado que su coreografía reproduce combates, cacerías y acciones de guerra, y se baila acompañándose con golpes de arco, simulando que disparan flechas.

Sobre la danza de "pastoras" —o danza de niños— dice que probablemente tenga origen europeo, si se tienen en cuenta los vestidos de los pastores y la música que la acompaña, aunque es posible que el bombo de la danza, sea una transformación del *huehuetl*.

En la actualidad, las danzas autóctonas de los otomíes —como la de "pastores" y la de "mecos" (chichimecos)— se ven ya muy poco, pues sólo se presentan como una manda hecha por alguna comunidad. Las "danzas de aztecas" se han ido introduciendo cada vez más en estas celebraciones, pero han perdido su carácter ritual; sólo se presentan como un espectáculo contratado por los mayordomos para dar mayor realce a la fiesta, aunque los mexicanistas que las llevan no pierden oportunidad para hacer proselitismo entre los habitantes de las comunidades.

Otra costumbre muy importante de la celebración de la fiesta de la Santa Cruz, es la del uso de las "coronitas" para todos los que van por primera vez a ver a la Santa Cruz. Al parecer se trata de una ceremonia de iniciación donde la "coronita" tiene una finalidad protectora, seguida de un ritual terapéutico de "limpia" con la misma "coronita", que en la actualidad ya casi no se realiza.

Tal vez esta costumbre es generalizada en todos los lugares en que los feligreses asisten a un santuario,[7] puesto que se usan no sólo en la comunidad de El Maye, sino en El Santuario de Maravillas, el de Cardonal e incluso en el de Chalma. Todos ellos están considerados como importantes santuarios con influencia otomí.

[6] Aunque se mencionan como danzas de "pastoras", hemos podido constatar en ellas la participación de niños y de niñas.

[7] Los santuarios son lugares de carácter sagrado al que refieren hechos que son interpretados religiosamente por las comunidades, "cuya dimensión espacial no sólo involucra un ámbito devocional, sino también histórico-geográfico y económico en tanto que enlaza a través del flujo de peregrinos y comerciantes a individuos, localidades y regiones" (Velasco Toro, 1997: 119). Para considerar la caracterización de santuario, véase Díez Taboada (1989: 268-281).

Nuevamente Mendoza nos aporta una descripción de esta costumbre, al señalar que en Ixmiquilpan parece haberse adaptado un lugar para el culto de la Santa Cruz, al lado de una antigua pirámide, casi irreconocible, al pie de la cual queda el barrio de El Maye que celebra su fiesta el 3 de mayo.

> Tanto en la festividad del 3 de mayo en El Maye, como en las peregrinaciones que los indígenas del Mezquital verifican los viernes de cuaresma al Santuario del Cardonal u otras poblaciones del mismo valle, hemos visto cómo se ejecutan ciertas ceremonias tradicionales al pie de las cruces que existen en los atrios [...] Es indudable que en la época colonial eran los frailes los que dirigían a los indios en esas prácticas [?], pero en la actualidad, que no existen sacerdotes en los templos, los mayordomos encargados son los que, colocados en el Presbiterio, reciben a los indígenas, quienes, acompañados de sus padrinos, se arrodillan en las gradas. Allí, tras de depositar una limosna y teniendo una cera encendida en las manos, les es entregado un ramito de romero y otras yerbas, probablemente benditas; cada uno de los peregrinos que por primera vez llega a estos lugares a cumplir sus promesas, va provisto de una corona de palma tejida, adornada con flores de papel de colores brillantes. Tras haberle rezado los padrinos algunas preces especiales, salen del templo y van al pie de la Cruz del atrio, hecha de piedra o de cantería, donde la depositan. El ahijado permanece de rodillas y es limpiado por el padrino con la cera que tuvo encendida en el templo. Los mayordomos, con las limosnas colectadas, cubren los gastos consecuentes y adornan la cruz que preside en el altar mayor. Toman parte en esta festividad compañías de danzantes, niños y niñas que cantan y danzan bailes de pastores, acompañándose con los golpes de sus bastones provistos de cascabeles, teniendo como único instrumento acompañante un bombo. Hay también en el interior del templo danzas de adultos con banderas y trajes vistosos tradicionales, acompañados de violines. Fuera del templo se hallan estacionados otros individuos que interpretan melodías de flauta, acompañados de tambor [...] El pueblo congregado pasa la noche al sereno en grupos compactos por familias [...] Al día siguiente, al alba, cantan a la puerta del templo mañanitas y alabados y diversas preces en otomí y en castellano muy deformado, penetran al templo para asistir a la misa y cantar sus despedidas a la imagen que se celebra [la Cruz de El Maye]. Al retirarse, recogen al pie de la Cruz las coronas respectivas, depositadas la víspera y emprenden el camino a las localidades de donde proceden. (Mendoza, 1997: 113).

Carnaval de Bajhí, Tecozautla.

Las ofrendas

Durante las fiestas de la Santa Cruz que se realizan en la región Actopan-Ixmiquilpan, una vez arriba del cerro la celebración de la misa por el sacerdote católico es sólo una parte de la parafernalia ritual que se realiza en torno al símbolo cruciforme donde se amalgama una serie de significados sincréticos de la cosmovisión

Llevándole flores al santo, Alfajayucan.

indígena y de la religión cristiana. A la misa sigue un "convite" generalizado, donde la gente comparte entre sí los alimentos que ha preparado.

En algunos lugares del Valle del Mezquital, entre los que podemos mencionar el cerro Boxthe y el Tepenene, se realiza una ceremonia en la que los mayordomos de la Santa Cruz ofrendan al cerro dulces y galletas, lanzando gran cantidad de éstos a los concurrentes; los que son atrapados en el aire, la gente se los lleva para sus hijos, y los que caen en la tierra, se quedan allí para el cerro.

En casi todos los cerros se acostumbra realizar una misa que es celebrada por un sacerdote católico, el cual asiste por petición de la comunidad y, una vez concluida, éste se retira. A la misa sigue un "convite", durante el cual casi toda la gente saca los alimentos que llevó para el efecto, además de refrescos, cerveza, o pulque para acompañarlos, y los comparte con familiares y amigos.

Al parecer el sentido de este "convite" es el de ofrendar a la Santa Cruz, o al cerro mismo, los alimentos que van a compartir, aunque, independientemente de esto, se colocan ofrendas a la Santa Cruz, que consisten sobre todo en "ropa", que son adornos con que "visten" a la Santa Cruz, así como flores y ceras.

Baile popular, Alfajayucan.

Las acciones rituales desarrolladas en los cerros desde tiempo inmemorial coin-ciden entre diversos grupos indígenas. Broda (2001a) destaca —entre los ritos más importantes de la región nahua de Guerrero— las ofrendas, las comidas compartidas, el adorno de las cruces y las procesiones.

En el Valle del Mezquital tenemos los mismos elementos, aunque con variantes en la forma de realización: las ofrendas consisten en alimentos que antiguamente eran ofrendados a la deidad a la que se le solicitaban los favores, y una vez concluido el ofrecimiento eran consumidos por los oferentes, lo que en la actualidad constituye el "convite". También como ofrendas se reparten dulces. Esta costumbre parece estar relacionada con la creencia en seres sobrenaturales que son niños y que propician la lluvia.[8] Sin embargo, en la actualidad sólo ha quedado la costumbre de que, una vez terminada la misa y el convite general, los mayordomos arrojan dulces y galletas a los asistentes.

El adorno de las cruces se realiza ya sea con cambio de "ropa" o a través de las cuelgas de flores o de cera, y las procesiones se realizan durante la subida y la bajada de las cruces, para la fiesta de la Santa Cruz.

Una práctica muy importante que comparten diversas regiones con herencia cultural mesoamericana son las acciones terapéuticas realizadas por los mayordomos, que adquieren el purificador de retirar "los males" de las personas por medio de una "limpia".

Una variante muy singular de las prácticas rituales terapéuticas son las limpias que se realizan con piedras; dichas limpias consisten en prácticas para "retirar" el cansancio, dejándolo junto con la piedra en la base de las cruces o en la "piedra de las limpias". Además es muy importante la existencia de los *cangandhos*, piedras que tienen el poder de enfermar y que también se utilizan para curar por medio de limpias.[9]

[8] Broda y Robles (s. f.), han señalado la relación entre los niños y los aires *yeyecame* o *ahuaque*, que son los aires que llevan la lluvia, los señores de la cueva, su aspecto es como niños, se les ofrenda objetos en miniatura, pues son seres pequeños con gustos de niños.

[9] En la región otomí-mazahua está testificada la existencia de "ídolos" de piedra que recibían el mismo nombre que estas piedras: "López Yepes [...] enumera los ídolos (*ya ccangando*), las máscaras (*ya hmite*), los encantadores (*ya yeqha*) y los ayudadores (*ya moste*)" (Soustelle, 1993: 607-608).

Ofrecimiento de primicias por los primeros frutos de la cosecha

Otro elemento es el relacionado con las manifestaciones oníricas relacionadas con las asociadas o los "encargos" que las deidades (los santos o la Santa Cruz) manifiestan a los mayordomos (como a la mayordoma del Maye, en Ixmiquilpan).

Finalmente, es necesario señalar que la ofrenda está inserta en una acción ritual asociada con las relaciones de reciprocidad; de acuerdo con Galicia,[10] "ofrendar y compartir son los fundamentos de la vida y, por consiguiente, de la reproducción cultural de los otomíes del Valle del Mezquital". Al respecto, en nuestra región de estudio sobresale un aspecto: los "convites", comidas que se realizan después de la celebración de misas o acciones rituales importantes.[11]

Entre los otomíes del Valle del Mezquital, no todos los elementos que consideramos ofrendas reflejan claramente la relación de los hombres con las divinidades; por ejemplo, el "convite" o las danzas parecieran ser más para los hombres que para las fuerzas divinas. López Austin, retomando a Mendelson, que se refiere a tradiciones guatemaltecas (de Atitlán); al respecto nos aclara:

Sabia de sueños, Gandhó, Tecozautla.

[10] Ma. Angélica Galicia Gordillo, comunicación personal.

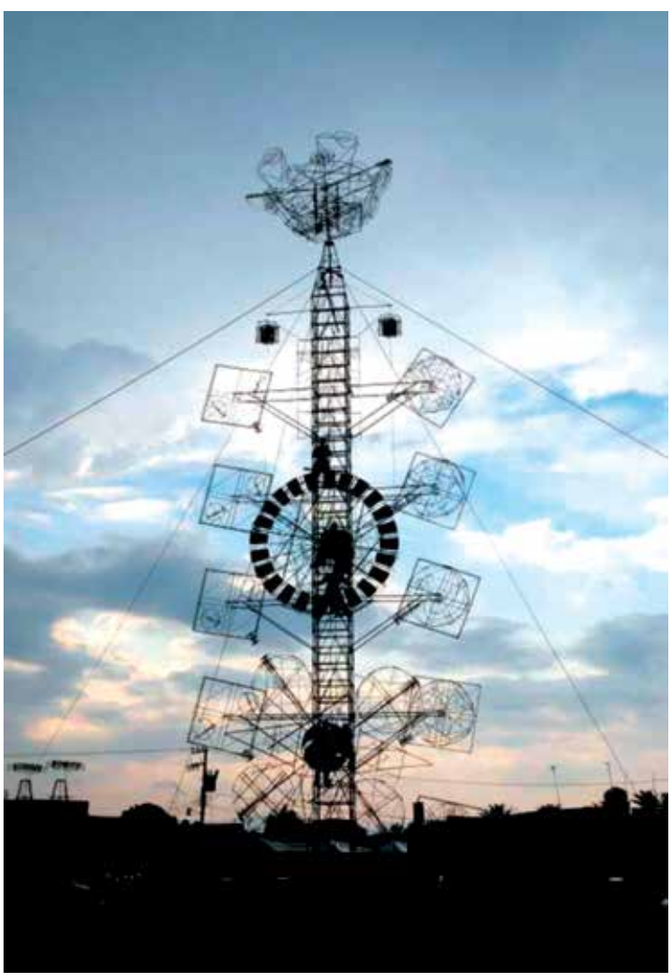
[11] Broda señala la importancia del simbolismo ritual de alimentarse mutuamente. Good (2001: 276-279) afirma que "las comidas rituales compartidas...circulan fuerza o energía productiva con el propósito de multiplicar la abundancia".

> Hoy en día los hombres conservan la capacidad de aproximarse a la figura divina en las ceremonias rituales [...] durante las fiestas religiosas los atitecos no pueden rehusar la comida y la bebida que se les ofrece, ya que se considera que la reciben como un regalo destinado a los dioses [...] El placer y la distracción poseen un contenido moral [...] las bebidas, las comidas, el fumar, la danza, la oración, son todos partes del *servicio*" (López Austin, 1997: 218).

De modo que no sólo las ofrendas (de flores, ceras, "ropa", cuelgas, dulces, etc.), pueden considerarse como tales, sino también las procesiones, convites, danzas y hasta el sahumar tienen este carácter. Además, el sahumar no sólo es un ofrecimiento a las divinidades, también es una forma de "purificación" o de sacralización del espacio en que se realizan los rituales.[12] Dice López Austin, retomando a Fliert, que hoy en día siguen encontrándose manifestaciones claras de la ofrenda como forma de expresión en ambas direcciones, porque la ofrenda también puede decir a los hombres lo que los dioses y los muertos quieren manifestarles:

> Las velas, el humo del incienso y las flores, los cantos y rezos, son el alimento espiritual para los difuntos y los santos, significan una alegría y "hablan". La "gran oración" es como si ellos estuvieran comiendo. La llama de las velas convierte la palabra del difunto en un mensaje visible (Fliert, citado por López Austin, 1997: 221).

Para concluir, podemos señalar que muchas acciones rituales, entre ellas las terapéuticas y las protectoras, e incluso alguna propiciatoria (como el encendido de las "cruces de fuego"), quizá tengan un fundamento en la magia imitativa, emanada de una base mitológica (Smith, 1989:149; Lévi-Strauss, 1987: 185).



Pirotecnia, Alfajayucan.

[12] El espacio donde se invoca el poder, se "despierta" gracias a la palabra o la acción (Turner, 1988: 27-35).

Papel recortado

CAPÍTULO 15

Mitos otomíes del Valle del Mezquital. Región de Tula

Tobías García Vilchis*

Desde sus orígenes la humanidad ha buscado una manera de explicar y representarse el mundo en que habita, ha recurrido a las narraciones míticas, narraciones que describen la forma y función que tiene el cosmos, su origen, así como el de sus pobladores reales o imaginarios, remontándose a un momento que, sin importar cual sea, es siempre uno lejano, pero al mismo tiempo se refiere al pasado, presente y futuro. Un buen número de estas historias son comunes a diferentes pueblos indígenas que pertenecen a la tradición mesoamericana, mostrando diferencias que se deben principalmente a las condiciones locales, como la organización social, el entorno geográfico y ecológico y, en ciertos casos, la filiación étnica o cultural.

Aun cuando muchas de las narraciones aquí descritas se encuentran entre diferentes grupos étnicos de México, o entre grupos otomíes de diferentes regiones geográficas y culturales, es interesante conocerlos dado que constituyen testimonios vivos que integran el amplio mosaico cultural del país al iniciar un nuevo milenio.

Los mitos que se describen aquí fueron recogidos en diferentes temporadas de campo entre 1996 y 2001 en la Región de Tula, que se localiza al occidente del Valle. Las diferentes narraciones pueden separarse en tres conjuntos principales que, sin embargo, se encuentran estrechamente relacionados entre sí, pues no son exclusivos de esta porción del Mezquital, sino que constituyen variantes regionales del pensamiento mítico mesoamericano. Sus principales temas son los ancestros, seres sobrenaturales y brujos, así como los que llamaré históricos, siendo estos últimos ya de un carácter más bien local.

Los *wema*: ancestros, gigantes y enanos

En diferentes comunidades existen historias sobre los ancestros: *wéma* o *wemás*. La pronunciación de su nombre, acentuada en la "e" en el primer caso da cuenta de una curiosa distinción, pues se refiere a los gigantes, mientras que la segunda nos habla de enanos o espíritus, cuyo nombre se acentúa en la "a".

* ENAH.

Señora en iglesia, Alfajayucan.

Los gigantes y los ancestros

En la comunidad de José María Pino Suárez se dice que los *wéma* fueron gigantes de más de 2.50 m de altura. Los *wéma* representan a los pobladores antiguos del mundo en el pensamiento otomí, a quienes también se nombra, en castellano, los gentiles. Generalmente se les concibe como los gigantes anteriores a alguna de las diferentes edades del mundo, o soles, en el pensamiento mesoamericano. A veces bárbaros, a veces los portadores de la civilización y el conocimiento, suelen asociarse con los lugares sagrados —sean naturales, como cerros, arroyos, cañadas y rocas; o bien culturales, como ruinas o adoratorios—. Extintos hoy, sólo quedan los fragmentos de cerámica prehispánica, fragmentos de esculturas y utensilios, además de algunos huesos fósiles de la antigua fauna pleistocénica, como prueba de su existencia.

Los *wemás*

En las comunidades de Taxhué y Tlaunilolpan, los *wemás* pueden ser los mismos seres que habitan las cañadas y algunos parajes donde se encuentran evidencias de ocupación prehispánica, que la sombra blanca.

> Son chicos, no son muy altos; tienen en común con los *wéma* ser los antecesores; son los antiguos; por ahí andan los espíritus… Son criaturas que vienen en la noche, casi como sombras, vienen en el sueño, se le revelan a usted y, con perdón de usted, son dañosos (don Juan Benítez).
> Mi abuela me contaba un cuento… venía de por estas casas de por acá… casi bajando a la carretera y q(ue) así la testerea. Que ese es el *wemá*, una cosa muy grande, blanca y que hacía shhh… ella cada rato lo veía "No le tengan miedo", dice, "ese es el *wemá*" (A. Benítez).
> Sí, ellos por aquí viven; aquí seguido los hemos visto, aquí en la casa… así chiquitos, como enanitos, y andan como tres o cuatro juntos; no anda uno solo (don Joaquín).

A ellos se atribuyen los restos arqueológicos; dicen que ellos hacían figuras muy bonitas (Pablo Santiago); a veces se encuentra uno un tepalcatito cuando va uno por el ejido; dicen: "Éste es de los que trabajaron los *wemás*". Las ollas... de las antiguas sí, piedritas que encuentran sí, cachitos de molcajete como en el que muelen la salsa (don Dionisio).

Existe la creencia que recoger los restos de cerámica, escultura, los *chinapos* o fragmentos de obsidiana, cuyo hallazgo es frecuente en las escarpadas lomas tepetatosas, puede provocar algún malestar.

> Los *wemás* se enojan; había unas piecesitas así finitas, ollitas, y me las traje, pero como cree que me regañaron… se enojaban más bien que le quitara su material… pu's me enronché… toda la noche no dormí… tuve que ir a dejarlos y hasta que los llevé, santo remedio… y me compuse 'ora sí (Pablo Santiago). Aquí

en los árboles hay una carita de perro… me la traje. Fue cuando no ves que me hice inválida… me gustó y me la traje. Y me empezó un dolor de rodillas… Ya como a los 15 días no podía caminar. Y entonces don Juanito fue el que me curó. Me limpió y me dijo que hasta que no fuera yo a dejar esa cara de perro… y si no, no me iba yo a aliviar… después mi marido dice: "Voy a ir a dejar ese cacho de tepalcate. No andes alevantando cosas", dice, "es que los antiguos luego se enojan" (Maricruz Villeda).

Pueden enfermar con mal aire o por susto; na'más te pegan esos, no te los quitas y hay que darles de comer. La cura se alcanza mediante la ofrenda de cierta clase de tortillas, que se hacían como antiguas, los *tzídes*… son las primeras que se hacen del maíz tierno, de las primeras mazorcas que salen, que está dulcecito el maíz; enton's éstas se hacen como de tres esquinas con piedritas de hormiguero (Felipe Benítez).

O bien con puras limpias… uno de aquí de Tepozán que se echaba a correr para matarse; estaba grande el muchacho y había [un *wemá*] que lo correteaba… Lo quería meter en una presa (Juan Benítez).

Sí, dicen que esos también dan así como mal aire, que golpean… O sea que empieza uno con un dolor y llama uno a que lo curen, y que ahí pasan los *wemás* (Maricruz Villeda).

Fiesta del Ponebandera en Alfajayucan.

Las bromas que juegan a la gente consisten en perderles o provocar algún susto: la señora que vive al ladito de aquí, mi cuñada, no se puede ir en la noche ya sola a su casa porque los espantan, porque los encuentran… Se regresa y dice: "No, ahí andan los *wemás*",… son traviesos, les gusta jugar con la gente… no hacen nada… Nada más la travesura de llevárselos a otro lado y les hacen que se trastornen de que no saben a donde van… Las van a pasear; a veces las dejan por ahí cerca de la peña y amanecen sentados por ahí… Cuando cantan los gallos ya los dejan, se van a su casa los *wemás* (don Joaquín).

Aunque pueden llegar a golpear a las personas, particularmente a los borrachos, como ocurrió a un hombre de Chapantogo.

Le decían: "Oye Agustín, no te vayan a espantar los *wemás*, por ahí en ese callejón hay… un día que estaba medio borracho, dice: "A ver si yo veo los *wemás*"… Se fue, pasó por ahí, dio una vuelta y no vio nadie… Al regreso, vio que le salió una criaturita, como así (menor a 1 m), y que empezó: "Papá, papá…" Según que empezó [a disparar], así a boca de jarro; hasta que chispearon las balas en las piedras azules… total lo perdió, y de repente que le salen más y ora sí, se armó la bronca… los *wemás* lo golpearon (A. Benítez).

Cortando romero para elaborar reliquias en el Valle del Mezquital.

Los seres sobrenaturales, brujos y naguales

A diferencia de los *wemás*, considerados ancestros, una amplia gama de animales y seres poseen poderes que podríamos llamar sobrenaturales, muchos de los cuales comparten con los primeros. Las brujas suelen perder a las personas de una manera similar a la descrita.

> Si ya es noche y vas así por la loma, se ven así como unas bolas de lumbre que vienen volando… nomás donde te alcanza una de esas te da una revolcada. Acaba uno todo arañado como si se hubiera metido entre los *shashní*… juegan con uno y los echan así en los charcos, o si no los llevan y los dejan ahí sentados en la orilla de la peña o en las iglesias, y donde te muevas te vas para el barranco. Tiene que quedarse uno sentado hasta que sea día, si no se caen. A un señor de Tlaunilolpan seguido se lo andaban llevando y un día amaneció abrazado de la cruz arriba de la iglesia (Gabriel Santiago).

Niñas ñähñu, Ixmiquilpan.

Las mismas bolas de fuego suelen verse en las cumbres de los cerros, desplazándose de una a otra a gran velocidad.

> Hay brujas de'sas, maldosas, pero total, lo que te hace es que te da una revolcada y te baña y juega contigo, y eso es todo. Pero si ya te agarran de sus tontos, a algunos los mata del susto (A. Benítez).

Brujas y naguales

Para las personas de Taxhué, las brujas o brujos viven en las comunidades vecinas de Pino Suárez y Sayula.

> Ahí tienen que en ese pueblito de aquí de El Pino, que había brujas… Dicen que se hacen caber en el ojo de una aguja, en cualquier chapa; entran en tu casa, en tu dinero, entran y se revuelcan ahí. Pero si encuentran tres centavos, ese es el permiso que tienen de robarte… Lo que sí es un vicio que tienen [es] que le chupan a los nenes su sangre; y cuando algunas están casadas, están con el esposo ahí, que le llegan a chupar el dedo de la mano y ya con eso se conforman (A. Benítez).

Cruces enfloradas, Actopan.

También las hay que se transforman en animales, ya sean ratones, guajolotes o zopilotes:

Mujer en Fiesta de San Nicolás, Ixmiquilpan.

> Aquí en Taxhué había un señor que era mi bisabuelo; ese llegó a matar varias brujas. Estaba en su campo, algo retiradito de la casa, y oyó que lloraba el nene de su esposa… fue a ver. Toda la casa estaba abierta, su portal, y ahí encontró su nenito en el piso y la mujer que estaba dormida… "Despiértate", le dicía, "Que no ves tu bebito anda llorando, ve a ver que tiene"… Caminó a la ventana y en la repisa ahí había un *phóní* [excremento] de guajolote. Lo quiso aventar así pa'fuera; se le convierte en zopilote y se fue a posar encima de una palma. Entonces él rápido fue por su escopeta, le pegó un tiro y dice que era un señor, un brujo. Lo colgaron de un árbol y vino gente de todos los pueblos de acá, de Tlauni, de Sayula, del Pino, de Chapantongo, a que todos certificaran cómo había sido un brujo. Levantaron el acta y ahí lo dejaron hasta que se secó el árbol (Gabriel Santiago).

Con variantes, esta historia narra como un hombre mató a su madre y a una mujer que, transformada en ratón, había entrado a una casa a "chuparse" a un infante, así como la historia del hombre que disparó a un zopilote que robaba por las noches la cecina que tenía secándose en un lazo fuera de su casa. El hombre siguió el rastro de sangre hasta el pueblo de Pino Suárez, donde descubrió que le disparó a una anciana, que agoniza dentro de su casa.

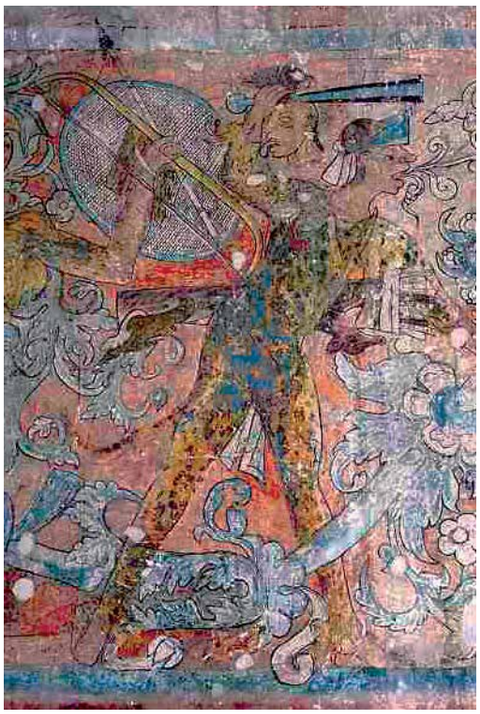
Otro mito ampliamente difundido en la zona es el que se refiere a las brujas que se quitan los pies y los dejan sobre el fogón para así transformarse en animales.

> Un hombre que salía a trabajar todas las noches escucha los rumores de sus vecinos sobre su mujer que salía por la ventana transformada en bola de fuego durante su ausencia. Una noche decidió esperarla escondido detrás de un árbol. Al ver salir la bola de fuego entró en la casa y descubrió lo sucedido: encontró los pies de la mujer recargados sobre el fogón; y en un plato los ojos. Ahí en el suelo al gato le faltaban sus ojos y los pies al perro. Agarró todo y los echó a la lumbre. Ahí murieron la mujer, el perro y el gato (Gabriel Santiago).

En una versión similar, son la mujer y la suegra del hombre quienes salen por la noche, y él quema sólo los pies de la suegra.

Sobre los naguales, son pocas las historias que se cuentan y, en general, ocurren en otras regiones:

> Ahí enfrente de Lolotla hay una cueva que se llama Puerto Oscuro… tiene, no sé si será poder de Dios o poder de "el otro", que son los mentados naguales. Esos vuelan; son como tipo de las hechiceras… no son como nosotros. Tienen acá una joroba, hinchada así. Y se hacen allá en esa cueva (A. Benítez).



Guerrero jaguar pintado por manos indígenas en la iglesia de San Miguel Ixmiquilpan, siglo XVI.

Existen también historias sobre La Llorona, o La Pelusa, entidad que se asemeja a la *Xtabai* maya. Un hombre que tenía una dolencia en las piernas debía ir a correr descalzo en un río a la medianoche. Al volver a su casa encuentra a una muchacha en el camino:

> Vio que ni ella se abría del camino ni él, y siguió y ella igual; y se encontraron. Que le da la mano y todavía cuando le dio la mano vio que era señorita; "Qué milagro", dice, "Qué, te agarró la tarde por aquí"… "Pues por aquí nada más". Le agarró la mano y a éste se le hizo fácil abrazarla, y cuando la apretó así, que era un perro; dice que le rasguñó todo aquí y hasta le dejó la cara mojada... Aquí le llamamos La Pelusa (F. Benítez).

En otra versión un hombre que monta a caballo debe detenerse cuando el animal se niega a pasar. Encuentra ya sea a los *wemás* —enanos— o a una mujer que atemorizan a la bestia; es el segundo mito al que me referiré aquí, donde la mujer pregunta la hora al jinete. Son las 5:00 am:

> Ya luego dice que echó así un suspiro; dice: "Ay, tener que estar a las cinco y media en San Luis Potosí". Y eso nomás le dijo… de repente dice que nomás oyó un chillido de esos feos, otro por allá, por esa peña… Y entonces él [abuelo] me contaba que hay esa pelusa o llorona.

Los animales

Además de los animales descritos en que pueden transformarse brujas y naguales, el coyote y las serpientes son elementos recurrentes en mitos y creencias. Al primero se le atribuyen poderes sobrenaturales y se le vincula directamente con las brujas.

Así, es que hijo, el coyote es encajoso… es como la bruja. De este animal se dice: No cualquiera puede matar al coyote, se necesita traer un buen tiro y el que tira tiene que ser bien bueno, pero no tienes que dejar que te vea. Hay que persignarse luego, haces la señal de la cruz en la mira del rifle, pero que no te vea, porque si no ya no le diste. Dice que el que no hace así, la cruz, que no sale el tiro… Es que el coyote tiene así, como un poder en la frente, tiene como una caniquita en medio de los ojos, o seas que trae un *vauh* [¿vaho?], así como un aliento, y que se lo echa a uno, ton's ya no puedes disparar. Con ese detiene el tiro y enton's si ya…, luego con ese duerme a las borregas, se busca una y la duerme con ese *vauh*; luego se las echa encima los hombros y se las lleva a su cueva, y allá se las come… Ton's dice que ese *vauh*, que con eso lo duerme a uno (Gabriel Santiago).

Ofrendando al Cristo, Alfajayucan.

Sobre las serpientes existe una gran variedad de creencias y mitos, los cuales pueden separarse en dos grupos: los que asocian a estos ofidios con la cosa mala y los que la vinculan con el agua. Es en los primeros donde se encuentra mayor variedad, pues en ciertos casos el reptil representa al diablo y es dador de riquezas. Una mujer de Chapantongo guarda uno de estos animales en un barril, pues le proporciona monedas de oro con que paga a sus empleados. El dinero debe ser gastado al momento de cobrarse, pues de lo contrario desaparece. En otros, la serpiente duerme a las mujeres que amamantan a sus hijos para así beber la leche, mientras confunde al infante con su cola, o lo asfixia. También existen narraciones donde la serpiente tiene relaciones sexuales con la mujer. Estas versiones proceden de Chapantongo.

En la segunda clase de narraciones, los habitantes de Nextlalpan ofrendan de comer un enorme reptil llamado "El Viborón", o tiburón en una de las versiones, que habita el cerro Garambullo con el propósito de obtener buenas lluvias, o de impedir que los aguaceros afecten los cultivos.

"El Viborón" se fue al mar, por eso llevan a San Pedro de visita al cerro, porque él es quien tiene las llaves para que llueva… lo sacan a pasear al cerro y hacen una representación en que hablan la lengua, como indios (Smith Platas).

O bien, en Taxhué:

Eso de la víbora que le dan de comer, sí he oído esos cuentos. Eso había, aquí en un lugar que hoy se llama San Lorenzo, es perteneciente a Maravillas, creo yo, allá en el Estado de México, y hay un cerrito que también había una parte de los antecesores, sería los aztecas o d'esos, que también allí llegaban a ver una víbora muy grande, y que esa víbora los viejos la aclamaban y la defendían... me han contado varios que todo donde hay agua, a donde hay un manantial… de veras bueno, que puede haber una víbora grande y buena, y que esa no hay que matarla, que esa es la madre del agua; hoy asina se le dice (A. Benítez).

Mitos históricos

En la memoria histórica de los pobladores de la región de Tula han quedado grabadas diferentes historias sobre la Revolución de 1910, las cuales a veces llegan a confundirse con la guerra de Independencia de un siglo antes. Aunado a ellas, aún sigue vivo el recuerdo de un conflicto posterior, denominado localmente *La Política*. En general, las historias que más se escuchan se refieren al paso de los villistas y la toma de varios ranchos y haciendas, como El Varal, en Tezontepec, o las haciendas de Tenerías, El Sauz y El Gavillero, en Chapantongo. Dos narraciones retomaré aquí: la que atribuye al Padre de la Patria, Miguel Hidalgo, la enseñanza del trabajo alfarero, y la historia de Los Juanes.

Hidalgo: héroe cultural

Durante diferentes visitas al taller alfarero del señor A. Benítez, de Taxhué, reiteradamente habló de ser fotografiado mientras trabajaba en su torno "como el cura Hidalgo". En cierta ocasión, más explícito, señaló que fue aquel quien…

> enseñó a sus indios mexicanos cómo hacer la loza [cerámica]. Sin embargo, es quizá la narración del también alfarero P. Santiago la que esclarece un poco más las cosas; no obstante el tono entrecortado de sus palabras: sabe, que cuando Hidalgo, ya ve que hubo una [revolución], que él principió; bueno, yo no supe, pero él se defendió; que a todos los muchachos los mataban chiquitos; era un desastre… entonces el señor Hidalgo con su ciencia defendió; porque antes no había armas, pura piedra. Y se lanzaron y "ora muchachos, a unos les voy a dar música, a otros material para trabajar". Y así fue; por eso ahora nos defendemos, porque a unos tenemos un oficio y otros, otros; unos una letra, otros con música y así fue. Otros tenemos otra idea; y así es; y de ahí vino esa tierra de 1910 [sic].

Aparición de la Virgen en una piedra, Bomanxothá.

Los Juanes

La historia de Juan Basilios, o Juan Cornejo, relatada por dos diferentes personas, narra la antigua vida en las haciendas y el maltrato a los peones. Los abusos cometidos principalmente contra los jóvenes quizás ayuden a clarificar la narración anterior, donde se dice que "a los muchachos los mataban chiquitos". El nombre de ambos protagonistas (o antagonistas) es Juan y, en términos generales, sigue la misma línea discursiva de otras historias similares que he tenido ocasión de escuchar en la zona. La versión que se relata aquí fue recogida en Tlaunilolpan, narrada por don Estorgio, comisariado durante 1996.

> Y decían que no se podía, que antes no se podía tener nada; entonces los hacendados no le daban a uno; pero para nada; le daban su sueldo, pero delimitadamente. Ahí en la hacienda no había escuela; había iglesia, pero no había centro

La morada de los ancestros. Capilla familiar en Bomanxothá.

de salud; ahí si uno se enfermaba… se aliviaba solo… Por eso se hizo la Revolución, para que los ejidatarios, los que hoy son ejidatarios, tuvieran un cachito de tierra… A mí no me tocó ver eso, pero a mi padre sí, mi bisabuelo, mi abuelo… iba a trabajar a la hacienda de Astilleros y le tocó que le pegaran de reatazos… Desde a caballo los alcanzaban así, los alzadores… Un alzador y 'ora, y 'ora, desde que el sol salía hasta que el sol se sumía… ahí le llamaban el mayordomo… era el capataz… se llamaba Basilios; él tenía historias en Chapantongo… grandototе, altote; muy amalado. Que si no querían trabajar ahí los peones los mataba y ya… Había muchos peones en esa hacienda, allá en las laderas esas que están p'arriba en El Gavillero… lo quemaron cuando la Revolución… Juan el grande se crió ahí, tuvo un hijo, también se llamó Juan… y lo sacaron también a trabajar el campo… un día, porque tantito se quedó de la yunta, a unos 5 o 10 metros y se apura, dice, y le dieron un chicotazo. Muchachito chico, de la edad de seis o siete años... "Ah hijo… nomás que crezca yo; porque he de crecer", le dijo el muchachito, y ahí ya se habían agarrado contrario. Al otro día le hizo lo mismo, y "he de crecer", le decía al otro. También era Juan; Juan también se llamaba el peón, todo era entre Juanes. "Oyes tú Juan, este ciudadano no te va a servir para trabajar"… Se la ha pasado el tiempecito, tenía la edad de trece años, cuando dice que le pegó otro chicotazo. "No, híjole, he de crecer", decía… Como a los cinco días que eso había sucedido, llegó un día con la [guardia]… "Órale, que eres muy bravo, hazte p'allá, a la fila"; y se lo llevaron porque el mayordomo lo mandó de soldado. Se fue; pasó como cuatro o cinco años… Cuando ya regresó, estaba con unos amigos; ya le hizo de tú: "Quihúboles tú, Juan, ¿qué te ha ido?". "¿Quién es este?". "Yo soy el Juan, ¿no te acuerdas de cuando me pegabas?". "No". "¿Sabes qué vengo a ver?; a que me pegues otra vez. ¿Qué tanto dinero hay en el cuarto del queso?... Danos unos quesos"; dice, "Queremos soldados". Se echó a caminar [Basilios] en el corredor de la hacienda, corredor de la muerte, a caminar tantito… Le dio un tiro en la cabeza… Y este pobre estaba de soldado raso, inmediatamente telefonearon [*sic*]. Fueron a ver qué número era su batallón y de dónde venía, y lo agarraron; y fue traído a Chapantongo. Allí enfrente del panteón de Chapantongo, ahí quedó afusilado. Mataron al Basilios y mataron al otro pobre… ya después llegó la ley, la ley agraria, cuando ya entró Zapata, entró Villa… gracias a eso estuvimos en libertad, pero si no, ¡hijo!, no...

A manera de conclusión

La amplia gama de mitos que pueden recabarse en esta zona, de la cual he omitido una parte considerable, es muestra de la riqueza cultural de los otomíes de la región de Tula. Para fines comparativos con otras zonas de ocupación otomiana, son estos ejemplos los más adecuados, ya que aquellos que se refieren a los fenómenos celestes, o a determinados lugares o elementos, pueden resultar ajenos a otras áreas, lo cual no disminuye su interés.

Un par de hechos deben señalarse respecto a los relatos presentados. En primer lugar, que pese a sus variaciones recurren todos ellos a personas o eventos reales para ser enunciados; es decir, siempre se encuentra en ellos la alusión a un pariente, vecino o conocido, o bien a lugares próximos o fechas significativas para los habitantes de las diferentes comunidades; si bien no en todos ellos he presentado estas referencias, principalmente por motivos de espacio, llama la atención que en cuanto al contenido no se encuentren cambios sino más bien en las formas, o lo que es lo mismo, los significantes presentan notables desplazamientos mientras los significados permanecen, permitiendo así la reproducción y permanencia del pensamiento y cosmovisión otomíes pese a los grandes cambios que las diferentes comunidades han sufrido durante los últimos años para integrarse a la globalización que experimenta el país.

En segundo lugar, además de las similitudes que existen entre estas versiones y las que se encuentran principalmente entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla y aun en otras regiones culturales, deben notarse las numerosas semejanzas que sus personajes comparten con las antiguas deidades mesoamericanas, particularmente Tezcatlipoca. En primer término, debemos señalar que el coyote era el nagual de aquel dios; esto es, su doble animal, por lo que sus cualidades y las que lo vinculan con las brujas pueden considerarse como supervivencias; las características que presentan los *wemás*, y los relacionan con los aires, son atribuciones del dios en su advocación de viento nocturno; mientras que también a este dios se atribuía la capacidad de otorgar riqueza o quitarla, como en el caso de la serpiente y el barril con pesos de oro. Asimismo, todos estos seres son nocturnos.

En el mismo sentido de lo anterior, la deformidad, el cuerpo pequeño y la relación con los arroyos, en el caso particular de los *wemás*, recuerdan algunos rasgos de las deidades mesoamericanas del agua, así como la relación de las serpientes con la petición de lluvia y su nexo con las fuentes y manantiales. Lo mismo ocurre con La Pelusa-Llorona y las brujas, incluso con el *wemá* en su caracterización de sombra blanca, donde parecen encontrarse reminiscencias de las deidades femeninas, particularmente Coatlicue- Tonantzin.

No obstante, el carácter de ancestralidad atribuido a los *wémas* es quizás el que reviste mayor importancia. Todas las cualidades que encontramos en los diferentes seres que pueblan estos mitos o en el cura Hidalgo, amén de pertenecer a las deidades mencionadas, son rasgos propios de los que hace tres décadas Alfredo López Austin denominara *hombres-dioses*. Los corazones del pueblo o deidades tutelares, cuyo carácter de antecesores es el que les permite condensar tan amplia gama de cualidades y, al mismo tiempo, posibilita a los individuos a preservar su identidad local, en tanto descendientes de tan poderosos seres, quienes son al mismo tiempo santos, naguales, dioses y héroes civilizadores de la antigua *Teotlalpan*: tierra de los ancestros.

Cruz de granadas

CAPÍTULO 16

Tres cristos representativos en el Valle del Mezquital

Ma. Angélica Galicia Gordillo*

Los otomíes del Valle del Mezquital, en el actual estado de Hidalgo, son considerados en su mayoría fundamentalmente católicos; sin embargo, a través del trabajo etnográfico realizado en diferentes comunidades pertenecientes a los municipios de Ixmiquilpan, Actopan y El Arenal (municipios del Valle del Mezquital), pudimos percatarnos de lo impreciso que es asegurar su adscripción exclusiva a la religión católica. El estudio de la religiosidad popular (los rituales y su función social y económica, las ofrendas, los atributos de las divinidades y su jerarquía) hizo posible un acercamiento a la manera en que este grupo percibe y ordena su universo.

Asimismo, en este trabajo se retoma el complejo religioso para delimitar la región de estudio y la identificación de un sistema de jerarquías, influencias y relaciones sociales evidentes durante las festividades, que permitió llegar a una delimitación regional basada en la conformación territorial a partir de los sistemas de imbricación entre territorio y símbolo o icono religioso (González Alcantud, 1989). Destacamos, además, que para el caso específico de los municipios abordados en este estudio, el símbolo o icono religioso en torno al cual se desarrollan las expresiones festivas más significativas es Cristo.

