

REVISTA

ANTROPOFORMAS

Facultad de Antropología
Número especial
MEMORIA

Primer Coloquio sobre
Grupos Otomianos

Número 7 junio-agosto 2002



ANTROPOFORMAS

ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en C. Rafael López Castañares
Rector
L. en T. Manríquez Moreno Zapal
Secretaría de Docencia
M. en A. P. José Martínez Vilchis
Secretaría Administrativa
M. en C. Eduardo García Piñero
Secretario de Rectoría
M. en A. José Salvador Ornela Luján
Encargado del Despacho de Contraloría
Dr. Carlos Arriaga Jordán
Coordinador General de Investigaciones
y Estudios Avanzados
M. en E. S. Guadalupe A. Segura Lozano
Coordinador General de Difusión Cultural
M. en E. S. José Luis Gama Vilchis
Director General de Extensión
y Vinculación Universitaria
L. en Enf. Aurora López de Rivera
Directora General de Planeación
y Desarrollo Institucional
Lic. Gerardo Sánchez y Sánchez
Abogado General
Profr. José Luis Flores Sánchez
Vocero

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

L. A. S. Juan Tino Carrero
Director
L. A. S. Georgina María Arredondo Ayala
Subdirectora Académica
L. A. E. Yolanda Cruz Balderas
Subdirectora Administrativa
L. en S. Alejandro Flores Solís
Jefe del Departamento de Difusión Cultural

ANTROPOFORMAS

Antrop. Roberto Valdez Ruiz
Director
L. A. S. Vela González Martínez
Coordinadora General

Yolanda Luján
Beatriz Oliver Vega
Noemí Quetzal
Comité editorial de este número

Alfonso Serrano Serna
Coordinador de este número

Victe Manuel Arreaga Roque
Irving García Estrada
Colaboradores

La revista **ANTROPOFORMAS** es una publicación de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, Matamoros esq. Francisco Villa s/n Toluca, México. Tel. y fax: 01 (7) 2-19-46-15 antropoformas@hmail.com

El contenido de los artículos aquí publicados es responsabilidad exclusiva de los autores.

ÍNDICE

Editorial	1
Religión, resistencia y cambio cultural en los otomíes del Estado de México	2
<i>Martha Isabel Ángeles Constantino</i>	
Televisión y dinámica cultural en la etnoregión mazahua del Estado de México	5
<i>Eduardo Andrés Sandoval Forero</i>	
Estudio sociodemográfico de dos municipios otomíes en el Estado de México	9
<i>Laura Mota Díaz</i>	
Criterios matlazincas de valoración y clasificación del mundo animal	12
<i>Ma. de Lourdes Navarero Omelas</i>	
El desplazamiento de los grupos otomí y matlazinka de la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVI. Un acercamiento a la problemática de las fuentes etnohistóricas	19
<i>Gerardo González Reyes</i>	
Cultura y producción rural comunitaria. Caso: xxx "Grupo sabiduría y creación mazahua" Fresno Nishi, San Felipe del Progreso, Estado de México	24
<i>Efraín Antonio Reyes, Patricia Mercado Salgado Paula Velázquez Contreras</i>	
La cosmovisión de las etnias otomíes: elemento esencial para la reproducción cultural y de la identidad	30
<i>Saúl Alejandro García</i>	
Tintes naturales. Importancia de los tintes naturales: ayer y hoy	34
<i>Carmen Lechuga Barríos</i>	
La naturaleza como fuente de color entre los mazahuas. el caso de Santa Rosa de Lima, municipio de El Oro	39
<i>Georgina María Arredondo Ayala</i>	
Tipología de las fiestas en una parte de la zona mazahua	41
<i>Claudia Brinkop</i>	
Autoconcepción y autoestima en sujetos de 10 a 12 años de edad en una comunidad otomí del Estado de México	48
<i>Guadalupe Benavides Hernández, José Luis Valdez Medina, Ivonne González-Armas</i>	
Los matlazincas en el valle de Malinalco: indicadores arqueológicos	51
<i>Rubén Nieto Hernández, Daniel Granados Vázquez</i>	
La implementación de nuevas tecnologías de la administración pública frente a las exigencias de los pueblos indígenas "una necesidad"	54
<i>Filémon Marcos Oropeza Oropeza</i>	
Las migraciones otomíes de la provincia de Jilotepec al bajo guajuatense	61
<i>Gerardo Sámano Hernández</i>	

ditorial

Después de haber celebrado el Primer Coloquio sobre Grupos Otomíes en la ciudad de Querétaro, en septiembre de 1995, el comité organizador se propuso continuar efectuando dichos eventos de carácter académico, con el propósito de integrar a todos los estados en los cuales se encuentran los grupos otomíes como son: San Luis Potosí, Guanajuato, Querétaro, Hidalgo, Estado de México, Tlaxcala, Puebla y Veracruz.

Dicha integración se daría organizando un coloquio en cada uno de los estados con la participación de instituciones públicas y privadas; así como de investigadores que han trabajado con los grupos otomíes.

En agosto de 1996 se llevó a efecto el Primer Coloquio sobre Grupos Otomíes en la ciudad de Toluca; siendo sede la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Las instituciones convocantes fueron: el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología del INAH; el Departamento de Investigaciones Antropológicas de la Facultad de Filosofía de la UAQ; la Dirección de Lingüística del INAH; El Colegio Mexiquense A.C.; el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México y la Facultad de Antropología de la UAEM.

En el coloquio se presentaron seis conferencias magistrales, de las cuales cinco fueron publicadas en la revista de *Estudios de Cultura Otomíes*, publicación bienal de 1998, año 1, número 1, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

De las 46 ponencias presentadas, sólo 17 fueron entregadas al comité organizador, de las cuales el Consejo Editorial dictaminó 13 que son las que a continuación se publican.

Finalmente, de manera individual y a nombre del comité organizador agradecemos su valiosa colaboración a Ma. Elena Ochoa Díaz e Irascema Marfissa Sotelo Sandoval, alumnas de la Facultad de Antropología de la UAEM, quienes a través de su servicio social nos apoyaron para realizar la memoria del coloquio.

Alfonso Serrano Serna

Religión, resistencia y cambio cultural en los otomíes del Estado de México

RESUMEN

El sincretismo religioso sufrido por las culturas indígenas de nuestra América durante la colonización, fue un factor determinante para la transformación de las esferas económica, social y cultural de los diferentes grupos étnicos, este fenómeno no exentó a los otomíes del Estado de México quienes, si bien, presentaron una resistencia, tuvieron que acoplar sus valores a la imposición de la evangelización católica ibérica.

Actualmente, la transformación religiosa al cristianismo no católico renueva, con nuevos matices, el fenómeno vivido hace más de 500 años. Estas dos etapas de transformación religiosa, resistencia y cambio cultural son el tema central del presente trabajo.

OTOMÍES Y RELIGIÓN EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Dentro de los diferentes elementos que conforman la cultura de una sociedad, es bien sabido que la religión ocupa un lugar especial, debido a que, desde sus orígenes, el hombre ha recurrido a ella para materializar lo incomprensible a través de ídolos y dioses.

No obstante, a lo largo de la historia de las conquistas en el mundo, la religión ha sido parte de ellas; de tal modo que los dominadores imponen su credo e ideología como parte de la nueva cultura, economía y política.

En América Latina la conquista religiosa no parte precisamente de la llegada de los españoles; ésta se practicaba ya entre los pueblos prehispánicos, como es el caso de los otomíes de Tezcatepec y Acolhuacan, los cuales, como señala Pedro Carrasco, no tenían dioses, sólo observaban el cielo, y es, con la incorporación de los chichimecas a los primeros, y de los Colhuas y mexicanos a los segundos, cuando se inicia la práctica de la idolatría. (Carrasco, 1979:135)

De esta forma, se observa que los dioses de los otomíes en los estados de México y Querétaro, no eran propios, sino que venían del contacto, vía conquista, con otras culturas.