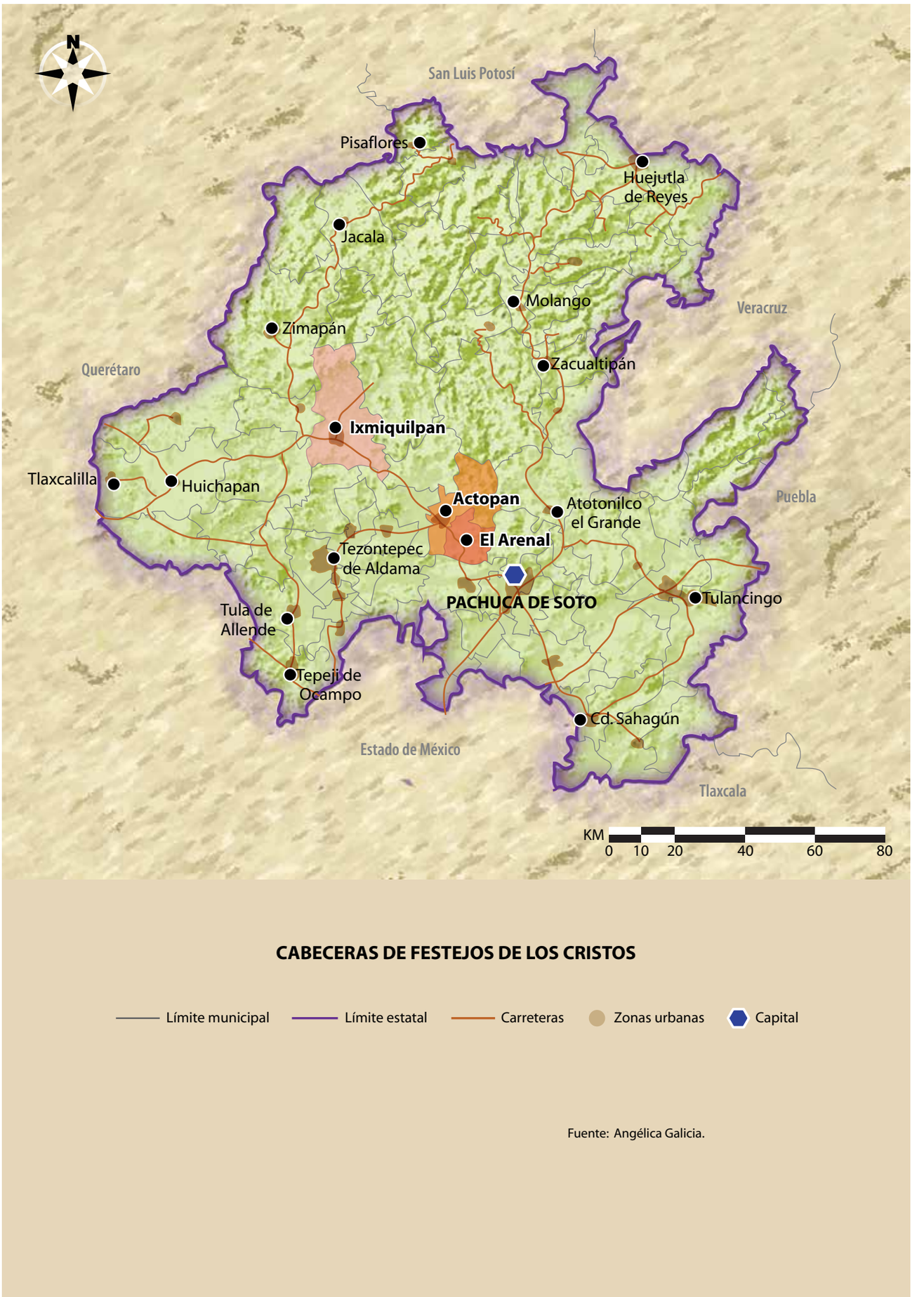
Específicamente en los municipios de Ixmiquilpan, Actopan y El Arenal, encontramos la veneración a tres cristos que funcionan como cabeceras de festejo, caracterizados porque en torno a su celebración festiva se da cita un número considerable de comunidades que participan activamente durante su festejo: el Cristo de Jalpan, el Cristo de Las Maravillas y el Cristo de La Magdalena.

Los cristos

En el orden cósmico del universo otomí, con evidentes raíces históricas sincréticas, aparecen tres personajes nombrados *señores*, que bajo la expresión católica tradicional indígena,[1] sustentan la supervivencia de los otomíes y dan cohesión a su vida social: Señor de Jalpan (Ixmiquilpan), Señor de La Magdalena (Actopan)

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

[1] Entendida como la expresión popular de los grupos étnicos, producto del sincretismo religioso, dentro de las manifestaciones rituales en torno a la religión católica y al margen de la expresión ortodoxa del catolicismo oficial, diferenciándola de las manifestaciones festivas religiosas populares, urbanas o campesinas, por su eminente carácter étnico y su particular cosmovisión, que hacen que esta expresión religiosa sea única y original.



Mapa 21. Cabeceras de festejos de los Cristos.

Cura católico y feligreses, Cardonal, Valle del Mezquital.

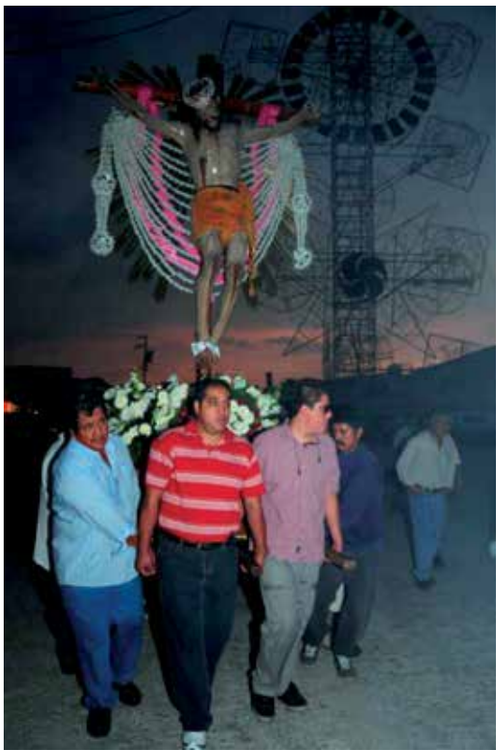
y Señor de Las Maravillas (El Arenal). Todos ellos dotados de atributos mágicos especiales con los que adquieren una jerarquía superior a la de cualquier otra imagen del santoral cristiano que pueda venerarse en la zona dentro de la ortodoxia católica.

Referentes históricos de las imágenes

Se trata de imágenes de cristos fechadas entre los siglos XVIII y XIX, fechamiento determinado por su composición plástica,[2] la fecha de fabricación de la imagen (si hay referentes) o la temporalidad del recinto donde se encuentran.

Josefina Amerlinck refiere que la imagen del Señor de Jalpan fue llevada a la iglesia de San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan, en 1767, habiendo pertenecido a la hacienda jesuita llamada Xalpa. En relación con el Cristo de La Magdalena, por su composición plástica se le puede considerar dentro de las representaciones cristológicas del siglo XVIII, sumado a que Azcué, Toussaint y Fernández, relacionan una inscripción en la linternilla de la cúpula de la iglesia, que data de 1728 y está dedicada a Santa María Magdalena. Para el Cristo de Las Maravillas se tiene registrada una imagen en la parroquia desde el siglo XIX; sin embargo, por los elementos característicos de fabricación, parece que el cristo también corresponde al estilo plástico del siglo XVIII.

[2] Considerando la importancia que para el último tercio del siglo XVIII tenía destacar la estructura física del hombre con mayor apego a la realidad, en estos cristos se refleja la agonía manifiesta por el excesivo sangrado, el rictus de dolor y actitud de desvanecimiento, pero con un rostro capaz de transmitir tranquilidad.



Procesión con Cristo
al atardecer, Alfajayucan.

Las imágenes en la expresión católica tradicional otomí

En un artículo anterior, señalamos que la representación católico-cristiana de la imagen de Cristo, cualquiera que ésta sea y de cualquier lugar, representa al hijo de Dios, justo, bondadoso, célibe, "ungido de Jehová, enseñó convertido en cristo cuando tenía alrededor de 30 años. Siendo Pedro en el Pentecostés, el primero que utilizó el nombre de Jesucristo" (Perspicacia, 1991) cuya función es la de redimir al hombre de sus pecados a través de su crucifixión.

Sin embargo, en la expresión católica tradicional otomí el universo e interpretación de las imágenes es muy particular. Los grupos otomíes en cuestión han dotado a los cristos de un significado totalmente distinto del que, desde la perspectiva católico-cristiana deberían tener.

Primeramente, el origen de las imágenes tiene una particularidad: los tres fueron enviados para cuidar y proporcionar el sustento a los otomíes. Cada cristo tiene una función específica, como cuidar la salud, proporcionar lluvias, contribuir a la buena siembra y cosecha, y velar por el sustento del grupo.

EL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE LA FERRERÍA, ALTO MEZQUITAL, HIDALGO

Susana Muñoz Enríquez*

Uno de los aspectos más importantes de la religión popular en México es la sacralización del paisaje. El paisaje sagrado está constituido por elementos naturales con propiedades mágicas, así como iglesias, santuarios, capillas, crucifijos, oratorios e imágenes de santos reconocidos como sitios de culto y ritual por una población. Es en estos sitios donde han sucedido eventos significativos para la comunidad que los sacraliza, ya sean milagros, apariciones o curaciones. Esta etnografía presenta el Santuario de la Virgen de Ferrería en el Alto Mezquital como parte importante en la vida religiosa de la población otomí del Mezquital. Este santuario es sólo uno de los muchos elementos que componen el paisaje sagrado de la comunidad otomí y que cada año —durante el mes de diciembre— alberga a miles de peregrinos provenientes de todo el estado de Hidalgo, que peregrinan para recibir las bendiciones de la aparecida Virgen de Guadalupe.

El paisaje sagrado de la comunidad otomí del Mezquital ofrece un marco para la práctica pública del catolicismo y, por tanto, su demarcación forma parte de la identidad católica de sus habitantes. La población se mueve constantemente dentro del paisaje sagrado reivindicando su naturaleza sacra; año con año, a través de peregrinaciones y procesiones a estos sitios sagrados, se revive la unión entre tierra y religión. Los otomíes del Mezquital experimentan estos rituales como parte integral de su identidad católica relacionando estos sitios sagrados y sacralizando las parcelas y cerros a través del proceso de sacar la liturgia de las iglesias.

En diciembre de 2000 el equipo del proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio. Hidalgo" asistió al Santuario

* Investigadora independiente.

> El padre eterno nos mandó a vivir aquí en este mundo, pero él lo puso [se refiere a que puso a Jesucristo] el padre de lo alto para estar aquí; nos mandó como padre de nosotros; nos mandó para que nos cuide a nosotros. Son cuatro señores; el Señor de Jalpa, el Señor de Chalma, el Señor de Maravillas y el Señor del Buena Muerte.[3]
>
> Son cuatro hombre; son parecidos entre ellos; son de madera, pa'saber; pero dios lo mandó aquí.[4]

Sin embargo, la gente transforma en sucesos mágicos el hecho de cómo llegó cada imagen a su comunidad. Respecto del Cristo de Jalpan, algunos testimonios señalan que esa imagen vino de la ciudad de México:

> El Señor de Jalpan escuchaba que llegó de México; que cuando vino dicen que se perdió meses; que staban busca y busca hasta que lo encontró aquí en Ixmiquilpa y lo llevaron otra vez; dos veces lo llevaron y nunca se quiso ir; ya cuando pesó en el camino, allí lo dejaron y ya, al otro día, vino a ver la gente al santito otra vez en la iglesia; o sea, se regresaba. Y otra vez lo llevaron en carro; pos el carro

[3] La referencia de cómo están hermanados estos cristos y con quién, varía de un municipio a otro. En Ixmiquilpan refieren no a cuatro, sino a siete señores, incluyendo en la lista al Señor de Santuario (El Cardonal), al Señor del Buen Viaje (Orizabita, Ixmiquilpan), el Señor del Espíritu (Ixmiquilpan). En La Magdalena, por su parte, refieren sólo tres señores hermanos: El Señor de Chalma, el de Las Maravillas y el de La Magdalena.

[4] Miguel Castillo Mata, miembro de la "chirimía", comunidad de Alfajayucan. 1996.

de La Ferrería para observar las festividades realizadas en honor a la Virgen de Guadalupe que se "apareció" en el lugar. Durante ese año participamos en la peregrinación de la comunidad de Cerritos, municipio de Cardonal. El Santuario se localiza en una barranca en el municipio de Nicolás Flores, estado de Hidalgo, al norte de Ixmiquilpan, en la zona conocida como Alto Mezquital, a casi 15 km de la cabecera municipal de Nicolás Flores. Desde la ciudad de Ixmiquilpan en vehículo, el trayecto toma aproximadamente cuatro horas, más una de caminata desde el final del camino rural hasta el Santuario. En los días 11 y 12 de diciembre de cada año, habitantes de las comunidades del Mezquital asisten a la fiesta de la Virgen de Guadalupe. La mayoría de ellos llega en peregrinaciones organizadas por su comunidad, aunque algunos asisten sólo en compañía de su familia o un pequeño grupo de amigos.

Antes de llegar al Santuario es necesario cruzar un pequeño río en el que se juntan las aguas que bajan de la sierra. Anteriormente en la zona existía una hacienda de beneficio al fondo de la barranca, pero en la actualidad sólo quedan los cimientos de las construcciones que se pueden observar desde el Santuario. Ninguno de los peregrinos con los que platicamos supo decir con exactitud en qué fecha se abandonó la hacienda y no se ha encontrado información sobre ella en la revisión de archivos, pero suponemos que fue habitada en el siglo XIX. En la parte alta de la ladera se observan tres cruces que, de acuerdo con los informantes, son festejadas durante la Semana Santa, como representación del Calvario de Jesucristo. En las celebraciones a la Virgen de La Ferrería las cruces son alumbradas por la noche, ya que marcan el camino para los peregrinos que descienden por la barranca al Santuario, en especial de los que hacen el recorrido a pie desde Zimapán, Hidalgo. La imagen se encuentra en la barranca; en la actualidad se han construido, para comodidad de los peregrinos, escalones, una explanada de concreto con gradas, una pequeña capilla, una llave de agua y un altar con columnas para que se depositen las ofrendas. En los alrededores del Santuario hay pocas casas y parcelas, la mayoría abandonadas; algunas, durante diciembre, se convierten en misceláneas aprovechando el flujo de miles de peregrinos.

De acuerdo con nuestros informantes, no se sabe la fecha precisa de la aparición de la Virgen, pero todos recuerdan que sus abuelos y sus padres ya asistían al lugar cada año como parte de la tradición de la comunidad. La Virgen de La Ferrería, como la conocen los habitantes del Mezquital, se apareció en la ladera de un cerro plasmando su imagen en una piedra de casi 2 m de alto por uno de ancho. La piedra está sostenida de forma natural sólo por una pequeña base de piedra de 30 cm de diámetro y 40 cm de altura. Los peregrinos cuentan que la Virgen se le apareció a

> ya no pudo caminar; allí se quedó; y al otro día; otra vez, el santito ya estaba en la iglesia. Y otra vez hicieron la lucha y que se quiso otra vez regresar. Se vino; en México no le hicieron caso; todo lleno de polvo, pobre santito; ni siquiera su misa ni nada.[5]

Del Señor de Las Maravillas y el Señor de La Magdalena, nos comentan que fueron fabricados por la misma persona (escultor), e incluso, el Señor de La Magdalena se elaboró de un árbol de la región:

> El Señor de La Magdalena es hermano del Señor de Las Maravillas y del Señor de Chalma, porque los hizo el mismo señor; no sé cómo se llama, pero los hizo a los tres; eso me dijo mi abuelo. Luego lo trajeron los frailes.[6]
>
> El Señor de La Magdalena no llegó aquí; lo hicieron de un árbol que cortaron aquí, por el cerro, y lo hicieron de ese árbol.[7]

Cada imagen se refiere a distintas personas, procedentes de diferentes lugares. No se les considera cristos, pues cada señor tiene una función específica. En su particularidad de señores, estas imágenes fueron enviadas por el "Padre Celestial",

[5] Cirila Cruz, comunidad de San Nicolás, 1999.
[6] José Hernández, comunidad de La Magdalena, 2003.
[7] Luciano Escamilla, comunidad de La Magdalena, 2003.

Santuario de la Virgen de La Ferrería, Nicolás Flores.

el "Padre Eterno" o el "Señor de lo Alto", para que cuidaran a los otomíes y mantuvieran en equilibrio las fuerzas naturales que cada uno gobierna. El festejo del Señor de Jalpan por ejemplo, tiene relación con el periodo de cosecha del maíz, por lo que es posible considerarlo el Señor del temporal, del cierre del año:

> Al Señor de Jalpan le damos las gracias porque terminamos bien el año, le llevamos una promesa para él; le pedimos nosotros que nos dé más vida, que estemos buenos y sanos; que nos dé más vida para seguir trabajando.[8]

Respecto al Señor de Las Maravillas, los testimonios orales nos permiten identificarlo como un Cristo que restablece la salud. La mayoría de los devotos que visitan el santuario solicitan a la imagen la restitución de su salud o la de algún pariente; ello sumado a que durante su fiesta sobresalen los puestos donde se venden hierbas medicinales, amuletos para protegerse de los malos aires que les pueden enfermar, imágenes de diversos santos, veladoras, etcétera:[9]

Vendedora de pulque en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan.

[8] Rodolfo Hernández, primer mayordomo de la manzana de San Juan, Panales, Ixmiquilpan, 1996.
[9] Los puestos que rodean la iglesia son de plantas medicinales, los que superan en número a los puestos de frutas, que son los productos principales que se venden en la fiesta del Señor de Las Maravillas.

un labrador en forma de una serpiente que lo guió hasta la piedra donde se formó su imagen. Sobre la piedra se puede encontrar todo tipo de "milagros" que penden de ella: ramos de novia, cartas, ropa de niños, "milagros" de metal, dinero, flores, mechones de cabello, fotografías. Sobre el altar que se ha construido a su alrededor hay flores frescas, velas y ceras, dinero e imágenes de las comunidades que han venido a visitarla. Alrededor del altar se colocan los portales y coronas de flores que han sido traídos para la Virgen.

Frente a la imagen, la multitud se aglomera y espera su turno para ser bendecidos con "ejotes" y depositar su limosna. Los padrinos de los nuevos peregrinos llevan a sus ahijados al frente de la pequeña capilla, donde los bendicen y dejan su corona y cera como ofrenda a la Virgen. Todos los peregrinos que asisten al Santuario comentan con los primerizos la similitud de la piedra con la Virgen de Guadalupe, así como los milagros concedidos por la Virgen y la tradición que los lleva cada año al Santuario. A las cero horas del 12 de diciembre se escuchan "las mañanitas" en toda la barranca y después la única misa que oficia el padre de la iglesia de Nicolás Flores.

Entre las leyendas que cuentan los peregrinos acerca de la Virgen destacan algunas como la de una mujer que peregrinó al lugar y, debido a su falta de fe, se convirtió en piedra a mitad del camino; ninguno de los peregrinos a quienes se les preguntó supo decirnos en qué parte del camino está la mujer convertida en piedra. También se cuenta que durante años se ha intentado construir una capilla para proteger la imagen de la intemperie, pero se dice que hace algunos años se construyó un tejado y la Virgen, molesta, provocó una sequía y fue cuando se le quitó el techo que comenzó a llover de nuevo; otros hacen referencia al mismo evento, pero con la diferencia de que la Virgen provocó un gran incendio forestal, en lugar de una sequía.

A través de los años las peregrinaciones al Santuario han sufrido cambios; dichos cambios responden sobre todo a la modernización del paisaje del Mezquital. Anteriormente las peregrinaciones se hacían a pie; con los años se ha ido construyendo un camino que permite a los peregrinos llegar en vehículos; esto, a su vez, atrae cada vez a más peregrinos ya que el viaje se ha vuelto más cómodo y el lugar más accesible. Como una consecuencia del proceso de modernización, también el recorrido tradicional se ha perdido y muy probablemente otros sitios sagrados relacionados con la peregrinación y los lugares de descanso se han modificado.

Uno de los aspectos que llamó la atención es que a la peregrinación asisten personas que regresan a sus comunidades desde otras regiones del país donde trabajan, con el único propósito de participar —junto con su comunidad— en el trayecto. Las comunidades que realizan en grupo la peregrinación preparan grandes

Castillo en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan.

> Venimos a pedirle al Señor de Maravillas que nos dé salud, para nosotros y para nuestra familia; le venimos a dar gracias por las cosas buenas que nos mande; trabajo y salud.[10]
>
> Somos de Pachuca; venimos a pedir que dejemos el vicio; que nos compongamos; que ya no le hagamos a eso [las drogas]; ya no le queremos hacer.[11]

Al Señor de La Magdalena se le atribuye el "don del agua". Según testimonios, es un Cristo dotado de la facultad de manejar el agua de la lluvia. Dado que su fiesta se celebra a finales de agosto, la lluvia torrencial que generalmente acompaña a la procesión que se realiza en el festejo, atestigua su eficacia:

> El Señor de La Magdalena se llamaba Señor de la Lluvia, pero su nombre no se puede pronunciar, por eso le pusieron así. Es el Señor del Agua, pero como su nombre es impronunciable [en otomí], por eso se llama de La Magdalena.[12]

[10] Cristina Palacios y Norberto Romero, municipio de Metztitlán, 2001.
[11] "Chavo banda" de la ciudad de Pachuca, 2001.
[12] José Hernández, comunidad de La Magdalena, 2003.

Visitando a la Virgen de la Ferrería, Alto Mezquital.

> Nosotros venimos a dejarle su limosna al Señor de La Magdalena para ver si nos echa tantita agüita pa la milpa [...] Cuando le dejamos su limosna, a los dos días que llueve. Venimos en cooperación para nuestro pasaje, pero namás le pedimos a nuestra comunidad, aunque la lluvia también llega a las otras [comunidades]; a ellas no les cobramos.[13]

Como dioses, son espíritu; tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el sol, en la tierra; llevan una vida similar a la de los hombres; se visten, toman pulque, comen, tienen hermanos, esposa, e incluso algunos tienen hijos, se enojan, y además castigan:

> Se le debe de vestir, así es el costumbre, por eso le pone su falda [sendal] y su cuelga[14] [rosario]. Yo le pongo cada año su promesa de vestido, pero el padrecito ya no quiere que le ponga más adorno a su falda".[15]

Procesión, Actopan.

[13] Julio Sánchez Ángeles, comunidad del Pirul, municipio de Meztitlán, 2003.
[14] Las cuelgas son collares que se colocan a las imágenes, hechos principalmente de hinojo con flores de cempasúchil, aunque para la imagen de los cristos las cuelgas también son hechas de flores o círculos de cera, compuestas de varios hilos. En la comunidad de La Magdalena les nombran rosarios.
[15] Mayordomo de Sendal, Orizabita, 2000.

coronas de flores con el nombre de la comunidad inscrito, portan mantas y playeras conmemorativas, contratan bandas de música y coheteros con el fin de presentarse frente al Santuario y demás peregrinos como pueblos organizados y unidos en la adoración a la Virgen. Creemos que la organización e iniciativa de las comunidades para la peregrinación al Santuario es reflejo del uso de la religión en un deseo de promoción y representación religiosa frente a otras instituciones y otras comunidades.

Otro aspecto relacionado es la casi nula participación de la Iglesia en las celebraciones. Años atrás, según cuentan los peregrinos entrevistados, no se hacía misa para festejar a la Virgen, ya que no había un sacerdote en el municipio. En la actualidad el padre de Nicolás Flores sólo asiste a oficiar misa y después se retira; también en el trayecto al Santuario encontramos al padre de la parroquia de Cardonal, municipio aledaño a Nicolás Flores, quien asistió sólo para observar las celebraciones, pero se retiró mucho antes de llegada la noche.

Una de las características de la religión popular es que los rituales son organizados por las comunidades y pueden realizarse sin la participación de un sacerdote o sin ser aceptadas por la Iglesia. En este caso, la Virgen de La Ferrería es una piedra cuya silueta se asemeja a las representaciones oficiales de la Virgen de Guadalupe, pero no muestra ningún elemento de la iconografía católica que caracteriza a la Virgen de Guadalupe. Los peregrinos parecen más asombrados con el hecho de que una piedra tan grande se sostenga sobre una base tan pequeña que ellos llaman "su piececito", que con los atributos católicos de la misma, y se refieren a este hecho como una obra milagrosa. Como parte de la religión popular en México, se reconoce que en muchos santuarios y en muchas imágenes religiosas se le concede gran importancia a la localización y decoración del sitio sagrado o imagen, más que a los elementos católicos presentes. Es la imagen la que "elige" el sitio donde se aparecerá, y en muchos casos el lugar donde se ubica es oscuro, escondido o fuera del alcance común, como en el caso de La Ferrería. La Virgen no quiere que se le construya una capilla para protegerla y "permanece de pie a pesar de los temblores y las lluvias".

El paisaje sagrado de la comunidad otomí del Mezquital, como aspecto público de la religión, está siempre en constante cambio, ya que su población desempeña un papel central en su construcción, sacralización, desarrollo y, en general, a sus sistemas de representaciones. Los rituales que se realizan alrededor de los elementos que lo constituyen forman parte de la identidad católica de los otomíes. A través de cada procesión y peregrinación el paisaje sagrado revive y se redibuja. Es la práctica misma, el lugar y la experiencia de formar parte de la comunidad religiosa lo que permite que año con año miles de peregrinos asistan al Santuario de La Ferrería.

Iglesia del Señor de Mapethé, Cardonal.

> El padrecito del Arenal no deja que entre el Señor [de La Magdalena] allá, porque dice que la Santísima Virgen [la Magdalena], no es una virgen, dice que fue una prostituta. Nosotros dijimos que si no entra el Señor con su compañera, entonces no entra el Señor.[16]
>
> Hubo un día en que se enojó el santito, porque el mayordomo no quiso hacer la fiesta como es la costumbre; entonces que se enoja y que se enferma, y que le dijimos "vete a ofrecerle disculpa porque así lo hicistes", y que va y que se compone; pero así ha pasado; que una vez dicen que hasta puede morir la gente.[17]

En las comunidades de la región de estudio, se hace referencia a un sistema organizado de dioses y santos; los primeros representados por los cristos, quienes, como ya se mencionó, son los que determinan la vida y el origen de los otomíes, mientras que los segundos están emparentados con los dioses o son descendientes directos de ellos.

La pareja hombre y mujer, encargada de la creación del grupo, recibe el nombre de *Zi dadá* y *Zi naná*[18] ("nuestro padre" y "nuestra madre", respectivamente), y está representada por Cristo y la Virgen:

[16] Doña Tomasa, comunidad de La Magdalena, 2001.
[17] Pedro Aguazul, del Defay, 1998.
[18] Sin pretender una relación directa con deidades prehispánicas, considerando el proceso histórico sincrético, podríamos suponer una relación entre *Zi dadá* y *Zi naná* con dos deidades primordiales de los grupos otomíes prehispánicos: "El padre viejo y la madre vieja", deidades a las que, según Soustelle (1993), se les adjudicaba la creación y el sostenimiento. Al respecto, Carrasco (1987) refiere que el padre viejo y la madre vieja representaron y representan las deidades más importantes de los otomíes.

> Nada puede existir sin un padre y una madre; todo tiene un padre y una madre, los árboles, las plantas, los animales… es como la tierra que tiene sus hijos y los cuida pa' que crezcan.[19]
>
> Mira al "papacito", míralo qué bonito está, y que linda también la "mamacita".[20]
>
> Al Señor le decimo *Zi dadá* la Madalena.[21]
>
> Dios Padre es el padre de Jesucristo, Jesucristo es el hijo y el Niño Jesús es el nieto.[22]

Ancestro de linaje. El Cristo Doce Ánimas.

Es sobresaliente la relación y similitud de la pareja *Zi dadá* y *Zi naná*, con la pareja del "padre viejo" y la"madre vieja" creadores de los otomíes prehispánicos, siendo posible suponer que las representaciones simbólicas que reciben en el culto católico tienen la herencia cultural de raigambre prehispánica, y que se trasladaron a las imágenes de Dios y la Virgen.

Después de los breves testimonios es posible concluir que de la pareja primordial se deriva del santoral de la región con un parentesco que es reflejo de las relaciones que aparecen vívidamente entre las comunidades y los miembros de las mismas:

> El Señor de La Magdalena es compadrito de Santiaguito [Santiago de Anaya]. Sólo Dios sabe por qué, pero dicen que es que los frailes que los trajeron a sus iglesias eran compadres, y que por eso son compadres.[23]

Por otro lado, el parentesco que otorgan estas comunidades a las imágenes reflejan, además de una relación regional mediante la organización como cabecera de festejo, un área de influencia religiosa más amplia, donde es importante destacar,

Cristos antiguos, Bomanxothá.

[19] Testimonio del sacristán de la iglesia de Ixmiquilpan, 1996.
[20] Así hablaba una ahijada a su padrino, esperando la llegada de la imagen a la iglesia de La Magdalena, 2003.
[21] Sr. Sánchez, comunidad del Pirú en Metztitlán, 2003.
[22] Claudio Hernández, comunidad de San Salvador, 1998.
[23] Jesús Hernández, comunidad de La Magdalena, 2003.

Iglesia de Epazoyucan.

PEREGRINACIÓN GUADALUPANA DE LOS TRABAJADORES MINEROS DE ZIMAPÁN

Laura Elena Corona de la Peña*, Leonardo Vega Flores** y Claudia Corona de la Peña***

La Virgen María, madre de Jesús, es muy importante para los católicos; en su advocación de la Virgen de Guadalupe se la reconoce como la patrona de México, y su devoción se extiende con los mexicanos que han emigrado a gran parte de Latinoamérica y Estados Unidos. Los devotos de la Virgen de Guadalupe le dedican un lugar especial en su casa, le ponen veladoras y flores; también la llevan en estampitas, en medallas, en playeras o en sus vehículos; la tienen en sus negocios o en su trabajo; e incluso en distintas partes del país hay vecinos que se organizan y levantan un altar en su calle. En Zimapán, Hidalgo, la principal devoción católica es a la Virgen de Guadalupe, y muchos zimapenses reconocen en ella a una madre bondadosa que los cuida, los protege, los acompaña y los escucha.

En Zimapán muchos grupos de trabajadores manifiestan su devoción guadalupana y los trabajadores mineros de la Unidad El Monte[1] no son la excepción. En la mina Lomo de Toro y en la planta concentradora,[2] ubicadas respectivamente a 17 y 24 km de la cabecera municipal, hay imágenes de la Virgen. Los trabajadores mineros devotos a la Virgen de Guadalupe se encomiendan a ella cada día antes de iniciar su jornada, y cuando pueden le llevan una veladora, una bonanza[3] o una piedra bonita y se la dejan en su altar. También participan en la peregrinación católica dedicada a la

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.
** ENAH.
*** Sección 286, Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Similares de la República Mexicana (SNTMMYSRM).

[1] Sección 286 del SNTMMYSRM.

[2] Lugar donde se muele el mineral extraído de la mina para obtener los metales que contiene.

[3] Así llaman los trabajadores a una piedra obtenida en una zona de mineral muy rica, en una veta o vena donde se concentra el mineral en una mina.

que se trata probablemente de reductos de la cosmovisión otomiana tal vez más antiguos que la propia creencia en los cristos. En la región de Ixmiquilpan, por ejemplo, son reconocidos como hermanos: el Señor de Chalma (Estado de México), el Señor de Las Maravillas (El Arenal, Estado de Hidalgo), el Señor de Jalpan (Ixmiquilpan), el del Santuario (Cardonal), y el Señor del Buen Viaje (Orizabita, Ixmiquilpan). En la región de Actopan, refieren que el Señor de La Magdalena es hermano del Señor de Chalma y del Señor de Las Maravillas.

Esta relación de parentesco guarda además otras peculiaridades. De los cristos mencionados como hermanos sobresalen las figuras del Señor de Chalma, el Señor de Las Maravillas y el Señor de La Magdalena, porque sus iglesias son consideradas santuarios,[24] cuya área de influencia es superior a su propia región como cabecera de festejo.

De estas áreas de influencia religiosa, destacamos la presencia del Señor de Chalma. Al parecer, el culto al cristo sustituyó al culto a una deidad prehispánica asociada con

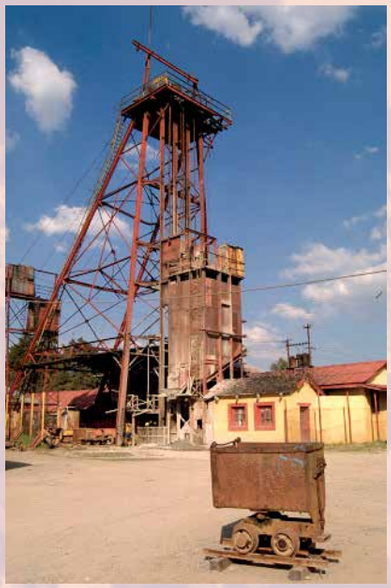
Cristo de piedra en Bajhí, Tecozautla.

[24] Un santuario en la región de estudio se manifiesta como un espacio destacado por el considerable número de feligreses que lo visitan de otros lugares, que trascienden su propio municipio.

Virgen de Guadalupe que se realiza a pie desde Zimapán, Hidalgo, hasta el pueblo de Francisco I. Madero (más conocido como Guadalupe) el día 12 de diciembre. En el contrato colectivo se otorga un permiso, sin goce de sueldo, para que los trabajadores puedan participar en la peregrinación.

Zimapán es uno de los 84 municipios del estado de Hidalgo; su región sur pertenece al Valle del Mezquital y su paisaje, enmarcado por un cielo azul profundo, es semidesértico con tierras resecas donde crecen bellas y valiosas cactáceas. El nombre del municipio y de su cabecera Zimapán, deriva de la voz náhuatl *cimatl*, raíz de la leguminosa cuacuecoa, que, según distintos documentos, se utilizaba para fermentar el aguamiel convirtiéndolo en pulque; hoy día el *cimatl* ya no se utiliza para fermentar el aguamiel, y el nombre del municipio ya no se escribe "Cimapán", sino "Zimapán".

En el siglo XIII, lo que es ahora el municipio de Zimapán fue habitado por otomíes, jonaces y pames, quienes se establecieron en el "Cerro Gordo" o "Cerro del Cimatl", de la provincia de Xilotepec. Actualmente se hablan 11 lenguas indígenas en el municipio, de las cuales el otomí representa 91.37% de los hablantes de lengua indígena rasgo que se manifiesta en que, en la



Antigua mina de Real del Monte.

Unidad El Monte, perteneciente a la Compañía Fresnillo, entre sus trabajadores mineros una proporción importante son hablantes de hñähñu (otomí).

Esta región, que había sido habitada por grupos sedentarios y nómadas, fue evangelizada primero por los franciscanos y después por agustinos y dominicos quedando, a partir de 1729, bajo la responsabilidad del clero secular.[4] En ese mismo año se reanudó la explotación de la mina Lomo de Toro por parte de españoles, misma que fue descubierta en 1632 por el indígena Lorenzo Labra. Los dominicos se establecieron en la parte poniente de lo que fue el Real de Minas, donde construyeron modestas habitaciones que persistían hasta el siglo XX; ahí adoraban a la Virgen de Nuestra Señora de los Dolores, una imagen traída de España que después fue llevada a Maconí, en

[4] Ayuntamiento de Zimapán, Hidalgo, *Zimapán*, http://www.zimapan.gob.mx/; consultada el 2 de julio 2002.

la cueva. Pedro Carrasco refiere que para los otomíes, un dios muy importante era Oztoteotl, el dios de la cueva de Chalma, señalando que el dios ocuilteca de Chalma fue sustituido por el del Santo Cristo (Carrasco, 1987: 147-149).

Si Carrasco está en lo cierto, no es aventurado suponer que la tradición oral que se refiere a "la costumbre" de las peregrinaciones que realiza la gente del Mezquital al hoy Santuario de Chalma, suponga una temporalidad tan lejana que nos remonte a la época prehispánica.

Las fiestas de los cristos

El patrón festivo para estos cristos se basa principalmente en la organización por cabeceras de festejo, con algunas variantes respecto a los santuarios. En un esquema general, una cabecera de festejo se caracteriza por los siguientes aspectos.

1) Ser núcleo de convergencia de varias comunidades durante su festejo patronal, al que se considera como la fiesta más grande e importante de la región. Para los casos concretos del Señor de Jalpan y del Señor de La Magdalena, ambos reciben durante su fiesta a comunidades pertenecientes a su propio municipio o de municipios cercanos.

El Señor de Las Maravillas recibe en peregrinación comunidades no sólo de lugares cercanos, sino también comunidades de otras entidades políticas.

Querétaro, y de ahí a Soriano, donde es ahora reconocida como la patrona de Querétaro.[5]

Durante la Colonia, la minería en Zimapán fue la principal fuente económica, ya que prácticamente no se habían desarrollado actividades agropecuarias por lo agreste de la tierra de Zimapán. A lo largo de su historia, por el municipio han transitando distintas compañías mineras nacionales y extranjeras. De las distintas etapas que comprende el proceso de la industria metalúrgica, en Zimapán se han realizado las de exploración, explotación y beneficio que en los distintos periodos de auge han creado empleos directos e indirectos constituyendo, en conjunto, la principal fuente de empleo en el municipio. Sin embargo, como en el resto del país, la producción metalúrgica depende totalmente de los mercados internacionales (su principal consumidor), por lo que la vida de esas empresas siempre ha pendido del equilibrio entre costos de operación y precios de venta. La producción metalúrgica de Zimapán ha sido principalmente de plata, zinc y plomo. La vida más larga o más corta de las distintas empresas mineras ha dependido de su habilidad para maniobrar en los estrechos límites entre costos y precios, pero desde hace algunos años, al ya no ser redituable la extracción, fueron cerrando una a una las empresas minerometalúrgicas en el municipio, y finalmente —el 28 de febrero de 2003— cerró la última que se encontraba en activo: la Unidad El Monte de la Compañía Fresnillo, perteneciente al Grupo Peñoles.

Ante estas circunstancias, la ciudad de Zimapán pasa por circunstancias difíciles ya que, al cerrar la Unidad El Monte, se perdió una de las principales y mejor pagadas fuentes de empleo directo e indirecto afectando la economía local. Los 270 empleados directos fueron liquidados, algunos corrieron con "un poco de suerte" y continuaron en la empresa pero en otras de sus plantas y como de nuevo ingreso; otros más cambiaron de empresa y siguieron en el ramo, y los más se vieron forzados a dedicarse a otra actividad (como el comercio, la albañilería, migrar a Estados Unidos o se mantienen desempleados). "Desintegración familiar" son las palabras utilizadas por los zimapenses para describir la situación de quienes tuvieron que migrar.

Cuando se realizó el registro de la peregrinación en diciembre 2002, no se sabía que dos meses después se cerraría la Unidad El Monte, tampoco lo sabían los trabajadores: "Se escuchaban rumores por las bajas cotizaciones internacionales y la estabilidad del peso frente el dólar, pero no se creyó que fuera tan pronto", nos comentaron. Hoy día muchos zimapenses, incluidos ex trabajadores de la empresa, albergan la esperanza de que se vuelva a abrir la mina; algunos dijeron, palabras más, palabras menos: "Ojalá vuelva a abrir, aunque

[5] Laura E. Corona de la Peña, entrevistas al profesor Herminio Camacho, cronista de Zimapán, en junio de 2002 y diciembre de 2003.

2) Por mantener una relación "de parentesco" entre los distintos cristos, imágenes de santos y las comunidades, constituyéndose como el centro no sólo festivo sino social en torno al cual se mueve esa gran familia. De alguna manera, todos los participantes en el festejo pertenecientes a comunidades cercanas, mantienen un parentesco (pueden ser compadres, primos, padres, hijos, esposos, novios) con la figura del cristo al que visitan.
3) Porque como sede del símbolo central, ratifica la extensión del territorio no sólo comunal sino también religioso, mediante la inclusión o exclusión de los participantes en su festejo patronal. Ser o no invitadas por los mayordomos implica pertenecer o no a la región festiva, permitiendo reconocer los lazos de unión entre el núcleo festivo y las comunidades aledañas.[25] Las procesiones que se realizan con las imágenes de los cristos ratifican la extensión territorial festiva.

Señor de Jalpan.

[25] En este sentido, los grupos protestantes no son invitados a la fiesta ni considerados dentro de la organización de la misma. Por otro lado, es necesario rescatar que entre Ixmiquilpan y Actopan existe un cierto respeto en las celebraciones de sus imágenes. Durante el trabajo etnográfico no encontramos en la fiesta de Jalpan a personas de Actopan, y viceversa; sin embargo, en la celebración de El Arenal es posible encontrar gente de Ixmiquilpan y Actopan asistiendo como peregrinos en la fiesta del Señor de Las Maravillas.

sea otra compañía, aunque cambien las condiciones de trabajo, aunque no nos contraten a los mismos, pero que haya empleo en Zimapán".

En este municipio de economía zigzagueante están presentes distintas iglesias; sin embargo, por su número de feligreses predomina la católica. En el municipio existen dos parroquias —la de San Juan Bautista, en la ciudad de Zimapán, y la llamada "Durango"— que atienden a las numerosas capillas distribuidas en las comunidades. A lo largo del año se desarrollan distintas actividades, fiestas y celebraciones católicas, pero la más importante en el ámbito municipal y en la que participan personas de toda la región es la dedicada a la Virgen de Guadalupe, que se realiza en el Santuario de Guadalupe, ubicado en el pueblo de Francisco I. Madero, más conocido como "Guadalupe", como ya mencionamos.

El pueblo de Guadalupe tiene una mayordomía con duración de dos años, que se encarga de organizar los festejos en los que se incluyen un sinnúmero de detalles y actividades para las que se preparan con mucha anticipación, y con el apoyo de otros grupos organizados y cargos ya definidos, como el de la preparación del frontal, cargo con duración de cuatro años. El frontal se coloca en la puerta del templo y es una estructura metálica adornada con cucharilla ("especie de penquita, casi como de maguey, pero más chiquito"), tejida a mano, que puede pintarse o adornarse con otros elementos, como imágenes y focos.

La mayordomía en Guadalupe se coordina con los distintos grupos de peregrinos (ciclistas, antorchistas, peregrinos a pie) que se han ido forman-

Peregrinación guadalupana de los trabajadores mineros de Zimapán.

El Señor de Jalpan visita simbólicamente los barrios que conforman su territorio a través del paso de la imagen por los arcos que cada localidad coloca alrededor de la cabecera municipal; el Cristo de La Magdalena realiza un recorrido por las comunidades de su región que le lleva cerca de dos meses.

El caso del Cristo de Las Maravillas es diferente; esta imagen no sale en procesión, no tiene una organización propia de mayordomos, pero recibe la visita del Señor de La Magdalena[26] y de mucha gente de otras localidades, e incluso de otros estados.

4) Como la fiesta de cada cristo es realizada y financiada gracias a la participación de las comunidades que forman parte de su región festiva, cada comunidad participante forma un comité de representación en la fiesta. Dicho comité generalmente está conformado por los mayordomos principales de las localidades participantes y se encarga de llevar y traer las imágenes de los santos comunales a la cabecera, así como de solventar los gastos y actividades correspondientes para la celebración del cristo.

[26] Sin embargo, desde hace casi seis años el sacerdote del santuario de Maravillas no permite que entre la imagen del Cristo de La Magdalena, porque la comunidad lo lleva acompañado de la imagen de Magdalena, a la que llaman "la santísima virgen María Magdalena". El cura ha decidido que mientras la comunidad le siga diciendo y considerando virgen a María Magdalena, no entrará con el Cristo. La gente, ante tal decisión, decidió que el Cristo ya no visite el santuario de Maravillas.

do con el tiempo. La coordinación es indispensable para poder distribuir los momentos de llegada y los espacios que ocuparán durante las misas de bienvenida, ya que el número de peregrinos es muy alto. Muchos de estos grupos de peregrinos se formaron con el objetivo de realizar peregrinaciones a pie o en bicicleta al Santuario de la Villa en la ciudad de México, pero siempre con la idea de regresar para asistir el mero día 12 al Santuario de Guadalupe, donde son recibidos con cohetes y con largas y emotivas misas en el atrio del templo.

Cada 12 de diciembre los peregrinos de distintas comunidades de la región y de la propia ciudad de Zimapán asisten al Santuario llevando lo que llaman "ofrenda" y sus imágenes. Las "ofrendas" son arreglos florales dispuestos en pequeñas andas de madera que son cargadas por entre cuatro y seis personas; los arreglos se mandan hacer con anticipación; tienen distintos modelos; algunos incluyen flores naturales, otros de plástico o papel, y en ellos se transportan las imágenes.

En esta importante celebración participan incluso los zimapenses que se han ido a trabajar a Estados Unidos, ya sea con su presencia o aportando para una ofrenda, lo mismo que los trabajadores mineros de la sección 286, que acuden año con año llevando sus imágenes sobre un anda adornada con flores en la peregrinación a pie de Zimapán a Guadalupe. Los preparativos toman meses e incluyen reuniones en la parroquia a las que asisten representantes de los grupos que participarán; sin embargo, siempre son bienvenidas las ofrendas que llegan el mismo día, y para ello los organizadores preparan más carteles con números para identificarlas.

En la víspera, la noche anterior al 12 de diciembre, se reúnen en el templo las ofrendas y reciben el día de la Virgen de Guadalupe a las cinco de la mañana con una misa después de la cual no pueden faltar las mañanitas con mariachi; a las ocho de la mañana se acomodan las ofrendas, se dan los últimos números a las recién llegadas y las ofrendas son bendecidas por el sacerdote, quien les desea un buen camino; acto seguido sale la peregrinación a pie con rumbo al Santuario de Guadalupe entre el estruendo de cohetes y el tañer de las campanas. La peregrinación más importante que llega a Guadalupe es la de a pie, que parte desde la ciudad de Zimapán; en ella participan los vecinos de la cabecera municipal con el número uno, y después vienen los diferentes grupos de trabajadores y de migrantes. Desde hace años los mineros de la Sección 286 llevan el número tres, que indica la importancia de su participación.

Los trabajadores mineros de la Unidad El Monte se identifican por sus playeras o sudaderas, en las que se puede leer "Sección 286" a un lado de la imagen de la guadalupana; en su ofrenda floral llevan orgullosos las dos imágenes de la Virgen de Guadalupe que normalmente están en la

Señor de La Magdalena.

mina (imagen de bulto) y en la planta (cuadro de la Virgen). Las imágenes se llevan con anticipación a la oficina sindical para limpiarlas, y después a la florería, donde se hace la ofrenda para tenerla lista el 11 de diciembre, día en que se reúne un grupo de trabajadores para pasar por ella y llevarla al templo (donde pasa la noche) y regresan por la mañana para llevarla en la peregrinación. Antes de iniciar la peregrinación se reúnen los compañeros con sus playeras o sudaderas; algunos pasaron por ellas a la oficina sindical un día antes; otros las reciben allí mismo, y se ponen de acuerdo en quiénes empezarán a cargar la ofrenda.

Mientras esperan la salida, los trabajadores conviven con sus familiares y con vecinos de Zimapán; el ambiente es festivo y familiar; las ofrendas se forman en dos filas afuera del atrio y esperan al sacerdote para que las bendiga y dé la salida. Aunque salga el sol, en el ambiente se siente el frío; algunas personas van bien abrigadas y otras llevan playeras, sobre todo las más jóvenes; al acercarse la hora de salir, se siente la emoción y el nerviosismo de la salida; el sacerdote saluda a los presentes y da algunas indicaciones generales; se hacen algunos rezos y cantos; el sacerdote bendice las ofrendas y da la salida deseando a todos un buen camino. Los trabajadores mineros toman sus lugares y levantan la ofrenda; empieza la peregrinación y se muestran animosos. Una vez que han avanzado todas las ofrendas, las siguen los numerosos peregrinos.

La peregrinación transcurre en aproximadamente tres horas a paso rápido; a veces como dicen: "Si vamos bien de tiempo, nos detenemos en San Pedro"; desde que se acerca la peregrinación a este pueblo intermedio en el camino, empiezan a sonar las campanas y algunas personas del pueblo ofrecen a los peregrinos bebidas o frutas. El paisaje es seco; se ven las montañas con poca vegetación, sobre todo cactáceas; el sol brilla con gran intensidad. Los que cargan las ofrendas sudan ligeramente, y le dan la oportunidad a varios para cargar la ofrenda. Los grupos se mantienen compactos; no hay mucha plática y se escucha adelante la banda y los cantos religiosos de un grupo de señoras que va en una camioneta. La peregrinación ocupa el carril derecho de la carretera y pocos vehículos transitan por ese camino o esperan a que termine de pasar la peregrinación: "Los conductores ya saben de la peregrinación y toman otros caminos", nos dice uno de los trabajadores mineros.

Recorridos los casi 9 km entre Zimapán y Guadalupe, llegan los peregrinos al Santuario; los trabajadores mineros colocan su ofrenda en el lugar asignado y se mantienen de pie frente a ella; escuchan con devoción la misa y, cuando se da la paz, se acercan a la ofrenda para inclinarse ante ella; una vez terminada la celebración algunos se toman fotos con sus familiares junto a su ofrenda y luego disfrutan de la feria.

Particularidades festivas de los cristos

Si bien, como lo mencionamos anteriormente, nos percatamos de la organización por cabeceras de festejo; también existen algunas diferencias entre los festejos a los cristos regionales y a los que pertenecen a un santuario. De los tres cristos referidos a lo largo del presente trabajo, el Señor de Jalpan sobresale por la importancia de su fiesta en la región de Ixmiquilpan. Sin embargo, como santuario, destacan el de La Magdalena y el de Las Maravillas, sobre todo a este segundo por la trascendencia de su área de influencia, considerando que llegan a él personas desde el Ajusco, Xochimilco (Distrito Federal), Toluca, Chimalhuacán (Estado de México), Puebla y Tlaxcala, sólo por mencionar algunos lugares.

En cuanto al tiempo festivo, también presenta algunas variaciones. Los festejos del Señor de Jalpan inician el día 15 de agosto, con la peregrinación de las comunidades aledañas a la iglesia de Ixmiquilpan donde se encuentra la imagen, y termina el 7 de septiembre con una procesión que se realiza con la imagen alrededor de la cabecera municipal, pasando por altares de arcos que cada comunidad principal coloca en las calles del centro. La fiesta de La Magdalena se inicia desde julio, cuando la imagen es llevada en recorrido por todas las localidades aledañas,[27]

[27] Según el programa, la imagen recorre las comunidades de Canguinhuindo, La Peña, La Loma, el Huaxtho, colonia Guadalupe, colonia Cristo Rey, parroquia de Actopan, pueblo Santiago de Anaya, El Sitio, el Dajiedhi, la ex hacienda de Canguihuindo, el barrio de La Estancia, pueblo Plomosas, pueblo El Rincón y pueblo Mesa Chica.

Muchas familias llevan a sus pequeños vestidos de inditos y les toman fotos junto a las ofrendas; recorren la feria y compran ropa, trastes o disfrutan de distintos platillos como barbacoa, carnitas, quesadillas, sopes, pan o compran nueces, cacahuates, botanas; muchos se retiran antes de que caiga la noche —muy fría en esta época del año— y esperan a que pase otro año para volver a visitar el Santuario de la Virgen de Guadalupe.

De los trabajadores mineros, cada quien regresa a casa con sus familiares a distintas horas, pero la mayoría pasa a la capilla para visitar a la homenajeada, deja su limosna y recibe su reliquia —una ramita de romero con una flor—. Queda a uno de los trabajadores la importante responsabilidad de quitar las imágenes de la ofrenda y llevarlas a las oficinas sindicales para después ser transportadas a sus altares en la mina y en la planta. En la peregrinación de 2003, año en que se cerró la Unidad El Monte, aunque no asistieron como Sección 286, muchos de los trabajadores hicieron la caminata, esta vez en la parte de atrás de las ofrendas, pero esperan muy pronto volver a participar como grupo para recuperar el número tres que los ha caracterizado, promesa que les han dado los organizadores de la peregrinación por su entusiasta participación de años.

Señor de Las Maravillas.

y termina con la llegada del Cristo a su comunidad a finales de agosto, acompañada de la imagen de Santiago Apóstol (de la comunidad del mismo nombre) y los miembros de los comités de cada pueblo que visitó.

La fiesta del Cristo de Las Maravillas comienza el quinto viernes de cuaresma y termina ocho días después. En esta fiesta se organiza sólo un comité que se encarga de la colecta para el pago de la música que se tocará el viernes; los juegos pirotécnicos, otra banda de música y las ofrendas de flores son llevadas por cada grupo de peregrinos.

Conclusiones

En los municipios de Ixmiquilpan, Actopan y El Arenal sobresalen las figuras de tres cristos: el Señor de Jalpan, el Señor de La Magdalena y el Señor de Las Maravillas. Estos personajes funcionan como cabeceras de festejo, caracterizadas porque en torno a su celebración festiva se da cita un número considerable de comunidades, cercanas o tan lejanas que trascienden a otras entidades federativas, que participan activamente durante su festejo. Dotados de atributos mágicos especiales, lejanos a la ortodoxia católica, les confieren una jerarquía distinta y superior a la de cualquier otra imagen del santoral cristiano. Encargados de proporcionar beneficios para los otomíes del valle del Mezquital, la buena cosecha de maíz (el Señor de Jalpan), propiciar las lluvias (Señor de La Magdalena o Señor del Agua), o de proporcionar o restituir la salud de sus feligreses (Señor de Las Maravillas), estas imágenes son el producto del proceso histórico y sincrético al que fueron y son sometidas las manifestaciones culturales y religiosas de los grupos otomíes en cuestión, cuyo resultado es una expresión religiosa que fusiona elementos del cristianismo con expresiones culturales de los propios grupos otomianos, que llamamos expresión católica tradicional indígena.

Esta expresión sintetiza el origen de los otomíes en la figura de Dios y la Virgen como representaciones de *Zi dadá* y *Zi naná* ("nuestro padre" y "nuestra madre"), de donde se desprende todo el santoral cristiano que se venera en el Valle, imprimiendo a su vez un parentesco entre cristos, santos y vírgenes, y proyectado a la relación entre comunidades, se manifiesta en la organización festiva para la celebración de la fiesta de la cabecera. Esta forma de organización ratifica la extensión del territorio geográfico y cultural mediante la inclusión o exclusión de los participantes en su festejo patronal, reforzando los lazos de identidad regional y conocimiento cultural de las propias comunidades.

Vasija, Chililico

CAPÍTULO 17

Ritual y etnoconocimiento agrario en la Huasteca hidalguense

Antonio Rimada Oviedo*

La relación entre el ser humano y la tierra ha sido, desde el momento de la sedentarización y en todos los confines de la tierra, un acto de comunión, de ahí que en la sociedad la producción agrícola aún conserve, a pesar de todo, un vínculo ceremonial y técnico con el que se garantiza el abastecimiento de alimentos (Eliade, 1972).

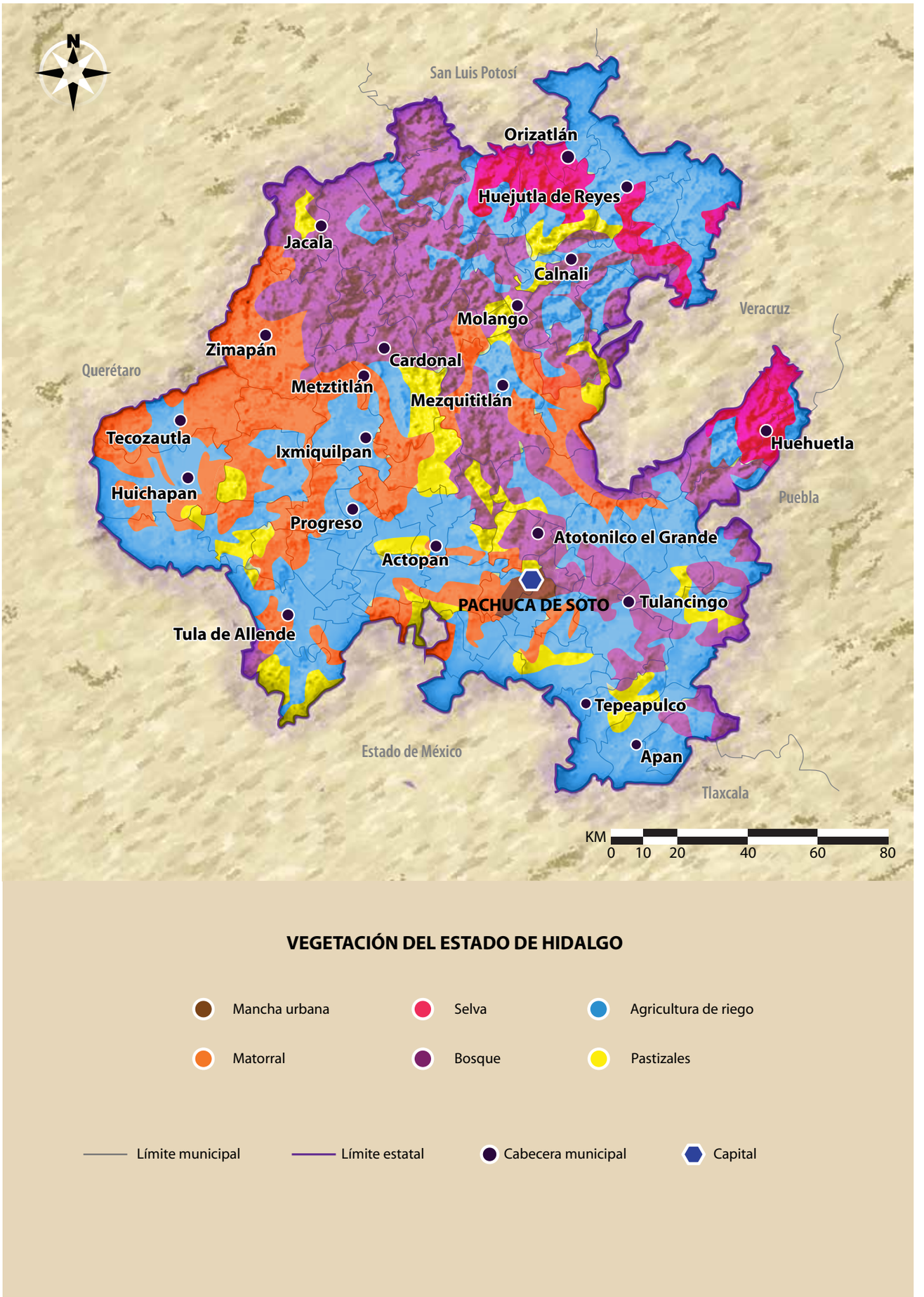
Los recursos prácticos y simbólicos que utiliza el campesino para asegurar sus cultivos tradicionales cumplen también una función que le permite mantener cierta autonomía, no obstante la presión externa de la que es sujeto y a veces se ve obligado a la utilización de semillas mejoradas, fertilizantes e insecticidas con el pretexto de una mayor producción agrícola (Bonfil Batalla, 1987).

En el panorama internacional de globalización económica que actualmente enfrenta el campesino tradicional prevalecen todavía muchas de estas economías de subsistencia, dedicada, casi en exclusiva, a la producción de alimentos para el autoconsumo y que presenta como característica común el grado poco tecnificado de sus procesos productivos que, a decir de los especialistas, significa utilizar el entorno natural en armonía con las leyes ecológicas, así como la tendencia a no comprar ni vender fuerza de trabajo y mostrar un carácter comunitario y familiar en sus relaciones sociales y en la transmisión de estos conocimientos a las nuevas generaciones, elementos que han permitido que se conviertan en un cúmulo de información y enseñanza útil para el uso, conservación y manejo de los recursos naturales, aspectos que no han sido lo suficientemente valorados (Duque, 2000).

La población nahua de la Huasteca hidalguense presenta estas características en la forma de producir el maíz como base de su sustento y medio por el cual logra su seguridad económica y familiar. Sin embargo, en la actualidad, estos sectores de la población no son ajenos a la pérdida paulatina de dichos conocimientos y prácticas tradicionales, situación que empieza a reflejarse no sólo en los elementos que integran su identidad, sino también en la pérdida del control en el manejo y aprovechamiento de sus recursos naturales.

La Huasteca hidalguense ocupa la región noreste de la entidad y colinda con los estados de Veracruz y San Luis Potosí, en una faja larga y angosta cuya altura no excede los 800 msnm; se caracteriza por su clima cálido-húmedo y su vegetación selvática media.

* Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, Colombia.



Mapa 22. Vegetación del estado de Hidalgo.

Actualmente, debido a cuestiones administrativas su distribución abarca ocho municipios que presentan una gran concentración de población indígena que va, dependiendo del municipio, en rangos de 67 a 97% de la población total, misma que vive en condiciones de marginación del orden de 76% respecto a otras regiones de la entidad (Luna Ruiz, 1999).

La población es preponderantemente de origen y filiación nahua, cuya presencia se ubica desde la época prehispánica, los cuales fueron desplazando o *nahuatlizando* a la población teenek y totonaca local.

Danza de Carnaval, Banderas.

La principal actividad económica de sus habitantes es la agricultura de maíz, frijol y chile, aunque también hay municipios que se dedican a la producción de café y caña de azúcar, así como el cultivo de árboles frutales como naranja, mandarina, plátano, limón, toronja, lima, chico zapote, mamey, capulines, papaya, guayaba, mango y piña. Paralelamente se cría ganado bovino para comercialización y consumo de carne y leche, además de contar con ovinos, caprinos, porcinos y aves de corral.

TESTIMONIO DE UNA PARTERA

Francisca Hernández Hernández*

Yo me vine para Huejutla; mi esposo estaba grave; aquí se puso grave y se vino a morir; él murió de 27 años y yo quedé viuda de 25 años.

Yo me puse a trabajar como Dios manda. Cuidar a mis hijos y mantenerlos lavando ajeno, planchando ajeno, hasta que Dios dijo. Mis hijos crecieron; a hoy luego ya me quedé con una nieta y aquí estoy.

Yo estaba trabajando, así de partera y todo, y luego nos recogió el "Seguro". Dijo el "Seguro" que recogió a muchas parteras para hacer los cursos y para hacernos ver, conocer más de la limpieza de tratamientos de los partos; qué se ocupa para los partos, cómo se trata, cómo se hace; entonces todo eso, nos llamaron para eso.

Hicimos cursos en Pachuca, [también] aquí [en Huejutla], y así anduvimos por meses haciendo cursos. Ahorita sólo tenemos juntas cada tres meses, porque la directora que nos enseñó se fue de aquí, [era] doña señito María Luisa, porque la quitaron, ya ve que la envidia donde quiera sucede, y pues seguí trabajando y seguí trabajando porque a mí no me detenía nada.

Yo me iba a las comunidades que me venían a traer a esa hora en la noche; que un parto está mal, bueno, voy y si veo que esa criatura viene mal y que ya va a nacer, lo que hacía es que me la traía al "Seguro", para que ahí le dieran la operación, porque ya una criatura atravesada o que estaba sentada, porque ya hasta el momento de nacer, ya puede estar estrangulando ahí o no se está moviendo. Sólo cuando tiene dos o tres meses o cuatro meses, si la criatura estaba sentada,

* Testimonio de Francisca Hernández Hernández, recopilado por Antonio Rimada. Fecha de nacimiento: 1916; lugar de residencia: San Felipe Orizatlán; ocupación: partera; fecha de la entrevista: 29 de enero de 2004.

Huehues, Tenango de Doria.

se puede arreglar, se puede voltear esa criatura, para que no vaya acostumbrándose y se desenrede todo.

Yo me iba a los ranchos o aquí, donde quiera. Gente no me faltaba, porque yo los atendía como debe de ser. Se venían a "sanar" a mi lado aquí [en mi casa] dos, tres días yo les daba de comer. No quería que les trajeran comida, porque no quiero que nomás las empachen. Yo aquí les lavaba, les daba agua para los baños con hierbas y todo para (que) ellas se bañaran y ya se fueran medias sanas. De ahí ocho días más las andaba visitando en sus casas para andar viendo el ombligo de la criatura, porque eso es lo que más se le cuida a la criatura: el ombligo.

Ya ve que el tétano, microbios de los aires y no falta, y las mamás no tienen la ropa limpia, no tienen la casa barrida; siempre tienen la *polvasón*; hay veces que venía a ver tirada [a la mujer] a *raíz* del suelo, ¿usted creé? Hasta en los chiqueros de los puercos las veía [tiradas]. ¿Qué son animales? ¡Son cristianos! Como les digo: "¿Qué tu marido no tiene cabeza? ¡Te hubiera dado un costal! ¡Te hubiera tirado una sábana, pobre mujer! Y, ¿por qué no me mandaste llamar?"

Yo lo traigo de nacimiento señor, de nacimiento. Yo en el sueño me daba la maestra del parto en el nacimiento; me dijo: "Vas a hacer limpias, vas a ser curandera, vas a trabajar de partera". Y veía unas abuelitas vestidas así de blanco con su manto azul. Pos veía que me rodeaban y me enseñaban cómo acostar un parto. Yo estaba chiquilla, chamaca, [pero] me enseñaban cómo iba a atender un parto, me daba miedo, porque vi mis manos llenas de sangre, [y al] despertar, no tenía nada. En el sueño me enseñaban eso [y fue] a los 14 años [que] empecé a trabajar, porque no había partera en San Felipe [Orizatlán]. Estaba un doctor que le decían el "Doctor Blanco", pero ese abuelito se murió; entonces ya no hubo quien y unas vecinas de la casa donde yo vivía, pues estaban malas de parto y decía yo: "Dios mío, que tanto pues, si ya Dios nuestro señor ya me está enseñando cómo voy hacer esto, voy a salvar a esta señora"; y sí iba yo y las cuidaba de parto, y nomás que empecé a cuidar dos o tres, después se hacían ya limpiezas. Se supo todo y yo seguí trabajando.

Las abuelitas del sueño me dijeron que curara, pus que curara, y me enseñaban las hierbitas del monte y me llevaron las abuelitas; me llevaron [y] me decían: "Mira, esta hierba es para esto, esta hierba es para lo otro". Y por eso les doy hierba para el flujo, les doy hierba para la hemorragia, para empacho, porque a mí misma las abuelitas me enseñaron; ahora ya no puedo buscar hierba en el monte. Vienen mis nietas, y como mis nietas crecieron a mi lado, yo les enseño; mira esta hierba; me buscan esta hierba, y así cuando vienen señoras que tienen problemas, eso es lo que hago para darles hierbitas que se cortan a la hora que se necesiten; se cortan, se lava bien la vara, se pone a hervir y ya se lo toman, por semanas, para que estén tomando la hierba, para

Carnaval de San Pablo el Grande, Tenango de Doria.

que [se] desinflame los ovarios; los ovarios son los que duelen, pues se le inflama la panza; no es el estómago; es aquí, en la panza; entonces se les inflaman los ovarios; muchas veces no pueden ni reglar por lo mismo que está inflamado, no puede supurar la sangre, entonces se les inflama y hay que darles ese té para que se les desinflame y puedan reglar bien y estén contentas; que no les duela el vientre.

Me han traído niños con vómito, con diarrea y todo eso; pues les doy la hierba porque a mí no me gusta andar purgando; yo siempre puras hierbas, y la gente ya me conoce como les doy hierbas a los niños que me los traen cuando están enfermos.

Antes en aquel tiempo, [a las futuras mamás] se les preparaba un *tesito* de hierbas, pero no eran muchas hierbas, más que una hierba, eso es hasta la fecha que se ocupa; ¿verdad? Pero yo ya no lo ocupo, porque ahora después estábamos ocupando la inyección para el parto; sólo que un parto que fuera tardable, es cuando se inyectaba a la mujer, pero también cuando ya viene asomando la criatura que no puede nacer, entonces sí se les pone la inyección, pero menos no.

Cuando el parto viene bien, solita "sale" la criatura y entonces le daba un *tesito*, los frotaba de aceite bien, las sobaba, les arreglaba la criatura y les daba el *tesito*, [y] rápido nacía la criatura. Era sólo *tesito* de una sola hierba que no se ha perdido; hasta la fecha ésta la conocen como *Cimapaxtle*. Son unas hojitas largas, nomás que la traen de la sierra; eso no hay aquí. Eso se compra en el mercado donde venden *chihuistle*; ahí venden esa hierba.

Mujer, Huautla.

Me llegaba una señora de un mes; me decía: "Vengo a verte para que me estés cuidando el embarazo". Ya ve que en los embarazos hay veces que el niño se mueve o la mujer empieza a sangrar, o la mujer empieza a tirar *agua*; entonces hay que arreglarle, hay que sobarla bien y darle un *tesito* de hierba; también se le da un té de comino con canela. Se les pone a hervir para detener aquella criatura que se quiere caer; muchas veces porque [a la mamá] se le antojó algo, deseó algo y no tuvo para comprarlo; entonces les dio algo y esa criatura se quiere caer, pues los embarazos así son.

Entonces un *tesito* de comino con canela le daba yo y la ponía en reposo, y eso era lo que les calmaba; eso era de antes, y ahora después cuando las

Tinte natural, Huautla.

mujeres se ponían mal, me las llevaba al "Seguro" para que no tuviera problemas; no quería problemas para mí ni para la mujer.

Les decía: "Te voy a sobar y todo, y te voy a llevar al Seguro, allá el doctor te va inyectar y qué reposo te va a poner". Porque hay veces que a la mujer aunque le estás diciendo "necesitas reposo pa'que no se baje la criatura", ellas son *tontas*, porque ellas acarrean agua, ellas traen leña, no falta que estén haciendo, en vez de que reposen, y luego, ¿por qué abortan? Porque ellas tienen la culpa; la mamá no cuidan los embarazos; el embarazo es lo que más se debe cuidar, porque [es] una criatura; Dios sabe qué ha puesto ahí, y hay que cuidarlo; entonces hay *mamases* que así son.

Por eso digo yo que las *mamases* tienen la culpa de que aborten, porque no se cuidan. Es lo que hacía yo hasta el momento del parto. Hay que lavarse las manos con agua hervida, luego con agua de cloro, luego desinfectar con alcohol y tener todo, las tijeras, pinzas y todo hervidas. Primero se hierven con agua de cloro, luego se enjuagan bien con agua limpia y se ponen a escurrir, y con un trapo muy limpio secarlos y todo, y eso es cuando se debe cortar el ombligo. Ya uno no tiene problemas con que lo limpie; eso es el cuidado del parto; eso es; si ya viene la criatura hay que recibirlo y cortarle el ombligo.

Depositaria de saberes ancestrales, Atlapexco.

Porque cuando viene naciendo una criatura, viene naciendo [y] uno lo va cortando y con un trapo limpio, una sabanita limpia, hay que taparlo y hay que limpiarle bien el ombliguito; luego ya desinfectarlo bien con agua o alcohol, bien limpio todo; ya los fierros están limpios ya para que se le parta el ombligo y ya se amarra y ya se sana la criatura y no les pasa nada, porque lo primero es cuidar el ombligo.

A mí gracias a Dios nunca se me ha echado a perder una criatura, ¡ni una! Todas mis criaturas es lo que más he cuidado yo, las criaturas; tengo montones de nietos y bisnietos. Si nace en su casa, yo estoy yendo diario, diario, a lavarles, a bañar la criatura y estarle cuidando el ombliguito con el *mertiolate*. Son ocho días y ya sanó; no tiene problemas.

Hay niños débiles, ¿verdad? Hay que andarlos vigilando; esos cuando menos 15 días; esos están como la mamá que trae hemorragia, y yo le digo que no coma cosas dañosas para que la criatura no sufra los gritos

Mujer sahumando el altar, Tomoyón.

de los cólicos. Les decía: "No comas cualquiera cosa; haz tu sopita, unas patitas de pollo, que te compres un knnor Suiza con verduritas, pero bien cocidas; nada crudo, para que no te haga daño".

Ya voy a tener un año que ya no trabajo porque perdí mi vista; ya no me ayuda este ojo; casí más no veo, tantito veo; con estos [anteojos], [y fue] por la diabetes; tengo diabetes.

Por eso les recomienda uno limpieza y el cuidado, y cuánto tiempo no debe de embarazarse luego. Por eso hay "planificación"; que se planifiquen para que no se embarace la mujer, para que no haga sufrir a la criatura y ella no tenga problemas, y [que] descanse la "matriz". Porque si hay mujeres que no quieren planificarse, que no quieren ponerse el dispositivo. No quieren nada y a los cuatro o cinco meses están embarazadas. ¿Qué ayuda tiene esa criatura? Yo sí me enojo con ellas; yo por eso les dije que se van a poner el dispositivo, pues si te aliviaste aquí, luego en un rato yo te llevo al "Seguro", por eso andan los taxis aquí; llevarte a que pongan el dispositivo; hasta los ocho días se puede poner el dispositivo porque yo sé, porque yo trabajo en el "Seguro", pero ustedes no quieren y ahora ahí tiene su cría raquítica y otra vez embarazada; ¿qué descanso tiene la matriz? Ni la criatura puede desarrollar; eso es lo que hace uno.

Cuando empecé a trabajar, yo siempre me compré mis tijeras, porque allá en San Felipe estaba un señor que era mi compadre y platicaba con él y me decía: "Yo tengo unas tijeras bien buenas", por cierto hasta hace poco regalé esas tijeras a una señora que me estaba platicando que no tenía con qué cortar los botones de las camisas. Yo le dije: "Ahí tengo unas tijeras viejas, pero échales filo si no no cortan. Que le echen filo y vas ver". Ahorita no tengo necesidad de ocupar tijeras, verdad. El "Seguro" me dio tijeras, me dio mi mochila y todo, mis pinzas y todo, y ya no tengo necesidad de andar ocupando cosas que no debo, ¿verdad? En el "Seguro" me pedían nietas que se enseñaran de parteras para que ellas [quedaran] en mi lugar cuando yo faltara, ellas se quedaran aseguradas allá como yo estoy, ¿verdad? Y no quisieron ninguna nieta; ni nieta, ni sobrina, [porque me decían] "no a mí no me gusta ver sangre".

[Cuando lo del "Seguro"] ellos estuvieron en las casas la señorita María Luisa, la que nos enseñó. Esa anduvo en las casas buscando parteras como hasta la fecha nos mandaban a las colonias a buscar parteras, y ahí llevamos los nombres de todas, y luego van hacer un curso; ya nos mandaban a citar que se presentaran para hacer un curso y nos decían que si querían trabajar limpio y todo que tenían que despertar más en su trabajo para que no tuvieran perjuicios que se fueran al "Seguro"; allá les iban a dar un curso; que allá les daban de comer y todo para que no anduvieran volteando por la comida, ni nada de eso; como era por un mes y nos lle-

Músico, La Candelaria.

En cuanto al maíz y como parte de su ciclo de cultivo, se siembra dos veces al año.[1] El primer ciclo es llamado *xopanmili* ("milpa de verano" o "siembra de verano") que inicia los primeros días de mayo y se puede prolongar hasta junio-julio, dependiendo de las lluvias, y se cosecha entre los meses de septiembre y octubre.

El segundo ciclo de cultivo se denomina *tonalmili* ("milpa de sol") que inicia entre septiembre y diciembre.

La semilla que será utilizada es seleccionada por el número de hileras de granos que tenga, mismas que son llamadas *carreras* por los campesinos de la región.

La que tiene 12 hileras es identificada como "hembra", en tanto que la que tiene ocho hileras es "macho".

La que sirve como semilla es la mazorca "hembra", que será escogida de entre las mejores de la cosecha anterior, por lo que deberá ser recta y con los granos bien formados, los cuales se tomarán de la parte de enmedio, desechando los de los extremos superior e inferior.

El campesino huasteco conoce y reconoce las variedades de "maíz criollo", esto es el maíz originario que se produce en la región, y cuyas variedades son:

[1] Información proporcionada por Domingo Sánchez Hernández y Pedro Sánchez Romero, originarios de la comunidad de Axiuiyo, municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo, mayo de 2004.

vaban a Pachuca, y allá nos atendían; allá nos daban todo.

Yo tengo unos cuadernos para enseñarles a las embarazadas, porque hay que tener conocimiento para trabajar, y como yo vi que Dios me dio ese conocimiento estaba trabajando muy contenta y todo, pero luego los del "Seguro" anduvieron [diciendo] que nos unamos para enseñarnos la limpieza y que nos iban a dar la ayuda de los "fierros" para trabajar y todo; y bueno, está bien; nos iban a enseñar cosas que uno no conocía; ¿verdad? Por eso muchas parteras nos han levantado; hay bastante partera, en cantidad; ya muchas están abuelitas, muchas se murieron.

Con la señorita María Luisa, cuando venían y todos nos aguantábamos ahí; si por eso le digo, nosotros conocimos mucha gente, mucho trabajo y todo eso, y yo ya daba la planificación, la pastilla. Cuando empezamos a trabajar dábamos este, ¿cómo se llaman?, *Jaleas*, *jaleas*, dábamos. Luego nos dieron condones; luego de eso le cambiaron, empezamos a dar las inyecciones y las pastillas, y eso hasta ahora poco dejé de dar; eso porque fui a entregar mi libreta en el "Seguro"; ya fui y hablé con la señorita Reina, porque ella es la jefa de nosotros. Ya hablé con ella en las juntas que tuvimos; hablé con ella [y le dije] que yo no puedo, no puedo, le digo, por mi vista.

Ganas de trabajar yo tengo; a mí me gusta ese trabajo; le digo porque se desaburre uno. Andas atrás de las señoras, pero *ahorita* mi vista ya no me ayuda; ya mi vista ya se perdió; ya no puedo; por eso no voy a poder ayudar a mis pobres prójimas; pero ya mis deseos serían grandes, pero ya no puedo. Sólo Dios [sabe], sólo Dios. Yo como le digo, estaba trabajando en San Felipe, de allí me casé y me vine para acá [Huejutla]; aquí estuve trabando y de aquí nos fuimos a Poza Rica [Veracruz] a trabajar; allá trabajé; me presenté en el hospital de Poza Rica; allá estuve trabajando; luego nos fuimos aquí, a Tempoal [Veracruz], y allí estuve trabajando. Antes los partos se cobraban a seis centavitos, centavos; ya luego ahorita, ¿cuánto cobran las parteras? Ya cobran muy caro. Todavía el año antepasado que trabajaba yo les cobré 200 pesos; fíjate, pues, cuidarles el embarazo, hacerles la agüita, porque hay quienes hacen los siete días del agua y lavarles, darles las hierbas para que se bañen y todo eso, y cuidar la criatura.

Yo nunca me *aventé* a cobrarles caro, como ahora oigo que dicen que las parteras cobran 500 pesos, que quien sabe qué tanto. Pero [para mí] eso es mucho dinero; al fin, ni más pobre ni más rico somos; lo mismo estamos así pobres.

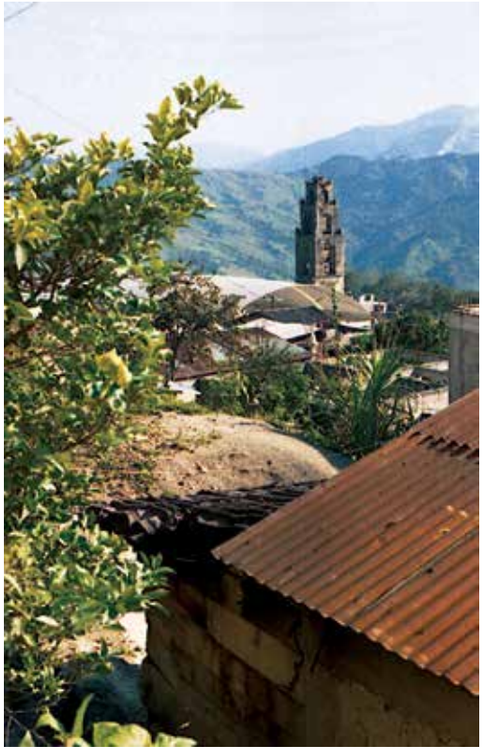
Allá por Poza Rica cuidé un parto de dos niños [gemelos], ¡qué bonito es ver nacer dos criaturas! Es bonito porque nace uno y pasa unos cinco minutos para que nazca el otro, no de golpe. Porque nace el primero, nace la placenta y luego está el otro movimiento y ya. Y luego se siente cuando la mujer está embarazada de dos [gemelos], porque hay dos bolitas, como

Para trabajar la milpa, primero se limpia el terreno de hierbas y basura con una herramienta llamada *güingaro*, que es una cuchilla pequeña en forma de media luna. Se prepara el área y se espera a que inicien las primeras lluvias. Se utiliza un palo sembrador (*tokouani*) de casi 80 cm de largo que en la punta lleva un pico metálico llamado *chozo*, y que además de hacer el hoyo en la tierra, sirve para medir la distancia que habrá entre cada una de las plantas sembradas.

El campesino lleva las semillas que serán plantadas dentro de un *pechech* (palabra teenek), o también conocido como *tenates* (palabra náhuatl), que es un recipiente redondo o cuadrado de boca ancha, con el objeto de facilitar tomar las semillas que serán plantadas, y que antiguamente solía ser cualquier tipo de canasta; y en la actualidad se llegan a utilizar recipientes de plástico.

Después de hacer el orificio, se depositan cuatro granos de maíz y se cubre con tierra. A los cinco días nace la planta, que es llamada *toktli* ("matita"). Sembrada la milpa se suelen formar líneas con las cañas de maíz del ciclo anterior que servirán de abono y para guardar la humedad del terreno.

El mantenimiento de la milpa hasta la cosecha consiste en el deshierbe y cuidar que el maíz no se "agusane" con las plagas o de



Paisaje de la Huasteca sur.

dos calabacitas que se sienten, y ya vuelve a nacer la otra criatura; cae la otra placenta. Fíjese lo que Dios hizo; es lo que digo.

Ah, pues soy de aquí del territorio, pues huasteco, porque nace uno en la Huasteca y uno convive con todos, y uno se lleva el náhuatl con ellos y no somos de otra parte, ni podemos hacernos menos de otra gente, porque somos lo mismo; tan como yo lo soy, nadie puede ser *gringo* y otro japonés; todos somos el mismo de aquí y todos comemos lo mismo; comemos quelites, calabacitas, nopales, pues eso mismo. No podemos decir que yo me siento más. Todos somos iguales.

Yo trabajé en el jornal con el *güingaro*, trabajé en el jornal muchos años. Mi papá nos ponía a barbechar el terreno para sembrar tabaco, picante. Barbechábamos con los bueyes, hacíamos "lonche" para los peones a puro metate, no como ahora [que] van con su servilleta aquí a comprar tortillas aquí al "molino". A mí no me gustan esas tortillas del "molino"; yo siempre he hecho el *nixcol* y mis memelas. Al *nixcol* se le echa cal y agua, y se pone a hervir; ya que está hirviendo se baja, se le echa el maíz [y] se mueve bien y ya se tapa. Luego, al otro día, se lleva a lavar y el *nixtamal* ya está hecho. El *nixcol* es el *chichapal* que se pone al maíz; se echa cuando está hirviendo. No cualquier maíz, [puede ser] negro, blanco, amarillo, lo que sea. Ya muelen y ya sale molida, y hace tortillas y tienes tortillas. Es sabroso la masa criolla, no como en México; ¿cuándo va uno [a] tragar tortillas llenas de polvo?

Olla de tamales, Tomoyón.

que sufra el ataque de coyotes, conejos y mapaches, por lo que es necesario poner trampas o llevar perros para cuidar la milpa; en casos extremos el campesino recurre a la utilización de venenos; estas amenazas del cultivo se presentarán hasta el momento de la cosecha.

Para cosechar, el campesino emplea un *chiquihuite* —canasto o costal—que sirve para recoger las mazorcas.

Cuerpos de maíz, Tecolotitla.

Para abrir las puntas de las mazorcas se utiliza un *pixkouani* elaborado con el hueso de la pata de los guajolotes, y para desgranar el maíz se usa el *ximali olotera*.

Una buena cosecha de maíz es la que produce hasta cinco cargas de 10 costales cada uno. Éstos son conocidos como "costal *burrero*", que tiene una capacidad de 40 kg o "costal *triguero*", con capacidad de 55 kg cada uno.

Antes, durante y después de la siembra y cosecha del maíz, los campesinos realizan una serie de ceremonias y rituales con los que tratan de influir ante los poderes sobrenaturales para garantizar su éxito por el trabajo y esfuerzo empleado, y al mismo tiempo para agradecerles por el producto recibido; cabe señalar

que forma parte de un ciclo que concluye con las fiestas religiosas más significativas para la región.

Estos rituales se inician en el momento de la selección de la mejor semilla, guardada de la cosecha anterior, que será utilizada para la nueva siembra[2] y que es depositada en un altar familiar adornado con imágenes religiosas, flores y velas, sahumado con copal y al que se ofrecen pan y café.