De manera general, antes de la conquista española, los pueblos otomíes practicaban una religión construida con base en dioses personales, en donde cada dios era símbolo de una fuerza natural o de un oficio; y cada pueblo contaba con un dios patrón identificado con un antepasado, o bien, con el oficio propio del pueblo; de ahí la costumbre de las fiestas patronales, que se realizan hasta la fecha. (Idem)

La idolatría, característica de los pueblos mesoamericanos, en los otomíes se manifestaba en la adoración de tres dioses comunes, además de los patronos de cada pueblo. Estos eran el Padre Viejo, la Madre Vieja y el dios del fuego y de los muertos, de los dos primeros se creía que provenían todos los nacidos. La Madre Vieja se encontraba relacionada con el culto a la Luna; no obstante, el dios más importante era el del fuego, el cual aún preside muchas de las ceremonias caseras.

Como bien señala Carrasco, la importancia del fuego para los otomíes, parte de la designación azteca de éste como sacerdote del barrio otomí de Copolco. (Carrasco, 1979: 163)

Otro rasgo que se conserva es el de las ofrendas; en la época prehispánica los otomíes, principalmente los del oriente del valle de Toluca, ofrendaban tamales y pulque durante las ceremonias relacionadas con el fuego, costumbre que prevalece en las fiestas patronales católicas de cada pueblo del lugar.

Cabe señalar que los códices indígenas como los informes españoles durante la conquista, han permitido a diferentes estudiosos de la cultura otomí, distinguir fuertes vínculos entre las idolatrías de este pueblo con las de los aztecas y matlazincas.

*Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

LA CONQUISTA ESPAÑOLA

La embestida de los españoles en contra de la organización económica, política, social y religiosa de los nativos americanos, se vio fuertemente apoyada por el clero católico, quien hizo evidente su interés no sólo por evangelizar, sino por la obrección de tierras en el continente recién descubierto.

De esta manera, el primer choque de la religión prehispánica con la católica, fue, según Jean Meyer, la confusión que causó entre los conquistados la bondad de un dios impuesto por la fuerza y complaciente ante las vejaciones realizadas por los conquistadores; lo que provocó que los indígenas aceptaran la nueva religión no por convicción, sino como forma de supervivencia; teniendo como primer resultado una fe fragmentada e incomprensible. (Meyer, 1989)

Como coinciden en señalar diferentes estudiosos, los indígenas en muchos de los casos no dejaron de adorar a sus dioses, sino que sustituyeron en un principio sus idolatrías de manera nominal y material con los nombres e imágenes católicas, no obstante, éstos continuaron relacionados con los fenómenos naturales.

Tal es el caso de los otomíes, quienes en la región del valle de Toluca, continúan llamando madre a la Luna, y designan con el mismo nombre a la virgen de Guadalupe, quien sustituyó el culto a la Madre Vieja. Asimismo, no es difícil observar la relación entre los patrones prehispánicos y los santos católicos de cada pueblo otomí.

La segunda etapa de conquista religiosa por los españoles, se dio dentro de un sincretismo, donde la revaloración de ciertas tradiciones indígenas y su integración al catolicismo, fueron necesarias para una avanzada de la Iglesia católica en la fe de los indígenas. Es precisamente a través del sincretismo, entendido como religiosidad, que se logró el arraigo al credo católico.

Así, las fiestas patronales, el reconocimiento de los santos y vírgenes católicos y las manifestaciones religiosas populares, presentan una mezcla de ofrendas y del culto a la naturaleza con los valores de la cultura ibérica.

EL PROTESTANTISMO ENTRE LOS OTOMÍES DE TEMOAYA

Después de más de 500 años de religión católica, impuesta al principio y aceptada al paso del tiempo, los indígenas latinoamericanos se enfrentaron a una nueva conquista religiosa, la del cristianismo no católico. Aun cuando fue de carácter ideológico, sin antecedentes de violencia como en el caso prehispánico y español; su presencia fue violenta para el fanatismo construido por el mismo catolicismo.

En América Latina, el cristianismo no católico aparece no solamente como una contrarrespuesta al catolicismo romano de presencia exclusiva durante tres siglos en nuestro continente después de la Colonia, sino que la función principal sería la de romper con las relaciones establecidas por la sociedad colonial y su sistema de valores, a través de una nueva concepción basada en el neocolonialismo, el liberalismo, la inmigración europea y, primordialmente, en la acción misionera de la iglesia protestante. Como señala Jean Meyer, la historia del protestantismo en Latinoamérica inicia justamente con la independencia del continente.

En México, a pesar de la simpatía que manifestaban algunos liberales hacia el protestantismo, no es sino hasta 1853 cuando se establece formalmente la primera iglesia episcopalista en Chihuahua, y es, a la caída de los conservadores, dentro de la misma década (1856) cuando se integran las primeras iglesias presbiterianas latinoamericanas, tanto en territorio nacional como en Colombia.

Posteriormente, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, se empiezan a establecer diversas iglesias: Iglesia Episcopalista de Jesús (1857); presbiterianos (1872), los cuales se establecen paralelamente en Chile; metodistas (1873).

Según Meyer, la violencia religiosa extremada es únicamente característica de México. Cabe resaltar que los enfrentamientos religiosos producidos desde el siglo pasado, se desarrollan básicamente en comunidades indígenas, las cuales ante la imprudente insistencia de las nuevas religiones, que atacan con su credo las costum-

bres establecidas por la historia y el catolicismo, actúan en lo que algunos autores ven como legítima defensa de su patrimonio cultural.

Sin embargo, vale la pena reflexionar que, a pesar de que la introducción de las nuevas religiones es la explicación causal de la separación y los enfrentamientos en las comunidades indígenas, son, en la mayoría de los casos, los convertidos, quienes juegan el papel de agredidos y no de agresores.

Para este siglo, se observa un fuerte despliegue de las iglesias protestantes sobre las comunidades indígenas del país; mismo que se enfatiza en la década de los treinta con la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, que con el objetivo de elevar el nivel social en zonas marginadas, a través de la difusión cultural y educativa, introducen las nuevas creencias que han originado división y conflictos internos en las comunidades.

En el Estado de México, la actividad de las iglesias cristianas no católicas inicia en 1985; estableciéndose en las principales ciudades; sin embargo, no es sino hasta 1940 cuando se extiende hacia las comunidades indígenas a través del Instituto Lingüístico de Verano, en donde la marginación les ha dado un fuerte marco de aceptación.

En Temoaya, con base en los datos sociodemográficos presentados por Eduardo Sandoval Forero en el libro *Familia indígena y unidad doméstica*. Los otomíes del Estado de México, mismos que indican la presencia predominante de grupos religiosos no católicos en San Pedro Abajo, se aplicaron encuestas y entrevistas a líderes religiosos y profesantes de distintas religiones en dicha población, así como en San Pedro Arriba, Monte de los Olivos, Tlaltenango, Temoaya, Enthavi y el Ejido de Dolores.

De acuerdo con los registros municipales religiosos, destaca en el municipio la presencia de la Iglesia Presbiteriana Conservadora, que concentra cerca del 30% de la población. Esta asociación religiosa hace presencia a partir de 1969 a través del Instituto Lingüístico de Verano, pero en 1979 se desliga de las misiones extranjeras. Cabe señalar que en la primer década, tanto evangelizadores como profesantes de la nueva religión

sufrieron lo que ellos reconocen como una persecución del fanatismo católico.



A diferencia de otras iglesias, ésta conserva aún muchas de las características rituales de la católica, a excepción de las imágenes, las oraciones y cantos son similares en la mayoría de los casos.

Los presbiterianos clásicos presentan una fuerte sujeción a las disposiciones gubernamentales, desarrollando dentro del culto discursos de civismo como es el caso de la frase "por Jehová, por mi patria y mi bandera". Asimismo, los ritos de matrimonio y bautismo los realizan únicamente con el comprobante de registro civil correspondiente.