Después se lleva a cabo el "brindis con la tierra", llamado *tlatzikuinis*, que consiste en depositar un chorrito de aguardiente en medio de la milpa para luego compartir la botella con todos los familiares y amigos que participarán ayudando en la faena, así hasta que al mediodía se deposita una ofrenda de comida, que en ocasiones puede ser un tamal grande, al que le cabe un pollo entero, llamado *tlapatlachtli*, o también puede ofrecérsele un "tamalito de huevo", es decir, un huevo cocido dentro de un tamal, pero que en ambos casos guarda el mismo sentido de "dar de comer a la tierra, porque está viva". En estos rituales son indispensables las plegarias e invocaciones que conocen los rezanderos comunitarios.

Día de fiesta, La Candelaria.

Cada vez es más común observar que los campesinos huastecos ya no hacen este tipo de rituales y ceremonias, no obstante que los conocen y los han llegado a practicar en algún momento de su vida. Actualmente se empieza a generalizar la costumbre de tener una reunión en la casa del dueño de la milpa, donde se lleva a un curandero que es encargado de "limpiar" a todos los que participaron en el trabajo agrícola, incluidos los jornaleros contratados para tal fin, y luego ofrecerles una comida consistente en tamales, arroz, mole con pollo, frijoles y tortillas, y en la que se beben cervezas, licores y refrescos embotellados.

Lo que sí permanece en la memoria colectiva es considerar indispensable garantizar la producción del primer ciclo de cultivo, el *xopanmili*, dado que es una producción de alto rendimiento que puede llegar a durar, en el caso de que sea una buena cosecha, hasta casi un año, considerando que la mitad de esta cosecha será vendida para solventar los gastos generados por la celebración del *xantolo*, que es la festividad más importante de la región, en tanto que la otra mitad servirá para el mantenimiento de la casa, por lo que se guarda en un *tapanco* habilitado para tal fin dentro de la vivienda.

El *tonalmili* es un ciclo de cultivo, el segundo, de bajo rendimiento que no obstante se tiene que realizar, porque entre las matas de maíz se siembran otras plantas importantes que servirán para completar la alimentación (Maya Hernández, s.f.).

[2] Información proporcionada por el profesor Refugio Miranda San Román, miembro de la Academia Náhuatl de la Huasteca Hidalguense, y por el señor José Santiago Cortés Hernández, Huejutla de Reyes, mayo de 2004.

Morral con bordado de pájaros

CAPÍTULO 18

Religión tradicional de los ñähñu de la Sierra

James W. Dow*

El papel de corteza

Cada cultura engloba múltiples conceptos religiosos; también la de los ñähñu de la Sierra, pero en esta ocasión nos ocuparemos sólo de uno de ellos. Éste se configura como uno de los más tradicionales, antiguo, respetado y profundo, pero que no representa por ello las ideas de todas las personas ñähñu de la región. Mi aprendizaje de estos conceptos tradicionales fue a través de un trabajo de campo de temporadas entre 1968 y 1991, incluyendo una etapa como aprendiz de un chamán (Dow, 1986, 1989).

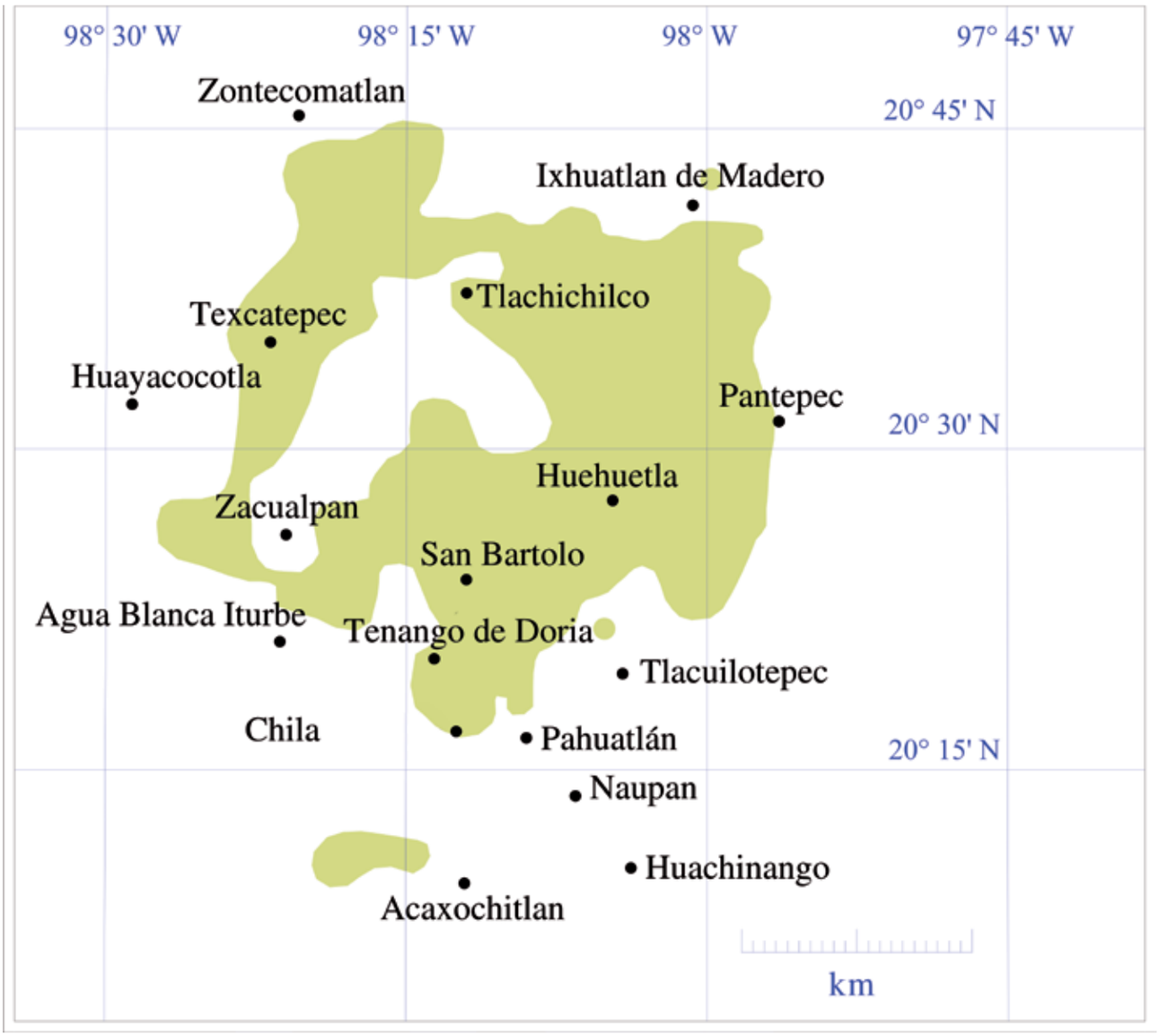
La lengua hñähñu pertenece al grupo lingüístico otopame, una familia del grupo lingüístico mayor, otomangue. Entre los ñähñu de la Sierra hay muchos dialectos. Hablantes de las lenguas europeas siempre tienen dificultad en reconocer y pronunciar el sonido palatal nasal sordo *ɲ* en el nombre *ɲãɲũ* (ñähñu), porque éste se escribe en varias maneras con letras latinas y causa bastante confusión sobre la pronunciación. La palabra se deriva de *ɲã* significando "palabra" o "habla" y *ɲũ* que significa "nariz". El término "otomí", que es el más frecuentemente usado para este grupo lingüístico; es una palabra náhuatl que tal vez se derivó de las palabras *otocac*, "caminar", y *mitl*, "flecha", implicando que ellos fueron cazadores humildes de pájaros que usaban arcos y flechas (Soustelle, 1937). Esta idea incorrecta quizá resultó de los prejuicios mexicas contra los ñähñu.[1]

El mapa siguiente localiza a los ñähñu de la Sierra en 1990, y es resultado de la cooperación en campo con profesores bilingües (Dow, 1994, 1998). Los ñähñu de la Sierra viven en un área ubicada entre 20° 7' y 20° 46' latitud norte, y 97° 56' a 98° 27' longitud oeste, sobre todo en el oriente montañoso del estado de Hidalgo y en las partes colindantes de los estados de Veracruz y Puebla.

Los habitantes de Texcatepec, Veracruz, están aislados de los de Tenango de Doria, San Bartolo y Huehuetla por una área habitada por ganaderos mestizos. Existe además un asentamiento en la cuenca de Tulancingo afuera de las montañas, en Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo, cuyos cultivos están adaptados al ambiente natural del Altiplano, pero cuyos pobladores pertenecen culturalmente al grupo serrano, con los que mantienen relaciones comerciales y sociales.

* Departamento de Antropología, Universidad de Oakland.

[1] Para una explicación de la ortografía AFI que se emplea aquí, véase el Apéndice.



Mapa 23. Sierra otomí tepehua. Tomado de J. Dow, 1998.

Los ñähñu de la Sierra son conocidos popularmente por la fabricación del papel de corteza y por su utilización en los ritos chamánicos. Este uso ritual motivó el mantenimiento, a lo largo del tiempo, de la industria del papel; esta única tecnología sirvió como argumentación para designar a los ñähñu de la Sierra como precolombinos sobrevivientes. En 1900, Frederick Starr (1900: 81-82; 1908: 259) reportó que el papel se producía en San Pablito, Puebla.

Después de 1900, el papel atrajo a numerosos investigadores: León (1924), Christensen (1942, 1963, 1971), Von Hagen (1944), Lenz (1973), Marti (1971), Fitl (1975), Stromberg (1976), Sandstrom (1978, 1981, 1986) y Sandstrom y Sandstrom (1986). Bodil Christensen, empleada de la compañía de teléfonos, tenía un gran interés por las culturas indígenas, lo que la hizo viajar en varias ocasiones a San Pablito para estudiar la producción de papel, y publicó buenos estudios etnográficos sobre los ñähñu de la Sierra. Regina Fitl, una estudiante de la Universidad de Viena, completó su tesis doctoral sobre el papel en 1975. Alan y Pamela Sandstrom, quienes tuvieron contacto con el uso de figuras de papel por sus trabajos con los nahuas de la Huasteca, completaron un estudio exhaustivo sobre el uso ritual de las figuras de papel por los indígenas de la región en 1986.

Músico y cantora, pareja de especialistas rituales de la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla, 2009.

El informante principal de Bodil Christensen fue el chamán Santos García, cuyo hijo, Alfonso García, vio el interés general por el papel como una oportunidad para el desarrollo económico de San Pablito (Kaupp, 1975), y estimuló la creación de una industria papelera en el pueblo. El éxito en la venta del papel motivó que gran parte de la población abandonara el trabajo agrícola para dedicarse a la producción de éste. Desde entonces, San Pablito fue el principal fabricante de papel de corteza de árbol en México.

Durante una visita a San Pablito, en 1974, tuve la oportunidad de platicar con el Secretario del Grupo Solidario de Amate, un nuevo colectivo que estaba en vías de formarse con el objetivo de controlar la venta del papel; me explicó cómo la industria creció diez años antes.[2] Al saber que la gente de fuera de la región tenía interés en el papel, algunos del pueblo llevaron muestras a la cuidad de México para averiguar si podían venderlas en el Bazar del Sábado, un mercado

[2] La gente suele llamar al papel de corteza "papel de amate" o "papel amate" por el *amate*, el árbol de donde sacan la corteza. Además, la palabra "amate" tiene su origen en el término náhuatl *amatl*, que nombra el árbol y el papel.

Ritual a La Sirena, Huehuetla.

de artesanías bien conocido en el área de San Ángel, al sur de la ciudad de México. Indígenas nahuas de Guerrero, quienes habían llegado para vender sus cerámicas, compraron unas hojas y las llevaron a su pueblo. Comenzaron a pintar en ellas representaciones de temas tradicionales, que empleaban en sus cerámicas, creando así una nueva artesanía: pinturas sobre papel de corteza. Al regresar a la ciudad de México, las pinturas se vendían bien y se hicieron famosas entre los aficionados a las artesanías típicas. En esa época, los otomíes vendían casi todas las hojas a la gente de Guerrero.

En 1974 hubo una discusión en San Pablito entre las familias que querían centralizar la venta del papel a través de una cooperativa y los que querían acudir de manera independiente a Guerrero para negociar el precio por su cuenta. En este contexto, el grupo solidario pidió que todas las familias en el pueblo vendieran su papel a través de la cooperativa, y con la ayuda del gobierno federal negoció un contrato para vender el papel a una empresa japonesa, pero el interés japonés disminuyó. Actualmente las personas viajan por su cuenta para vender el papel en varios mercados fuera de San Pablito, lo que ha contribuido a la expansión del español en la zona.

EL JUEGO DEL DEVELAMIENTO. LOS CARNAVALES OTOMÍES DEL ESTADO DE HIDALGO[1]

Berenice Morales Aguilar*

El Carnaval es una de las celebraciones de mayor relevancia en el estado de Hidalgo, debido a que es uno de los espacios simbólicos donde conviven vivos y muertos.[1] Existe una diferencia entre los difuntos que participan en la fiesta de Todos Santos y el Carnaval; en la primera intervienen los espíritus que de alguna manera se encuentran en un lugar de descanso, mientras que en el Carnaval se involucran los muertos en desgracia que habitan el inframundo y son nombrados "antiguas", "ancestros", "aires", etcétera. Dichos muertos son representados durante los carnavales a través de los disfraces de *xita*, costaludos, viejos, comanches o *huehuenches*.

Tanto en la región oriental —Sierra y Altiplano— como en el Valle del Mezquital, existe la creencia de que a través del Carnaval se fusionan los mundos "paralelos", donde seres humanos e inframundanos juegan para favorecer la reproducción social de las comunidades. De esta forma, se denota el complejo sentido de la muerte entre los otomíes, que entienden que después del fallecimiento se continúan tejiendo relaciones en el ámbito comunitario, ya sea como potencias o como seres extrahumanos.

En el aspecto simbólico, el Carnaval es la representación de lo que acontece en el mundo de los hombres, apropiado y controlado a su vez por el poder del mundo de lo infrahumano, el cual en algunos casos se asocia con el mundo del Diablo o *Zithü*, y en otros con el de los santos. La cosmovisión otomí supone que el Carnaval

* Investigadora Asociada en el Museo Nacional de Antropología, INAH.

[1] Este texto sintetiza la investigación elaborada por el Equipo Hidalgo del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio para la línea de Cosmovisión y Mitología.

Al constatarse que todo el mundo estaba ganando dinero al publicar libros en papel de corteza, algunos de los nativos de San Pablito comenzaron a escribir libros con lápiz o bolígrafo sobre el papel de corteza, creando libros preciosos que describen ritos tradicionales de la localidad.[3] Uno de éstos, cuyo título es *Tratamiento de una ofrenda para pedir la lluvia*, destaca por abrirse como un códice. Poseo otro que se llama *Historia de la curación de antigua de San Pablito Pahuatlán, Puebla*. En realidad, no sé cuántos chamanes practican en San Pablito hoy, pero parece que los conocimientos de estos libros provienen de Santos García, quien fue un chamán muy respetado, padre de Alfonso.

Cosmovisión

Las creencias tradicionales religiosas de los ñähñu de la Sierra están ligadas a la naturaleza, profundas, espirituales y comprensibles. No hay muchas correspondencias entre éstas y las del cristianismo, ni respecto a otros conceptos europeos. Las creencias ñähñu se derivan de la experiencia con la naturaleza y forma un concepto lógico de un mundo natural viviente; por el contrario, muchas de las creencias católicas relacionan conflictos políticos (romanos contra judíos, moros

[3] Alan Sandstrom (1981) analizó uno de estos libros.

es un momento en que "el mal" incide en todos los espacios comunitarios, por lo que es necesaria cierta normatividad relacionada con la abstinencia sexual, el respeto a los lugares sagrados, el encubrimiento de la identidad bajo un disfraz, la participación en el ritual y las limpias. Durante esta celebración se recrea el inframundo

Matachines.

Transfigurando identidades, hombre durante Carnaval, Banderas.

contra cristianos, etc.) y no contienen la misma experiencia de una vida campesina en un ambiente tropical. No obstante, hay algunos elementos nativos que son semejantes a los católicos, entre ellos la cruz y un héroe salvador, entre otros. Por otro lado, durante los siglos del colonialismo europeo, la religión ñähñu ha adoptado varios símbolos e ideas cristianas.

Es importante considerar que las creencias varían de un lugar a otro, pero mantienen una estructura básica. Las variaciones son como dialectos dentro de una misma lengua madre.

Hoy el catolicismo es una creencia alternativa en la Sierra; posee un prestigio alto en las cabeceras municipales que son sedes de parroquias; así, las personas que viven cerca de las iglesias muchas veces adoptan el catolicismo regular mexicano. Otras creencias cristianas de tipo protestante evangélico surgen en los pueblos fuera de las sedes para configurar una nueva teología que sirve para debilitar las jerarquías civiles y religiosas (Dow, 1997). Este movimiento protestante es una reacción promovida por los diversos cambios económicos acontecidos en la región. Al mismo tiempo, las creencias tradicionales reviven en algunas áreas evidenciando un entusiasmo por lo tradicional, lo que demuestra un nuevo orgullo por la cultura indígena. El concepto de la fuerza de la vida es básico en la cosmovisión de los ñähñu de la Sierra. Ellos creen que una fuerza, denominada *zaki*, anima a cada animal, planta, humano, cuerpo celestial, y que se desplaza o cambia por su cuenta, por lo que posee las cualidades de los seres conscientes.

Mayordomos durante el Carnaval, Alfajayucan.

Las figuras de papel que se utilizan en los ritos chamanicos representan *zaki*, y así las llaman los especialistas rituales.

Zaki representa los deseos fundamentales de la vida de cualquier ser. Es fácil saber quién o cuál es, o no es, un ser ñähñu, y tiene *zaki* porque la esencia animista *zaki* influye en la estructura gramática de la lengua. Por ejemplo, para localizar un ser uno tiene que emplear el verbo animista *b* en vez de un verbo no-animista como *xa*. Los seres requieren verbos animistas y los objetos sin *zaki* requieren verbos no-animistas.[4]

En las concepciones de los ñähñu de la Sierra, los seres están ordenados jerárquicamente, y su posición depende del poder relativo de su *zaki*. En la cumbre de la jerarquía hay tres seres —un dios benévolo, un padre sagrado y una madre sagrada—, todos con poderes creadores. Bajo ellos encontramos a los dioses principales, Dios Sol (Maka Hyãdi); Diosa Dama de Agua (Maka ump Dehe),[5] Dios Abuelo Fuego (Maka ita Sibi) y Dios Tierra (Maka Hi). Una representación del *zaki* de la Diosa Dama de Agua se muestra en la gráfica 6. Al ser considerados dioses muy importantes, los chamanes suelen cortar sus *zaki* con papel oropel. El *zaki* de Dios Abuelo Fuego se le presenta portando un bordón

[4] La lengua hñähñu no tiene un verbo que corresponda a "estar" o "ser" y su estructura sintáctica es lejana de la estructura sintáctica de las lenguas indoeuropeas.

[5] A veces la Diosa Dama de Agua se ha representado como una "sirena", que se confunde con una nagual seductora que persigue a los hombres en la noche. La verdadera Dama es una diosa principal. Nuevos seres pueden aparecer en la jerarquía y otros desaparecer mientras se desarrolla la religión. Los seres adorados, particularmente los menores, varían de un lugar al otro.

a través de la permisividad de las acciones irreverentes de los personajes que escenifican a los "antiguas" con la danza y el juego. A su vez, los rituales realizados por los "viejos" a lo largo de la festividad tienen como objetivo generar el caos que coadyuvará al equilibrio, el cual no será permanente sino que tendrá que renovarse año con año gracias a los carnavales. Se entiende, entonces, que a través de las acciones de los "viejos" durante dichas festividades se renueva y resignifica el mundo de los humanos; de aquí deviene su asociación con la fertilidad.

A pesar de que el Carnaval es una forma simbólica compartida por el mundo otomí, también es una festividad que se desarrolla en diferentes contextos y, por lo tanto, posee ciertas peculiaridades de acuerdo con el lugar donde se desarrolla. Por ello se presenta un breve esquema con aspectos que definen el Carnaval en varias localidades de la región del Valle de Tulancingo, la Sierra Oriental de Hidalgo y el Valle del Mezquital.

Cruces en el camposanto de Tutotepec.

Levantando la cruz
el 3 de mayo, Huehuetla.

como símbolo identitario de la ancianidad (gráfica 6). En la concepción de los chamanes, el papel oropel representa la máxima distinción, seguido por el papel escritorio y, como peldaño inferior, el papel de corteza. Los seres más malvados son representados con el papel de corteza morada.

Ra Tdavi es un dios con quien los humanos pueden tratar para ejercer influencia sobre los otros dioses; lleva peticiones a dioses mayores; se le reconoce como una clase de oficial y a veces le llaman "juez". Se le adora sobre todo en el municipio de San Bartolo Tutotepec.

El nombre *tdavi* tiene una morfología muy interesante; *t* significa "pene" y *davi* significa "arar", por lo que su nombre puede interpretarse como "arado de pene". Quizás en algún tiempo designaba a un dios de la fertilidad agrícola, aunque es sólo una hipótesis. Actualmente su función es actuar como abogado entre los humanos y los dioses principales. Se relaciona con la deidad Maka Dgi, Diosa de la Campana de Tutotepec, sobre la que existen muchas leyendas. Los chamanes cortan ambos *zaki* —el de Ra Tdavi y la de Maka Dgi— en una forma similar.

Un grupo de dioses menores, señores grandes benévolos (*zidāhm˜u*), que incluyen a los santos católicos, poseen un *zaki* de menor poder que el de los dioses principales. El nombre de los señores grandes benévolos significa respetado (*zi*) gran (*dā*) señor (*hm˜u*). También hay señores grandes menos benévolos que reciben poco respeto; son seres que propician enfermedades y otros problemas a los humanos. La fuerza de vida de los humanos todavía es más débil, aunque superior al *zaki* de animales y plantas.

El comportamiento de los dioses y señores grandes se conoce por las actitudes que la gente tiene hacia ellos. Dios Sol es supremo y muy adorado, el gran proveedor de vida; la gente casi nunca menciona su nombre directamente y se cuidan de no ofenderlo. Abuelo Dios Fuego, cuyo altar es construido debajo del altar solar, acompaña a Dios Sol en su jornada a través del cielo.

Señores grandes

El grupo de *zidāhm˜u* que se adora en un pueblo depende de las tradiciones locales mantenidas por los chamanes y fieles. Los chamanes guían las ceremonias de adoración a los dioses y *zidāhm˜u*; no son los patrocinadores o los participantes principales, pero son las mayores autoridades religiosas y su sabiduría se respeta.

En muchos casos dan consejos importantes sobre los ritos. A los chamanes se les denominan *vādi* o *bādi*, "uno que sabe", derivado del verbo "saber" (*pādi*). Su sabiduría abarca conocimientos de todas las fuerzas que mueven los eventos del mundo perceptible; ofrecen consultas personales, curas y realizan ceremonias públicas para los dioses tradicionales. Funcionan como sacerdotes, aunque no organizados en una jerarquía formal, como los sacerdotes de la Iglesia católica.

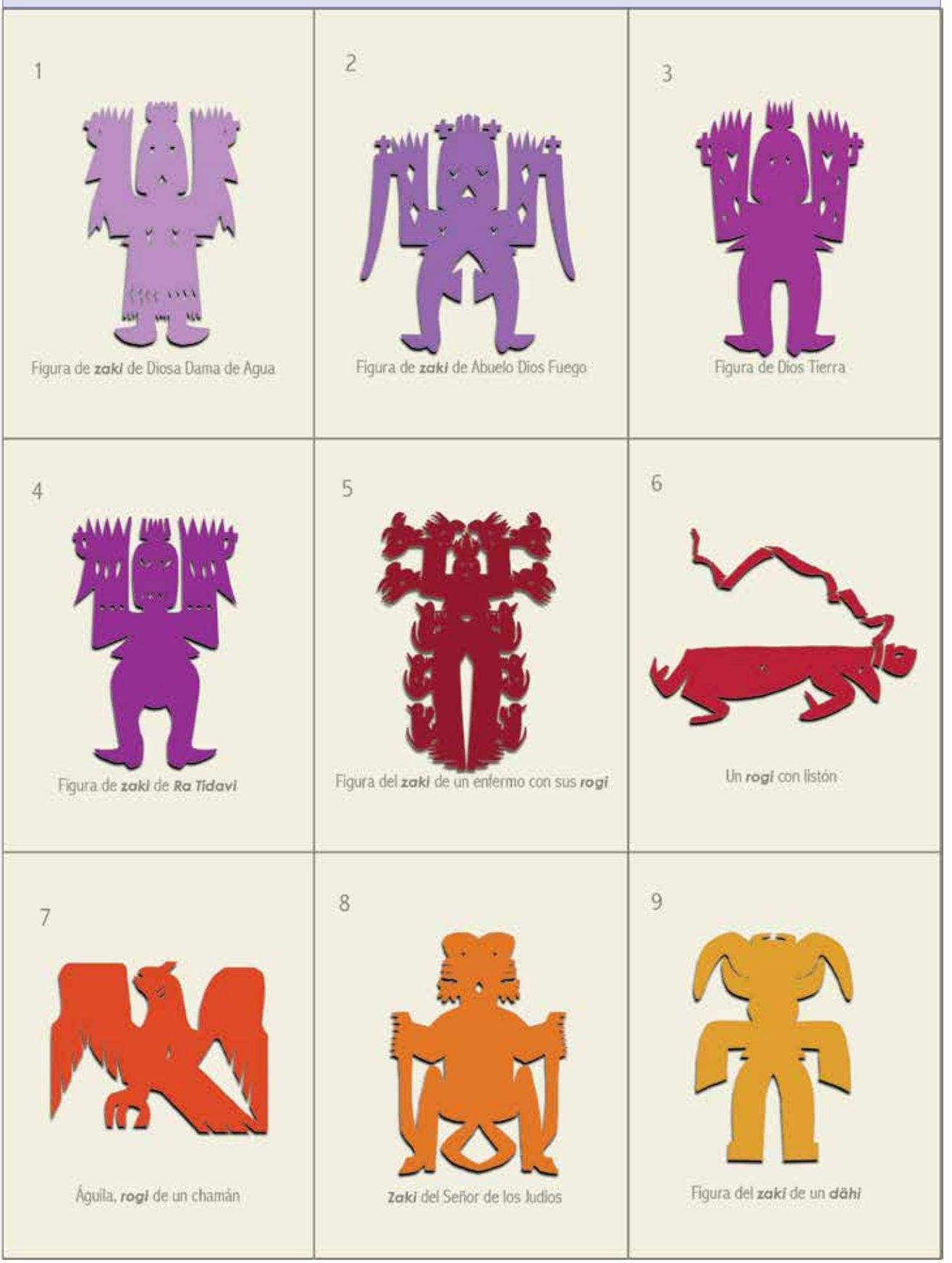
En los altares de casas y oratorios, se encuentran imagenes de los señores grandes (*zidāhm˜u*); pueden ser santos católicos o seres tradicionales. La gente llama a los *zidāhm˜u* tradicionales "antiguas", aunque cada una tiene un mito de su llegada misteriosa, enredada en acontecimientos milagrosos; muchas personas dicen que algunas se desenterraron en el campo. La mayoría de estas figuras tiene la forma del cuerpo humano y pueden ser figuras de origen precolombino. Con una fiesta y rito en su honor, un chamán puede comunicarse con el ser de la figura y descubrir su nombre. La gente cree que grandes beneficios pueden resultar de la posesión y adoración de dichas "antiguas", trayendo buena fortuna a la familia que las posee, por lo que son ligadas a las nuevas generaciones.

Ofrenda a Cristo durante el Carnaval de Tenango de Doria.

Animales sobrenaturales

La mayoría de los animales posee un *aki* menos poderoso que el de los humanos, con excepción de un grupo, los *rogi*, que pueden influir en el destino humano. Estos son animales, compañeros sobrenaturales, son conocidos extensamente por todas las Américas. Cuando una persona ñähñu nace, sus *rogi* nacen al mismo tiempo en el monte. En la gráfica 6 los *aki* de los *rogi* acompañan el *aki* de un paciente para ayudar en la curación. El destino de la persona es paralelo a los destinos de sus *rogi*; éstos la cuidan, pero la persona no sabe qué animal es su *rogi*; sólo lo saben los chamanes, quienes pueden adivinar su carácter. La gente cree que la persona fallece si todos sus *rogi* mueren, y que los brujos atrapan y matan a los *rogi* de sus víctimas. En este tipo de ataque malévolo, los *rogi* malos del brujo van al monte para cazar y matar a los *rogi* de la víctima. En la gráfica 6 se muestra un *rogi* con un listón que se amarra a la mano de una figura de un ser malévolo. Los *rogi* malos siempre tienen piel negra cuando es posible verlos. Para luchar contra un ataque de *rogi* malos, un chamán protector tiene que mandar sus propios *rogi* buenos a enfrentar los *rogi* del brujo. Los *rogi* chamánicos incluyen pumas y águilas, los más poderosos de todos. No obstante, los *rogi* del brujo pueden incluir zorros y búhos, que también son potentes y participan al lado del mal. La batalla por la salud de un enfermo se simboliza como una batalla de los *rogi* buenos contra los

GRÁFICA 6.
MOSAICO DE PAPEL RECORTADO



Fuente: James Dow.

rogi malos. La gente dice que uno puede tener una visión de su propio *rogi*, pero nada más; las personas esperan que la visión sea de un buen *rogi*, no de uno malo mandado por un enemigo.

En todas las religiones, la teología se extiende para explicar las catástrofes de la vida, así como los beneficios. Varios señores grandes pueden ser difíciles de tratar; algunos son netamente malos en su naturaleza. Un ejemplo es Dios Tierra; un dios duro que consume los cuerpos humanos después de que se entierran. Además hay que hacerle un pago, porque en su defecto retirará la cosecha. Este pago tradicional consiste en enterrar un pollo o guajolote vivo; le gusta ver sufrir al animal y queda satisfecho. La gente tiene que cuidarse de esta deidad.

Iglesia de San Pablito.

Otros señores malos son: Moctezuma, el Señor de los Judíos, Santa Catarina, el Monstruo de la Tierra (*Hm˜uimhi*), el Diablo (*Ra Zit˜u*), el Señor de la Noche (*Hm˜u ˜ui*), Rayos (*Ya Y gi*), el Señor de Relámpago (*Hm˜u Huei*), el Señor de Truenos (*Hm˜ug ni*) y el Señor Arco Iris (*Hm˜u B kuni*). Los ñähñu de la Sierra creen que los brujos pueden hacer mucho daño cuando están ayudados por estos seres malignos.

En la gráfica 6 se muestra el *zaki* del Señor de los Judíos; proviene de San Pablito, probablemente fue invocado por Santos García porque no lo he encontrado en otros lugares, e ilustra una mezcla de ideas religiosas. Representa a los que atacaron a Jesús Cristo, una idea dejada por los conquistadores españoles, pero tiene su lugar al lado de otros seres malos que son netamente indígenas.

Mujer de San Pablito fabricando el papel de corteza.

Otros seres malignos también parecen especiales para los habitantes de San Pablito, pero los ñähñu de esta localidad están tan ocupados en la venta del papel y en los elementos folclóricos asociados con él, que es difícil conocer las creencias actuales. Aparentemente casi todo el folclore religioso que se ha vendido allí se derivó de las prácticas del chamán Santos García, informante de Christensen.

Existe la creencia en "aires malos" llamados *dāhi*,[6] seres malignos que causan enfermedades. Una de las principales ceremonias de curación, llamada *hokwi* (barrer, limpiar) quita los *dāhi*; del lugar. Normalmente los chamanes usan papel de china de diferentes colores para representar a los *dāhi*, en ocasiones son representados sin ojos porque dicen que están ciegos, por lo que no persiguen a las víctimas y sólo causan la enfermedad cuando uno se tropieza con ellos; en cambio, otros chamanes los representan con ojos. Los brujos pueden suplicar a los señores malos para que manden a los *dāhi*, por lo que los chamanes hacen peticiones a esos mismos *dāhi* para que paren sus ataques. Un modo es ofrecerles más dinero que el brujo, reconociendo que hay mucha corrupción en el mundo sobrenatural.

[6] El lexema *dāhi* tiene otros sentidos en otros dialectos de Sierra. En Texcatepec significa "yunta de ganado", en Tutotepec significa "bañarse". Sin embargo, *dāhi* en el Códice de Huichapan significa "viento", así es en Tutotepec y Tenango. También, *dāhi* (viento) fue el segundo día del antiguo mes de los *aki* (Ecker, 2001).

Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada.

Hay dos niveles del *hokwi*; el normal y el grande. El gran *hokwi* incluye figuras de papel de los *aki* de los señores malos a quienes las peticiones están dirigidas. Por su parte, el *hokwi* normal incluye sólo las figuras de los *dāhi*. Durante el gran *hokwi*, los *dāhi* y los dioses malos reciben ofrendas de cigarrillos, ron y dinero para convencerlos de dejar a las víctimas en paz. Este tipo de curación es una lucha dramática para obtener el patronato de un ser poderoso con un efecto psicológico muy efectivo en el paciente.

Los *aki* de la Sierra emplean la palabra *nawal* para nombrar a los *rogi* de brujos, a vampiros chupadores y a seres de pesadillas transformadoras. Los vampiros chupadores (*puxwai*) atacan a los recién nacidos al sentarse encima del techo y bajar un hilo delgado a la casa para penetrar en el corazoncito y chupar la sangre del infante hasta que muere. Los *puxwai* pueden ser controlados por imágenes protectoras colocadas alrededor de la casa. Otros seres de pesadilla deambulan durante la noche y toman varias formas, incluyendo la humana.

Simbolismo y rito

Las ceremonias *aki* son invocaciones a la salud y la fertilidad. La ceremonia de las flores —que se llama "costumbre"— es el modelo para la mayoría de los ritos; las flores son símbolos poderosos de vida y fertilidad. En el día señalado para un costumbre, los hombres preparan ofrendas de flores, mientras las mujeres preparan ofrendas de comida. En la tarde las ofrendas florales se entregan al altar o a la cruz para abrir un tiempo sagrado. Los asistentes danzan enfrente del altar, que puede estar en un oratorio, al aire libre o en otro lugar sagrado. Las ofrendas de comida se colocan también en el altar, como invitación a comer a los seres. Los asistentes bailan frente al altar con música sagrada, tocada por violín y guitarra huasteca, danzando solos o con una canasta que lleva una imagen de las "antiguas" presentes. Un chamán puede cuidar la escena, pero no es necesario. En la madrugada despiden a los seres; las ofrendas florales se bajan de la cruz y los asistentes desayunan con la comida retirada del altar y recalentada. Las "costumbres" normalmente se desarrollan durante la noche. Las dedicadas a la Diosa Dama de Agua, al Dios Sol, al Dios Tierra u otros, pueden ejecutarse al aire libre, en un río, cueva o montaña sagrada y en la milpa.

La cruz es un símbolo profundo y aparece en muchos ritos; representa una intersección entre dominios sagrados y dominios ordinarios; siempre foliada, cubierta de flores y vegetación. La cruz simboliza la vida de todos los seres que es dada por el Dios Sol y que se manifiesta en el *aki* de cada ser. Una cruz en una montaña da vida a todos los seres que están abajo. La conexión con la cruz católica también tiene importancia; simboliza a Jesús Cristo, que es una representación del Dios Sol.

Al ser los *aki* de las plantas débiles, los seres más fuertes tienen que cuidarlos; así, los humanos cuidan a las plantas por medio de ritos de fertilidad para fortalecerlas y con súplicas a los dioses (como el Dios Sol y la Dama de Agua), quienes pueden afectarlas. *Zidāhm˜u* también pueden afectar la fertilidad de las plantas; en el área de Tutotepec he visto una figura de un *zidāhm˜u* señor del maíz.

Las ceremonias de fertilidad son controladas por chamanes que emplean figuras de papel que simbolizan el *aki* de las plantas, y que se llaman "semillas" (*m˜u*). El concepto de semillas como receptores del *aki* posiblemente es muy viejo; una pintura en Tetitla muestra a la Diosa Dama de Agua regando cosas que tal vez sean "semillas" de varios seres de la tierra.

Un rito de fertilidad muy importante es llevar figuras de los *aki* de las plantas con las semillas que se van a sembrar a una montaña sagrada y allí orar al Dios Sol y a la Diosa Dama de Agua para que las refuercen. De esta manera, hay una lógica directa y simple en la religión tradicional: la vida es difícil, pero hay fuerzas en la naturaleza que la pueden facilitar; los humanos deben suplicar y manipular esas fuerzas para lograr una vida mejor. Las dos fuerzas naturales importantes en una cultura agrícola son el sol y el agua.

El Señor de la Montaña (*Hm˜u_andh_*) guarda las montañas con sus bosques y lugares sagrados, y generalmente está dispuesto a beneficiar a los humanos. Las cumbres en su dominio son espacios para la adoración del Dios Sol. La Diosa Dama de Agua bendice las aguas que bajan de una montaña sagrada, pero es peligroso beberlas por la gran fuerza que llevan.

Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada.

Religión a nivel de comunidad

Oratorios

La religión tiene dos aspectos: el personal y el público. Las creencias tradicionales tienen que ver más con lo personal, la curación, etc. La religión pública, como indica su nombre, contiene los ritos más públicos, que se relacionan con la política y la economía. Como los ñähñu del Altiplano, los ñähñu de la Sierra construyen oratorios para guardar imágenes religiosas. Los oratorios son las habitaciones mejor construidas, porque se dedican a hospedar a los seres más importantes. Las imágenes dentro del oratorio pueden ser *zidāhm˜u* católicos o "antiguas"; cada una representa un ser que puede beneficiar a los dueños del

Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada.

Libro *Tratamiento de una ofrenda para pedir la lluvia.*

oratorio. Encontramos oratorios privados que pertenecen a una familia y oratorios que pertenecen al pueblo. Los ritos que se realizan en los primeros reúnen a parientes y vecinos; los que se realizan en los segundos reúnen a todo el pueblo.

La imagen principal de un oratorio privado tiene un padrino y una madrina —la esposa de éste— por lo regular se hace una fiesta anual en su honor. Los padrinos, junto con la familia propietaria, patrocinan los ritos; cuentan con el apoyo de un grupo de vecinos que colaboran con la familia del padrino y otro que lo hace con la familia del propietario. El padrino original de una imagen tuvo que haber llevado una cruz al oratorio, que representa la devoción de él y de su gente. La celebración anual de la imagen comienza cuando el padrino actual llega con su grupo y adorna la cruz con ofrendas de flores, y termina cuando el padrino retira las flores.

Al fallecimiento del dueño, los hijos heredan el oratorio con sus imágenes. Uno de ellos —normalmente el mayor, junto con su esposa— acepta el papel de dueño. El oratorio centraliza un patrilinaje, donde todos sus miembros comparten la responsabilidad de celebrar los ritos anuales, contando con la ayuda de sus parientes sanguíneos, afines, compadres y vecinos. Todos demuestran lealtad a los dueños por tomar papeles menores en los ritos y por contribuir al trabajo y a los bienes de la fiesta.

Al momento de fallecer la pareja de padrinos, el papel pasa también a sus hijos. Otro grupo del oratorio apoya al padrino, pero este colectivo tiene diferentes obligaciones rituales. Así, la fiesta anual es una reunión de los dos grupos; los

Hojas de tipo "chamán" secándose, San Pablito.

miembros de ambos tienen la obligación de tratarse con respeto, y dicen que los ritos del oratorio los hacen compadres. De esta manera, los grupos de oratorio extienden los principios de compadrazgo a grupos enteros y crean una estructura social basada en la reciprocidad y las obligaciones rituales en el seno de la familia y del pueblo (Dow, 1996).

Sistemas de cargos

Algunos pueblos se gobiernan por jerarquías civiles y religiosas; un sistema de cargos religiosos en el cual los "cargueros" llegan a tener poder político real. Dichas jerarquías están presentes en las grandes localidades indígenas del municipio; por su parte, las rancherías son más pequeñas y no tienen sistemas completos. Hoy, las jerarquías están perdiendo su fuerza, y los pueblos buscan estructuras políticas más democráticas. No obstante, un sistema de cargos puede permanecer en forma reducida para producir prestigio, aunque sin poder oficial.

En un sistema de cargos, los ancianos de un pueblo nombran hombres, ayudados por sus esposas, para servir en cargos religiosos durante uno o dos años. Los deberes de un cargo varían de acuerdo con las tradiciones locales; sin embargo, hay una estructura común. El título más prestigioso es el de "padrino" (*taxã*); títulos menores incluyen "primer mayordomo" (*tabtoni*) y "segundo mayordomo" (*tedabtoni*) y títulos todavía menos prestigiosos son *tambekha*, *dadax* y *dagwnda*, una combinación de "grande" (*da*) y "ofrenda" (*gwnda*), lo que significa que se trata de una persona que da una ofrenda grande a la fiesta. En general, un pueblo tiene dos temporadas de fiesta.

El altar Cruz-Sol encima del Cerro Brujo de Tenango.

Religión personal

Curación

Los chamanes llevan a cabo los ritos de curación; en casi todos están presentes figuras recortadas de papel, las cuales simbolizan el *zaki* que el chamán manipula. Los ritos típicos "consisten en limpiar la casa y a sus ocupantes de *dãhi*, restaurar el *zaki* de un enfermo, atacar la brujería, controlar la envidia y restaurar el amor entre una pareja (Dow, 1986).

Las enfermedades son clasificadas como buenas —para las que hay muchas medicinas— y malas, en las que hay elementos siniestros. En este último caso es necesario consultar a un chamán para vencer el ataque sobrenatural; sin la intervención del chamán no es posible combatir dichas enfermedades, ya que los médicos no pueden hacer nada. Cuando elementos sobrenaturales están involucrados en una

Celebración dentro de un oratorio.

enfermedad, es posible que el ataque haya sido lanzado por un brujo que trabaja para un contrario. Un chamán también puede curar animales enfermos. Él corta el *zaki* de un animal y lo emplea en una ceremonia muy parecida a la que se hace para curar a un humano.

Muerte

Cuando una persona muere, los vecinos se reúnen con la familia del difunto; "lavan" el cuerpo y lo vigilan durante una noche; además se presentan ofrendas de comida, ron y cigarros al alma del difunto. El cuerpo se entierra en la madrugada del día siguiente. La familia busca padrinos de muerte que vigilan durante nueve días la casa; por tres noches, más o menos, un rezandero canta himnos tradicionales; en el último día de la vigilia, los padrinos entregan una cruz de madera que en la madrugada se lleva en procesión al panteón. En el área de Tototepec, un altar que se llama "la tumba" se levanta dentro de la casa durante la vigilia. Los niños fallecidos —cuyas almas irán directamente al cielo— reciben la música bonita de "los angelitos", tocada con una guitarra y un violín.

Las almas de mujeres que han muerto durante el parto, de personas ahogadas en agua, de personas mordidas por culebras o por alguna violencia van a vivir con los *truenos*. Las almas de personas que han sufrido una muerte natural, ordenada por dios, cruzan un río para encontrar descanso en el cielo. Algunas almas que se han separado de su cuerpo por una muerte particularmente violenta, pueden andar en la tierra como perros rabiosos y traer enfermedades a la gente; muchas veces se conciben como *dãhi*. Sin embargo, hay diferencias de opinión sobre esta idea; esto es, que los *dãhi* sean almas de personas que han muerto violentamente.

Oratorio en Tenango de Doria.

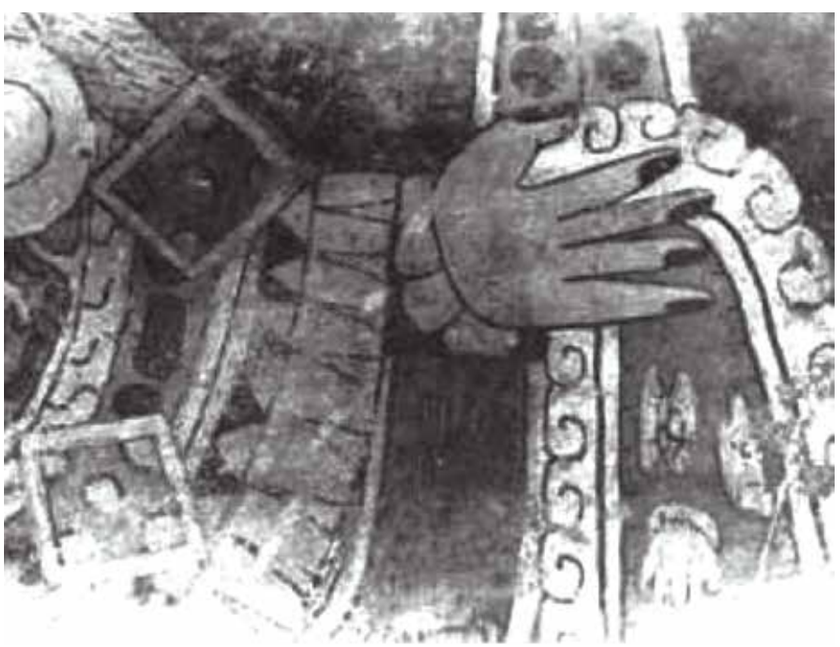
Las almas vuelven a sus casas durante los días de muertos; primero las de los angelitos, y al día siguiente las de los adultos. Los altares son construidos en las casas y a veces en el panteón. En Tutotepec —durante los días de muertos— una ceremonia reconoce los 12 meses del año: 12 mayordomos —uno para cada mes— entregan 12 calaveras en honor de un *zidähm˜u* conocido como Maka Manza (Dios del Plato). Es tan misterioso que su imagen, con nombre y forma desconocidas, siempre se queda en un plato cubierto con una servilleta. Este rito al fin de un ciclo del calendario es indicio de otro precolombino que se celebra los días de muertos al final del año, pero que se ha cambiado de 18 a 12 meses.

Los ritos de muerte, como otros ritos, varían dentro del área de la sierra ñähñu. Todos tienen un patrón semejante, pero los detalles cambian. Por ejemplo, los protestantes entierran a sus difuntos en el mismo panteón, que es propiedad del pueblo, pero no tienen padrinos de cruz ni velada. Tienen rezanderos y dejan ofrendas en el altar familiar, pero no levantan una cruz y no tañen la campana del panteón. En Todos Santos los protestantes realizan una comida familiar, pero no hacen un altar.

Agradecimientos

Agradezco mucho la ayuda de los maestros bilingües de los centros SEP de Huayacocotla (Veracruz), Tenango de Doria (Hidalgo) y Huauchinango (Puebla) en cuanto a la recopilación de datos para el mapa. Agradezco también la ayuda del profesor Ramiro Cajero José, de la SEP, y del doctor Roberto Garrido G., del INI para mi trabajo de campo. Agradezco asimismo la invitación del doctor Jesús Ruvalcaba para presentar estas ideas en una conferencia del CIESAS, Tlalpan.

Pintura en Tetitla, Teotihuacan.



Detalle de pintura en Tetitla, Teotihuacan.

Apéndice

Una ortografía basada en el alfabeto fonético internacional (AFI, o IPA por sus siglas en inglés) se utiliza para deletrear las palabras hñähñu. El uso estricto del AFI demanda que el fricativo velar sea indicado por "x" no por la "j" que es común en español (Wikipedia, 2003). El postalveolar fricativo, que es indicado muchas veces con una "x", en español es escrito con un "ʃ", como en *puʃxwai* (nagual vampiro). La nasalización en el AFI se indica con una tilde "~" sobre la letra. Las vocales se pronuncian separadamente. Los diptongos se indican con "y" y "w". Las letras para las vocales se muestran en la tabla 1.

TABLA 1 VOCALES EN LA LENGUA DE LA SIERRA ÑÄHÑU			
	Anterior	*Central*	*Posterior*
Alto	i	ɨ	u
Mediano	e	ə	o
Bajo	ɛ	a	ɔ

Conclusiones

Con el paso del tiempo las antiguas potencias sobrenaturales en el Estado de México fueron transformándose de *dueños* a *santos católicos*. Sus ciclos agrícolas, unidos a su santoral, van íntimamente ligados a los marcadores climáticos de solsticios y equinoccios a lo largo del año. Los santos establecen redes sociales entre las comunidades, mientras que el paisaje ritual brinda un culto de carácter primigenio, culto que al mismo tiempo encontramos en las fiestas de la Santa Cruz en el estado de Hidalgo.

Dicha celebración para el Valle del Mezquital no sólo es de carácter agrícola, propiciatoria de lluvias y buenas cosechas, sino que también va ligada a la salud y a la normatividad comunitaria. Asimismo, el último apartado nos devuelve la mirada a las deidades de papel relacionadas con la salud y con la fertilidad. De igual forma, observamos las actuales costumbres funerarias de evangélicos y católicos. El *zaki*, fuerza fundamental del ser, la flor como símbolo de vida y fertilidad, los oratorios familiares donde se entretejen redes y creencias comunitarias, son algunos elementos de la religiosidad indígena de la Sierra Oriental de Hidalgo.

Campana vestida, iglesia de Tutotepec.

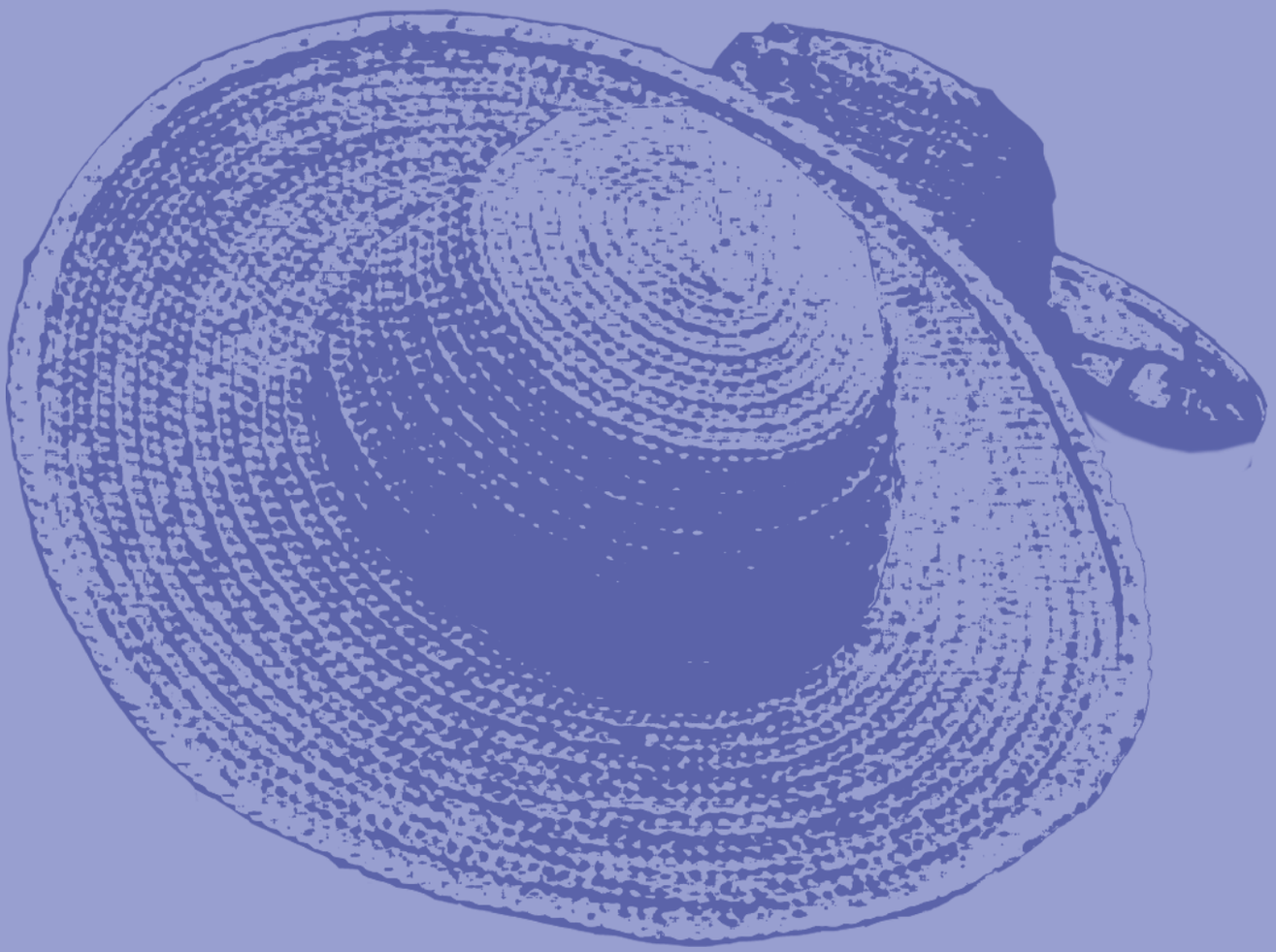
TABLA 2 VALLE DE TULANCINGO				
Lugar	*Evento asociado*	*Temporalidad*	*Personajes*	*Eventos rituales*
Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo	Se asocia a la enfermedad de algún familiar También se relaciona con la temporada de secas e incertidumbre	Inicia en enero con el Xoxtu y finaliza en marzo. Fiesta movible	• Zithü, o Diablo • El Toro • Damas	• Xoxtu, preámbulo • La muerte del Toro anuncia no sólo el fin del Carnaval, sino también el génesis

TABLA 3
SIERRA ORIENTAL DE HIDALGO

Lugar	*Evento asociado*	*Temporalidad*	*Personajes*	*Eventos rituales*
San Pablo el Grande, municipio de Tenango de Doria	Se relaciona con la salud y la enfermedad A la dimensión agrícola	Víspera del Miércoles de Ceniza y finaliza el domingo de la misma semana	• El Diablo • *Huehues* • Damas • Costaludos • Juez • Presidente • Preso	El día del Emperador
San Nicolás, municipio de Tenango de Doria	Se relaciona con la salud y la enfermedad A la dimensión agrícola	Víspera del Miércoles de Ceniza y finaliza el domingo de la misma semana	• El Diablo • *Huehues* • Damas • Costaludos • Juez • Soldados • El preso	La Guerra
Dimayé, municipio de San Bartolo Tutotepec	Asociado a la enfermedad, el peligro y la salud	Inicia en febrero y finaliza en marzo	• Zithü o Diablo, también llamado Compadre • Viejos	• Limpias de los participantes • Xoke o Parada del palo, preámbulo dirigido por el Badi o especialista ritual • Ar tok'xuni o el Palo Volador • La Canasta
San Antonio el Grande, municipio de Huehuetla	Asociado a la salud y la enfermedad Afirmación de las autoridades	Inicia en febrero y finaliza en marzo	• Zithü o Diablo, quien también recibe el nombre de Señor del Carnaval, el Mero Malo, el Muerto de la Calle, el Toro, el Bodhé (Señor Elegante), Y'ogi (Señor del Mundo) • Malos aires • Los comanches o *huehues*. • Los Danzantes o *Ne'i*. • Los costaludos o *He'rza*.	• La pedida o sacada del Carnaval • La barrida o limpia en casa del delegado • El cierre o ajuste de cuentas

TABLA 4
VALLE DEL MEZQUITAL

Lugar	*Evento asociado*	*Temporalidad*	*Personajes del inframundo*	*Eventos rituales durante el Carnaval*
San Antonio Corrales, municipio de Alfajayucan	Se le relaciona con el reverdecimiento de las plantas y el tiempo de frutos La lucha del bien contra el mal	Comienza alrededor del mes de febrero y finaliza cerca del mes de marzo	• Comparsas de Xitas	• Pone Bandera, preámbulo • Enfrentamiento de Naranjas con las comunidades vecinas o *N'deni Naxa* • Limpias con la fuerza de los santos
El Espíritu, municipio de Alfajayucan	Se asocia al inicio del "tiempo de frutos" y de siembra Nacimiento y bautizo del Niño Dios La lucha de Dios contra el Diablo	Comienza alrededor del mes de febrero y finaliza cerca del mes de marzo	• Comparsas de Xitas	• Atoleada de Carnaval • Festejo de viernes de Carnaval • Limpias con la fuerza de los santos
Bomanxothá, municipio de Tecozautla	Se asocia con la dimensión agrícola y purificadora, pues la contingencia, las malas cosechas, la sequía, la enfermedad, el infortunio en general, se combate con la realización del ritual	Comienza en febrero y culmina el 3 de mayo El ciclo lunar determina su temporalidad	• Comparsas de Xitas	• Corta-pollo o *Kuk'oni*. • Enfrentamiento de las mujeres contra los Xitas
Bajhí, municipio de Tecozautla	Se asocia con el carácter bélico Se asocia con las buenas cosechas y al inicio de las tormentas	Inicia en febrero y termina en marzo	• Comparsas de Xitas y Moros	• La tropa de caballería defiende a San Nicolás Tolentino • La tropa de infantería combate al servicio de la Virgen de la Asunción



Sombrero

CAPÍTULO 19

La danza: recreación y simbolismo

Lorna Hernández Sánchez*

Hidalgo es un estado cuya diversidad cultural se encuentra plasmada en su música, rituales, ceremonias, indumentaria, costumbres, tradiciones, lengua, gastronomía, medicina tradicional y danzas, lo que permite identificar a cada una de las regiones que lo conforman.

De los elementos anteriores, surgió el interés por acercarse a la danza, pues es un elemento vivo y permanente en las comunidades rurales del estado; que puede presenciarse en el marco de alguna fiesta patronal, ceremonia y ritual; además, su ejecución permite que se recree el sistema organizativo.

El presente trabajo pretende informar acerca de las danzas de cuatro regiones de Hidalgo, en las que su ejecución es cotidiana y permanente en las comunidades rurales: Huasteca (parte noreste de la entidad), Sierra Otomí Tepehua (parte este), Sierra Alta (parte central) y Valle del Mezquital (parte occidental).

Sin embargo, para lograr este objetivo es importante asentar que la danza es una manifestación del culto popular, constituida por diversos símbolos que permiten observar el desarrollo histórico de las comunidades y cuya ejecución hace referencia a aspectos como la fertilidad (siembra y cosecha del maíz); la guerra, conquista y dominación de los pueblos indígenas; la adoración a lugares sagrados, a los elementos naturales y seres sobrenaturales, así como al fervor religioso que nos remite a un sincretismo entre la religión católica que se consideraba a la danza como un mecanismo de evangelización y el mundo prehispánico que la utilizaba en la celebración de las ceremonias y como expresión de culto.

La manifestación dancística también nos permite conocer la cosmovisión de las comunidades indígenas de la entidad: de los tepehuas y otomíes —autodenominados *yujus*— de la Sierra Otomí Tepehua; de los ñähñus del Valle del Mezquital y de los nahuas de la Huasteca.

Según Amparo Sevilla, la danza es considerada una expresión muy antigua que permite la reproducción social de las comunidades y que muestra la cosmovisión de la región. La danza es una forma de expresión humana, cuya práctica ha sido universal, tanto en el tiempo como en el espacio; su realización se observa en todas las culturas y épocas históricas, materializándose a través de múltiples formas o diseños, y desempeñando diversas funciones sociales.

* Subdirección de Culturas Populares del estado de Hidalgo.

Danza de Carnaval, Banderas.

Para comprender el fenómeno dancístico es necesario conocer aspectos importantes que han permitido identificarlo como aspecto cultural determinante de una sociedad con historia.

En el México prehispánico, los orígenes de la danza los encontramos en la necesidad que tenía el individuo de comunicarse o de tratar de controlar los fenómenos naturales; para sobrevivir era necesario complacer a los dioses, y una forma de hacerlo fue el movimiento corporal rítmico, permitiendo la armonía entre el individuo y su entorno natural.

Por tanto, se considera que la danza es una acción ritual con un objetivo mágico-religioso. Muchas veces, por medio de la danza los participantes comparten un estado hipnótico; existen símbolos que proyectan la historia y la evolución del pueblo identificados en aspectos como la ejecución de los pasos, la elección de la indumentaria, de los colores utilizados en la misma y en los accesorios, así como en los personajes representados.

En el siglo XVI se cristianizaron las antiguas danzas rituales, reflejando la temática apropiada a las exigencias del catolicismo como nueva religión. La danza sirvió como mecanismo para el proceso de evangelización. Los cronistas realizaron trabajos descriptivos sobre festividades y, en particular, de manifestaciones dancísticas, observando la organización previa, indumentaria y música que se interpretaba.

Durante los siglos XVII y XVIII se continuó la labor evangelizadora, ejecutándose las danzas prehispánicas, pero con connotaciones y símbolos que hacen referencia a una cultura impuesta, basada en la ideología católica.

Por otro lado, durante el siglo XIX, la danza se convirtió en un factor importante ante los cambios que sufría la joven nación; clases sociales —como mestizos, indígenas y criollos— trataban de legitimar su condición social mediante manifestaciones culturales, lo cual estaba relacionado con la búsqueda y conformación de una identidad nacional.

Danza de Carnaval, Banderas.

De la clase indígena se retomaron manifestaciones culturales como la música, las artesanías y la danza. Esta última se *folclorizó*; los ballets y compañías de danza fueron los encargados de difundir la *cultura* del país. Foros abiertos y cerrados en los que se presentaban *los espectáculos de danza*, como manifestación del pueblo, dirigidos a toda la población, con el único propósito de mostrar los valores culturales del país y, sobre, todo de las comunidades rurales.

Se modificaron los significados e indumentaria de las danzas rituales indígenas; sólo se retomaron algunas dinámicas; se presentaron las danzas sin considerar el contexto sociocultural original.

En la actualidad, en el estado de Hidalgo la danza se mantiene, conserva y hereda de generación en generación, y es considerada una manifestación corporal que obedece a la necesidad de expresarse, de comunicarse.

A través del movimiento rítmico se reflejan emociones como regocijo, felicidad, bienestar, vehemencia, adoración, solemnidad y respeto; teniendo como marco de referencia un sentimiento más profundo que se relaciona con la función del danzante como ser social, creador y recreador de un sistema cultural asociado a una lealtad hacia un ser superior.

En las comunidades de la Sierra Alta y de la Sierra Otomí Tepehua, la Huasteca y el Valle del Mezquital, para los habitantes practicar una danza implica una responsabilidad de carácter social y la posibilidad de reproducir lo heredado.

Los factores que intervienen son la forma y el significado; la primera hace referencia a las condiciones materiales del grupo y el último al sistema religioso e ideológico. Como ejemplo del primero se menciona a la máscara como un elemento que prevalece en algunas danzas del estado, y se refiere al encubrimiento de la persona bajo una imagen que no es conocida por los otros, indumentaria y accesorios que le permiten desinhibirse, dejando fluir sus sensaciones libremente, perdiendo su individualidad, como sucede con el personaje de el mono en la danza *Coatecomates*.

La máscara se utiliza para ocultar la identidad ante los fenómenos y las divinidades, y no sólo tiene un efecto desinhibidor, también surge de la necesidad de comunicación con los seres sobrenaturales. Cuando utilizan la máscara en la realización de la danza, el individuo se identifica con el ser supremo al que está adorando.

Estos elementos tienen como objetivo integrar a todos los danzantes durante su presentación e incluso identificar a los capitanes de la danza (*huehuentzi*, en la danza de los *huehues*, y negro mayor, en la danza de arcos).

Es necesario mencionar que, para participar, generalmente los danzantes hacen una promesa por algún don concedido por el santo al que se le ofrenda la danza, es decir, al santo se le solicita un favor, a cambio del cual se le promete participar en el grupo durante determinado tiempo (un año o más).

Máscara de Cuaneros, Huasteca, Hidalgo.

En las danzas existen personajes que cumplen una función específica. El de mayor importancia es el capitán, mayordomo o tata (danza Tampulanes); suele ser el de mayor edad y experiencia; entre sus funciones están las de organizar a los danzantes, determinar cuándo y dónde se ensayará, dirigir al grupo durante su presentación, y de ser posible, ver que todos los integrantes tengan la indumentaria, accesorios y los instrumentos para su participación. Esta persona suele ser la más respetada; además, esta responsabilidad le permite asegurar y legitimar su posición social.

Después están los individuos que apoyan las acciones del capitán durante la ejecución de la danza, denominados *punteros*, conocedores de los pasos y movimientos; éstos se encuentran frente a la *cuadrilla* de danzantes.

Por último, está la *maringuilla*; aparece en la mayoría de las danzas, su función es acompañar a los *punteros* e iniciar los movimientos; se considera también que este personaje es el *animador* de la danza, y de sus acciones depende que los espectadores valoren la participación de la *cuadrilla*.

El tipo de instrumentos que se utilizan para el acompañamiento musical varía de acuerdo con la región; en la mayoría de las danzas de la Huasteca y de la sierra se utilizan jarana, violín y guitarra, y en el Valle del Mezquital lo más común es usar una guitarra pequeña —parecida a la mandolina—, tambor y flauta.

A pesar de las generalidades de la danza como fenómeno social, existen peculiaridades de acuerdo con la región y el momento en que se ejecuta. En este ensayo, se presenta información de una danza por región: en la Huasteca, la que se practica en el marco de la fiesta patronal; en la Sierra Otomí Tepehua, la que acompaña a ritos y ceremonias de adoración; en la Sierra Alta, la danza que se efectúa durante la celebración del Día de Muertos; y en el Valle del Mezquital una representación de la vida cotidiana de los pueblos de origen ñähñu.

Huasteca

Se localiza al noreste de la entidad, colinda al norte con San Luis Potosí y Veracruz; al oriente con Veracruz; y al sur y al occidente con la Sierra Hidalguense. Está conformada por ocho municipios: Atlapexco, Huautla, Huazalingo, Huejutla, Jaltocan, San Felipe Orizatlán, Xochiatipan y Yahualica.

Los habitantes de esta región conservan su identidad a través de la práctica de sus tradiciones y costumbres, y mediante las fiestas patronales efectuadas durante todo el año que tienen relación con el sistema agrícola, en las que necesariamente las danzas están presentes.

Danza Cuaxompiates o Varitas

Se ejecuta en las comunidades de Tlamamala, municipio de Huazalingo; en Sohuala, municipio de Huejutla; y en Pochotitla, municipio de San Felipe Orizatlán. En ella intervienen de 12 a 20 jóvenes, cuya indumentaria se compone de camisa y calzón de manta blanca. En general bailan descalzos y llevan un tocado que consiste en un gorro de tela que luce un penacho pequeño y al frente lleva unos espejos pequeños. En las manos portan una vara delgada, adornada en su extremo superior con flores, listones de colores y cascabeles metálicos.

Sus pasos son sencillos pero muy vistosos, ejecutados bajo las órdenes del músico que simultáneamente toca un flautín de carrizo de tres agujeros y un tamboril cuadrado —de doble parche— percutido con una baqueta chica. Lleva el tamboril pendiente del dedo meñique izquierdo con un hilo y lo percute con la mano derecha. Emplea los dedos restantes de la mano izquierda para tocar los sones en la flautilla. De esta manera, con el mismo son da orden de inicio y terminación de la danza, y deja algunos momentos de descanso entre un son y otro.

Así danzan durante varias horas al ritmo de la música caracterizada por sonidos típicos de los sones indígenas. Cuando el músico cambia la melodía, es indicio de que deben cambiar la evolución y los pasos siguientes.

Danza de Huehues, Sierra Alta, Hidalgo.

Sierra Otomí Tepehua

También conocida como Sierra Oriental Hidalguense, es importante por su enorme diversidad cultural; los grupos étnicos que han permanecido en esta región son los otomíes y los tepehuas, localizados en pequeños valles en las faldas de los cerros y al pie de las montañas.

Geográficamente, se encuentra en la parte este del estado y comprende los municipios de San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria y Huehuetla; el acceso a las

Danza de Varitas, encuentro de danzas, Huejutla de Reyes.

cabeceras es por carreteras, mientras que a las comunidades se accede por medio de caminos de terracería.

Una característica de los habitantes de esta región es que la vida cotidiana está relacionada con la naturaleza y la plasman por medio de la adoración a lugares sagrados.

Adoración a lugares sagrados

Un ejemplo de lugares sagrados es *México Chiquito*, ubicado en el municipio de San Bartolo Tutotepec. Se localiza a 70 km al noreste de Pachuca; al norte limita con Texcatepec, Veracruz; al este con Huehuetla, Hidalgo; al sur con Tenango de Doria, Hidalgo; al oeste con Huayacocotla, Veracruz y Agua Blanca, Hidalgo.

La danza de adoración a *México Chiquito* es ejecutada por los habitantes de una pequeña comunidad, Palo Gordo, ubicada a 25 km al norte de San Bartolo Tutotepec; el camino de acceso es de terracería y es intransitable en temporada de lluvias. En su ejecución participan habitantes de Palo Gordo, San Juan y Huasquilla, municipio de San Bartolo Tutotepec.

En el lugar sagrado existen adoratorios dedicados a elementos naturales como el agua, el viento y el sol. Además, para venerar a la Virgen de Guadalupe, se colocan ofrendas y se ejecuta la danza.

Todas las personas que acuden al lugar sagrado participan en ésta, y es dirigida por el mayordomo(a) y el curandero. El ritmo de algunos sones son solemnes y otros muy alegres, como *México Chiquito*, *Vengan Ánimas* y el *Águila*.

Los pasos de la danza son monótonos, debido a que sólo se lleva el ritmo con ambos pies, moviéndose en su mismo lugar y esporádicamente dan vuelta sobre su eje.

La danza llega a su máxima expresión cuando, después de danzar durante varias horas, el mayordomo y el curandero entran en éxtasis. En ese lapso tienen

que ser sostenidos por otra persona porque sus movimientos son incontrolables, pueden alejarse del lugar y corren peligro. La persona que le apoya es elegida por el curandero, y cuando están juntos le sigue dando instrucciones en su lengua materna; incluso le comenta con quién puede tener problemas y cómo debe cuidarse, por lo que se considera que el curandero funciona como el oráculo de la comunidad. El momento que viven los mayordomos y curanderos es tan intenso que incluso llegan a sufrir convulsiones.

Sierra Otomí Tepehua, México Chiquito.

Sierra Alta

Sus límites geográficos son: al norte la Huasteca, al sur la Sierra Baja, al este Veracruz y al oeste la Sierra Gorda.

Además de las fiestas tradicionales, existe un número considerable de danzas tradicionales y mestizas, casi 36 o 40; dichas danzas son dedicadas a la fiesta patronal, Carnaval, Semana Santa, Todos Santos y festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe.

También hay danzas para la fertilidad, *chicomexochitl*; para curar a un enfermo, *mecos;* de conquista, *cuanegros*; y representación de los muertos, *huehues*. El acompañamiento musical es con violín y guitarra.

Danzas de Todos Santos

Los huehues es ejecutada en Papatlatla y Atempa, municipio de Calnali. En esta comunidad es posible ver por las calles a los *huehues;* este grupo no puede faltar, ya que los *viejitos* representan a los difuntos que cada año vienen a visitar a sus parientes y a disfrutar de las ofrendas que se colocan especialmente para ellos a partir del día 31 de octubre hasta el 3 de noviembre. Durante esos días los danzantes hacen visitas a la mayoría de los hogares, lo cual permite que la población se involucre aún más en la celebración.

La indumentaria que portan los hombres consta de pantalón negro con saco, sombrero de cuero o gamuza, máscara de madera, cada una de ellas con diferentes expresiones y rasgos, bordón hecho de madera con figuras de animales como caballos, conejos y pájaros, paliacate en la cabeza y botines.

Los individuos que representan a las mujeres llevan un vestido de manga corta, de colores vistosos, sombrero adornado con listones de colores alrededor y zapatos, botines o tenis.

En el grupo de *huehues* se puede identificar al *Huehuentzi* ("el más viejo") quien utiliza una máscara con barba larga. De acuerdo con la información proporcionada por el señor Benito Álvarez Olivares, este personaje lo debe representar un danzante carismático, ya que de él depende la bienvenida que se les dé en cada una de las casas.

Al salir del panteón, los *huehues* son los que llevan en su *chiquihuite* (bolsa fabricada con fibras que ellos elaboran) tamales, aguardiente, frutas y pan. Son acompañados por los asistentes al panteón y por la banda de viento, y recibidos en el patio anterior de la iglesia por la demás población. Se coloca la ofrenda sobre una estructura de madera, alrededor de la cual se ponen veladoras y, mientras los *huehues* siguen danzando, se lleva a cabo una velación a la ofrenda. Después, la ofrenda es repartida a todos los asistentes.

Al concluir su participación, los danzantes llegan a los hogares bailando cerca de 12 sones, como el de *la entrada*, *despedida* y *zacatecana*; de esta manera recorren durante varias horas la comunidad. El momento intermedio es cuando el *Huehuentzi* solicita, en náhuatl, la ofrenda al jefe de familia; cuando se le otorga es interpretada la melodía *Xochipitzahuatl* ("Flor menudita").

Es preciso mencionar que entre son y son, el *Huehuentzi* tiene una breve conversación en náhuatl con el jefe de familia; hace bromas y agradece el que les permitan danzar frente a su casa. La coreografía, como todas las danzas tradicionales, consta de formas lineales, cruces y vueltas.

Valle del Mezquital

Región semidesértica, ubicada en la parte occidental de la entidad, cuyos límites son: al norte los municipios de Pacula, Jacala y Tlahuiltepa; al sur los municipios del Estado de México que en su porción norte colindan con Hidalgo; al oriente los municipios de Metztitlán, Atotonilco el Grande, Mineral del Chico y Pachuca; al occidente los municipios de Querétaro que en su porción oriental colindan con Hidalgo; al noreste los municipios de Juárez y Zapotlán; y al suroeste los municipios del Estado de México.

Los pobladores de esta región del estado se caracterizan por la riqueza cultural; otomí proviene de *totomitl*, que quiere decir "flechadores de pájaros". Elaboran artesanías utilizando los recursos naturales como el maguey (fibra), carrizo y concha de abulón, entre otros.

Momentos del ritual, México Chiquito.

La existencia de esta cultura y la recreación de la misma se observa en sus ceremonias, ritos, fiestas patronales, tradiciones, costumbres, música y danza. El interés de los ñähñu por conservar su identidad es notable en el desarrollo y creación de aspectos sociales y culturales únicos.

Entre los aspectos culturales más importantes de la zona se encuentran la gastronomía, la fabricación de artesanías con palma para la confección de sombreros, petacas y juguetes; el hilado del ixtle de maguey para la elaboración del ayate y de la lana para la producción de suéteres; la realización de fiestas patronales; la creación de cantos en su lengua materna (hñähñu) y la danza. Esta última ha dejado de practicarse debido a las limitaciones económicas y a la falta de interés de los danzantes, resultado de la migración.

Cabe mencionar que las danzas que se ejecutan en la región son de reciente creación y se relacionan con la vida cotidiana; son una representación de las costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas.

Danza del Ixtle

Esta danza se ejecuta en el municipio de Ixmiquilpan, el cual limita al norte con el municipio de Nicolás Flores; al sur con Chilcuautla y San Salvador; al este con Cardonal y Santiago de Anaya; y al oeste con Tasquillo, Zimapán y Alfajayucan.

La danza del Ixtle tiene sus orígenes en la creatividad de los habitantes; muestra la dinámica de la vida cotidiana y retoma la importancia del medio que los rodea y del misticismo del pueblo ñähñu. Se compone de 14 evoluciones y ocho pasos, cada uno con un significado particular relacionado con la vida cotidiana y la vida religiosa de los ñähñu; participan 12 mujeres y 12 hombres.

Según la información proporcionada por Pedro Secundino Miranda, fue en la década de los sesenta cuando se empezó a practicar en Ixmiquilpan. Es ejecutada el segundo sábado de mayo en comunidades rurales del municipio, como El Olivo y Los Remedios.

Vistiendo la Cruz, México Chiquito.

Danza de Huehues, Sierra Alta, Hidalgo.

Durante la danza, se ejecutan diversas acciones, tales como el tallado de la lechuguilla, el hilado del *zanthe* y el tejido del *ayate* —actividades cotidianas de los habitantes del Valle del Mezquital.

Cuando la mujer porta el *ayate* como velo sobre la cabeza, implica reverencia, esta actitud debe prevalecer durante toda la danza; el cordel que hila la mujer es importante pues representa la trama de la vida de los ñähñu; los objetos elaborados con el ixtle, como el *ayate*, sirven como protección, cuna, vestido, adorno, ofrenda y hasta mortaja.

Por tanto, esta danza se considera importante por que escenifica las etapas de la vida de los ñähñu: nacimiento, crecimiento, vida productiva, vida ritual y muerte.

La indumentaria de la mujer consta de una blusa de manta bordada —elaborada en la comunidad; en el bordado se observan animales, árboles y flores de la región—, falda de manta con flecos de *ixtle*, un *ayate* doblado en forma triangular sobre la cabeza, ceñidor y huaraches, aunque es usual que se presente descalza. También lleva un manojo de *ixtle*, mecate y malacate.

El hombre viste calzón de manta que se cruza al frente y se sujeta con un ceñidor en la cintura, en el dorso lleva un *ayate* cruzado; porta un sombrero conocido como "de *tornillo*" o *xamat*, danza descalzo o con huaraches. Es importante mencionar que portan un mazo, penca de lechuguilla, tallador y uno de ellos lleva el torno.

En la danza se interpretan cantos como la *Introducción*, *Desvía tu mirada*, *Los inditos de este valle pobre*, *El perro pastor*, *Cásate comadre*, *Le diré a mi comadrita haber si quiere*, *Qué miedo le tienes a la gringa y Se fue ayer y me dejó*.

La música es interpretada con mandolina, pero en la actualidad es común utilizar la flauta de carrizo y el tambor acompañados con violín y guitarra.

En la última etapa de la danza una pareja toma el torno para hilar el *ixtle*, mientras los demás tallan la lechuguilla e hilan el *zanthe* con acompañamiento musical.

Comentarios finales

Desde sus orígenes, la danza se ha manifestado como una expresión cultural con una gran complejidad que posee significados y formas diversas; es una acción determinada ubicada en el tiempo y el espacio, que ha subsistido ante los cambios estructurales e históricos.

A través de ella se transmiten conocimientos, aspectos importantes de la memoria histórica, cosmovisión y carácter religioso, además representa un mecanismo importante de la lucha por mantener viva una identidad.

En cada una de las regiones de Hidalgo la danza se ejecuta de diferentes maneras: en el Valle del Mezquital los movimientos son solemnes y reverentes; en la Sierra Otomí Tepehua, la mayoría de las danzas manifiestan la cosmovisión

prehispánica, a través de ellas se adora y venera a los elementos naturales y a los lugares sagrados; en la Sierra Alta y Huasteca, la danza se celebra en el marco de una fiesta patronal y ceremonia religiosa que permite que los protagonistas muestren su alegría, fervor, armonía y devoción.

En estas danzas con reminiscencias prehispánicas se observa un simbolismo pagano: generalmente son considerados los puntos cardinales y su ejecución coincide con el inicio de alguna estación climática o con alguna fecha calendárica prehispánica; además en el atrio de la iglesia colocan el *suchitl* (altar de flores) antes de bailar. Dicho altar es símbolo de culto, dedicado al dios de las flores y de la danza, Xochipilli Macuilxóchitl.

A pesar de las diferencias entre regiones, se menciona que los danzantes son los portadores de una tradición, y pierden su propia personalidad para asumir la de la colectividad; hacen la fiesta con y para el pueblo. Estas diferencias nos permiten identificar dos tipos de factores: *1*) físicos, referidos a objetos y materiales (instrumentos musicales e indumentaria), y *2*) cosmogónicos, relacionados con la ideología vinculada a un sistema religioso y una forma de concebir el mundo.

Danza del elote y mapache, Zacualtipan, Hidalgo.

Al observar estos factores, se determina que la danza como tal busca la participación y la comunión. Se pretende que la comunidad disfrute y sea partícipe de su compromiso, porque sólo así podrá cumplirse con su objetivo. Alegoría que se compensa, si no con bienes materiales, sí con la satisfacción de ser quienes ofrendan —en nombre de la comunidad— a su dios, a sus muertos y a sus milpas.

Aparentemente sólo son movimientos corporales. Sin embargo, la danza funciona como elemento de cohesión social; los grupos humanos se reúnen para danzar porque requieren de organizaciones que apoyen el intercambio (matlanes en la Sierra Alta), la solidaridad y la participación comunitaria.

La danza incide en la formación de relaciones que se establecen entre el individuo y la colectividad. Es un bien común que podría concebirse como un modelo, una guía de comportamiento que indica qué debe hacer esa comunidad en cada época o fiesta, aunque evidentemente no todo el pueblo acata dicho modelo.

En las danzas no existe el lenguaje hablado, a excepción de aquellas donde hay diálogos memorizados; lo que subyace en cada baile es el ritual de la entrega, de la devoción, y es aquí cuando se sacraliza la danza, cuando todos sus integrantes bailan con fervor, conscientes de que cumplir con ello les permitirá tener, además de la distinción, una actitud distinta ante la comunidad.

A través de movimientos espontáneos o ensayados, los danzantes tienen una estructura y respetan el lenguaje creado por ellos mismos. Un lenguaje corporal, sonoro y colorido. La danza es una ofrenda en sí misma. Es el orden que la propia comunidad genera, y que le permite definirla y mantener su continuidad.

Candelabro

CAPÍTULO 20

Al compás de la ofrenda: la música ritual entre los nahuas de la Sierra Oriental

Ulises Julio Fierro Alonso*

El ritmo. Todo es ritmo.
Ritmos del sol y de la luna son los de la vida.
Las lechuzas de noche y palomas de día.
Las flores se despiertan y se duermen.
Gallos al amanecer y al atardecer las ranas

Fragmento de Ernesto Cardenal, *Música de las esferas*

El siguiente ensayo representa una aproximación al estudio de la música ritual en la comunidad nahua de San Francisco Atotonilco, ubicada en la Sierra Oriental de Hidalgo; forma parte de una investigación más amplia realizada dentro del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Surgió a raíz de mi interés por estudiar el papel primordial de la música en los rituales y ofrendas a los santos y cruces que la población realiza cada año durante la celebración del 3 de mayo (día de la Santa Cruz) y que se encuentra enmarcado en un calendario agrícola ritual que culmina el 2 de noviembre con las ofrendas a los difuntos.[1]

La comunidad

A casi 10 km al norte de Acaxochitlán, la cabecera municipal, se ubica el poblado de San Francisco Atotonilco,[2] al cual se puede llegar por una carretera de terracería; existe servicio de transporte colectivo y de taxis privados. Al descender por el camino de tierra uno puede divisar Atotonilco, enclavado en las faldas de la Sierra Oriental; sus casas custodian una calle principal pavimentada que conduce hasta su iglesia patronal; detrás de ella se encuentra su cementerio.

* Universidad Intercultural de Michoacán.

[1] Ciclo iniciado desde el Carnaval, con la danza de *huehues*, y que abarca también la fiesta patronal de San Francisco, el 4 de octubre.

[2] Según datos del Instituto Nacional Indigenista —hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas— y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, tiene una población de 1 005 habitantes, de los cuales 905 son hablantes del náhuatl (INI-PNUD, 2001).

Baile de los huehues en la comunidad otomí de San Pablo el Grande, Tenango de Doria.

San Francisco comparte varios elementos culturales con la región denominada Sierra Norte de Puebla (como la lengua y la religiosidad), con la que también mantiene vínculos comerciales, en especial con poblados de los municipios de Naupan y Pahuatlán.

Se cultiva maíz, pero la principal actividad económica es el comercio. Muchas casas cuentan con temazcal. La gente se denomina a sí misma como "aguacateros" o "fruteros"; la venta de estos productos se realiza principalmente en los municipios conurbanos del Estado de México —como Ecatepec—. La dinámica de estas labores ha llevado a la comunidad a cambiar sus días festivos de Carnaval y de la Santa Cruz, ya que los hombres salen a vender de viernes a lunes y regresan hasta el martes, lo que ha provocado que los festejos se realicen entre martes y jueves, dejando al miércoles como el día más grande del culto.

La división de funciones está marcada por el género: mientras los hombres, que en su mayoría son bilingües, se van a trabajar la milpa y el comercio, las mujeres, mayoritariamente monolingües,[3] se dedican a las tareas del hogar.

Los cargos cívicos religiosos son ostentados únicamente por los hombres; sin embargo, a nivel ritual también se observa una complementariedad entre hombres y mujeres, ya que cada uno mantiene una función dentro de él. La máxima autoridad según la Ley Orgánica del Estado de Hidalgo es el delegado municipal,[4] como este cargo no recibe ninguna remuneración, en la región muchos pueblos eligen a través de asamblea anuales a tres delegados, para que entre ellos se turnen y no resulte muy oneroso servir a la comunidad.

La música

En San Francisco, la música de viento, sones de costumbre y eventualmente las danzas están presentes durante los rituales de índole agrícola, y éstos a su vez van asociados al santoral católico.