La iglesia con el apoyo de Enriqueta Eridreus, misionera norteamericana, realizó la traducción de himnos y porciones de la Biblia en lengua otomí, en una integración de la ideología religiosa con los valores culturales del lugar, indispensable para la evangelización.

La presencia de los presbiterianos en la región se deslinda en dos vertientes, una positiva y la otra negativa; en la primera, han fomentado la participación de los profesantes en las actividades cívicas y civiles; han promovido la integración laboral, actividades de mejora comunal y la erradicación del alcoholismo; al mismo tiempo brindan asesorías a los pobladores para los trámites legales y sociales, entre otras acciones. Sin embargo, en una vertiente negativa, han ocasionado el rompimiento de valores culturales y tradiciones como son las fiestas patronales, y que consecuentemente lleva a la ruptura de las relaciones sociales. Dicha ruptura es resultado de la resistencia que mantienen los católicos ante los otros credos cristianos.

A manera de conclusión, y para no traicionar el título del trabajo, hemos de observar que desde la época prehispánica, no existe una pureza en la práctica de la idolatría religiosa en los otomíes, ya que éstos fueron influenciados por sus conquistadores mesoamericanos, quienes a su vez heredaron tradiciones propias, que aún dentro del cristianismo actualmente conservan.

Con la conquista española, la resistencia cultural obligó a los evangelizadores a integrar elementos propios de los nativos para dar identidad y arraigo a la nueva religión en tierra americana. Sin embargo, en las esferas social y económica, difundió el pensamiento de sumisión necesario para el desarrollo del colonialismo.

Posteriormente, las iglesias cristianas no católicas, en una ruptura con las costumbres de la Colonia y la integración de la ideología capitalista en su discurso, tuvieron que resistir hasta la fecha, los embates de los católicos, al tiempo que dependen del dominio de la lengua otomí para poder realizar sus labores de evangelización. Bajo este contexto, los cambios sociales y económicos se traducen en la división de los pueblos indígenas por el cambio de los valores culturales y las tradiciones (fiestas patronales, consumo de bebidas embriagantes, entre otros), así como en una expresión del capitalismo en donde la Iglesia se constituye en el capitalista y los profesantes en proletariado, en una relación donde estos últimos trabajan la tierra de la Iglesia, produciendo también a través de ofrendas, diezmos y primicias, donde el pago es meramente espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph. *Vida religiosa y civil de los indios*, México, UNAM, 1978.
 Aranguren, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
 Carrasco, Pizana Pedro. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, FONAPAS, 1979.
 Cazeneuve, Jean. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
 Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.
 Salinas Pedraza, Jesús. *Etnografía del otomí*, México, INI, 1983.
 Sandoval Forero, Eduardo A. *Familia indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*, México, UAEM, 1994.
 Scheffler, Lilian. *Los indígenas mexicanos*, México, Panorama Editorial, 1992.

Televisión y dinámica cultural en la etnorregión mazahua del Estado de México

Para los mazahuas el lenguaje ha sido la vía principal de comunicación e interacción social; los mensajes simbólicos les han permitido representar y compartir elementos propios de su cultura. En general, esta población se ha caracterizado por hablar una lengua distinta al español, tener patrones y normas culturales así como formas de organización económicas, políticas y sociales diferentes a las presentadas en el sistema moderno. Los nativos que no cambian su hábitat o que lo hacen muy esporádicamente, viven en circunstancias muy parecidas, su dominio del español es escaso; pues predomina el uso del lenguaje indígena.

Entre los mazahuas es posible encontrar que la interacción conversacional presenta, además de la generalidad de la lengua indígena, formas propias de expresión que se adquieren y practican como acción relacionada con otras actividades o instituciones de la comunidad. De esta manera, la normatividad se inscribe en la comunicación de los hablantes como parte de un conjunto de reglas de interacción lingüística y cultural que se entretienen en la dinámica social. (Sandoval, 1992:100)

En los últimos años la situación anterior ha presentado alteraciones, tanto en el lenguaje como en la cultura indígena. Me refiero al papel de la televisión y sus repercusiones, no sólo en el conjunto de las comunidades, sino también en el grupo doméstico.

LA INFLUENCIA DE LA TELEVISIÓN EN EL MUNICIPIO DE SAN FELIPE DEL PROGRESO

Hasta hace aproximadamente 12 años (1984), en la vida cotidiana del grupo doméstico mazahua, no se presentaba de manera común la influencia de la comunicación y la información por medio del televisor. Ahora, este medio se ha constituido como un fenómeno social, hasta en los sectores donde la modernidad y el desarrollo no tienen presencia fuera de las retóricas oficiales.

En el municipio de San Felipe del Progreso la audiencia de la televisión obedece principalmente a dos factores: el primero, por los programas oficiales de educación emitidos por este medio para las comunidades retiradas geográficamente de los centros urbanos. El segundo, por la decisión de los indígenas de comprar su aparato, sobre todo por aquéllos que han salido a los Estados Unidos, Canadá o a las diversas ciudades de la república mexicana.

Las diferentes imágenes y los distintos mensajes electrónicos emitidos por la televisión son persuasivos y parecen no dejar efectos en el espectador, máxime cuando ha sido considerada como el mejor entretenedor para los ratos libres, de esparcimiento y convivencia del grupo doméstico. Sin embargo, la influencia comercial desempeña un papel importante al moldear costumbres, valores y sentimientos de toda la población nacional.

Respecto a los indígenas, cumple un papel de aculturación, que consiste en generar una serie de cambios significativos parciales o totales, en lo social y cultural, dependiendo de las condiciones específicas de cada grupo doméstico. En general, debilita la cultura de las etnias al poner en riesgo sus elementos de integridad, ya que produce diversos resultados en el ser, pensar y sentir.

En los mazahuas, la comunicación tradicional era principalmente de manera verbal, es decir, se efectuaba cara a cara. El lenguaje como actividad práctica era el eje de su vida social, el cual dinamizaba los procesos de producción y reproducción, tanto de las condiciones materiales como de las creaciones espirituales de la comunidad.

*Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

La información que reciben hoy vía televisión es unidireccional e indirecta; su característica es que los emisores y receptores están distantes no sólo por la infraestructura tecnológica, sino por el espacio físico y las barreras socioculturales entre quienes producen los mensajes y los indígenas que los reciben.

CULTURA INDÍGENA Y MENSAJES VÍA TELEVISIÓN

Como medio de difusión, la televisión cumple su papel en correspondencia con el proceso económico, político, social y cultural del país, por lo que resulta poco pertinente abordarla como si fuera un medio aislado de la sociedad. La política del liberalismo social, impulsada también por el actual gobierno como modelo de organización económica para México, se fundamenta en el mercado, la productividad económica y la rentabilidad de las finanzas.

Los mensajes dirigidos a los grupos étnicos se conjuntan en dos grandes campañas: la de educación, enfocada a la alfabetización y la del control natal. Las dos son ejes de lo que puede llegar a ser el desarrollo en las comunidades indígenas.

Por simple observación, pareciera que las noticias informan, que los dibujos animados entretienen, que los deportes inducen a entender la vida sana en términos físicos y mentales, que los comerciales muestran los aciertos del mercado, al cual los receptores deben acceder y que las telenovelas entretienen a la vez que muestran el modelo de familia ideal. Hay, empero, un nivel más profundo, que actúa en el pensar y actuar de los televidentes: el mito de la cultura modelo. Sus repercusiones se extienden no sólo a la esfera del pensamiento, la memoria y las emociones, sino también, a lo que solemos llamar vida social, pues la existencia de ese magnate simbólico ha trascendido considerablemente en la cotidianidad y en general en la cultura indígena.

Analicemos un ejemplo de las repercusiones en los mazahuas del Estado de México.