En este sentido, las ofrendas a los santos siempre van acompañadas de la música de banda o sones de costumbre. Las bandas varían en número de músicos y pueden llegar a ser integradas hasta por 12 o más personas: dos o tres percusionistas para la tambora, platillos y tarola, y de siete a nueve elementos para los alientos (trombones, saxofones, trompetas y clarinetes). La banda que año tras

[3] Aunque también se ha observado que una mínima parte de las mujeres del pueblo van a vender fajas tejidas en telar al Distrito Federal; dichas fajas las tejen ellas mismas o las compran a las demás mujeres de la comunidad. Sólo son ocho.

[4] A quien también se conoce como juez o mayordomo. Aunque en teoría la Ley Orgánica Municipal del Estado de Hidalgo señala que es el presidente municipal quien debe dar este nombramiento; cada año los delegados son elegidos en asambleas comunitarias y la presidencia simplemente avala dicho nombramiento, por lo que podemos ver una interlegalidad entre la ley oficial y los sistemas normativos de la comunidad.

Veladoras para ritual, San Bartolo Tutotepec.

año participa en los rituales es contratada en la comunidad poblana nahua de Xolotla y es pagada con las cooperaciones de la comunidad. Los sones de costumbre sólo se interpretan con violín y guitarra; cabe mencionar que para ejecutar estos dos últimos instrumentos se emplean músicos ancianos, los cuales no siempre están presentes cada año.

Al compás del ritual: los espacios y tiempos de culto

Los preparativos

Días antes los delegados realizan una colecta económica en todo el pueblo para juntar fondos y poder realizar la fiesta, pero ésta nunca es suficiente, así que son ellos quienes terminan por patrocinar dicho evento en materia de cohetes, flores, música de banda y comidas para los músicos y el pueblo entero. Además de esto, algunos comerciantes contratan a músicos del género ranchero y norteño para realizar un baile gratuito el día del castillo.

Para ese evento se instala un templete para la "caravana artística" que actuará durante la fiesta, lo mismo que un puesto de cerveza a un lado y bajo una carpa.

El fiscal es quien se encarga de que todo esté listo dentro de la iglesia, así como de negociar con el sacerdote para que vaya a oficiar misa los tres días de la fiesta y de hablar con los danzantes; a su vez, éste es auxiliado por un "padrino" de la fiesta, quien se ocupa de que todo esté limpio y de poner los arreglos florales.

Días antes se contrata la banda de música; durante dos años consecutivos hemos visto la participación de la banda Géminis, la cual cobra 3 800 pesos por día y ha participado durante casi 12 años consecutivos.

Músicos y huehue durante el Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo.

Tienda de artículos religiosos, Acaxochitlán.

Músicos de la Huasteca hidalguense.

Músicos en procesión, Huautla.

Baile de huehues, Tenango de Doria.

A su vez, el primer delegado visita a los músicos de sones de costumbre para invitarlos a participar. A ellos se les llevan como presentes un chiquihuite con pan y refrescos. Se les paga 100 pesos por día, que es el precio en que se paga la faena comunitaria, a lo cual también se le llama "sueldo mínimo".

La ofrenda de los delegados

Son las cero horas del miércoles 7 de mayo de 2003, en casa del primer delegado; se prepara una ofrenda de caldo de res, tortillas y "tepache" (agua con piloncillo); todo se guarda en canastas; los gallos aún no cantan y el sol sigue dormido tras la sierra.

A las cuatro de la mañana el silencio del cielo estrellado es roto por un cohete y de la casa del tercer delegado sale la banda de viento y una comitiva a casa del segundo delegado, para juntos dirigirse a la casa del primer delegado. La banda de viento va tocando tras ellos y se van tronando cohetes. Llegando a la casa del primer delegado salen ya los tres con la ofrenda de comida, flores y velas de éste, mientras se sigue escuchando la banda y los cohetes. Cada delegado va con una pequeña comitiva familiar, quienes también les ayudan a cargar las ofrendas.

Junto con el primer delegado va una mujer anciana[5] que encabeza la procesión con un sahumador encendido y copal. También con ellos van dos músicos tocando sones de costumbre. Mientras la banda de viento se queda afuera, los delegados, la anciana y la comitiva entran a la iglesia bailando sones hasta llegar al altar.

La música de costumbre es llamada "sones de flor" o "flor para bailar". Son cuatro para entrar y otros cuatro para salir. Durante casi toda la ceremonia la música está presente con intervalos de descanso para los músicos.[6]

La llegada a la iglesia tiene lugar a eso de las cinco de la mañana. La mujer sahúma cada santo, mientras los delegados se persignan. Las mujeres de la comitiva se sientan del lado izquierdo del altar y sirven el caldo de res, el tepache y después lo pasan a los delegados, quienes se encargan de ponerlo al pie de los santos. Sobre las tasas del tepache van unas cuantas tortillas. Todo se tiene que servir caliente.

Sólo las mujeres de la comitiva y los músicos permanecen dentro de la iglesia. Los sones de costumbre se escuchan dentro del lugar mientras la banda y los cohetes se oyen afuera. Los hombres entran y salen como si las mujeres fueran quienes tuvieran que permanecer en el recinto.

[5] En Naupan, esta función la asume la partera y *tlamatque*: "sabia".
[6] Para la fiesta de San Marcos en Naupan, Puebla, y la fiesta de Santa Ana en Santa Ana Tzacuala, Acaxochitlán, hemos contado el mismo número de sones para "bailar la flor" en el cambio de mayordomos, todos interpretados con bandas de viento.

Banda musical, Acaxochitlán.

A eso de las seis y media de la mañana, casi las siete, una vez que el sol ya ha salido por completo, se retiran los platos. Los delegados y sus acompañantes se encargan de comerse la ofrenda; los primeros en ser servidos son los músicos que han permanecido en la iglesia. Una vez que han terminado de comer, nuevamente salen todos en procesión mientras bailan al compás de los sones de flor. Se pasa a dejar a su casa al primer delegado, luego al segundo y finalmente al tercero.

Como ya se mencionó, a cada delegado le toca financiar una ofrenda por día; también se encarga de darle de comer a la banda de viento. A su casa está invitado todo aqu el que quiera ir a desayunar o comer durante el día. La comida puede variar desde huevos en la mañana hasta carnitas por la tarde.

La danza

Durante los tres días que dura la fiesta participa una danza comunitaria de "caporales". Son 13 danzantes más un guitarrista; existe una persona que —aunque no figura como autoridad— es la encargada de darles de comer. Danzan antes de cada misa y durante ella. Como lo han señalado Camacho y Jurado (1998: 327): "Danza y música son una unidad vital para la fiesta".

La misa

Cada día cuando el sol se coloca en el cenit, la gente poco a poco se va reuniendo en la iglesia y se debe realizar una misa.[7]

[7] Aunque en 2003 sólo se llevó a cabo la última misa porque el sacerdote de Los Reyes les había pedido transporte a las autoridades; sin embargo, como no lo habían enviado, el sacerdote sólo fue hasta el tercer día por su propia cuenta. La gente señala que no tiene por qué facilitarle nada para que desarrolle su oficio: "Es su obligación".

Imagen enflorada, Acaxochitlán.

Durante el desarrollo de la misa, los caporales danzan dentro de la iglesia, lo hacen por un rato al principio de la misma y el sacerdote les da la bendición. Durante la misa los delegados se sientan al lado derecho del altar, cada uno con su bastón de mando.

Como el padre no tiene una hora exacta de llegada, puede variar el inicio de la misa entre las doce y las tres de la tarde. En caso de que no llegue todos retornan a sus casas después de una procesión realizada por los delegados.

La procesión

Después de la ceremonia se realiza una procesión por unas cuantas calles de la comunidad, dan la vuelta al templo y culminan el recorrido por la calle principal. Los santos son esperados con palios a la salida.

La columna va encabezada por niños monaguillos, quienes llevan una campana pequeña, los ciriales y un crucifijo; atrás de ellos va el sacerdote y la danza de los caporales, seguidos por los santos, las autoridades y el pueblo con flores sin una formación estructurada, salvo que cada santo es precedido por una mujer con un sahumador encendido. Finalmente la banda de viento va tocando cerrando la fila.

Al entrar de regreso al Santuario, los santos son depositados sobre petates frente a un sahumador. En ese momento los ancianos los limpian antes de subirlos de nuevo a los altares.

El tiempo que dura el festejo varía, dependiendo del comienzo y la duración de la misa; toda la celebración termina a eso de las cuatro de la tarde. En ese momento se reparten las flores con que han sido adornados los santos por las mujeres del pueblo. Después de todos esos días las flores se transforman en una especie de reliquias con propiedades medicinales, ya que, al estar en contacto con los santos, éstos les transmiten sus poderes curativos.

Al compás de la fiesta: los espacios y tiempos profanos

Si bien la participación durante todo ese tiempo es sólo de los católicos, existe un lado profano del festejo que forma parte de la celebración, y así, aunque los evangélicos del pueblo no compartan las creencias católicas, tienen la oportunidad

de disfrutarlo, ya que han cooperado con la fiesta. Las actividades no sacras se pueden sintetizar de la siguiente manera: *1)* la banda de viento: durante los tres días, por la mañana, después de desayunar, la banda de viento toca música comercial en el quiosco; *2)* el segundo día, al despedirse la tarde, la caravana artística se presenta por la noche en el templete realizado para su actuación;[8] y *3)* el tercer día, también de noche, se enciende un torito en el atrio de la iglesia y al final de éste un castillo en honor de la Santa Cruz, todo ello mientras la banda toca.

Estos dos últimos momentos se dan cuando anochece, cerrando no sólo el ciclo de la rotación terrestre, abierto desde el miércoles con la ofrenda de los delegados, sino también dando fin al tiempo de los festejos en medio de la algarabía y el alboroto luminoso y del sonoro estruendo del castillo y el torito. Todo, poco a poco vuelve al rutinario silencio de la vida cotidiana.

Dichos momentos forman parte del lado profano que complementa a la fiesta. A través de esta celebración se demuestra a los pueblos de alrededor la capacidad organizativa y el poder de adquisición de San Francisco, ya que a los eventos del segundo y tercer día llega gente de la región a disfrutar del programa artístico o pirotécnico.

Detalle del frontal de la Iglesia, Acaxochitlán.

Curiosamente en los festejos de 2004 hubo cambios de forma, pero no de fondo. Los nuevos delegados iniciaron los preparativos ceremoniales a eso de las seis de la mañana y terminaron la ofrenda de comida y música como a las nueve. La banda acompañó la entrada a la iglesia; pero ni los músicos de sones de costumbre ni los danzantes estuvieron presentes; al preguntar por estos cambios, obtuve dos respuestas: los delegados decían que el capitán de la danza estaba enfermo; y el capitán de la danza, al que me encontré en una comida en casa de uno de los delegados, me dijo que nunca lo habían invitado a llevar la danza para la ofrenda. Los señores del son también me informaron que no han habían sido invitados.

La música como objeto de estudio

Estos ejemplos muestran la importante función de la música como parte del ritual. En su análisis de la música andina, Anna Gruszenczynska (1995: 24-25) nos dice que la música debe entenderse como un comportamiento simbólico, que a veces no se le puede dar un significado determinado y que, en ese sentido, se tiene que contextualizar no sólo el modelo musical, sino la persona, la interpretación, el uso del instrumento, el instrumento mismo, la letra de la canción —en caso de que exista— y los atributos de la danza.

[8] En 2003 se presentaron Teodoro Gómez, Perlita Buendía, Fernanda Vargas y Atila el "Indio Elegante", todos ellos acompañados del mariachi Santa Cecilia. En 2004 se presentaron Los avispones del Norte.

Por su parte, Turrent (1996: 186), en su estudio histórico de México en el siglo XVI, señala que la música es "un lenguaje social [...] un medio de identificación de los miembros del conglomerado social; en un conjunto de símbolos sonoros que se asocian a una forma de ver la vida, a una manera de entender el mundo", asimismo, plantea que la música ritual es "una manifestación social, sonora y vehicular entre lo sonoro y lo divino y refuerza el ámbito de lo sagrado". Siendo imprudente desarticularla de su contexto espacio-temporal y social dentro de todo el engranaje ritual (Ochoa, 1993: 213).

Reuter (1980: 79-80) ha señalado que una de las principales características de la música indígena de México es su función primordialmente ceremonial y colectiva, prevaleciendo la instrumental sobre la cantada en un contexto más amplio, donde en algunas ocasiones la danza también es inseparable del ritual.

Así, encontramos que en la fiesta de la Santa Cruz las ofrendas no sólo son acompañadas con rezos y comida, sino también con música y danza. Los santos no sólo deben comer bien sino también escuchar música para que manden el temporal pluvial y los campos no fallezcan.

En todos los casos los ejecutantes, lo mismo que las ancianas que hacen la ofrenda o los delegados, reciben trato especial.

Resulta interesante observar que entre los tiempos del festejo y el tipo de música que interviene en ellos, existe cierta reciprocidad, la cual queda ilustrada en la tabla 5.

TABLA 5

Tiempo o compás	*Parte sagrada de participación cerrada*	*Parte sagrada de participación abierta*	*Parte profana de participación abierta*
Descripción	Es la ofrenda de madrugada a los santos, en la que sólo participan los delegados, el mayordomo y el padrino de la fiesta; junto con ellos asiste un número reducido de personas que en su mayoría están emparentados con los mayordomos. Todos entran con la ofrenda bailando al compás de la música.	Misa y procesión con la participación de las autoridades y el pueblo de filiación católica, acompañadas de la danza y la banda de viento.	Las comidas patrocinadas por cada delegado. Todo el que desee está invitado a comer: a dicha comida también asiste la banda de viento. Durante los tres días la banda toca en el quiosco del pueblo. La caravana artística del segundo día y los juegos pirotécnicos del tercero, donde toca la banda. El pueblo entero, católicos y evangélicos, pueden participar.
Tipo de música	Música de sones de costumbre o de viento	Música de viento	Música de viento, norteña, mariachi, etcétera.
	Música religiosa	Música religiosa	Música comercial

La música y la danza como parte del ritual se transforman en un lenguaje auditivo y corporal que complementan los demás elementos de la ofrenda y el ritual.

Reflexiones finales

La fiesta de la Santa Cruz en San Francisco Atotonilco pone de manifiesto los lazos culturales que unen a los pueblos nahuas de Hidalgo con los de Puebla, a la par, evidencian el arbitrario límite estatal, que sólo existe para la administración de un poder oficial al que están subordinadas las comunidades en los mapas.

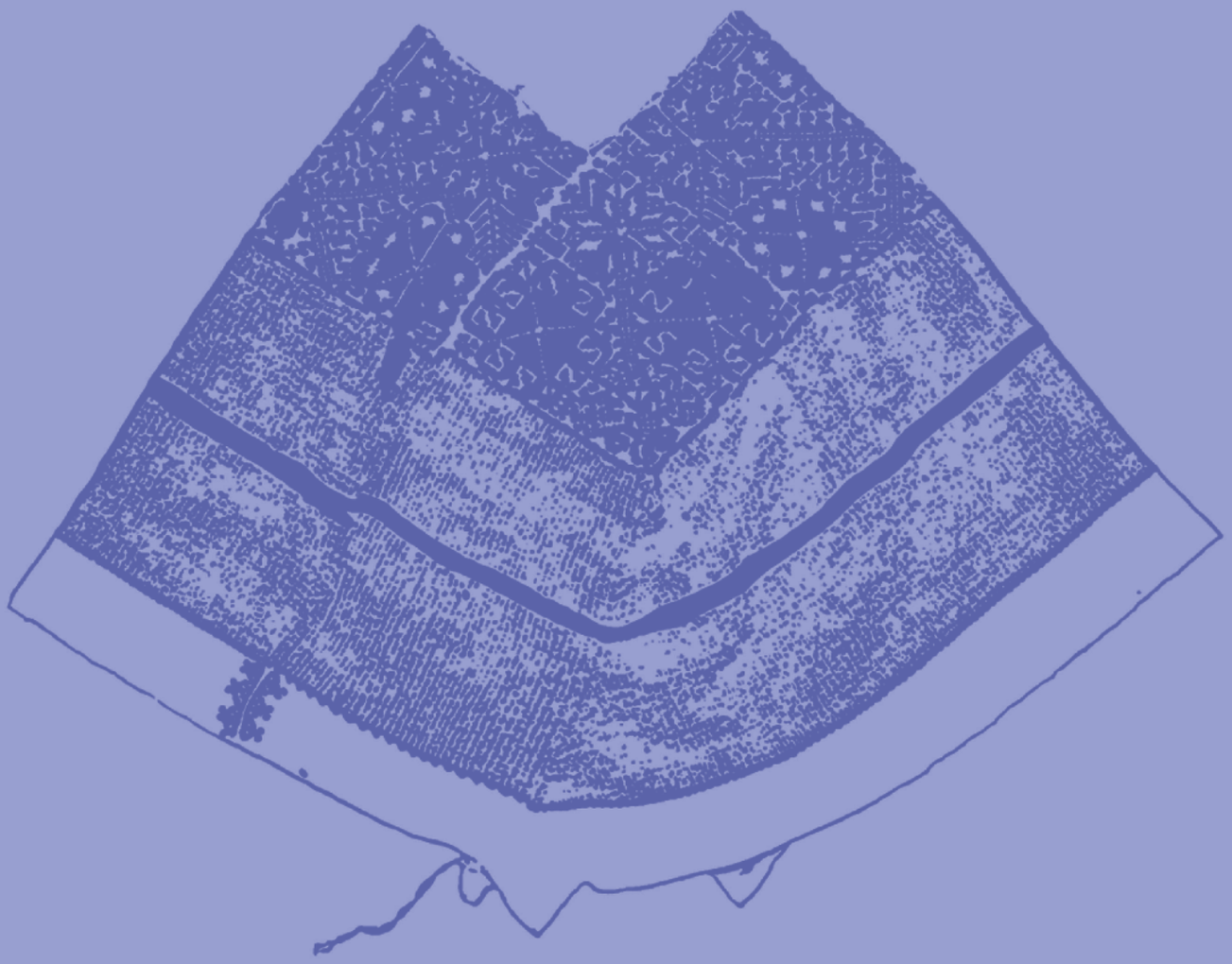
Por otra parte, la música, en un contexto ritual más amplio, es un elemento simbólico importante dentro de cada ritual comunitario.

Los sonidos que se ofrendan, al articularse con el ritual, se convierten en un lenguaje sonoro y simbólico ligado a las creencias y religiosidad nahua: forman parte del intercambio de rezos, comida, bebidas, copal y vigilias de los participantes hacia los santos.

Si bien, la música, junto con los cohetes y el castillo, constituyen un elemento más del contexto ritual, alcanzan por sí mismos un lenguaje sonoro; son la parte auditiva de la ofrenda; por tanto, resultan ser igual de necesarios que los aromas, los colores o los sabores.

Los ejecutantes al igual que los oferentes, realzan su estatus social. Su trato es destacado y agradecido por los delegados municipales. La música ritual es un producto histórico, reflejo de las creencias y la identidad del mundo indígena en la Sierra Oriental de Hidalgo, y que deja al descubierto la emotividad de las comunidades como un lenguaje social.

Con la música ritual se marca el ritmo del festejo; el tiempo ritual es el compás de la naturaleza, tan sencillo como los gallos al amanecer y las ranas al atardecer; como cuando fue creado el mundo en la frecuencia sonora de la música de las esferas, de la cual nos habla el poeta Ernesto Cardenal.



Quechquémetl

CAPÍTULO 21

Equilibrio y desequilibrio en el cosmos

Concepciones de los otomíes orientales

Jacques Galinier*

En la cultura otomí existe la idea, compartida con el resto del mundo mesoamericano, de que el universo se encuentra en un estado de perpetuo desequilibrio (Soustelle, 1940). Sin embargo, para combatir sus consecuencias, los otomíes de la Sierra Madre (u orientales), utilizan artefactos símbólicos y conceptos ajenos a las tradiciones del Valle del Mezquital o de la meseta de Toluca, en particular, en su tratamiento del proceso de circulación de la energía cósmica y corporal, el *nzahki*. Para consolidar un mundo ordenado, predominan dos clases de actos religiosos. los rituales endocéntricos y los rituales exocéntricos. *1)* Entre los primeros se encuentran los actos chamánicos o de celebración del santo epónimo, que afirma la identidad local, "la" costumbre; es el caso de la celebración de rituales de fertilidad agraria (los costumbres o bailes de flores), cuyo guión no ha cambiado desde los primeros tiempos de la Colonia; lo comprueba el testimonio del padre Esteban García, en la región de Tutotepec, a principios del siglo XVI (García, 1918). Su descripción de la vida religiosa de los indígenas de esta zona corresponde globalmente a la situación actual, sobre todo cuando se trata de la celebración de rituales de fertilidad agraria; *2)* los rituales exocéntricos son los que se relacionan con las peregrinaciones locales (hacia un cerro sagrado), regionales (como el lugar llamado *mayonikha* o "Iglesia Vieja") o nacionales (Tepeyac, San Juan de los Lagos).

La importancia de los cerros como centros energéticos se verifica en toda la zona. Se incorporan en una jerarquía de potencias. El más famoso es *mayonikha*, "santuario de la dualidad", en realidad, se trata de un acantilado a la orilla del río Chiflón, y es el lugar de peregrinación más venerado por los otomíes, desde el Altiplano hasta la Huasteca veracruzana; lo es también entre los pueblos nahuas. El Cerro Napateco, a pocos kilómetros de Tulancingo, también ejerce una influencia magnética en toda la zona. El Cerro del Oro en Tutotepec se ubica en un rango menor. En realidad, todos los pueblos otomíes de la sierra hidalguense están conectados con un cerro epónimo que posee propiedades idénticas, en particular la de ser controlados por una entidad que hace las veces de dueño de la fertilidad. Se confunde con el Diablo, el cual tiene bajo su custodia reservas inagotables de oro.

* CNRS, Universidad de París X, Nanterre.

Los cerros, al igual que el cuerpo humano, son algunos de los portadores privilegiados de la energía universal que se acumula en los lugares más "sagrados". Ambos se consideran como perfectamente isomorfos, vista la antropomorfización completa de los elementos significativos del paisaje. A veces los dueños de los cerros forman pares sexualizados, como en San Lorenzo Achiotepec, donde persisten evidencias de una organización social y ritual dualista. Otra característica notable es la relación entre los cerros y las poblaciones que viven en sus cercanías: funcionan como receptáculos de los difuntos, de los antiguos (*nyoki*), los cuales influyen en el curso de la vida de los vivos. Además, las cumbres son la morada de los nahuales, sea en el monte que cubre sus laderas o en el interior. La circulación de energía desde adentro de los cerros hacia afuera mantiene una conexión íntima entre ellos y la comunidad que los venera. Sus vecinos no pueden ignorar la influencia de sus dueños, como la de *sihta tsivo*, el "ancestro chivo", que controla el Cerro Napateco, y las mujeres que visita mensualmente, regando su sangre. Si el cerro permite mantener el bienestar de la comunidad, propaga también enfermedades o puede desencadenar situaciones de caos.

Preparando traje para Carnaval en San Pedro el Grande, Tenango de Doria.

A pesar de las oblaciones constantes y de las devociones que los otomíes suelen rendir a las entidades de la naturaleza, el *nzahki* es un elemento perturbador de la vida individual y del orden comunitario. Los desplazamientos del *nzahki* universal genera desdicha, enfermedades o muerte. ¿Cómo entonces los otomíes orientales consideran el infortunio, y cómo combaten sus efectos? El término *n'yepate* corresponde al aspecto malévolo de una persona identificada como "brujo". Se trata literalmente de alguien que "corta la vida". Además *n'yepate* puede asociarse con *n'yeni*, "juego", término que se refiere a los rituales del carnaval. Por "juego" se entiende una actividad que contiene un aspecto dinámico y sexual al mismo tiempo, y una indispensable dimensión sacrificial. Es evidente en los carnavales más saturados de simbolismo cosmológico, como el de Santa Ana Hueytlalpan, con su Baile del torito, o el de San Miguel, con el Palo volador. Dan a entender la complejidad semántica de este concepto de *n'yeni*, y explican de qué manera los otomíes logran consolidar un cosmos fatigado. Si la noción de *nzahki* debe considerarse como clave, es porque la energía tiene un carácter *sünt'üski* ("delicado"). Obedece a un principio de degradación, disminuye y se regenera por la acción de los hombres o de otras entidades ubicadas en los puntos sensibles del espacio, como el monte, los ríos, las pozas o las cuevas. Esta energía se conserva a través del tiempo y es parte intrínseca del *khâi*, el cuerpo o la persona. Para los otomíes orientales, el *nzahki* siempre se conecta con determinadas figuras del panteón (o jueces), cuyos atributos o funciones varían según el lugar. En los rituales chamánicos —que

presentan una notable uniformidad a través de toda la zona— la repartición de los ídolos, instalados en "camas", por series de ocho, indica claramente su posición y su procedencia en el espacio (el camposanto, el monte, el inframundo) y en el tiempo (cómo emisarios de los *nyoki*, los antiguos). Su denominación —que corresponde a un cargo efectivo en la comunidad, como el de *s'ütabi*— permite entender cómo a un tipo preciso de poder corresponde una acción eficaz, curativa o roborativa de la fertilidad agraria. Existe una gran diversidad en la terminología de esas fuerzas de la naturaleza que están convocadas en el proceso ritual; sin embargo, desde el Altiplano hasta las lomas de la Huasteca, su padrón simbólico es perfectamente idéntico. Además, los otomíes lo comparten con los tepehuas de Huehuetla, o de Pisaflores, Veracruz (Williams García, 1960), los nahuas de la Huasteca (Sandstrom y Sandstrom, 1986), y en parte con los totonacos (Ichon, 1969). Más bien en toda esta région existe un "complejo del ídolo" que rebasa las fronteras estatales. Por otra parte, la gran mayoría de los rasgos culturales de los otomíes de la sierra son comunes a los que persisten en las comunidades circunvecinas de los estados de Veracruz y de Puebla (San Pablito, Ixtotoloya, Tenexco). En los cerros, cuando se celebran los *mate* (rituales de fertilidad agraria), a veces se utilizan ídolos de un tamaño mayor (Santa Ana Hueytlalpan): lo comprueban las ofrendas depositadas por grupos de peregrinos oriundos de distintos pueblos de la sierra, que visitan los cerros más *sünt'üski* para realizar una promesa o pedir el agua.

Adolescentes durante el Carnaval en Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo.

Esta energía —el *nzahki*— tiene la particularidad de moverse de manera aleatoria, o de ser canalizada en función de demandas específicas, con el fin de restablecer el equilibrio homeostático del cuerpo enfermo, o de desencadenar una serie de accciones malévolas con el propósito de matar (Dow, 1985). Por su misma volatilidad, el *nzahki* puede dirigirse en sentido contrario hacia la persona

Ofrenda en el Carnaval, Tenango de Doria.

que lo manipula. El aumento de la cantidad de energía que circula entre los humanos produce un desequilibrio, generalmente termodinámico, con un exceso de calor o de frío. El papel que desempeña la mujer en el proceso de circulación del *nzahki* es considerable: como ser "frío", cuando sufre de un exceso de calor, puede poner en peligro la salud de su cónyuge. El carácter ambivalente del *nzahki* explica por qué el chamán es visto como un actor privilegiado capaz de mantener la vida de los hombres (por su papel curativo) o de quitarla, manipulando la misma parafernalia, "hablando" con las mismas entidades de la naturaleza, soportes de energía. Todo el trabajo del *bâdi*, "el que sabe", consiste en desplazar estas energías desde un polo generador hacia un paciente o una víctima. Para lograrlo, utiliza los ídolos, los cuales tienen una vida propia como cualquier otro ser humano. De un lado, su rol ortógeno obliga al chamán a reconstruir la unidad psíquica y orgánica del cuerpo enfermo; del otro lado su rol patógeno lo asocia con una actividad de desagregación y de "corte".

Las fuerzas incorporadas en los ídolos, o *hmite*, "cara de la vida", se organizan según criterios jerárquicos y tienen funciones especializadas. Dirigen su acción hacia distintos rumbos pasando por una red que relaciona el mundo de los vivos con el "del otro lado" *(tâkwati)*, como el monte, las grutas o las provincias ultramarinas del inframundo. Esas fuerzas se combinan unas con otras, por eso el chamán debe actuar en dos niveles: calitativo (por la combinación de las energías ubicadas en distintos niveles jerárquicos) y cualitativo (por el número de representantes que él estima involucrados en el proceso patógeno). Una vez organizado el "campo clínico" construido por el chamán en la casa del paciente o durante un *mate* en los cerros más *sünt'üski*, nuevas interacciones se producen entre los ídolos. Este proceso dinámico engendra otros movimientos energéticos, porque la "cama" se comporta como una comunidad territorial con sus "habitantes", los cuales mantienen relaciones de afinidad y de hostilidad. El chamán ocupa por delegación el papel del Dueño del mundo, *simhoi* o diablo: tiene el cargo de reorganizar el campo energético en función de la demanda social o privada del individuo enfermo. Eso explica el proceso terapéutico o de agresión: no se trata de un simple acto mecánico, sino de una acción cuyo resultado es forzosamente aleatorio. Sobre todo porque las instancias convocadas no son sólo calificadas en un campo dado, sino que tienen poderes múltiples y antagónicos: pueden desplazar una energía nefasta para la salud o actuar en favor del paciente. Su "carácter", su "temperamento", son la combinación de muchos rasgos que no encajan con una sola definición. De allí el aspecto aleatorio o incontrolable de su acción. Además, esta actividad es constante. Sólo de vez en cuando pueden mantenerse en un estado de *point mort*, de estabilidad provisional antes de actuar de nuevo.

Otra dimensión notable de la dinámica del *nzahki* es la repetición de esos fenómenos. Este aspecto es la parte más sólida de la doctrina otomí de la sierra acerca de los efectos del *nzahki*. Se considera como inaguantable; requiere una satisfacción, la cual no puede ser más que provisional, ya que está condenada a manifestarse de nuevo según su periodicidad cíclica (Carnaval, Todos Santos) o irregular (enfermedad, embrujamiento). El campo del *nzahki* es totalmente congruente con la red de las relaciones sociales entre los vecinos de la comunidad otomí, porque cada grupo de comensalidad, o de parentesco, incluso ritual, puede ser el lugar de activación de un proceso patógeno. De esta manera, se disocia la cuestión del *nzahki* de su aspecto "mágico" o "diabólico" para convertirse en una sencilla forma de disfuncionamiento de las interacciones entre los miembros de una misma comunidad. La agresión a la cual se refieren las víctimas se concibe como un desequilibrio energético. Remite siempre a una forma antropomorfizada, de modo que esta hipótesis facilita la identificación para el chamán de las fuerzas que se conjugan para atacar a una persona.

Huehue durante el Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo.

Para entender tanto el mecanismo de funcionamiento del *nzahki*, como la descripción del sistema terapéutico y la nosografía indígena, es imprescindible recordar que para los otomíes, como en toda Mesoamérica, no existe ninguna noción de causalidad natural: todo el diagnóstico terapéutico se hace en términos de acciones malévolas. No existe ninguna función patógena extranatural que no sea al mismo tiempo una acción humana, no sólo por la existencia del proceso de metamorfosis, sino también porque el cuerpo humano es el receptáculo de esas fuerzas que se ubican al mismo tiempo en la naturaleza. La porosidad del cuerpo humano tiene consecuencias muy importantes en cuanto a las variaciones del humor, a la agresividad, al rencor, que no dejan de tener consecuencias en el nivel de la economía interna y externa del cuerpo humano en su relación con el cosmos. Por eso, como en el caso de la caída de la sombra, no es necesario que el cuerpo presente lesiones específicas para emprender una acción ortógena. Lo que se manifiesta a nivel de las interrelaciones humanas tiene su contrapartida en el "mundo otro", *tâkwati*. En particular entre los ancestros. Cada año, durante Todos Santos, en el camposanto, en las viviendas o en los oratorios de linaje (como en Santa Ana Hueytlalpan), su visita implica negociaciones, lo mismo que hace el chamán durante el ritual de curación.

Entre los soportes privilegiados del *nzahki*, está la piel. Se concibe como una "tarjeta de identificación", pero no actúa como frontera. Sabemos que el término usual para la piel (*si*) abre un amplio campo semántico y conceptual muy diversificado: piel, cáscara, plumas, universo, etc. De ninguna manera se puede aislar una "piel humana" como tal, lo que es totalmente congruente con la visión

otomí de una serie de envolturas sobrepuestas, marcadores étnicos y genealógicos al mismo tiempo. Esta característica semiológica de una piel porosa tiene importantes consecuencias en relación con el tema del *nzahki*. No sólo porque explica cómo pueden penetrar fácilmente en el cuerpo objetos o cuerpos ajenos, sino que en sentido contrario, el propio cuerpo de uno puede ser un foco de difusión de fuerzas o de pensamientos malévolos. Absorbe los influjos de *nzahki* que provienen de afuera, y filtra la energía interna al cuerpo. Más aún, se considera que los productos de la actividad cognoscitiva (pensamientos, palabras, sueños) no son "individualizados" sino que circulan a través del espacio y del tiempo, y se vuelven el patrimonio provisional de ciertos sujetos. Son una forma de memoria que se

Imagen de la Virgen y espíritu de papel recortado, Tenango de Doria.

transmite, se acumula en el *tözâ*, "viejo costal", es decir, una clase de continente infractoniano, cuya duplicación se ubica en la parte inferior del cuerpo. Este *tözâ* tiene el estatuto de «dueño». Como las entidades representadas por los ídolos, es corporalizado, "habla", tiene afectos, solicita oblaciones y "juega": a partir de un evento lúdico, participa en la regeneración del mundo. Así son los *huehues*, con su vestimenta de costal de ixtle, su bastón fálico rayado, su máscara negra con una nariz protuberante, tales como circulan en el Carnaval de Piedra Grande (Galinier, 1990: 369).

Una de las ideas básicas de la teoría otomí del conocimiento es que la inestabilidad del *nzahki* explica su proceso de circulación de un cuerpo a otro. Como se observa en las figuras de papel, cada una posee una fuerza propia que empuja hacia afuera. En varios pueblos de la sierra, algunas figurillas se designan con un solo nombre, *nzahki:* con ese término se confunde la energía con la misma entidad que la representa. Si los pensamientos y los sueños circulan en el espacio y el tiempo, también las emociones y los afectos. Su surgimiento implica una descarga de *nzahki* que se "derrama" en el mundo, como se observa de manera exacerbada durante el periodo de Todos Santos y en el Carnaval, lo que explica, por ejemplo, el surgimiento de la contrariedad o mohína (*kwe*), la envidia, o el "aire malo" (*s'o ntâhi*), emanación de los difuntos, todo lo que puede afectar la vida psíquica de otra persona sin que esto resulte de una actitud determinada, consciente (Galinier, 1987: 442-450). Entonces cualquier movimiento del *nzahki* es la combinación de una multiplicidad de factores, voluntarios o no, del grado de energía desplazada, de su medida —insuficiencia o exceso—, como el resultado de una variación de equilibrio entre distintos polos energéticos. Este mundo, *simhoi*, está invadido por aires (controlados por un dueño, *hmûtahi*, que se refleja en los torbellinos de

Paisaje de la Sierra Oriental de Hidalgo.

Ritual de la Sirena, Sierra Otomí Tepehua.

agua). Esas corrientes de fuerzas se incrementan, se desgastan y hasta desaparecen para resurgir de nuevo. Confirman que el aspecto esencial de la cosmovisión otomí de la sierra es su dinámica. Explica todo el proceso de desestructuración y reconstucción de las redes que unen los hombres entre sí, hombres y animales, hombres y ancestros.

El gran problema de este sistema ideológico es la ausencia de una autonomía propia del cuerpo humano. Los actos de acusación pueden dirigirse de modo indiferente hacia una entidad sobrenatural o hacia su proprio vecino, precisamente por la permeabilidad entre la interioridad corporal y la parte del cosmos gobernada por la "mala obra" (*ra ns'o*). En Santa Mónica, el chamán utiliza un tubo para ver el interior del paciente (Dow, 1975: 66). En los rituales terapéuticos, la primera fase la dedica el chamán a la "mala obra", entendida como una mancilla de carácter ancestral que se transmite a través de las generaciones, el diablo mediante. La doctrina otomí explica que un aumento de energía tiene de por sí un carácter malévolo y puede afectar a una persona por simple contagio, proximidad de un lugar *süntüski*, "delicado", cueva, río, poza, etc. De allí también la devoción a lugares particularmente temidos, porque sus "dueños" están en condiciones de atacar a cualquier individuo. Por eso el chamán desempeña un papel determinante en la comprensión de la "psicología" de las fuerzas que circulan en el universo. Los otomíes no vacilan en describir los antagonismos entre fuerzas opuestas que tratan de tomar posesión de los individuos en términos "políticos". Esa concepción es totalmente transparente si examinamos la tipología de las instancias representadas bajo la forma de ídolos. Llevan los nombres siguientes: "juez", "policía", "presidente", "ayudante", o "rey", entre otros.

Podemos entonces resumir la filosofía política de los otomíes orientales (de la cual es parte la doctrina del *nzahki*) en los siguientes aspectos:

Oratorio de Virgen de piedra, Taxhay.

1) El mundo está controlado por fuerzas que tratan de mantener un equilibrio entre sí gracias a un sistema "burocrático", de tipo piramidal, que es responsable del desequilibrio interno del cuerpo humano.
2) Esas autoridades requieren el pago de un tributo, de manera contractual, directa o indirecta.
3) Su jurisdicción incluye a la vez el "mundo de afuera" y el "mundo de adentro".
4) Las negociaciones entre el chamán y las instancias convocadas implican una restructuración continua de la red de relaciones entre los vivos.
5) El deseo de poder es una ley insuperable que explica la continua lucha de los hombres frente a la "mala obra", y el carácter transitorio de los beneficios logrados durante las negociaciones.
6) El modelo de transacción se basa en la idea de una invitación seguida de un rechazo, un movimiento hacia adentro y después afuera. No existe la posibilidad de una oposición brutal frente a las fuerzas convocadas.
7) Esta situación no es sólo estratégica. Significa que la "mala obra" es interna al propio cuerpo. Lo que hace el chamán es simplemente revelarla al solicitar la ayuda de su representante "externo". En realidad se trata de una expulsión provisional, ya que es indispensable a la reconstrucción de otros seres humanos.

Costaludos agrediendo al toro, Carnaval de San Antonio el Grande, Huehuetla.

Por eso el discurso del chamán es tan ambivalente y ambiguo. En la teoría del *nzahki*, la premisa básica es que cuando se vuelve patógeno se debe al deseo de la persona misma o por decisión del Dueño del mundo (*simhoi*, o sea el Diablo). Este proceso de circulación puede afectar a otros sujetos. Por eso cada individuo es potencialmente el vector de este *nzahki* patógeno. Además, la red del *nzahki* no se limita a la totalidad de los vivos sino que incluye a todas la criaturas del universo, pasado y presente. Es la razón por la cual los actos malévolos no tienen fronteras ni espaciales ni temporales. Además, la activación del *nzahki* sigue dos vías complementarias: una acción física, porque la fabricación de artefactos "delicados" puede engendrar directamente un proceso patógeno, o cuando se utilizan sustancias nocivas o letales, como la hierba "calzón de mono", que se introducen en una botella (a eso se debe la creencia de que uno nunca debe aceptar una bebida en un envase no tapado). También una acción a distancia es posible gracias a los instrumentos rituales utilizados por el chamán (un ídolo de papel picado por una aguja, o una penca de maguey con la representación de un cuerpo humano). En todo caso, son actos que necesitan un soporte material. Pero los instrumentos utilizados para desplazar el *nzahki* son muy diversos. Su eficiencia no se relaciona con el tamaño o la multiplicidad de los artefactos (una vela marcada con una cruz puede ser suficiente para dirigir una agresión). Además, el *nzahki* puede desplazarse por un proceso puramente mental, por la producción de imágenes, concientes u oníricas, para atacar a la víctima. Si ella tiene un *nzahki* fuerte, no puede ser agredida. En cambio, si es más débil, no podría resistir una acción malévola.

El contexto espaciotemporal tiene un papel determinante en el proceso de contaminación. Un desplazamiento de *nzahki* es más eficaz en la orilla de un camino que en el mismo pueblo, o en el monte, donde la víctima acostumbra pasar. Son particularmente temidas las encrucijadas, los lugares donde sucedieron visiones, las cuevas que comunican con el inframundo. Además, en la oscuridad, los cuerpos son más frágiles y pueden ser agredidos por el contacto con entidades que controlan el monte, ancestros, o *pöni*, hombres metamorfozeados en animal. En los carnavales de la sierra aparecen muchas figuras que son la encarnación de esas visiones nocturnas. La noche es por excelencia el momento durante el cual la comunidad está amenazada por las fuerzas que controlan el inframundo, o las "brujas", *zönde*, que recorren el cielo en busca de la sangre de los niños recién nacidos. Esas fuerzas son las mismas que favorecen el renacimiento del astro solar como *Dios Nuestro Señor* en el oriente: la Huasteca, *mat'üi*, hace las veces de ho-

Recorte de papel, San Antonio el Grande, Huehuetla.

rizonte cosmogónico de los otomíes orientales. Es el lugar de donde proceden las deidades de la fertilidad y de la lujuria, como *hörasu*, la "mujer loca de amor". En otras palabras, el *nzahki* es una sustancia cuyo ciclo sigue el proceso vital de los humanos y que se regenera durante el tiempo nocturno. Se incrusta en el cuerpo humano, de tal modo que esta somatización del *nzahki* aparece como la prueba de su universalidad. Si la manipulación del *nzahki* tiene como consecuencias un estado de malestar o de sufrimiento, de debilitación o la muerte, en este proceso el *bâdi* desempeña un papel imprescindible como "mediador cultural". No sólo porque está en contacto con los ancestros, sino con el mundo de los ricos, de la ciudad. De allí la desconfianza profunda que los ancianos manifestaban hacia lo escrito, símbolo de dominación y de acciones malévolas. Por eso los chamanes utilizan a propósito papel de periódico para realizar ciertas figurillas que simbolizan la civilización urbana.

En conclusión, entre los otomíes orientales, todas las fuerzas que agitan el universo son fuerzas antagónicas. A pesar de que se ubican bajo la custodia del Diablo, forman parte de un sistema de interacción entre abajo y arriba, de la misma manera que existe una relación conflictiva entre los hermanos enemigos que son Sol y Luna, Cristo y Diablo, o los cerros que controlan la vida de la comunidad indígena. En las "camas" instaladas por el chamán se organiza una competencia entre poderes antinómicos a los cuales se dirige el *bâdi*. Este momento crítico está entre las manos de seres invisibles que vuelven a difundir la energía cósmica por distintos canales. Estas instancias no existen como entidades abstractas; pueden ser representadas. Los otomíes conciben a todos los seres del mundo ambiente como miembros de una sola comunidad, sean humanos, plantas, animales o cuerpos celestiales. Así, se observa un mecanismo de proyección generalizado que permite pensar el espacio en términos corporales y viceversa.

Vasija, Chililico

CAPÍTULO 22

Adivinación, salud y desorden: rituales curativos en una comunidad nahua en la Huasteca hidalguense

Reyes Luciano Álvarez* y Alessandro Questa**

La comunidad de San Isidro se encuentra en el noreste del estado de Hidalgo, en el municipio de Atlapexco, de la región de la Huasteca hidalguense. San Isidro se ubica al noroeste de Atlapexco y es considerada como la comunidad más alejada de la cabecera.

San Isidro es una localidad nahua donde las mujeres mayores de 30 años son en su mayoría monolingües, así como gran parte de los ancianos de ambos sexos. Las viviendas son construidas con materiales de la región, como carrizo y barro; constan de una habitación que sirve de dormitorio en la noche y de cocina durante el día. La distribución de las viviendas es semidispersa y, por lo general, en un mismo solar conviven varias unidades domésticas emparentadas patrilinealmente. En el centro de la comunidad se localizan los espacios comunitarios: la delegación municipal, la escuela primaria y la iglesia.

La principal actividad de autosubsistencia es la agricultura de temporal, siendo el maíz el cultivo principal, que se alterna con el fríjol y el café. Desde hace casi 20 años se introdujo el cultivo de la naranja, que se siembra en los "potreros" y en las laderas de los cerros. El régimen de tenencia de la tierra es comunal y las tierras son asignadas por las autoridades tradicionales por medio de la asamblea (Álvarez y Questa, 2002: 21).

Durante los últimos 50 años la localidad ha atravesado un proceso de reconfiguración en su organización comunitaria. Dicho proceso ha conducido a numerosas adecuaciones en la vida civil, religiosa y económica de los nahuas de San Isidro.

En primer lugar, a mediados del siglo xx, la presencia de evangelizadores del Instituto Lingüístico de Verano generó un grupo de conversos alfabetizados y una Biblia traducida a la variante dialectal regional del nahua. Desde entonces este grupo tuvo una posición crítica no sólo con la religión católica ortodoxa, sino, sobretodo, con una serie de prácticas y creencias locales que componen, de acuerdo con Bartolomé (1997), una religión étnica. Al mismo tiempo, la Iglesia católica

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.
** ENAH.

adoctrinó a otro grupo de personas, que después fue denominado "catequistas", en la lectoescritura en nahua de textos bíblicos.

Después, hacia finales de los años setenta, la gente de San Isidro, al igual que la de otras localidades vecinas, "recuperó" las tierras que estaban en posesión de caciques mestizos a través de invasiones en las mismas. Esta lucha por tierras generó nuevas alianzas y conflictos entre los diferentes sectores de la comunidad y, al final, obligó a una transformación en sus relaciones políticas con la cabecera y comunidades vecinas.

Mujer nahua de La Candelaria, Huejutla de Reyes.

Casi al mismo tiempo, a principios de los ochenta, la comunidad se vio afectada, de nuevo en el plano religioso, por la llegada de la Iglesia de la Piedra Angular, un culto apocalíptico que ganó con rápidez numerosos adeptos en la localidad. Este culto fracasó poco después, ya que para la fecha indicada, en la que el mundo debería acabarse, no sucedió nada. Los adeptos abandonaron el culto con la misma velocidad con la que lo habían adoptado, reintegrándose a la religión étnica local. Sin embargo, las rencillas ocasionadas, así como la posibilidad que se planteó de tener dos religiones en la misma comunidad, dejaron una sociedad diferente en San Isidro.

Como producto de esos fenómenos, la comunidad tuvo diversas transformaciones al interior de su organización. Una de ellas fue, por acuerdo de la asamblea, la desaparición de la figura del mayordomo y toda la jerarquía de cargos responsable de las fiestas en torno a ésta. En adelante, las fiestas han quedado sufragadas a través de la cooperación de los vecinos y coordinadas por los *huehues* y el delegado. La desaparición de la mayordomía en torno al santo patrón ha propiciado para los nahuas de San Isidro una segmentación cada vez más clara entre el espacio de lo civil y el de lo religioso.

Los sucesos mencionados ocasionaron en conjunto un cambio profundo en la organización comunitaria y en sus relaciones al exterior, por lo que podría pensarse que fueron igualmente transformadores de su visión del mundo en un nivel cosmogónico; sin embargo, no ha sido así. Hoy en día, entre los nahuas de San Isidro pueden encontrarse católicos ortodoxos, protestantes e incluso ateos; además, en el nivel partidista existen panistas, priístas y perredistas. A pesar de esta multiplicidad de adscripciones, la cosmovisión nahua se ha mantenido y es posible observarla a través de las prácticas terapéuticas tradicionales que realizan especialistas rituales para la población en general.

Pensamos que la cosmovisión nahua, en este sentido, se encuentra ubicada en un nivel mucho más profundo que las preferencias religiosas o las adecuaciones políticas. Esto se debe a que, hasta hoy, continúa siendo una fuente generadora de congruencia total para los nahuas. López Austin (1990: 473) caracteriza a la cosmovisión "[…]como un sistema de sistemas en el que se da un alto nivel de congruencia […] tal nivel se alcanza sólo en sociedades de estructura cultural

fuerte, esto es, aquellas en las que las interrelaciones de los distintos ámbitos de acción social son muy estrechas y rígidas [...]".

Esta cosmovisión nahua puede ser identificada con una matriz mesoamericana donde, históricamente, los pueblos tenían, como comenta Broda (2001: 16), "[...] una visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre".

Las prácticas curativas están íntimamente relacionadas con la cosmovisión nahua, pues tienden no sólo a curar males fisiológicos sino a recuperar la armonía del cuerpo, expresada como "tener salud". La salud y la armonía se pueden perder de diversas maneras y afectar tanto al cuerpo como al "alma". Cuando se presentan dolencias físicas se recurre en primera instancia al uso de hierbas o de remedios con elementos naturales como lo son infusiones de plantas o partes de cuerpo de animales como el tlacuache, cuya cola se emplea como parte de una infusión abortiva. Este primer momento de atención a la recuperación de la salud se da en el nivel doméstico, a través de remedios más conocidos y accesibles a cualquier miembro de la comunidad (Gréco, 1993: 61).

Anciano, Tecolotitla.

Pero algunos males, los más graves, deben ser curados por los diversos especialistas rituales, que a través de plegarias, adivinaciones y la realización de rituales, recuperan la salud. Los curanderos son, de acuerdo con Sandstrom, personajes considerados como "guerreros en una lucha entre la vida y la muerte, en contra de la enfermedad y el desorden".[1]

Las plegarias son parte fundamental de la curación; a través de la verbalización del mal se busca restablecer un ordenamiento ante el desajuste que implica el malestar; en este orden se apela a los espíritus protectores de la comunidad; "la función de los rezos tradicionales es invocar a entidades sustentadoras de la vida identificadas en un espacio invisible no remoto, sino inmerso en el mundo de las propias comunidades" (Montemayor, 1999: 62).

[1] "[...] respected as warriors in a life-and-death struggle against disease and disorder" (Sandstrom, 1991: 235).

Chamán otomí, Tenango de Doria.

Una oración para cuidar a un niño que asiste a la escuela por primera vez, es un ejemplo en que los rezos y las entidades supraterrenales están presentes en los actos cotidianos de los habitantes de San Isidro:

> En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, te presento aquí, esta criatura tuya que a tu semejanza es para ser apoyo de los hermanos; no la abandones en el camino, dale una pluma fuente, una tinta, una hoja, un camino limpio, para que como tú, de grande pueda ser útil; no permitas que una nube, polvo o mentira, pueda borrarle de la mente lo que en la escuela que hoy inicia le enseñen; Santa Cecilia virgen de los cantos y la música, dale la alegría de cantar; San Isidro Labrador, muéstrale el oriente. Que por donde sale el sol se oriente y sea hábil para calcular los tiempos para el cultivo y el trabajo; Virgen de Guadalupe, que t pureza sea la imagen que la lleve a ser grande. Amén (Amador, 2001).

Los curanderos en San Isidro son llamados *saurines*, término que no procede del nahua sino de la época colonial, cuando los *saorrines* o brujos eran condenados por el Santo Oficio. En la cercana zona del norte de Veracruz trabajada por Sandstrom se conservan los términos nahuas como *tlamátiquetl* "persona de conocimiento", o *pajchijquetl*, "curandero" (Sandstrom, 1991: 233) para denominar a esos especialistas rituales. A continuación narraremos brevemente dos casos en que estos curanderos o *saurines* actúan en la comunidad. En ellos se expresan de manera clara las interrelaciones simbólicas consideradas por los nahuas como ligadas a la salud y al desorden. La primera consulta-ceremonia es narrada por el padre de una niña recién nacida que presentaba problemas en la garganta. La segunda, también narrada por el padre, es acerca de un niño aquejado por un malestar desconocido que el *saurín* debe primero diagnosticar a través de la adivinación con granos de maíz.

En el primer caso, el curandero es llamado a la casa de los padres de la niña enferma. Después de observarla, el *saurín* comienza a prepararse e imparte instrucciones sobre la ofrenda que ha de hacerse.

> Sacó su litro de madera, tendió su paliacate, se sentó frente a su litro e hizo un arquito de no sé cuantos granitos de maíz, una piedrita verde por una esquina y empezó a rezar. Se hincó y, mientras rezaba, levantó los granitos de maíz uno por uno y los aventó sobre el litro. Se escuchaba muy clarito cómo caían los maicitos, se acomodaban y algunos quedaban paraditos y dijo: "La niña no tiene nada: sólo una infeccioncita en la garganta. Sí tiene calentura, pero se le va a bajar"; y volvió a tirar el maicito. "Hay que atender la garganta, porque como está chiquita se le puede infectar más"; tres veces más tiro el maíz. "Ahorita tiene inflamada la garganta, ya no puede pasar la leche, hay necesidad de que la atiendan ahorita; voy a hacerle una limpia; van haciendo un tamalito con tres huevos hervidos y me hacen tres tamalitos pequeños de carne de res."

Llegó don Pablito [el saurín], se sentó frente al altar y puso su litro boca bajo, el paliacate rojo, en él los granitos de maíz y empezó a rezar nuevamente. Empezó a rezar, abrió el tamal con el cuchillo, colocó los tres tamales en una posición que sólo el entendía en forma triangular, en medio el tamal grande; lo abrió, lo partió, posteriormente se paró, tomó las rosas y empezó a rezar y a limpiar a la niña mientras ésta dormía; se cayó un pétalo; éste estaba totalmente marchito; era pétalo de rosa renegrido; después, en un vaso humedeció las flores; las volvió a sacar y con esa agua roció a la pequeña; siguió limpiándola y las flores se marchitaron. Después las puso enfrente; nos llamó alrededor del tamal; a cada uno de nosotros, empezando por ella, nos dio una botella de aguardiente y cada quién tiró unas gotitas; cuando caían decía: "Te entregamos a ti también nuestros esfuerzos para que de tu vientre salga esa luz que requiere esta niña". Me presentó con la tierra diciendo: "Él, es el padre de esta niña, quien también te entrega toda su energía, y tú bendícelo señor a él y a toda su familia para que esta niña crezca y se haga grande; dale fuerza y saber".

Mujer y niña, Cerro Chiquito.

Después dio un tabaco encendido que nos pasamos entre las manos; luego lo puso al lado norte, humeaba y se antojaba. Al terminar el rito, se hincó de nuevo ante el altar y rezó el padre nuestro, dando de gracias a *toteco* y a la tierra por habernos permitido reunirnos; el señor se veía cansado. Dijo: "pueden tomar del tamal". Primero fue mi suegra, luego la niña, mi suegro no estaba y tomé una rebanada del tamal al final. Vi a mi hija dormida; ya no se le escuchaba la garganta; como que empezó a entre sudar; mi esposa la cubrió más y la acostó; le pagué a don Pablito y se retiró (Amador, 2001).

La ofrenda constituye un acto fundamental en las peticiones de equilibrio o de intercesión ante las identidades que protegen o cuidan el desarrollo de los actos y actividades humanas; en el caso de San Isidro, el tamal es un elemento que se presenta en las diversas peticiones de salud. En general, como comenta Sandstrom (1991), el maíz en todas sus formas es considerado no sólo un alimento para el hombre, sino también para los espíritus y los dioses, pues no sólo nutre al cuerpo sino al alma.

Por otra parte, la curación se apoya en los presentes; el paciente no se recupera como individuo sino como miembro de una familia y también como sujeto integrante de la comunidad. Los testigos participan del acto terapéutico al compartir la ofrenda.

En el segundo caso, el niño enfermo es llevado con el saurín, y sus padres le piden que le "eche la rifa", para saber qué le pasa.

Altar espiritualista en la Huasteca, Yahualica.

> El saurín pregunta al padre de familia quién es el enfermo, qué le pasa y el tipo de malestar. Saca su cuartillo de madera, su litro y lo pone boca abajo; saca un bultito del pañuelo rojo, lo desamarra, tiende el pañuelo sobre el cuartillo; allí trae una piedra grande blanca; a esa piedra en nahua le llamamos *tlaxiscatle*. La acomoda en una esquina y saca sus maicitos; 14 o 13. Toma los maicitos en su puño, les da aliento y los tira sobre el cuartillo.
>
> Ya salen los maicitos; forman callecitas, cruces; separa un maicito frente a otro, solo separa uno; unos para el lado donde sale el sol, otros para donde se oculta. En ese momento el curandero va haciendo la consulta, la rifa: "Aquí tu hijo se cayó en tal árbol y se asustó o fue al pozo y se asustó o hizo esto".

Si se forman calles en repetidas ocasiones les dice: "En tal crucero [donde se juntan dos o más veredas], en esta calle, sucedió esto; está espantado". Consulta varias veces y ve lo que ha causado el problema de salud del enfermo, se pone de acuerdo con el consultante y le dice:

> Voy a ir en tal fecha a la casa, al cerro o al *cube* [construcciones prehispánicas de piedra], según la gravedad del caso [...] Voy a necesitar tantas cruces, sus

collarcitos de flor, aguardientito, cerveza, tabaco para hacer la ofrenda, un tamal grande con un pollo adentro entero, tantos sacahuilitos crudos de res o cuatro frijoles crudos.

Se hacen los preparativos. Llega el día de la ofrenda; él llega al pueblo y se queda a dormir con la familia. A la hora de hacer la ofrenda inicia la consulta con el cuartillo, la piedra, los maicitos y el pañuelo.

Después de la consulta hace el ofrecimiento; para eso ya echó copal, tabaco y aguardiente a los cuatro puntos cardinales. Coloca los tamalitos (en el altar si es en la casa o en una piedra grande si es en el cerro o en un *cube*) y limpia al enfermo y a los integrantes de la familia. Con una vela empieza a rezar y a nombrar a todos los seres animados a los que les hace la ofrenda y dice: "Santo Domingo *Tepeixco* (Cerro de Santo Domingo), Santo Tomás *Tepeixco* (Cerro de Santo Tomás)".

Mujer llevando su agua a bendecir, La Candelaria.

Nombra a los cerros de la región: *Huilotepec, Chicometepetl;* nombra los cruceros de los caminos y las calles del poblado. Les pide a todos los seres animados que ayuden al enfermo, que lo revivan, que le den fuerzas dice: "*Chicuepojnajti, chijcahualtij* (que dé fuerzas, energía)".

Les solicita salud, fuerzas para el enfermo y la familia. Así pide a los ríos, a los santos, a las santas, a las estrellas y a todos los seres animados con los que en ese momento se enfrenta e intercede por el enfermo y por la familia.

Limpia a uno por uno de la familia con una velita de sebo para cada uno; enciende las velitas (que coloca en piedras si es en el cerro o el *cube*, o en el altar de la casa). Una vez que ya prendió todas las velitas, pasa a abrir el tamal y toma el cuchillo, lo empieza a desvestir, lo parte como en callecitas, como en cuadritos chiquitos.

Hecha la ofrenda a los dueños de los lugares, el *saurín* llama al padre de familia primero y le dice: "Pasa y vamos a darle un traguito de aguardiente; tenemos que darle de comer y beber a la tierra".

Todos pasan a derramar un poco de aguardiente sobre la tierra. En ese momento ya se empieza una plática normal, común que dice: "*Xitlananaca* [levanten la ofrenda, coman]".

Virgen de Piedra protectora del agua, Taxhay, Nicolás Flores.

La familia y el saurín comen. Del aguardiente que sobra se hecha un traguito. Se le da el tamal y el aguardiente que sobra; a las velitas se les pega una moneda; también cuando están echando las rifas se le coloca un billetito o monedas que se ofrendan y que al término serán como su sueldo.

Unas veces el curandero dice:

> Ahora no vamos a poner la ofrenda en tu casa; la vamos a poner en el cerro [en el *Huilotepetl*, el cerro más alto de la región] o en el cube [construcciones prehispánicas de piedra]; allí vamos a llevar todo el *tapatlaxte* [tamales] y todo lo que se ocupe. Salimos como a las dos de la mañana para estar allá como a las cuatro, antes de que amanezca.

En esos lugares el saurín reza para pegar la suerte al enfermo, echa tabaco, aguardientito, refresco, dos piezas de pan más grandes para ofrendar a diosito *para tuteco* (te vamos a dar a comer *tuteco*). La familia lleva una cruz grande con flores o con su tamal y pedazos de tortilla.

Las cruces se quedaban en el cerro; al terminar la ofrenda el saurín de nuevo echa el maíz y separa los maicitos; dice: "Ya se levantó el enfermo, ya se va a curar".

Existe una escala en los lugares de curación que es equivalente al nivel del malestar o el desorden en el paciente. El "susto" no es sólo una expresión de una actitud o un sentimiento; se plantea como la pérdida de un "algo" en la persona; generalmente es el castigo por un acto o la ruptura de una relación en los espacios dominados por los "dueños".

Los cerros son un mapa amplificado de la comunidad, límites y lugares donde los actos son más poderosos, donde las cosas cobran una importancia mayor, donde todo tiene un sentido sagrado. El Huiloltepetl es el cerro más grande de la zona y tiene como característica principal que desde su cima se aprecia el Chimeteptl, cerro fundamental en la cosmovisión de las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense y parte de Veracruz.

Los nahuas reconocen dos tipos de enfermedades: las del cuerpo —que pueden ser tratadas por la medicina alópata— y la enfermedad espiritual; el malestar es para los nahuas un tipo de desorden. Este desorden atenta no sólo contra el bienestar del sujeto sino el de su familia y, en algunos casos, el de la comunidad

entera. En la mayoría de los casos el enfermo es responsable del mal que lo aqueja al haber entrado en conflicto con las entidades no humanas del mundo.

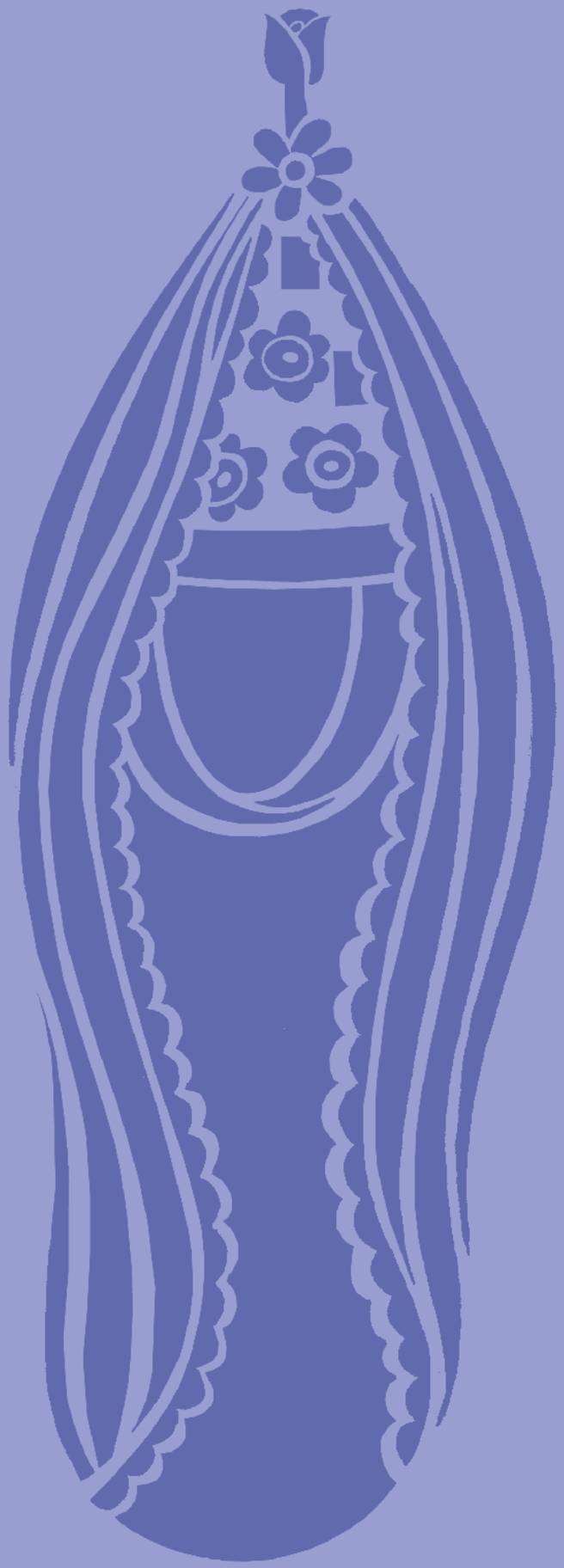
El desorden proviene de una pérdida de la armonía con las entidades que rodean el mundo nahua o por la acción dirigida de un brujo. Por ello, los ritos de sanación apuntan a una reconstitución de la armonía.

Vale la pena mencionar la muy conocida vinculación entre lugares de sanación y cerros, como marcadores de regiones del universo y centros de poder. Los *cubes* en San Isidro, que en la vida cotidiana no parecieran tener ningún tipo de función o significación, durante los ritos de sanación pueden convertirse en los escenarios de la lucha entre el saurín y el desorden, en una emulación de los cerros sagrados.

Altar dedicado a la Virgen de Piedra, Nicolás Flores.

El Alto Mezquital, Nicolás Flores.

Llevando la fruta a la fiesta, Huautla.



Tocado

Bibliografía

Acuña, René, (ed.), "Relación de Huexutla", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

_____, *Relaciones geográficas de México del siglo XVI*, México, UNAM, t. III, 1996.

Aguilera, N. H., *Tratado de edafología de México*, México, t. I. UNAM, 1989.

Amador, Crispín, *Crónica Huasteca*, manuscrito inédito, 2001.

Amerlinck y Assereto, María Josefina, "Ixmiquilpan, un estudio comparativo de evangelistas y católicos", tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México, 1970.

Álvarez, Ana María, Gianfranco Cassiano y Alberto Villa, "La explotación del maguey pulquero en la zona de Metztitlan: datos etnográficos y arqueológicos", *Dimensión Antropológica*, vol. 13, México, INAH, 1998, pp. 7-30.

Álvarez Fabela, Reyes Luciano y Alessandro Questa Rebolledo, "Nuestro cuidador; poder y etnicidad en una comunidad huasteca", en *México Indígena*. Nueva Época, vol. 1, núm. 3., diciembre del 2002, INI, México.

Azcué y Mancera, Manuel Tussaint, Justino Fernández. *Catálogo de Construcciones Religiosas del Estado de Hidalgo*, vol. II, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1942.

Báez, Lourdes, "Las andanzas de los muertos, *De Ar Xoxtu a N´Deni*. El Carnaval Otomí en Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo", en *Cosmovisiones y Mitologías*, libro en proceso.

Ballesteros, Víctor Manuel, *Los conventos del Estado de Hidalgo: Expresiones religiosas del arte y la cultura del siglo XVI. The Monasteries of The State of Hidalgo: Religious Expressions of the Art an The Culture of The Sixteenth Century*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2000.

_____, *Síntesis de la creación del Estado de Hidalgo*, México, UAEM, 2004.

Barlow, Robert H., *Tlatelolco rival de Tenochtitlan. Obras de Robert H. Barlow*, vol. 1, ed. por J., 1987.

Bartholomew, Doris, "Some Revisions of Proto-Otomí Consonants", *IJAL*, 26, 4: 317-329, 1960.

_____, "The reconstruction of Otopamean (México)", tesis doctoral, Universidad de Chicago, Illinois, 1965.

_____, "Panorama of Studies in Otopamean Languages", en Leonardo Manrique, *et al.*, *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*, Abya-Yala, Quito, pp. 335-377, 1994.

_____, "Intercambio lingüístico entre otomí y náhuatl", *Estudios de cultura otopame*, 2, 2: 189-201, 2000.

Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México.* México, Siglo XXI, INI, 1997.

Beller, Richard y Patricia Beller, "Huasteca Nahuatl", Ronald W. Langacker (ed.), *Studies in Uto-Aztecan Grammar 2: Modern Aztec grammatical sketches*, Dallas, Summer Institute of Linguistics-The University of Texas en Arlington, pp. 199-306, 1979.

Binford, Lewis, "Metodological Considerations of Archaeological Use of the Etnographic Data", en *Man the Hunter, R Lee and I Devore (eds.)*, Aldine, Chicago, 1968 pp. 278-273.

Bögeman-Hagedorn, Christiane, *Hinter Opuntienhecken-Kulturwandel und ethnische Idntität in einem Otomi-Dorf des Valle del Mezquital, Mexiko*, Hamburgo, Ethnologische Studien, 1998.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, México, SEP/CIESAS, 1987.

Coger, Bethel y Barbara Ericsson, "Tepehua sentences", *Anthropological Linguistics*, 9 (9): 25-37, 1967.

Bower, Bethel y Barbara Erickson, "Tepehua Sentences", en *Anthropoligical Lingüistics*, vol. 9, Indiana, Indiana University, 1967.

Broda Johanna y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Biblioteca Mexicana, 2001.

Camacho, Gonzalo y Maria Eugenia Jurado, "Cuando la muerte danza: la danza de los huehues en la Huasteca hidalguense", en Jesús Ruvalcaba (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS, 1998.

Canger, Una, *Five Studies inspired by Nahuatl Verbs in -OA*, The Linguistic Circle of Copenhagen, Copenhagen, 1980.

Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950.

_____, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, edición facsimilar de 1950, Documentos del Estado de México, 1986.

_____, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Ediciones del Gobierno del Estado de México, 1987.

Castillo Gómez, Amaranta A, "Los comerciantes de los mercados tradicionales de la Huaxteca veracruzana", ponencia presentada en el XI Encuentro de Investigadores de la Huaxteca, Xalapa, Ver, 2000.

Castro, Felipe, "Los límites de la modernidad: la razón ilustrada y los indios de México", en *L´Homme. Revue Française d´Anthropology*, núm. 130, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1995.

Cifuentes, E., Blumenthal, U.J., Ruiz-Palacios, G., Bennett, S. y Peasey, A., *Escenario epidemiológico del uso agrícola del agua residual: el Valle del Mezquital*, México, Salud Pública, 36 (1), 3-9, 1994.

_____, "Riego agrícola con aguas residuales y sus efectos sobre la salud en México", en *Agua salud y derechos humanos*, Iván Restrepo, México, 1994.

Clavijero, Francisco Javier, *Antología*, México, SEP-Setentas, 1976.

_____, *Historia Antigua de México*, México, Editorial Porrúa. 1982.

Claridades agropecuarias. Café de México: hacia los mercados de Calidad, Hidalgo, Consejo Estatal del Café, 2002.

CNA and BGS, *Impact of Wastewater Reuse on Groundwater in The Mezquital Valley, Hidalgo State, Mexico*, Phase 1 Report, February 1995. BGS Technical Report WD/95/24.1995.

CNA, Información proporcionada por la Jefatura de los Distritos de Riego del Valle del Mezquital. Mixquiahuala, Hidalgo, México, Comisión Nacional del Agua, 1995.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

Códice de Huichapan, El códice de Huichapan, Comentado por Alfonso Caso, México, Telecomunicaciones de México, 1992.

Códice de Huichapan, paleografía y traducción de Lawrence Ecker, Doris Bartholomew y Yolanda Lastra (eds.), México, Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Códice Mendocino, México, Editorial Innovación, 1980.

Concklin, Harold, "Etnografía", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, vol. IV*, Madrid, Editorial Aguilar, 1976, pp. 618-623.

Cortés, J., "Caracterización Microbiológica de las Aguas Residuales con Fines Agrícolas". Informe del estudio realizado en el Valle del Mezquital, Jiutepec, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA), 1989.

Cowan, George M., "Segmental Features of Tepehua Whistle Speech", *Proceedings of the Seventh International Congress of Phonetic Sciences*, Mouton, La Haya, pp. 695-698, 1972.

Christensen, Bodil, "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para 'brujerías' en la Sierra Norte de Puebla, México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 6(1): 109-123, 1942.

"Bark Paper and Witchcraft in Indian Mexico", *Economic Botany*, 17:361-367, 1963.

"Bark Paper and Witchcraft". En *Witchcraft and Pre-Columbian Paper*, Bodil Christensen and Samuel Marti, pp. 9-45, México, Ediciones Euroamericanas, 1971.

Davies Nigel, *Los señoríos independientes del imperio Tenochca*, México, Instituto Nacional de Antropología, 1968.

Díaz Taboada, Juan María, "Significación de los santuarios", en *La religiosidad popular. Hermandades, ramerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 268-281.

Donald Jackson, "Análisis sobre la producción y uso de lítica en el sitio de La Mesa", En *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*. Alba Guadalupe Mastache, Robert H. Cobean, Charles Rees y Donald Jackson, INAH (Colección Científica, núm. 221), México, 1990, pp. 145-290.

Dow, James, *The Otomi of the Northern Sierra de Puebla – An Ethnographic Outline*, East Lansing, Michigan State University, 1975.

———, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.

———, *The Shaman's Touch-Otomi Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.

———, "Anthropology: The Mapping of Cultural Traits from Field Data", *Social Science Computer Review*, 12(4): 479-492, 1994.

"The Theology of Change: Evangelical Protestantism and the Collapse of Native Religion in a Peasant Area of Mexico", en *Explorations in Anthropology and Theology*, Frank A. Salamone and Walter Randolph Adams (eds.), pp. 113-123, Lanham, Md.: University Press of America, 1997.

Dow, James y Alan Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport, CT Preager, 2001.

Duque Nivia, Andrés A., "Etnoconocimiento ambiental de los pobladores de Santa Cecilia", Risaralda, Colombia, *Revista de Ciencias Humanas*, UTP. 2000, Número 21, Pereira, Colombia.

Du Solier, Wilfrido, "La cerámica arqueológica de San Cristobal Ecatepec", en *Arqueología de Superficie en San Cristóbal Ecatepec, Estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1947, pp. 191-228.

Ecker, Lawrence, "Diccionario etimológico del otomí colonial", manuscrito, 1937.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Biblioteca Era, 1972.

El maguey, "árbol de las maravillas", México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Museo de Culturas Populares , INI, SEP, DGCP, 1988.

Escobar Ohmstede, Antonio, "El comercio en las Huastecas. Los indígenas y su participación, siglo XVIII", en *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII-XXI*, Jorge Silva Riquer y Antonio Escobar OhmstedeI (coords.), México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García, O*rígenes e historia de los reyes mixtecos. Un libro explicativo del llamado Códice Vindonbonensis*, Introducción y explicación Ferdoinan Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España) Akademische Drucker-und Verlagsanstalt (Austria) Fondo de Cultura Económica (México), facsímil y texto, 1992.

Fierro, Julio Ulises, "Órdenes y desórdenes del Diablo otomí", en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

Fitl, Regina, (1975), "Die 'Muñecos' von San Pablito: Ein Beitrag zur Kenntnis der 'Brujería' in der Sierra de Puebla, Mexiko", Ph. D. dissertation, University of Vienna, 2001.

Foster George, "The Folk Economy of Rural Mexico With Special Reference to Marketing", en *Journal of Marketing*, núm. 13, octubre, pp. 153, 1948.

Fournier, Patricia, "De Teotlalpan al Valle del Mezquital: Una reconstrucción etnohistórico-arqueológica del modo de vida de los hñähñu", *Cuicuilco* 3(7): 175-194, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996.

Fournier, Patricia y Rocío Vargas Sanders,"En busca de los «dueños del silencio»: Cosmovisión y ADN antiguo de las poblaciones otomíes epiclásicas de la región de Tula", *Revista de Estudios Otopames* 3: 37-75, México, UNAM, 2002.

Franco Pellotier, V. M., *Grupo doméstico y reproducción social*, México, CIESAS, 1992.

Galinier, Jacques, "Toponymie indigéne", *N'yuhu, les Indiens Otomis: Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, pp. 513-525, 1979.

_____, *Los pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios de México y Centro América, 1987.

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

_____,"Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones", *Estudios de Cultura Otopame*, 1: 89-98, 1998.

Gallardo Arias, Patricia,"Estrategias de adaptación de los pames al sistema colonial en la Villa de Santiago de los Valles", tesis de doctorado, UNAM, México, 2007.

_____, *Ar xoke. El ritual donde el mundo se completa*, en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

García Cook, Ángel, *Análisis tipológico de artefactos*, INAH, Colección Científica, núm. 116, 1982, México.

García, P.M. Fr, Esteban, *Crónica de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Libro Quinto, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, Madrid, Imprenta de G. López del Horno, 1918.

Garret Ríos, María Gabriela,"Variables para comprender las transformaciones sociorreligiosas de las regiones indígenas de Hidalgo", en Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación religiosa*, Guadalajara, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, COLMICH, 2009, pp. 157-171.

_____,"El juego y el ritual. Los dos ámbitos del Carnaval de San Antonio El Grande, Huehuetla", en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

Gaxiola, González Margarita (artículo proporcionado por la autora, en prensa)"La producción de raspadores de maguey en Huapalcalco: una industria de obsidiana especializada", México, Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH, 2004.

Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

_____, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1a. ed., Cambridge University, 1972, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Refinald Piggott, primera edición en español 1986, 2a. ed., México, Universidad Nacional Aurónoma de México, 2000.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1986.

Gonçalvez de Lima, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

González Obregón, Luis, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, AGN, 2002 [1912].

González Alcantud, José A.,"Territorio y religión popular en Andalucía oriental", en *La religiosidad popular I. Antropología e Historia.* C. Álvarez, J. Buxó S. Rodríguez (coords.), España, Antropos, Barcelona, 1989.

Good, Eshelman Catherine."El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda, Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, México, CNCA-FCE. Biblioteca Mexicana, pp. 239-298. 2001.

Gortari Krauss, Ludka de, *Pueblos indios de la alcaldía mayor de Yahualica*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, CEHINHAC-CIESAS, 1986.

Gould, Richard (ed.),"Beyond Analogy in Etnoarchaeology", en *Explorations in Etnoarchaeology*, Alburquerque, University of New Mexico, 1978.

Gréco, Danielle,"Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad náhuatl de la Huasteca hidalguense", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional*, México, CIESAS, 1993.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. Porrúa, México, 1985 [1624].

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH-Instituto Francés de América Latina, 1988.

Guerrero Galván, Alonso, "El códice Martín del Toro. De la oralidad y la escritura, una perspectiva otomí, siglos XV-XVII", tesis de licenciatura, ENAH, México, 2002.

_____, "Cambio y continuidad en la representación de las vocales otomíes del valle del Mezquital", inédito, 2007.

Guerrero Galván, Luis René, "De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII", tesis de doctorado, FFL-UNAM, México, 2009.

Guerrero Guerrero, Raúl, *Apuntes para la historia del Estado de Hidalgo*, Pachuca, Compañía de Real del Monte y Pachuca, 1986.

Guevara Sánchez, Arturo, *Los agustinos descalzos: breves noticias de su vida y logros en México y Filipinas*, México, INAH, 2006.

Güereca Durán, Raquel Eréndira, "La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII", tesis de licenciatura, FFL-UNAM, México, 2007.

Hagen, Victor W. von, *The Aztec and Maya Papermakers*, Nueva York, J. J. Augustin, 1944.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suroriental", tesis de licenciatura, Luis Gabriel Bourdin Rivero (dir.), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública, 2006.

_____, "El agua como elemento focalizador en la cultura tepehua suroriental", en Israel Sandre Osorio; Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, Oficina Regional de Ciencia para América Latina y el Caribe-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (col. Programa Hidrológico VII, serie Agua y Cultura 2), Montevideo, 2008, pp. 75-88.

Hernández, Francisco, *Historia de las Plantas de la Nueva España*, P. Robredo (ed.), México, 1945.

Hernández, Gabriel, "Los Carnavales de Tecozautla: apertura, tiempo, finitud y alteridad", en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

Hernández, Rodríguez, Rosaura, "Historia prehispánica", en *Breve Historia del Estado de México*, Varios, Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1987, pp. 19-63.

_____,"La conquista española", en *Breve Historia del Estado de México*, Varios, Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1987, pp. 65-76.

Herzog, Dorothy, "Person, Number and Tense in the Tepehua Verb", *SIL-Work Papers*, 1: 45-52, 1974.

"Histoire du Mexique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Cien de México, con paleografía y traducciones de Rafael Tena, Conaculta, Cien textos fundamentales para el mejor conocimiento de México, hacia un país de lectores, México, 2002, pp. 115-166.

Hopkins, Nicholas A. *et. al.*, *Essais in Otomanguean Culture History*, Nashville, Universidad de Vanderbilt, 1984.

Illera, Carlos H. "Contenido simbólico de las pinturas rupestres del Valle del Mezquital", tesis de maestría, ENAH, México, 1994.

INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, Edición facsimilar, ts. I y II, México, IMC/UNAM-Instituto de Investigaciones históricas, 1997.

Jiménez B. *et al.*, *Estudio de la calidad y suministro del agua para consumo doméstico en el Valle del Mezquital. Informe final*, Instituto de Ingeniería, UNAM. Proyecto 5322 elaborado para la Comisión Nacional del Agua, Febrero 1997.

Kaupp, Robert E, "The Bases of Political Power of the Political Middlemen of San Pablito de la Sierra de Puebla", tesis de doctorado, Amherst, University of Massachusetts, 1975.

Key, Harold, "Algunas observaciones preliminares de la distribución dialectal del náhuatl en el área de Hidalgo-Veracruz-Puebla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIII, 2/3: 131-143, 1953.

Kugel, Verónica, "¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial de Cardonal (s. XVIII)", *Estudios de Cultura Otopame*, 3, pp. 77-104, 2002.

Lagarriaga Attias, Isabel, "El espiritualismo trinitario mariano y su estudio en México", *Anuario Bibliográfico*, 91, pp. 13-16d, 1991.

Lagunas Arias, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, México, Plaza y Valdés, 2004.

Lara Cisneros, Gerardo, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el* siglo *XVIII*, México, Conaculta-IIH-UAT, 2007.

Lastra, Yolanda, *Náhuatl de Acaxochitlán, Hidalgo*, Gloria Ruiz de Bravo Ahuja (coord.), Pref. Rudolph Troike (introd.), Jorge A. Suárez, El Colegio de México-Centro de Investigación para la Integración Social, México, 147 pp. (*Archivo de Lenguas Indígenas de México, 10*), 1980.

_____, *Áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. (Serie Antropológica, 62), 1986.

_____, *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

_____, *Los otomíes: su lengua y su historia*, México, UNAM, 2006.

Lau Jaiven, Ana y Ximena Sepúlveda Otaiza, *Hidalgo, Una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994.

Leach, Edmond, "Cocluding Adress", Seminar Models in Prehistory. Relation between Antropology and Archaeology, en *The Explanation of Cultural Change Models in Prehistory*, C. Renfrew (ed.), 1973.

Lechuga García Ma. del Carmen y Rivas Castro, Francisco, "La arqueología del pulque", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1989.

Lenz, Hans. [1948], *El papel indígena mexicano*, México, SEP-Setentas, 1973.

León, Nicolás, "La industria indígena del papel en México, en los tiempos precolombinos y actuales", en *Boletín del Museo Nacional* 2(5):101-105. 31. 1924.

Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973.

_____, *Cuerpo humano e ideología. La concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1989.

_____, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1990.

López Pérez, Sócrates, "De lo global a lo local: cambios de cultivos y estrategias de sobrevivencia ante la crisis del mercado internacional del café. El caso de la Sierra Otomí-Tepehua en el estado de Hidalgo", *Problemas de Desarrollo*, UNAM-IIEC, vol. 33, núm. 131, X-XII/2002, pp. 131-162.

López, Fernando y Patricia Fournier, Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo, 1989, mecanoscrito, México, Archivo de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, 1989.

López y Fuentes, Gregorio, *Arrieros*, México, Ediciones Botas, 1940.

Longmate Jack, "El sistema de mercados en Tepeaca", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.

Lugo Pérez, David, *Hidalgo: documentos para la historia de su creación*, vol. 1, México, Instituto Hidalguense de Desarrollo Cultural e Investigaciones Sociales, 1994.

Luna Ruiz, Juan, *Monografía de la Huasteca Hidalguense, México, 1997*, CECULTAH, Gobierno del Estado de Hidalgo, Plan Estatal de Desarrollo, 1999-2005.

Marroquín, Alejandro, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

Matrícula de Tributos. Nuevos estudios, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 170 aniversario, 1821-1991, Ciudad de México, 1997, con un estudio de Víctor M. Castillo Farreras, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Maya Hernández, Ildefonso, *Tonalámatl Huasteco*, México, Instituto Nacional Indigenista, s/f.

Meade, Joaquín, *La Huasteca Hidalguense*, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo, 1949.

Meave, Antonio (real.), Amparo Sevilla (coord. e inv.), *De Carnaval a Xantolo*, documental videográfico, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2006 [2002].

Mejía, Ernenek, "Cada comienzo. El Carnaval y el ciclo ritual en San Antonino Corrales y El Espíritu", en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

Mendizábal, Miguel Othón de, "Evolución histórica del Valle del Mezquital", en *Obras completas*, t. VI, México, 1947, pp. 7-256.