¿SE HA PERDIDO LA LENGUA MATERNA?

Desde el punto de vista de la lengua, el grupo doméstico televidente entra en un proceso de aprendizaje acelerado del español y de comprensión de términos de la vida en la sociedad mayor y no de la propia. Una de las manifestaciones de la adquisición del español se presenta mediante expresiones lingüísticas, usadas cotidianamente y que son aprendidas, en gran parte, a través de los mensajes de la televisión. Esta nueva forma de hablar, además de contribuir de manera relativamente flexible a cualquier integración con la sociedad urbana, otorga nuevas formas de ver, vivir y sentir el mundo. La lengua mazahua se ha modificado por el uso del español en mayor o menor grado de acuerdo con la cantidad de exposición televisiva, de sus relaciones sociales, laborales, comerciales y familiares. De esta manera, la comunicación por medio de la televisión no sólo entra en competencia con la lengua indígena en lo que corresponde a la transmisión de información, sino que además la subordina, tendiendo a desplazarla como forma principal de intercomunicación entre los afectados.

Los mazahuas del Estado de México en casi todas sus comunidades miran habitualmente la televisión, principalmente en sus tiempos libres. Este medio tiende con mayor frecuencia a desplazar a la radio, pues su presencia es predominante: incluso en comunidades que carecen de electricidad y que poseen luz solar o energía suministrada por baterías.

Escuchar permanentemente el español, acompañado de la escenificación, genera elementos de comprensión de esta lengua, posibilitando de manera relativamente sencilla la adquisición de la habilidad en la expresión verbal. Por otra parte, la visualización de modelos de vida, que son diferentes a la precaria situación de los grupos domésticos indígenas, induce a la concepción de aspiraciones que no pueden ser materializadas en su totalidad, pero que sí engendran cambios en la mentalidad; contradictorios con las condiciones sociales de existencia. Así, se provoca una dispersión cultural con diferentes grados de aculturación, dependiendo de la exposición televisiva y de otras variables internas y externas de cada grupo doméstico.

La exhibición de electrodomésticos, imágenes eróticas, alimentos en abundancia, estilos diferentes de vestir, vinos, licores y autos, entre otros objetos "...motivan una apetencia de cambio que se manifiesta en grupos de población que se desplazan desde sus lugares de origen a los lugares donde se concentran estos nuevos elementos". (Molina, 1975:29)

En definitiva, es un proceso de cambio cultural producido en los migrantes o en los telespectadores de la comunidad, donde se dan resultados diferentes en las formas de pensar, ser, sentir, actuar, creer y del comportamiento de los indígenas, afectando valores pasados y presentes, explícitos o no, de los individuos que se identifican con ellos. De esta manera es cómo se transforma y cambia la cultura en el grupo doméstico mazahua, producto de la intervención de los programas televisados, pues además es patente que la influencia no se circunscribe en el individuo televidente, ya que en la interacción social se difunde hacia otros indígenas, lo que afecta a largo plazo a la comunidad.

Pero si la cultura dominante se promueve con mayor intensidad por la televisión y busca convertirse en un "modelo" que genera diferentes aspiraciones de vida entre los indígenas, se enfrenta con la realidad al hacer que los cambios no se presenten en estricta correspondencia con la cultura hegemónica.

Veamos un ejemplo de la existencia mazahua: en los programas de televisión los hombres con "personalidad" beben brandy, visten de traje o usan ropa deportiva, conviven en clubes y el consumo generalmente está asociado con personas que tienen autos de prestigiosas marcas. Un mazahua no obtiene los ingresos que le permitan beber brandy, pero sí puede reemplazar el pulque por cerveza; no tiene acceso a las ropas publicitadas, sin embargo sí cambia su indumentaria típica por la utilizada en las ciudades. Ante las imágenes del confort capitalista asume identificaciones de acuerdo con sus condiciones socioeconómicas, donde el grado de elabo-

ración determina que se adquirieran como permanentes o transitorias, siendo determinante los espacios y sus condiciones de recreación que inciden en los niveles y acciones de resistencia e impugnación de contenidos culturales concretos.

La situación contradictoria entre la cultura hegemónica y las condiciones materiales de vida del grupo doméstico mazahua, permiten entender que el ámbito cultural se puede alterar, modificar o reproducir por la televisión; dependiendo de la particularidad de los hechos sociales histórico-concretos. Por ello, los indígenas del sureste o del norte de México por más que compartan la misma condición étnica dentro del modo de producción capitalista dominante, presentan rasgos culturales que los hacen diferentes: unos de otros; con exposiciones de distinta índole en relación con los medios de comunicación masiva, colocándolos en condiciones diversas de resistencia y cambio cultural.

ADQUISICIÓN DE NUEVOS RITUALES

En la vida del grupo doméstico mazahua se ha integrado el ritual de la televisión, constituido por todos los asistentes expuestos a la red de imágenes y mensajes. El espacio de éste no es la milpa o el centro ceremonial como otros; se realiza totalmente en un lugar aislado de la vida diaria. Otro aspecto, es el tiempo de exposición, el cual está determinado por la forma en que los individuos han sido atrapados por los programas o por la resistencia al sueño.

Indudablemente, la parte más sobresaliente de la costumbre de ver televisión, es la participación activa del grupo doméstico. Esta práctica supera el tiempo y el espacio, y tiene un conjunto de connotaciones que sobrepasa lo experimentado en la vida cotidiana, pues los participantes viven con relativa intensidad los "hechos" presentados en sus programas favoritos, donde "aparecen mitos diferentes, valores diferentes, ritmos vitales que nada tienen que ver con los anteriores y a los que hay que adaptarse". (*Ibid.*: 29)

De acuerdo con las investigaciones realizadas en diversas comunidades del municipio de San Felipe del Progreso, la televisión constituye el medio de información más utilizado. La audiencia es superior en los tiempos en que la cosecha no requiere de mayor atención en los periodos vacacionales y con frecuencia los sábados y domingos.

Respecto a la variable sexo, el estudio indicó que las mujeres tienen una menor participación en el ritual de la televisión, debido a las ocupaciones domésticas y, por otro lado, al control del espacio, aparato y programación por parte de los hombres. Como se registra, ellos la ven más tiempo, por lo que los cambios son más perceptibles. Esto también se explica por el hecho de que las mazahuas, en su gran mayoría son monolingües de lengua indígena, mientras que la tendencia principal en los hombres es el bilingüismo y el monolingüismo en lengua castellana.

La penetración del idioma español entre el grupo doméstico mazahua y el inevitable contacto con los hablantes del sistema cultural hegemónico, invaden progresivamente a la etnia con sus consecuentes modificaciones económicas, políticas y sociales. Este significativo papel de la televisión, como instrumento básico y fundamental de difusión del español, incide de manera eficaz en todos los elementos de la cultura occidental, teniendo como consecuencia para las generaciones inmediatas la transmisión y consolidación de una herencia cultural ajena.

El grupo doméstico no solamente es receptor, también es el objeto utilizado por los programas televisivos para reflejar el modelo ideal y las normas sociales. Es el centro de dramas, comedias y telenovelas convirtiéndola en símbolo de principios morales y de ejemplo del bienestar en términos económicos y de confort. De esta manera, la metáfora familiar se utiliza hasta en las campañas del control natal; ya que es obvio que en general es un mundo que permite la identificación del telespectador al relacionar las condiciones interpersonales más íntimas como el amor, el respeto, la confianza, la pérdida de sus seres queridos y todas aquellas peculiaridades de la vida diaria.

Ciertamente la televisión constituye un poderoso instrumento de penetración cultural, no sólo como transmisor unilaterial de la cultura occidental al grupo, sino además como un medio de legitimación del poder que desestructura la conciencia étnica al determinar "nuevas" condiciones y proyecciones hacia el futuro, que rompen con la personalidad de la agrupación y su propia identidad, impidiendo la preservación y desarrollo de sus propios valores culturales.

En el caso abordado, la televisión como medio de comunicación es el elemento hegemónico de mayor influencia de la cultura dominante, genera alteraciones y modificaciones en el comportamiento social y cultural del grupo doméstico indígena mazahua. En algunos casos esta situación es reforzada por la escuela con la enseñanza del español, como lengua principal o única, y con la exigencia de ponerlo en práctica en la dinámica de la sociedad mayor.

REFLEXIONES FINALES

Podemos señalar los diferentes planos en que se manifiestan las relaciones y contradicciones de la comunicación por medio de la televisión y la dinámica cultural del grupo doméstico indígena mazahua: a) la contradicción entre el contenido y la forma de los mensajes con la realidad social, económica y cultural; b) la aculturación generada en la intervención y alteración de pautas culturales que logran desestructurar y modificar el comportamiento del grupo doméstico, aunque no logra transformar a los indios a imagen y semejanza de lo que constituye el sistema capitalista; c) el enfrentamiento cultural entre los mensajes de la televisión y la cultura mazahua; d) la influencia cada vez mayor de la televisión en la vida cotidiana del grupo doméstico; e) el cambio de espacios y ritos relacionados con su condición étnica por uno "nuevo", ajeno al grupo, y f) el tiempo destinado a la comunicación del grupo doméstico, donde fluía la historia oral y se concretaba la transmisión lingüística del mismo, tiende a desaparecer; se refuerza el silencio que se impone al televidente y se reduce la comunicación entre padres, hijos y demás integrantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo Municipal, *Monografía del municipio de San Felipe del Progreso*, México, Gobierno del Estado de México, 1973.
- Barrera, Andrés, "La identidad plural: étnica, nacional y de clase", en *Las razas humanas*, Instituto Gallach, México, Océano, 1989.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Nuevas identidades culturales, pensar la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Esteveou Madrid, Javier, "Los medios de comunicación ante el nuevo modelo de desarrollo nacional", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, revista de investigación y análisis, vol. IV, núm. 10, México, Universidad de Colima, 1990.
- Foster, George M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, FCE, 1964.
- Grinberg, Simpson, *Comunicación alternativa y cambio social*, México, Premia Editora, 1989.
- Molina, Esperanza, *Identidad y cultura*, Madrid, Marsiega, 1975.
- UNESCO, *Hacia una política realista de la comunicación*, Organización de las Naciones Unidas, 1978.

Estudio sociodemográfico de dos municipios otomíes en el Estado de México

El conocimiento acerca de la población indígena en nuestro país es relativamente escaso debido a que los censos de población registran muy poca información en virtud de que los indicadores que definen a las poblaciones indígenas son más de orden cultural, histórico, antropológico y étnico, lo cual es difícil de cuantificar. Aunado a ello se presenta el problema de obtener información real por la resistencia que muestran los indígenas para proporcionar información referente a su vida privada tanto en lo económico, como en lo social y familiar.

Por lo anterior, el único referente que tenemos para acceder al estudio de la población indígena es la lengua, pero existe el problema de que ésta sólo nos proporciona información numérica de este tipo de población, ignorando aspectos de carácter demográfico como la fecundidad, la natalidad, la mortalidad y la migración, todo ello relacionado con los aspectos culturales de cada grupo, los que sin duda son determinantes importantes en el comportamiento demográfico de los indígenas mexicanos.

Conocer a los grupos étnicos a este nivel, nos permite apoyar en las políticas poblacionales, para hacerlas realmente efectivas respetando ante todo la especificidad étnica y esto es sin duda una de las tareas de los antropólogos sociales.

En este sentido, la presente ponencia constituye un intento de cómo estudiar los aspectos demográficos de los grupos étnicos, es decir cómo relacionar los aspectos de la dinámica demográfica con los de orden social y cultural de manera que se pueda obtener información no sólo cuantitativa sino también cualitativa de estos grupos y lo que es más importante, que se puedan formular y diseñar políticas poblacionales acordes con la realidad de los indígenas.

Para ello, se ha tomado como muestra a dos municipios; uno que es el de mayor concentración de población otomí (Temoaya) y otro que sin tener una alta concentración muestra cifras y comportamientos similares al primero (Villa del Carbón).

ASPECTOS GENERALES DE LA POBLACIÓN OTOMÍ EN EL ESTADO DE MÉXICO

La población hablante de lengua otomí en el Estado de México se concentra principalmente en 14 municipios que por orden de importancia son: Temoaya, Toluca, Jiquipilco, Acambay, Morelos, Otzolotepec, Chapa de Mota, Lerma, Aculco, Amanalco, Huixquilucan, Xonacatlán, Timilpan y Zinacantepec; habiendo 11 municipios más con población otomí pero con menor importancia numérica. Cabe señalar que la mayoría de los municipios con población otomí se localizan en la región norte y centro del territorio mexiquense, es decir la región Atlacomulco-Timilpan y la Toluca-Lerma.

Según cifras del censo de población de 1990, los otomíes constituyen el segundo grupo indígena en la entidad, al representar al 41.1% del total de población indígena estatal y el 36% del total de población indígena nacional. Los dos censos anteriores muestran que la población otomí en el Estado de México se ha ido incrementando, ya que en 1970 se reportaron 72 838 hablantes de la lengua, en tanto que para 1980 se registraron 77 365 y para 1990 81 164.

*Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

De los 14 municipios con alta concentración de población indígena, seis son de alta marginación, entre ellos se encuentra Temoaya, cuatro de marginación media, tres de marginación baja y uno de muy baja marginación. Debe destacarse que entre los de baja marginación se suma el municipio de Villa del Carbón.

En relación con lo económico, la actividad tradicional de los otomíes es la agricultura dedicada fundamentalmente a la producción del maíz. También se practica la ganadería, principalmente lanar y porcina, teniendo como complemento la cría de animales de traspatio. Sin embargo, cifras censales de 1990 muestran que el 44.5 % de la población otomí se ocupa en el sector terciario y aunque no lo dice, sabemos que dicha actividad se realiza fuera de los municipios, principalmente en las ciudades de Toluca y México.

ASPECTOS SOCIODEMOGRÁFICOS DE LOS MUNICIPIOS DE TEMOAYA Y VILLA DEL CARBÓN

De acuerdo con los datos del XI Censo de Población, el municipio de Temoaya registra una población total de 49 427 habitantes, de los cuales 20 326, es decir el 41% son hablantes de lengua otomí mayores de 5 años.

En esta última década, el municipio de Temoaya mostró una tasa de crecimiento natural de 4.4, mientras que el crecimiento social fue negativo con 0.6, siendo el crecimiento total de 3.8, lo que es notablemente mayor a la tasa de crecimiento de la entidad.

Por su parte, el municipio de Villa del Carbón, según la misma fuente, registra una población de 27 283 habitantes, de ello el 2.0% son hablantes de la lengua otomí. Asimismo exhibe una tasa de crecimiento natural de 4.3, en tanto que el crecimiento social se muestra en -1.3, por lo que el crecimiento total es de 3.0.

Las altas tasas de crecimiento natural dejan ver que en estos dos municipios los índices de natalidad siguen siendo altos, en tanto que las tasas negativas de crecimiento social muestran que ambos municipios son más bien expulsores de población y no receptores. Al respecto,

debe decirse que de acuerdo con la información del CONAPO el municipio de Temoaya tiene una tasa de migración de 14.30, en tanto que Villa del Carbón exhibe una tasa menor con 6.38.

Respecto a la fecundidad hay que señalar que el municipio de Temoaya exhibe una tasa global de 6.28 con un promedio de 2.8 hijos vivos por mujer, mientras que Villa del Carbón presenta una tasa global de 7.13 y un promedio de hijos vivos por mujer de 3.3. Como puede observarse, en este último municipio la fecundidad es ligeramente mayor que en Temoaya.

De acuerdo con un estudio realizado por Octavio Mojarro, Daniel Hernández y Jorge Martínez Manautou, en 1993 el municipio de Villa del Carbón se ubicó en la lista de los de alto riesgo de fecundidad general por tener un porcentaje importante de población femenina en edad reproductiva, en este sentido lo consideran como un municipio de alta prioridad dentro de los programas de planificación familiar.

Por otra parte, los mismos autores consideran a Temoaya y Villa del Carbón como municipios de alto riesgo de fecundidad temprana, en el sentido de que las mujeres de 15 a 19 años de edad han tenido ya a su primer hijo. En el caso de estos dos municipios dicha situación se explica por la edad temprana a la que ocurre el matrimonio o unión, reforzándose con la escasa adopción de métodos anticonceptivos. Aquí la situación se torna preocupante por el hecho de que en ambos municipios la población de este grupo de edad constituye una porción significativa dentro del total de población.

Respecto a la mortalidad, en ambos municipios destacan las muertes de menores de un año, con 36.91 por mil para Temoaya y 53.51 por mil para Villa del Carbón; estas cifras son superiores a las que presenta el estado en su conjunto y son por tanto reflejo de los niveles de vida en dichos municipios.

Algo que tiene que ver con la mortalidad infantil en estos municipios son las condiciones de la vivienda tanto en lo referente a materiales de la misma como a los servicios disponibles dentro de ella. En este sentido tenemos que en el municipio de Temoaya el 65% de las viviendas carecen de drenaje, 30% no tienen agua y 12% están sin electricidad; en tanto en el municipio de Villa del Carbón los porcentajes se muestran más elevados, en lo que respecta a las viviendas sin agua y drenaje, pues estos se muestran en 38% y 70% respectivamente.

Asimismo en los dos municipios más de la mitad de las viviendas tienen piso de tierra lo que hace propicio el ambiente para infecciones de carácter gastrointestinal siendo ésta una de las primeras causas de mortalidad infantil. Los porcentajes de hacinamiento de las viviendas en estos municipios son altos mostrándose en más del 70%, de la misma manera, los índices de analfabetismo alcanzan casi el 30%. Todos estos factores son indicadores para medir el grado de marginación y en este caso nos muestran que ambos municipios se encuentran entre los primeros de alta marginación en la entidad.

Debido a la alta marginación en estos municipios y las pocas fuentes de empleo, además de la escasez de tierras y de la improductividad de las mismas, se ven obligados cada vez más a la migración, ello lo podemos ver si analizamos la estructura de la población económicamente activa, donde claramente se ve que la mayoría de la población ocupada se ubica dentro del sector de los servicios.

Por lo que respecta a la información de hogares destaca el hecho de que en ambos municipios el promedio de miembros por familia es de siete y con mayor frecuencia encontramos que los menores de 14 años constituyen un porcentaje mayor entre la población.

Por otra parte, la mayoría de los hogares en estos municipios se encuentran en la primera etapa del ciclo familiar, debido a que los jóvenes se casan en una edad muy temprana, a los 17 años en el caso de las mujeres y a los 19 en el caso de los hombres. Sin duda esta conducta se guía por normas y patrones de orden estrictamente cultural, es decir, que en estos municipios y especialmente entre la población indígena se determina cierta edad para contraer nupcias.

Hay que destacar que las uniones tempranas propician una alta fecundidad por el hecho de que las mujeres al comenzar su vida sexual demasiado jóvenes están más expuestas al riesgo de concebir un mayor número de hijos. En esto hay que decir que la mayoría de las mujeres indígenas no hacen uso de los métodos anticonceptivos por dos razones: primero porque los esposos se oponen a ello y segundo porque ellas tienen la creencia de que el uso de estos métodos producirá en su organismo afectaciones que las llevarán incluso a la esterilidad definitiva, de aquí que en los centros de salud y hospitales se ha optado por introducir dispositivos sin informar y mucho menos sin pedir autorización de las propias afectadas. Quizá podría agregarse una tercera razón y es la que corresponde al hecho de que las mujeres indígenas conocen y utilizan muchas plantas para producir en sí mismas la esterilidad temporal o definitiva e incluso saben también preparar bebidas que se consideran abortivas, siendo esto último también una medida para el control natal.

Algo que debe resaltarse es que la fecundidad además de los factores culturales está asociada a factores de orden económico, esto en el sentido de que para la familia indígena, los hijos tienen un valor económico en la medida que participan en las actividades productivas y aportan fuerza de trabajo en la elaboración de artesanías, la venta ambulante y la cría de animales. Por ello la familia indígena mantiene patrones de reproducción biológica conforme a sus requerimientos de fuerza de trabajo.

Así, la influencia entre actividad económica y fecundidad adquiere sentido en función de variables económicas y sociales asociadas a las características del grupo familiar y social, de tal manera que las influencias mutuas se modifican de acuerdo con la condición social de la mujer y de las diversas etapas del ciclo familiar.

IMPORTANCIA DE LA DEMOGRAFÍA ÉTNICA EN LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Hasta aquí hemos esbozado de manera breve las principales características demográficas que presentan estos dos municipios otomíes, pero falta ahora señalar el papel que los antropólogos sociales tenemos que hacer en materia de demografía étnica por lo que considero que una de las primeras tareas es la investigación sociodemográfica a nivel de comunidades con el fin de relacionar aspectos cuantitativos con los cualitativos y rebasar la idea de que la sola lengua nos muestra la composición de la población indígena.

Dicha investigación deberá contener visitas de campo a las comunidades, en donde la técnica de la observación participante deberá ser un ingrediente principal. También deberá hacerse trabajo de consulta en los registros civiles de cada municipio con población indígena, ya que las estadísticas vitales son en la demografía una fuente importante de información, aunque también no escapa de tener errores que mediante una buena metodología pueden ser corregidos. Otro aspecto fundamental es que los antropólogos manejen por lo menos los cálculos principales de la demografía, esto es que sepan calcular tasas de fecundidad, mortalidad, migración, etc., al mismo tiempo que sepan darle la interpretación.

Algo mucho más importante es que estas investigaciones aporten a las instituciones encargadas de diseñar las políticas poblacionales en nuestro país información real sobre los grupos étnicos con el fin de que las políticas se dirijan en sentido correcto para hacerlas más eficaces sin alterar la especificidad de los grupos étnicos.

CONCLUSIONES

El trabajo realizado en estos dos municipios con población indígena muestra que en el Estado de México no sólo los otomíes sino también los demás grupos étnicos exhiben las más altas tasas de fecundidad, lo que se refleja en sus altas tasas de crecimiento natural. De la misma manera, las altas tasas de mortalidad infantil y de migración son el reflejo de los niveles bajos de desarrollo económico y social en que se desenvuelve la población indígena.

Por otro lado, el condicionamiento sociocultural de la fecundidad y los factores económicos que inciden en ella no son otra cosa más que la interrelación existente entre población-pobreza y desarrollo, de tal forma que para incidir de manera efectiva en el abatimiento de la fecundidad elevada no será suficiente poner a disposición todos los medios de control natal, ni mucho menos aplicar una política rígida de planificación familiar, sino que se requiere elevar las condiciones materiales y económicas de la población, esto es, a través del mejoramiento de la vivienda y la oferta de trabajo no sólo masculina sino también femenina.

BIBLIOGRAFÍA

- Mota Díaz, Laura, "Mujer indígena, fecundidad y planificación", en *La estrategia*, publicación quincenal del Centro de Estudios Estratégicos para la Modernización, S.C., año 1, núm. 20, Toluca, agosto de 1993.
- Sandoval Forero, Eduardo A., *Familia indígena y unidad doméstica*, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, UAEM, 1994.



Criterios matlazincas de valoración y clasificación del mundo animal

INTRODUCCIÓN

De un modo que bien podría calificarse de tradicional, se ha venido manejando en diferentes foros el discurso de que nuestro país es el heredero de una peculiar amalgama cultural, así como de que es poseedor de una riqueza de recursos naturales, en particular se habla de la diversidad de su flora y fauna. En efecto, un buen número de grupos étnicos han sido los protagonistas que han dejado, en diferente medida y momento histórico, sus huellas impresas en las páginas de nuestra historia. Por otro lado, la biodiversidad presente en el territorio nacional obedece entre otros factores a una historia geológica compleja, misma que ha repercutido en un mosaico climático, en una topografía por demás accidentada y en la existencia de una considerable cantidad de ambientes y microambientes, sin dejar de mencionar el hecho de que México, al ocupar una posición intermedia entre Norte y Sudamérica, resulta ser el punto de reunión de dos grandes regiones biogeográficas de importancia, esto es, la Región Neártica y la Neotropical.

A pesar de ser México un país privilegiado por los motivos que acabo de señalar, desafortunadamente no hemos podido escapar y somos partícipes activos de una crisis que se extiende a nivel mundial, pues no afectan problemas que por su naturaleza se califican como sociales, de carácter económico, político y, desde luego, los que se derivan del deterioro ecológico, por mencionar los principales.

A este respecto, las investigaciones etnobiológicas constituyen una de las herramientas que se suman a la búsqueda de soluciones para estos grandes problemas, ya que los estudios que se desarrollan bajo esta línea se encuentran encaminados a diagnosticar, inventariar y convalidar los conocimientos tradicionales que poseen los grupos étnicos y los campesinos, para así contar con más elementos que ayuden en la comprensión de los mecanismos que el ser humano ha generado para percibir y conocer su medio físico y biológico. Estos saberes empíricos le han permitido al ser humano, a través del tiempo, apropiarse de la naturaleza en diferente medida y hacer un uso constante de los recursos que ésta le provee para satisfacer tanto la serie de necesidades materiales, como también las de índole espiritual.

Ahora bien, tomando en cuenta que la degradación de los ambientes naturales y los procesos de aculturación van de la mano a un ritmo tan acelerado, no es de extrañar el que hallan alcanzado a las poblaciones indígenas y campesinas, ya que éstas no son inmunes a los cambios que trae consigo la modernización. Esta situación hace que día con día el saber individual y comunitario esté siendo sujeto a la contaminación cultural, a una irreparable fragmentación y pérdida de su bagaje tradicional al que bien puede añadirse la indiferencia y falta de conciencia de los individuos de ser actores y testigos de dichos sucesos, por lo que la tarea de recuperación en todos los niveles es ardua y urgente.

OBJETIVO

En atención al contenido de estos argumentos y a que en la población de San Francisco Oxtotilpan perteneciente al municipio de Temascaltepec, en el Estado de México, se asientan los últimos hablantes del matlazinc en virtud de que el grupo se ha visto reducido en forma severa en este siglo aún cuando se sabe que tuvo un especial trascendencia histórica dentro del área, he diseñado una estrategia para contribuir al diagnóstico y establecimiento del conjunto de elementos perceptivos y valorativos que los niños matlazincas, de edad escolar, manejan sobre la fauna como una forma de penetrar al entendimiento de su relación con el medio.

*Universidad Autónoma de México. Instituto de Biología. Dpto. de Zoología.

Además, la razón de este interés radica en que estimo que la herencia de la tradición matlazincas está ahora en sus manos y es importante conocer algunas de las formas que emplean para conjugar la información adquirida a través de las prácticas y tradiciones de sus mayores y la que reciben de manera formal en la escuela, porque en la medida en que nos acerquemos al conocimiento y comprensión de dichos mecanismos se estará en posición de entender y evitar, en lo posible, el rompimiento de la ahora frágil relación binomial hombre/naturaleza, y contar con elementos para recuperar parte de las formas que habían venido funcionando para relacionarnos con ella de un modo equilibrado.

ANTECEDENTES

De acuerdo con una breve revisión bibliográfica, se puede decir que hasta este momento la literatura sobre los matlazincas es escasa y sus enfoques han sido muy particulares. Sobre el origen e historia del grupo están las aportaciones de Quezada (1972), Velázquez (1973) y Esquivel (1982). Los estudios de gramática y vocabulario matlazincas pueden ser rastreados desde el siglo XVI y se deben a fray Diego de Basalencque, pero es hasta 1967 que Cazes los retoma. Por su parte, cumpliendo con el servicio social Flores (1981), presenta un reporte sobre la situación médica de la comunidad y Lagunas (1982), hace un registro de los estudios socioeconómicos y antropofísicos efectuados entre los matlazincas.

Escalante y López (1972), incursionan en el conocimiento etnomicológico, mientras que Frago (1978), hace lo propio en la etnomedicina general. Desafortunadamente no se cuenta con estudios florísticos ni faunísticos, pues, si bien Ornelas *et al* (1988), realizan un estudio tendiente a conocer la avifauna del municipio de Temascaltepec de González, entre las localidades muestreadas no quedó incluida la de San Francisco Oxtotilpan.

DESCRIPCIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO

San Francisco Oxtotilpan es un poblado pequeño de aproximadamente 1 740 habitantes de habla matlazinka que pertenece al municipio de Temascaltepec de González, el cual se ubica hacia la porción occidental del Estado de México, ligeramente hacia el suroeste de la capital Toluca de Lerdo. San Francisco Oxtotilpan se encuentra enclavado en un pequeño valle boscoso de clima semitemplado a los pies del Nevado de Toluca, a unos 40 km al suroeste de Toluca siguiendo por la carretera federal núm. 130 que comunica a la capital del estado con Ciudad Altamirano y Guerrero, Colinda con seis poblaciones y las coordenadas de su ubicación son: 19° 10' 7" de latitud norte y 99° 54' 18" de longitud oeste (Fig. 1).

La extensión territorial es de 44.03 km² y la población está organizada en siete colonias que se denominan Panteón que es el barrio del centro, Las Mesas, Sta. Teresita, Las Manzanas, Los Remedios, Buenos Aires y Los Pinos, mismas que se distribuyen de acuerdo con lo accidentado del terreno, registrándose diferentes altitudes, las cuales oscilan entre los 2 560 a 2 890 msnm (Fig. 2).

San Francisco Oxtotilpan pertenece a la provincia del Eje Neovolcánico y, de modo particular, a la subprovincia de Lagos y Volcanes de Anáhuac y debido a su posición geográfica pertenece a la región hidrológica del Río Balsas conocido también como Atoyac, Mezcala o Zacatula, y a la Subcuenca del Cutzamala perteneciente a la cuenca del Balsas.

METODOLOGÍA

Para determinar en un primer nivel las maneras en que perciben y valoran la fauna los niños que asisten a la escuela primaria Emiliano Zapata, perteneciente a la zona escolar 67 del sector VI de los ciclos escolares 1990/1991, 1991/1992 y 1993/1994, se usó como estrategia la aplicación de un cuestionario compuesto por seis preguntas

destinadas a recabar tanto el número de animales que conocen, como el conjunto de motivos que tienen para considerarlos importantes, de su preferencia, o bien, de su desagrado.

Se les dejó responderlo libremente sin el auxilio del maestro a cargo, y sólo apoyándolos en las dudas que se les presentaba. El ejercicio ocupó como máximo 45 minutos y se les recompensó por su participación y esfuerzo con dulces, galletas y cuentos.

RESULTADOS

1. Composición de la muestra

El estudio se llevó a cabo en tres etapas con el propósito de contar con una muestra lo suficientemente representativa que permitiera elaborar la nómina de animales que los niños conocen, así como con la intención de recopilar la variedad de inquietudes correspondientes a la relación de los motivos de dichas elecciones de agrado y desagrado. Por ello, se trabajó en tres periodos escolares (1990/1991, 1991/1992 y 1993/1994) con cuatro grupos de 4º, dos de 5º y uno de 6º grado, contándose en total con la participación de 95 niños (44.6%) y 118 niñas (55.4%), con un promedio estimado de 30 alumnos por grupo (cuadro 1).

La razón de haber trabajado con más grupos del 4º grado se debió a que consideran que los alumnos de este grado se encuentran en un nivel intermedio de escolaridad y que, por lo tanto, pueden ser la base para comparar el estado de sus conocimientos con los niños más avanzados de 5º y 6º y, de esta forma, se espera detectar diferencias en cuanto al número de organismos que conocen y nombran, como de motivos.

El análisis de la información mostró que los niños provenían de las siete colonias o barrios y que la edad promedio era de 11 años un mes, siendo el rango entre los 8 y los 14 años de edad, como se muestra en el cuadro 1. El hecho de que la asistencia de los niños (44.6%) sea menor si se compara con el de las niñas (55.4%), puede explicarse por las tareas agrícolas que les son asignadas a los niños en perjuicio de su educación elemental.

2. Animales que son de su preferencia o agrado

En cuanto al planteamiento hecho a los niños de que "de todos los diferentes animales que viven en San Francisco Oxtotilpan y que conoces, ¿cuáles te gustan o prefieres?", con sus respuestas se obtuvo un listado compuesto por 79 animales diferentes, siendo el promedio de mención de 38.4 animales por grupo y de 33 especies, como se consigna en el cuadro 2.

De acuerdo con el arreglo taxonómico se encontró que correspondió a los mamíferos y a las aves ser los grupos zoológicos con más diversidad de especies identificadas por los niños y con mayores menciones particulares, esto es, 43.9% y 37.9% respectivamente, siendo bajos los porcentajes para los otros tres grupos de vertebrados. Por ejemplo, en el caso de los anfibios las referencias se limitan a dos especies, así la rana fue nombrada en tres de los grupos encuestados, mientras que el sapo se detectó en cuatro de los siete grupos estudiados pero con bajas menciones. En otras palabras, estos resultados reflejan que la frecuencia de mención no es uniforme y ésta está en relación directa con el grado de interés manifestado por los niños.

Cuadro 1
COMPOSICIÓN DE LA MUESTRA ESTUDIADA

<i>Ciclo escolar</i>	<i>Grado</i>	<i>Sexo</i> <i>M F</i>	<i>Total</i>	<i>Edad</i> <i>rango</i>	<i>X</i>
1990/1991	4 ^º A	11 + 13	= 24	9 a 14	10
	4 ^º B	10 + 14	= 24	10 a 14	11
	5 ^º	17 + 18	= 35	11 a 13	12
	6 ^º	16 + 17	= 33	11 a 14	13
1991/1992	4 ^º A	11 + 21	= 32	9 a 13	11
1993/1994	4 ^º	14 + 12	= 26	8 a 13	10
	5 ^º	16 + 23	= 39	9 a 13	11
<i>T= 3 ciclos</i>	<i>7 grupos</i>	<i>95 + 118</i>	<i>=213 niños</i>	<i>(8 a 14)</i>	<i>11.1 años</i>

Cuadro 2
ANIMALES QUE PREFIEREN

Ciclo escolar	Grado	Núm. de menciones	Total de especies Especies Nat. +	
EXT.				
1990/1991	4° A	31 = 39.2%	28	28 + 0
	4° B	42 = 53.2%	38	37 + 1
	5°	37 = 46.0%	32	31 + 1
	6°	42 = 53.2%	38	38 + 0
1991/1992				
EXT.				
1990/1991	4° A	31 = 39.2%	28	28 + 0
	4° B	42 = 53.2%	38	37 + 1
	5°	37 = 46.0%	32	31 + 1
	6°	42 = 53.2%	38	38 + 0
1991/1992	4° A	37 = 46.0%	28	28 + 0
1993/1994	4°	39 = 49.4%	37	35 + 2
	5°	41 = 51.9%	33	29 + 4
T= 3 ciclos	7 grupos	X = 38.4 menc.	X = 33.4 sp.	

Grupos representados

Mamíferos	24 sp. nat. + 5 sp. ext. = 29	43.9%
Aves	24 sp. nat. + 1 sp. ext. = 25	37.9%
Reptiles	4 sp. nat. + 0 sp. ext. = 4	6.1%
Anfibios	2 sp. nat. + 0 sp. ext. = 2	3.0%
Peces	1 sp. nat. + 0 sp. ext. = 1	1.5%
Invertebrados	5 sp. nat. + 0 sp. ext. = 5	7.6%
Totales =	59 sp. nat. + 7 sp. ext. = 66	100%

Para corroborar lo dicho examinemos la situación en que se encuentran los peces en este análisis, los cuales si bien figuraron en los listados de los siete grupos, el número total de menciones fue de apenas 38 que equivale a 17.8% del total de niños que respondieron el cuestionario.

En contraste las cifras para los 10 primeros lugares, de acuerdo con el número total de menciones, son considerablemente más elevadas y se observa que existe una relación directa entre los animales que más prefieren con la serie de motivos o razones expuestas para tales designaciones (cuadro 3).

Tras la enumeración de los diversos motivos de preferencia manifestados, decidí, en función de su naturaleza, reunirlos en cinco grandes rubros con la intención de contar con una nómina representativa que ilustrara tanto la variedad de sus intereses como la calidad de sus conocimientos involucrados en esas elecciones específicas. Cabe señalar que las elecciones están acordes con los beneficios materiales y espirituales que los animales les puedan proporcionar, esto es:

El primer rubro lo he denominado "alimentación", pues los motivos manejados por los pequeños hacen una clara alusión a los beneficios que se tienen en este sentido, ya que de los animales se obtiene carne, como la del guajolote, gallina, pollo, vaca, cabra, cerdo, conejo, venado, borrego, ardilla, armadillo, peces y otros más; o

bien porque proporcionan leche, huevo, y miel y se pueden elaborar productos como queso, cajeta, manteca y chicharrón.

En la categoría de "economía", los argumentos son que se puede comerciar con algunos animales y obtener ganancias, por ejemplo en la venta de las crías, o bien, utilizar para consumo doméstico o para venta la carne y, las pieles y lana como materia prima para el vestido y, por último aprovechar algunas partes como material de adorno, tal es el caso de la concha del armadillo.

Cuadro 3
ANIMALES DE MAYOR PREFERENCIA ENTRE LOS NIÑOS MATLAZINGAS

1°	caballo con 191 menciones	= 89.67%
2°	vaca/toro con 171 menciones	= 80.28%
	gallina/gallo con 171 menciones	= 80.28%
3°	conejo con 155 menciones	= 72.77%
4°	perro con 146 menciones	= 68.54%
5°	borrego con 133 menciones	= 62.44%
6°	pájaro con 124 menciones	= 58.22%
7°	gato con 109 menciones	= 51.17%
8°	ardilla con 101 menciones	= 47.42%
9°	burro con 84 menciones	= 39.44%
10°	cerdo con 71 menciones	= 33.34%

De una manera muy marcada consideran importantes a los animales porque, ya sea en la casa o en el campo, ayudan en las "labores o trabajo". Concretamente en el campo los animales como el caballo, mula, burro, buey y perro son necesarios para: limpiar el monte, arar, sembrar, cosechar, cargar leña, transportar, comer pasto y cuidar a los rebaños.

Mientras tanto, en el ámbito hogareño se consideran útiles porque: "con su canto despiertan temprano", como lo hace el gallo; el perro sabe cuidar y por su parte el gato atrapa animales perjudiciales o indeseables (ratones y ratas).

Por sus cualidades "medicinales", el zorrillo, coyote, víbora y ciertos pájaros del lugar son preferidos. Este tipo de argumento manejado por los niños es de suma importancia, ya que sin duda el uso de estos animales les han tenido que experimentar dentro de sus hogares y ello, a su vez, nos habla de