_____, "Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I(3): 114-128, México, Editorial Cultura, 1927.

Mendoza, Vicente T., *Música indígena otomí. Investigación en el Valle del Mezquital Hidalgo, en 1936*, México, UNAM, 1997.

Mintz, Sydney, "Sistemas de mercadeo interno como mecanismo de articulación social", en *Nueva Antropología*, México, pp. 11-28, 1982.

_____, "La utilización del capital por las vendedoras de mercado en Haití", en *América Indígena*, México, vol. XLII, julio-septiembre, 1982.

Miranda Portugal, Julio César, "La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo", tesis de ingeniería agrónoma, Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo, 2002.

McLaren, D. S. Y W. W. Read, "Weight/Lenght Classification of Nutritional Status", *Lancet*, 2: 146-148. 1975.

Monjarás R., Jesús, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert H. Barlow. Volumen 4. La extensión del imperio culhua-mexica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad De Las Américas, 1992.

Montemayor, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, FCE, 1999.

Müller, Florencia, *Entierro radial de Tulancingo, Hidalgo*, México, INAH, Departamento de Salvamento Arqueológico (Cuaderno de Trabajo núm. 1), 1986.

Moreno Toscano, Alejandra, "El siglo de la conquista", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, s.f., vol. 1, pp. 289-369.

Nash, Manning, "El mercado y las economías campesinas indígenas", en *Campesinos y sociedades campesinas* (selecc. de Teodor Shanin), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Navarrete, Federico, *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, México, CDI, PNUD, 2008.

Noguez, Javier, "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa tolteca", en Linda Manzanilla, y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México*, México, INAH, UNAM, Porrúa, vol. III, 1995.

Ochoa Cabrera, José Antonio, "Las bandas de viento en la vida de los mixtecos de Santa María Chigmecatitlán. (Análisis de la función social de las bandas de músicos mixtecos)", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1993.

Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de la Huaxteca*, México, UNAM, 1979.

_____, y Juan Manuel Pérez Zevallos, "Aproximación a las rutas de comunicación y de comercio en la Huaxteca", ponencia presentada XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, Zacatecas, 2001.

Oliver, Beatriz, *et. al.*, "Cambios y tradiciones. Estructura comunitaria y transformaciones sociales en el Valle del Mezquital", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, INAH, 2003, pp. 103-142.

OMS, *Instrucción y asistencia en salud. Formación de profesionales de la salud*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, Suiza, 1975.

Oswald, U., *Estrategias de supervivencia en la Ciudad de México*, México, Centro Regional Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Parsons, Jeffrey R. y Mary H. Parsons, "Maguey Utilization in Higland Central Mexico", *Antropological Papers*, núm. 82, Museum of Antropology, University of Michigan, Ann Arbor, USA, 1990.

Pérez, David, "Entre el palo volador y el Señor de Chalma. Variación del Carnaval otomí en Tenango de Doria", en *Cosmovisiones y mitologías*, en prensa.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, INAH, 2005.

Peña, Francisco, "La esperanza de las aguas de desecho. Construcción de una región irrigada en el Valle del Mezquital", en *Frontera Interior, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, septiembre-diciembre 1999, enero-abril 2000, año 2, núms. 3/4, pp. 59-74, 2000.

Peña Sánchez, E. Y., "Salud y estado de nutrición del preescolar: un encuentro con las estrategias de supervivencia doméstica", en *Estudios de Cultura Otopame*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 3, 2002.

Pérez Zevallos, Juan Manuel, *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, CIESAS, CIEMCA, AGN, 2001.

Piña Chan, Román, *El Estado de México antes de la Conquista*, Toluca, UAEM, 1987.

Polanyi, Kart, "The Economy as Instituted Process", en *Trade and Market in the Early Empires*, K. Polanyi, C.W. Arensberg y H.W. Pearson (comps.), Nueva York, Free Press, 1957.

Quezada, Noemí, "El Valle del Mezquital en el siglo XVI", en *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, vol. 13, pp. 185-198, 1976.

Ramírez Laguna, Antonio, "Distribución de los agaves de México", en *Anales del Instituto de Biología*, núm. 7, México, UNAM, 1936.

Ramsay, R. M., "Gundho: An Ethnographic Study of an Otomí Community", tesis de doctorado, University of North Carolina, Chapel Hill, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, #75-15,690, 1974.

_____, "'T'axa Døni (Blanca Flor) o Xuqa Oroje, un cuento folklórico en hñähñu", Ponencia, VI Coloquio Internacional sobre los otopames, México, 8 al 12 de noviembre de 2004.

Ratjhe, William, "Archaeologicas Etnography... Because Sometime it is Better to Give than Receive", en Richard Gould (ed.), *Explorations in Etnoarchaeology*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1978.

Reuter, Jas, *La música popular de México. Origen e historia de la música que canta el pueblo mexicano*, México, Panorama Editorial, 1980.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Jus, 1944.

Rivas Castro, Francisco y Ma. del Carmen Lechuga García, "Los instrumentos para el trabajo del maguey. Epoca prehispánica", en *Mirada Antropológica, Antropología, Historia y Sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla, vol. I, núm. 2, abril-junio de 1994, pp 43-59.

_____, *Las pulquerías en la Ciudad de México, siglos XV-XVIII*, en prensa.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tutotepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, San Luis Potosí, COLSAN, 2004.

Ruiz de la Barrera, Rocío, *Breve Historia de Hidalgo*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Robelo, Cecilio, *Diccionario de Aztequismos*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1902.

Robles Álvarez, Irizelma, "Del tianquizpan a las plazas", ponencia presentada en el 5º Congreso Internacional de Mayistas, México, 2001.

Ruvalcaba Mercado, Jesús, *El maguey manso, historia y presente en Epazoyucan Hgo.*, Universidad Autónoma de Chapingo, Dirección de Difusión cultural, Departamento de Industrias Agrícola, Ciencias Sociales (Cuadernos Universitarios),1983.

Rzedowki, J., *La vegetación de México*. México, Limusa-Noriega Editores, 1994.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 4 ts., 1956.

_____, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1979.

_____, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 2 vols., (Introducción, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana), México, Cien de México, Conaculta, 1989.

_____, *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*, México, Lince, 1990 [1570].

Salinas Pedraza, Jesús, *Etnografía del otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984.

Sánchez, Sergio, "Los elementos rituales del paisaje cultual en Ixmiquilpan, Hidalgo. (Un estudio sobre cosmovisión y ritualidad otomí en torno al culto en los cerros)", tesis de doctorado, ENAH, México, 2003.

_____, "El proceso de pérdida/recuperación de las lenguas indígenas en Hidalgo", en *Tule*, 1, 2006, pp. 921-957.

Sanders, W. T., J. R. Parsons y R Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution a Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1979.

Sandstrom, Alan R., "Sacred Paper Figurines of the Otomí Indians of the Sierra de Puebla", Annual Report of the Museum of Anthropology, Columbia, Museum of Anthropology, University of Missouri-Columbia, 1978, pp. 41- 62.

_____, "Traditional Curing and Crop Fertility Rituals Among the Otomí Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The López Manuscripts", Bloomington, Indiana University Museum, 1981.

_____, "Paper Spirits of Mexico", *Natural History*, 95: 66-73, Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.

_____, *Corn is our Blood: Cultures an Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma, University Press, 1991.

Sandstrom, Alan y Pamela Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.

SARH, *Anuario de la producción agrícola*. Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, 1994.

Smith Stark, Thomas C., "Comentarios sobre *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí* de Alonso Urbano", inédito, 2000.

Starr, Frederick, *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*, Davenport, Putnam Memorial Publications Fund, 1900.

_____, In *Indian Mexico: A Narrative of Travel and Labor*, Chicago, Forbes and Company, 1908.

Stresser-Péan, Guy, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas* – Les Lienzos d'Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l'histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines, Araceli Méndez, Angelines Torre (trads.), Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Centre d'Études Mexicaines et Centro Américaines, México, 1998.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Jacinto de la Serna, Pedro de Ponce y Pedro Feria, México, Fuente Cultural, pp. 40-368, 1953.

Serra Puche, Mari Carmen, Luis Torres M., Alfonso Rodríguez, "Desfibradores. Análisis microscópico de algunos implementos líticos en una aldea de pescadores y cesteros. Terremote-Tlaltenco", en *Antropología y Técnica*, núm. 2, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 7-52, 1987.

SIAP, Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, Información de 1997-2007.

Sinclair, Donald, *Manual para los maestros bilingües del Valle del Mezquital, Hgo.*, México, Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües, 1950.

Sinclair, Donald y Kenneth L. Pike, "The Tonemes of Mezquital Otomi", *International Journal of American Linguistics*, 14, 1948, 91-8.

Smith, Pierre, "Aspectos de la organización de los ritos", en Michel Izoml y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*, Madrid, Júcar, 1989.

Soustelle, Jacques, L*a famille otomi-pame du Mexique Central*, Travaux et Mémoires de I'Institut d'Ethnologie, 26, París, 1937.

_____, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du* monde *et de l'espace*, París, Hermann, 1940.

_____, *México, tierra india*, México, SEP-Setentas, 1970.

_____, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

_____, *La familia Otomí-Pame*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1993.

Stromberg, Gobi, "Amate Bark-Paper Painting of Xalitla", en Nelson H. H. Graburn (ed.), *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 149-162.

Summer Institute of Linguistics (SIL), "Tepehua, Huehuetla: a Language of Mexico", en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TEE, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004a.ummer Institute of Linguistics (sil), "Tepehua, Pisa Flores: a Language of Mexico", en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TPP, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004b. Summer Institute of Linguistics (SIL), "Tepehua, Tlachichilco: a Language of Mexico", en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TPT, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004c.

Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, ColMich-ColMex-Secretaría de Gobernación, 1999.

Thomas, Mary Ann, "A Lad Who doesn't Like Work: a Huasteca Nahuatl Tale", *Tlalocan*, 6: 146-158, 1970.

Toledo, Víctor Manuel, *El juego de la supervivencia*, UNAM, México, 1991.

Toussaint, Manuel, *La conquista del Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México, Siglo XXI Editores, 1988.

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

Urbano, Alonso de, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, René Acuña (ed.), Gramáticas y diccionarios 6, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. [Manuscrito de finales del siglo XVI.] 2000.

Vargas Guadarrama, "L. A. ¿Qué comeremos hoy? La larga historia en México de la respuesta a una pregunta fundamental", en M. del R. Palacios Esquier, R. Román, *La modernización contradictoria*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1998.

Vázquez, Juan G., "Medio ambiente, paisaje y religiosidad en la Sierra de Tutotepec, siglos XVI-XVIII", tesis de licenciatura, ENAH, México, 2007.

Velasco Toro, José, "Vamos al santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional", en José Velasco Toro (coord.), *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, México, pp. 109-200, 1997.

Velázquez Hernández, Emilia, *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*, México, El Colegio de Michoacán. 1995.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Teatro Americano*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Nogal, 1746.

_____, *Theatro Americano: Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, 1746-1748 (Edición facsimilar), Editora Nacional, 1952.

Wallis, Ethel A., "The Word and the Phonological Hierarchy of Mezquital Otomí", *Language*, 44, 1968, pp. 76-90.

Watters, James K., "Forma y función de la morfología de segunda persona en tepehua", Carolyn MacKay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Estudios sobre Lenguas Americanas, 1), 1994, pp. 211-225.

_____, "Frames and Semantics of Applicatives in Tepehua", Eugene H. Casad (ed.), *Cognitive Linguistics in the Redwoods: The Expansion of a New Paradigm in Linguistics*, Mouton de Gruyter, Berlin-Nueva York, 1995, pp. 971-996.

_____, "The Interpretation of Deverbal Nouns in Tepehua", Masayoshi Shibatani y Sandra A. Thompson (eds.), *Grammatical Constructions: Their Form and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 323-339.

West, Robert C., "The Natural Regions of Middle America", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. I, Austin, University of Texas Press, 1964.

Williams García, R., "Orizabita, etnografía y folklore de la zona árida del municipio de Ixmiquilpan, Estado de Hidalgo", México, MS en biblioteca del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1950.

———, *Los Tepehua*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

———, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública (col. SEP-Setentas 27), México, 1972. Reeditado en 2007, en Xalapa, por el Programa de Investigación de las Artes Populares-Consejo Veracruzano de Arte Popular. Ambas publicaciones son versiones revisadas de *Función del mito en una comunidad indígena*, tesis de maestría en ciencias antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1963.

Winter, Marcus C., Margarita Gaxiola y Gilberto Hernández, "Archaeology of the Otomanguean area", en J. K. Josserand, M. Winter y N. Hopkins (eds.), *Essays in Otomanguean culture history*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, núm. 31, Nashville, Tennessee, 1994, pp. 65-108.

Wikipedia 2003, "International Phonetic Alphabet", *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. http: // www.wikipedia.org/wiki/International_Phonetic_Alphabet. Acceso 28-3-2003.

Wright, Doroty, *Alfabeto tepehua*, ILV, México, 1947.

Zolla C., S. del Bosque, A. Tascón Mendoza y V. Mellado, *Campos de medicina tradicional y enfermedades*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social del IMSS, 1988.

Bibliografía complementaria

Alvarado Guinchard, Manuel, *El códice de Huichapan. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, México, Departamento de Lingüística, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS-Colegio de San Luis-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, Colección Huasteca, 2003.

Arellano Zabaleta, Manuel, "Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital durante la primera mitad del siglo XIX", en *Summa Antropológica; Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, pp. 613-636.

Bartholomew, Doris, "Some Revisions of Proto-Otomi Consonants", en *International Journal of American Linguistics* 26, 1960, pp. 317-329.

———, "The reconstruction of Otopamean", tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1965.

———, "Panorama of Studies in Otopamean Languages", en Doris Bartholomew, Yolanda Lastra y Leonardo Manrique (coords.), *Panorama de los estudios sobre lenguas indígenas de México*, t. I, Quito, Abya-Yala, 1994, pp. 334-377.

Cáceres, Pedro de, *Arte de la lengua otomí*, Nicolás León (ed.), Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano 6, 39-155. [Manuscrito del siglo XVI], 1907.

Camargo, Lourdes, "Restos óseos humanos", en Robert H. Cobean y Alba Guadalupe Mastache (coords.), *Tepetitlán, Un espacio doméstico rural en el área de Tula*, INAH/University of Pittsburgh, 1999, pp. 112-123.

Caso, Alfonso, *Códice de Huichapan*, comentado por Alfonso Caso, México, Telecomunicaciones de México, 1992.

Cervantes, Juan y Patricia Fournier, "Regionalización y consumo: Una aproximación a los complejos cerámicos epiclásicos del Valle del Mezquital", en *Boletín de Antropología Americana* 29: 105-130, México, IPGH, 1994.

Christensen, Bodil, "Los graniceros", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XVIII, pp. 87-95, México, 1962.

Cubillo Moreno, Gilda, *Los dominios de la plata: el precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores en las minas de Pachuca y Zimapán, 1552-1620*, México, INAH, Colección Divulgación, 1991.

Durán, Jorge, "Los otomíes del Mezquital", *Evolución* 1-8, 26-27 y 34, 1938.

Ecker, Lawrence, "Compendio de gramática otomí. Introducción a un diccionario otomí-español", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1949-1950, t. IV, núm. 32 de la Colección Lingüística, 121-174, 1952. Yolanda Lastra y Doris Bartholomew (paleografía y traducción) (eds.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Fournier, Patricia, "Etnoarqueología cerámica otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñähñu del Valle del Mezquital", tesis de doctorado, México, UNAM, 1995.

———, "Gigantes, enanos y alfareros: mito y cosmovisión mesoamericana entre los hñähñu de la región de Tula, Hidalgo, México", *Dimensión Antropológica*, México, INAH, 2001, pp. 71-84.

Fournier, Patricia, Laura E. Chávez y A. Stephen Castillo (coords.), Proyecto Distrito Alfarero del Valle del Mezquital, Informe de la Novena Temporada de campo, 2003, mecanoscrito, Archivo de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, México, 2004.

Fournier, Patricia y Victor H. Bolaños, "The Epiclassic in the Tula Region Beyond Tula Chico", en C. Kristan-Graham y J. Kowalski (eds.), *Twin Tollans: Chichen Itza, Tula, and the Epiclassic-Early Postclassic Mesoamerican World*, Dumbarton Oaks, Washington, Harvard University Press, en prensa.

Galinier, Jacques, "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca un recorrido por su diversidad*, CIESAS, El Colegio de San Luis y El Colegio de Tamaulipas, pp. 251-265, 2004.

Galicia Gordillo, María Angélica, "Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo", tesis de doctorado, ENAH, México, 2002.

Gómez, Susana, Francisco, J. Sansores y Enrique Fernández, *Enterramientos humanos de la época prehispánica en Tula, Hidalgo*, México, Colección Científica 276, INAH, 1994.

Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *Diccionario hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Hidalgo*, Asesoría lingüística Donaldo Sinclair Crawford, Serie de Vocabularios y Diccionarios "Mariano Silva y Aceves", núm. 45, México, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 2004.

Ichon, Alain, *La religión des totonaques de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.

———, *La religión de los totonacas de la sierra*, Colección Presencias, núm. 24, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Jenkins, Joyce, "San Gregorio an Otomí Village of the Highlands of Hidalgo", *América Indígena*, vol. VI, núm. 4, 1946.

Lanier, Nancy, "Three Structural Layers in Mezquital Otomi Clauses", *Linguistics* 43, 32-85, 1968.

Lastra, Yolanda, "Códice de Huichapan", en Sotelo Sánchez, María Elena *et al.*, *Códices del Estado de Hidalgo*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2001, pp. 42-47.

Los otomíes. Su lengua y su historia, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.

López Aguilar, Fernando, *Símbolos del tiempo. Inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos indios del Valle del Mezquital*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2005.

Marzal, Manuel, "La aculturación de los otomíes del Mezquital", tesis de maestría, Universidad Interamericana, México, 1968.

Medina, Andrés y Noemí Quezada, *Panorama de las artesanías otomíes del Valle del Mezquital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 122.

Nolasco, Margarita, "Los Otomíes del Mezquital. Época posrevolucionaria", en Pompa y Pompa (coord.), *Summa Antropológica*, número en homenaje a Roberto Weitlaner, 1966.

Ochatoma, José A., "Cosmología y simbolismo en las pinturas rupestres del Valle del Mezquital", tesis de maestría, ENAH, México, 1994.

Oviedo, Angélica, "Patrimonio cultural. Búsqueda, encuentro y conservación de una identidad histórica, Acaxochitlán, Hgo.", tesis de maestría, ENCRYM, INAH, 2000.

Ruvalcaba Mercado, Jesús, *Agricultura india en Cempoala, Tepeapulco y Tulancingo. Siglo XVI*, México, DDF-UCCI, 1985.

———, *Congregaciones civiles de Tulancingo*, México, CIESAS, 1994.

Salinas Pedraza, Jesús, *Yä 'mede ñähñu: Cuentos otomíes. Tradición oral indígena*, México, Cultura/SEP, Dirección de Educación Indígena, 1982.

Séjourné, Laurette, "Los otomíes del Mezquital", en *Cuadernos Americanos*, vol. LXVI, 1952, pp. 16-28.

Stocker, Terrance L., *Figurines from Tula, Hidalgo, Mexico*, tesis de doctorado, University of Illinois, Urbana, 1983.

Stresser-Péan, Guy, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en el poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, CEMCA, 1998.

Torres, Alfonso, "La luna del pie podrido: Ideología y ritual entre los otomíes del Epiclásico en el Valle del Mezquital", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2004.

Torres, Alfonso, Juan Cervantes y Patricia Fournier, "Las relaciones entre el centro y la periferia: El caso de las comunidades del Clásico en la región de Tula", *Boletín de Antropología Americana* 35, México, IPGH, 1999, pp. 73-93.

Tranfo, Luigi, *Vida y Magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, INALI, 1974.

Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Instituto Nacional Indigenista (traducción de Alejandra Ma. A. Hernández), 1990.

Valencia, Mauricio y Patricia Fournier, "Political Organization and Agave Exploitation in the Tula Region during the Late Postclassic: An Analysis of the Otomi Way of Life", Ponencia inédita presentada en el 66th Annual Meeting, Society for American Archaeology, Nueva Orleans, 2001.

Victoria, José Guadalupe, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Cuadernos de Historia del Arte: 24, 1985.

Voigtlander, Katherine y Artemisa Echegoyen Gleason, *Luces contemporáneas del otomí, Gramática del otomí de la Sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1979.

Wallis, Ethel E., "Problemas de aculturación implícitos en la educación indígena del otomí del Mezquital", *América Indígena* 13, pp. 233-58, 1953.

———, "Toponimia otomí del Valle del Mezquital", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14, 153-60, 1954-55, 1955.

———, "Sociolinguistics in Relation to Mezquital Otomí Transition Education", *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, México, UNAM y SMA, 523-35, 1956 a.

———, "Simulfixation in Aspect Markers of Mezquital Otomi", *Language* 32, 453-59, 1956b.

———, "Mezquital Otomi Verb Fusion", *Language* 40, 75-82, 1964.

———, "The Word and the Phonological Hierarchy of Mezquital Otomi", *Language* 44, 76-90, 1968.

———, "The Trimodal Structure of a Folk Poem", *Word* 26, 170-93, 1970.

———, "Discourse Focus en Mezquital Otomí", *Notes on Translation* 42,19-21, 1971.

Wallis, Ethel E., Nancy Lanier y Victor Manuel Arroyo, *Diccionario castellano-otomí, otomi-castellano*, Cuadernos del Valle del Mezquital 1. México, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital e Instituto Lingüístico de Verano, 1956, 283 pp., 2a ed., *Diccionario otomí-castellano*, patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y Secretaría de Educación Pública, 1972.

Wright Carr, David Charles, "Manuscritos Otomíes del Virreinato", en Salvador Rueda Smithers, Vega Sosa y Martínez Baracs (eds.), *Códices y documentos sobre México*, vol. 2, México, INAH, 1997.

———, "Sangre para el sol: Las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, correspondiente de la Real de Madrid, t. 41, 1998, pp. 73-103.

———, "Signos toponímicos en el Códice de Huichapan, México", *Estudios de Cultura Otopame 2*, México, 2000, pp. 45-72.

Identificación de imágenes

17 Mujer nahua de La Candelaria, Huejutla de Reyes. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008
20 Peregrinación al Santuario de México Chiquito. Daniela Huber, 2010.
27 Cargando cántaros con agua. Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
28 Xita de Carnaval, Temapá, Tenango de Doria. Fotografía: Lourdes Báez, 2007.
28 Máscara de Carnaval, San Bartolo Tutotepec. Marco A. Pacheco, 2009.
28 Magueyes. Fotografía: Gabriela Garrett, 2003.
29 Procesión, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
29 Carnaval de San Pablo el Grande, Tenango de Doria, Ulises Fierro, 2006.
30 Custodiando un espacio sagrado, Santa Ana Hueytlalpan. Fotografía: Lourdes Báez, 2007
30 Casa deshabitada en la comunidad de Taxhay, Nicolás Flores. Gabriela Garrett, 2005.
30 Procesión de Carnaval, Boxi, Tecozautla. Fotografía: Gabriel Hernández, 2008.
31 Un calvario, Bomanxothá. Fotografía: Marco Pacheco, 2009.
31 Mujeres preparando los alimentos para la fiesta de la comunidad, Alfajayucan. Procesión, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
34 Extrayendo pulque con acocote, comunidad de Taxhay, Nicolás Flores. Fotografía: Gabriela Garrett 2003.
35 Mayordomo otomí, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
36 Músico en Día de Muertos, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
36 Niños en el Carnaval de Calnalli. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
37 Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, Ixmiquilpan. Donación, s/f.
37 Niña otomí con su traje tradicional, Santa Ana Hueytlalpan. Fotografía: Lourdes Báez, 2009.
37 Reprografía de don Pancho, también llamado "Gran Xolá", hombre sabio tepehua de Huehuetla. Fotógrafo desconocido. Reproducción Libertad Mora 2010.
38 Niña de Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
39 Otomíes de Huehuetla. Fotografía: Danny Mäessig, 2007.
39 Camino a casa, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
39 Comparsa con tiznados, diablos, coludos y comanches en el carnaval tepehua de Huehuetla. Fotografía. Libertad Mora 2010.
40 Nahuas de la Huasteca, Comunidad de La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
40 Vendedora en el mercado de Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
40 Limpiando maíz. Fotografía: Marco A. Pacheco.
49 Vendedora de canastas. Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
51 Médico atendiendo en una comunidad del Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
53 Danza de Matachines. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
54 Antiguo oratorio en Cardonal, Hidalgo. Fotografía: Beatriz Moreno, s/f.
55 Mural, Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
56 Documento del siglo XVI sobre tierras, San Ildefonso, Valle del Mezquital. David Pérez, 2009.
59 Remembranzas de juventud, Ixmiquilpan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
60 Los pastes: herencia gastronómica inglesa, Pachuca. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2003.
64 Otomí o ñähñu de Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
65 Comida de moros y cristianos, Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
66 Frontal de la iglesia. Fotografía: Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
67 Iglesia de Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
68 Niña o yuhú de Santa Ana Hueytlalpan. Fotografía: Lourdes Baez, 2009.
69 Sahumando una imagen sagrada, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
70 Sacerdote católico bendiciendo con sahumerio en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan. Fotografía: Gabriela Garrett, 2003.
71 Ajuareando al santo, San Antonio Corrales, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
71 Sacerdote bendice la cruz el 3 de Mayo, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2007.
72 El agua en espera de la bendición, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
73 Cruz atrial de la iglesia de Cardonal. Fotografía: Beatriz Moreno, s/f.
74 Altar de Muertos, Tomoyón. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
75 Altar dentro de la Iglesia de San Antonio Corrales, Alfajayucan. Falta crédito de foto.
78 Conflicto por agua entre Naxtheg y Taxheg. Fotografía: Fototeca subdirección Etnografía, s/f.
80 Zacahuil, Atlapexco. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
80 Zona arqueológica de Huapalcalco, Tulancingo. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
81 Mujer nahua, Atlapexco. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
82 Niño con traje de Carnaval, Calnali. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
82 Iglesia en Tutotepec, Hidalgo. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
83 Niño en Carnaval, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
84 Paisaje huasteco, Calnali. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
86 Niña con atuendo tradicional en San Francisco Atotonilco, Acaxochitlán. Fotografía: Ulises Fierro, 2004.
87 Máscara otomí de San Bartolo Tutotepec. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
89 Altar del Señor del Colateral, Iglesia de Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
90 Mujer bordando, Cerro Chiquito, Tenango de Doria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
91 Danzantes, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
94 Hermano espiritualista, Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
95 Medios de transporte, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
96 Alimento ritual, Tomoyón. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
106 Guerrero otomí. Adaptado de Carrasco (1987).
107 Otonteuctli. Adaptado de Carrasco (1987).
111 Figurilla cerámica de estilo teotihuacano (ca. 200-350 md.C.), recuperada en excavaciones realizadas en un conjunto residencial.
112 Reconstrucción hipotética de un recinto cívico-ceremonial con una estructura con talud-tablero en el asentamiento de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.). Dibujo de José Calderón.
113 Figurillas cerámicas con representaciones de la población otomí de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.). Dibujos de Roberto Santos.
114 Distribución espacial de una ofrenda con simbolismo selenita en el sitio de Chapantongo (*ca*. 600-830 d.C.). Dibujo de Víctor Bolaños.
114 Cráneo colocado sobre pies articulados, con la representación de *taskwa zana*. Fotografía: de Patricia Fournier, s/f.
115 Representación del día 8 pie en una vasija queretana fechable hacia el siglo IX de nuestra era. Torres (2004).
116 Escultura tolteca. Fotografía: Patricia Fournier, s/f.
117 Sistema de terrazas en Tepetitlán. Dibujo de Fournier *et al*. 2004.
118 Uemá, Vasijas miniatura Tlaloc de la tradición de la región de Tula. Dibujo de Roberto Santos.
118 Pintura rupestre con la representación de un ritual complejo —tal vez iniciatorio, con guerreros y otros personajes, incluyendo un probable chaman que porta una máscara con dos cabezas (abajo a la derecha). López y Fournier (1989).
119 Pintura rupestre con la representación de la fiesta Xocotl Uetzi. López y Fournier (1989).
125 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.

126 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
126 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
127 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
127 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
129 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
129 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
130 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
130 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
131 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
133 *Códice de Huichapan*, detalle, Miguel Ángel Gasca, 2012.
138 Hombre mostrando documentos de propiedad. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
140 Procesión en Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
141 Imagen rota de Cristo, Tutotepec, Hidalgo. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
142 Bomanxothá, celebración del carnaval. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
143 Anciano de Calnalli. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
144 Fiesta Patronal de San Antonio el Grande, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2010.
148 Vendedor de canastas. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
149 Acto cívico valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
151 Mujeres nahuas de Acaxochitlán. Fotografía: Ulises Fierro, s/f.
151 Mayordomos encabezando la procesión, Alfajayucan. Fotogrfía: Ernenek Mejía, 2007.
153 Reivindicando la etnicidad, San Ildefonso. Fotografía: Gabriel Hernández, 2009.
154 Banderas para celebración religiosa, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
155 Conflicto por agua entre Naxtheg y Taxheg. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
156 Sacralizando los alimentos, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
157 Preparando chocolate en la comunidad de San Nicolás, Ixmiquilpan. Fotografía: Beatriz Moreno, 2005.
158 Levantando el castillo, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
159 Periódico mural, Remedios en 1950. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía.
160 Radio Comunitaria Indígena, San Ildefonso. Fotografía: Gabriel Hernández, 2009.
165 Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas, San Ildefonso. Fotografía: Gabriel Hernández, 2009.
177 Mujer cargando leña. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
180 Taller de carpintería. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
182 Una tradición reciente: los tenangos, Cerro Chiquito. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
183 Vendedor de ayates, valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
183 Hilando ixtle en la comunidad de Taxhay, Nicolás Flores. Fotografía: Gabriela Garrett 2005.
184 Peluquero, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
185 Mercado Ixmiquilpan. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
188 Café verde, San Bartolo. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
189 Productor de café , Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
191 Café en el solar, Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
193 Instrumento para extraer agua. Fotografía: Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
195 Plátano criollo en la Huasteca, Tecolotitla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
195 Taller de carpintería. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
197 En el Mezquital también se produce naranja, El Arenal, Valle del Mezquital. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
199 Antigua estación de ferrocarril, Tulancingo. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2007.
200 Minero, Zimapán. Fotografía: Laura Corona, 2006.
203 Mujer nahua usando telar de cintura en Acaxochitlán. Fotografía: Lourdes Báez, 2005.
203 Elaboración de ayates en telar de cintura, fibra de maguey pulquero, Santiago de Anaya. Fotografía: Lucas Jiménez Omaña 2000.
207 Olla de pulque, representado como líquido precioso. (Códice Viena, Anders, Jansen y Reyes, 1992).
208 Raspadores prehispánicos de obsidiana. Castro y Lechuga (1996).
209 Niños en la escuela. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
210 Raspadores de obsidiana para maguey, sitio La Nopalera, Tepeapulco. Fotografía: García Cook (1982: 98, lámi. XXII).
211 Raspador otomí actual, El Oro. Estado de México. Fotografía: Rivas Lechuga (1994).
212 Despulpador para pencas de maguey y obtención de fibras, sitio Terremote-Tlaltenco, México. Serra Puche, et al, (1987: 47, desfibrador 2042, fig. 17.
212 Tajadores para penca y despulpadores, sitio La Nopalera, Tepeapulco, García Cook, (1982:93, lám. XXIV)
213 Guerrero con tocado de maguey. Mural del Templo Rojo de Cacaxtla.
213 Extrayendo agua Valle del Mezquital. Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
213 Mantas de ixtle, que tributaban algunos pueblos del actual Hidalgo. *Matrícula de Tributos*, (1997: lám. 9).
217 Vasija de miel prieta de maguey. *Matrícula de Tributos*, (1997; Lám. 9).
218 Mujeres y niñas en el campo. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
219 Imagen de la Virgen de los Remedios, Naucalpan, México.
221 Barbacoa de pollo, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
225 Faena. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
227 Migrante en Carnaval, San Pablo el Grande, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2006.
229 Delegación municipal construida con dinero de los migrantes en la comunidad de El Alberto, Ixmiquilpan. Beatriz Moreno, 2004.
230 Migrantes ñähñu en campo algodonero. Fotografía: Richard Ramsay, s/f.
231 Migrantes ñähñu de Gundhó quitando nieve en Estados Unidos. Fotografía: Richard Ramsay, s/f.
232 Los migrantes regresan para las fiestas de su comunidad, Bomanxothá. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
233 Migrante en la celebración de Independencia mexicana en Dunedin, Florida. Fotografía: Berenice Morales, 2009.
234 Barbacoa estilo Hidalgo, Dunedin, Florida. Fotografía: Berenice Morales, 2009.
235 Festejo de Independencia de México, Dunedin, Florida. Fotografía: Berenice Morales, 2009.
237 Banda de migrantes de Ixmiquilpan, Dunedin, Florida. Fotografía: Berenice Morales, 2009.
242 Vendedora de ixtle del Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
243 Vendedores de panela, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
244 Vendedora de pescado, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
246 Transporte de gente y mercancías, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
247 Cacahuatero, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
248 Aprendiendo el oficio, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
249 Café bola, Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
251 Mercado de Tehuetlán, Huasteca. Fotografía: Reyes Álvarez, 2009.
253 Alfarera en San Isidro Atlapexco. Fotografía: Reyes Álvarez, 2009.
257 Vendedores, Tehuetlán, Huasteca. Fotografía: Reyes Álvarez, 2009.
261 Cruz de camino, Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
263 Peregrinación de petición de lluvia, Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
266 Niña con su santo, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
267 Músicos a la cabeza de la procesión de San Nicolás en la comunidad de San Nicolás, Ixmiquilpan. Fotografía: Gabriela Garrett, 2002.
268 Llevando las cruces a bendecir, Actopan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
269 Músicos de Ixmiquilpan, Valle del Mezquital. Fotografía: Élfego Rodríguez, 2005.
270 "Ejotazos" para quitar el mal, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
271 Xantolo, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
272 Reinas del Carnaval de Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
273 Carnaval de Bajhí, Tecozautla. Fotografía: Gabriel Hernández, 2008.
274 Llevándole flores al santo, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
275 Baile popular, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
276 Sabia de sueños, Gandhó, Tecozautla. Fotografía: Gabriel Hernández, 2009.
277 Pirotecnia, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
280 Señora en iglesia, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
281 Fiesta del Ponebandera en Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
282 Cortando romero para elaborar reliquias en el valle del Mezquital. Fotografía: Ernenek Mejía 2007.
283 Niñas ñähñu, Ixmiquilpan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
283 Cruces enfloradas, Actopan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
284 Mujer en Fiesta de San Nicolás, Ixmiquilpan. Fotografía: Gabriela Garrett, 2002.
285 Guerrero jaguar pintado por manos indígenas en la iglesia de San Miguel Ixmiquilpan, siglo XVI. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2005.
286 Ofrendando al Cristo, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
287 Aparición de la Virgen en una piedra, Bomanxothá. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
288 La morada de los ancestros. Capilla familiar en Bomanxotha. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
293 Cura católico y feligreses y Cardonal, Valle del Mezquital. Fotografía: Fototeca, Subdirección Etnografía, s/f.
294 Procesión con Cristo al atardecer, Alfajayucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
296 Santuario de la Virgen de La Ferrería, Nicolás Flores. Fotografía: Susana Muñoz, 2000.
297 Vendedora de pulque en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan. Fotografía: Ulises Fierro, 2004.

298 Castillo en la fiesta del Señor de Jalpan, Ixmiquilpan. Fotografía. Gabriela Garrett, 2002.
298 Visitando a la Virgen de La Ferrería, Alto Mezquital. Fotografía: Richard Ramsay.
299 Procesión, Actopan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
300 Iglesia del Señor de Mapethé, Cardonal. Fotografía: Jesús Valdovinos.
301 Ancestro de linaje. El Cristo Doce Ánimas, Bomanxotha. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
301 Cristos antiguos, Bomanxothá. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
302 Iglesia de Epazoyucan. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
303 Cristo de piedra en Bajhí, Tecozautla. Fotografía: Gabriel Hernández, 2009.
303 Antigua mina de Real del Monte. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2003.
305 Señor de Jalpan. Fotografía: Sergio Sánchez.
305 Peregrinación guadalupana de los trabajadores mineros de Zimapán. Fotografía: Laura Corona.
307 Señor de la Magdalena. Fotografía: Angélica Galicia.
308 Señor de las Maravillas.
313 Danza de Carnaval, Banderas. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
314 Huehues, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2005.
315 Carnaval de San Pablo el Grande, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2005.
315 Mujer, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
316 Tinte natural, Huautla. Tinte natural, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco.
316 Depositaria de saberes ancestrales, Atlapexco. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
317 Mujer sahumando el altar, Tomoyón. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
318 Músico, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
319 Paisaje de la Huasteca sur. Fotografía: Gabriela Garrett, 2007.
320 Olla de tamales, Tomoyón. Fotografía: Marco Pacheco, 2006.
320 Cuerpos de maíz, Tecolotitla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
321 Día de fiesta, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
325 Músico y cantora, pareja de especialistas rituales de la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla. 2009. Fotografía: Gabriela Garret.
326 Ritual a La Sirena, Huehuetla. Fotografía: Danny Mäessig, 2007.
327 Matachines. Fotografía: Fototeca Subdirección Etnografía, s/f.
327 Transfigurando identidades, hombre durante Carnaval, Banderas. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
328 Mayordomos durante Carnaval, Alfajayucan. Fotografía: Ernenek Mejía, 2007.
329 Cruces en el camposanto de Tutotepec. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
330 Levantando la cruz el 3 de Mayo, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2007.
331 Ofrenda a Cristo durante el carnaval de Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2006.
333 Iglesia de San Pablito. Fotografía: James Dow F.
333 Mujer de San Pablito fabricando el papel de corteza. Fotografía: James Dow , F.
334 Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada. Fotografía: James Dow, F.
335 Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada. Fotografía: James Dow, F.
335 Pintura de Guerrero sobre papel de corteza morada. Fotografía: James Dow, F.
336 Libro "Tratamiento de una ofrenda para pedir la lluvia". Fotografía: James Dow, F.
336 Hojas de tipo "chamán" secando San Pablito. Fotografía: James Dow, 1968.
337 El altar Cruz-Sol encima del Cerro Brujo de Tenango. Fotografía: James Dow, F.
338 Celebración dentro de un oratorio. Fotografía: James Dow, F.
339 Oratorio en Tenango de Doria. Fotografía: James Dow, F.
340 Pintura en Tetitla, Teotihuacán. Fotografía: James Dow, F.
340 Detalle de pintura en Tetitla, Teotihuacán. Fotografía: James Dow, F.
341 Campana vestida, Iglesia de Tutotepec. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
346 Danza de Carnaval, Banderas. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
347 Danza de Carnaval, Banderas. Fotografía: Lorna Hernández.
348 Máscara de Cuaneros Huasteca Hgo. Fotografía: Lorna Hernández.
349 Danza Huehues , Sierra Alta Hgo. Fotografía: Lorna Hernández.
350 Danza de varitas, encuentro de danzas, Huejutla de Reyes. Fotografía: Lorna Hernández.
351 Sierra Otomi Tepehua, México Chiquito. Fotografía: Lorna Hernández.
352 Momentos del ritual, México Chiquito. Fotografía: Lorna Hernández.
353 Vistiendo la Cruz, México Chiquito. Fotografía: Lorna Hernández.
354 Danza Huehues, Sierra Alta Hgo. Fotografía: Lorna Hernández.
355 Danza del elote y mapache, Zacualtipan Hgo. Fotografía: Lorna Hernández.
358 Baile de los huehues en la comunidad otomí de San Pablo el Grande, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2006.
359 Veladoras para ritual, San Bartolo Tutotepec. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
360 Músicos y huehue durante el Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo. Fotografía: Lourdes Báez, 2006.
360 Tienda de artículos religiosos, Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
361 Músicos de la Huasteca Hidalguense. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
361 Músicos en procesión, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
362 Baile de huehues, Tenango de Doria, s/f.
363 Banda musical, Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
364 Imagen enflorada, Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
365 Detalle del frontal de la Iglesia, Acaxochitlán. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
370 Preparando traje para carnaval en San Pedro el Grande, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2006.
371 Adolescentes durante el Carnaval en Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo. Fotografía: Lourdes Báez, 2006.
372 Ofrenda en el Carnaval, Tenango de Doria. Fotografía: Ulises Fierro, 2005.
373 Huehue durante el Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo. Fotografía: Lourdes Báez, 2006.
374 Imagen de la Virgen y espíritu de papel recortado, Tenango de Doria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
375 Paisaje de la Sierra Oriental de Hidalgo. Fotografía: Ulises Fierro, s/f.
376 Ritual de la Sirena, Sierra Otomí Tepehua. Fotografía: Danny Mäessig, 2007.
377 Oratorio de Virgen de piedra, Taxhay. Fotografía: Gabriela Garrett, 2005.
378 Costaludos agrediendo al toro, Carnaval de San Antonio el Grande, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2008.
379 Recorte de papel, San Antonio el Grande, Huehuetla. Fotografía: Gabriela Garrett, 2008.
382 Mujer nahua de La Candelaria, Huejutla de Reyes. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
383 Anciano, Tecolotitla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
384 Chamán otomí, Tenango de Doria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
385 Mujer y niña, Cerro Chiquito. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2009.
386 Altar espiritualista en la Huasteca, Yahualica. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
387 Mujer llevando su agua a bendecir, La Candelaria. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2008.
388 Virgen de Piedra protectora del agua, Taxhay, Nicolás Flores. Fotografía: Gabriela Garrett, 2005.
389 El Alto Mezquital, Nicolás Flores. Fotografía: Gabriela Garrett, 2005.
389 Llevando la fruta a la fiesta, Huautla. Fotografía: Marco A. Pacheco, 2006.
389 Altar dedicado a la Virgen de Piedra, Nicolás Flores. Fotografía: Gabriela Garrett, 2005.

Los pueblos indígenas de Hidalgo.
Atlas etnográfico.
se terminó de imprimir en diciembre de 2012
en los talleres de Impresos Publicitarios
y Comerciales, S. A. de C. V.
Delfín 130, Lte. 14, Col. Del Mar,
Tláhuac, México, D. F.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

HIDALGO TIERRA DE TRABAJO

SECRETARÍA DE TURISMO Y CULTURA

Estado Libre y Soberano de Hidalgo

CONSEJO ESTATAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

ISBN 9786074843576

9 786074 843576

ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología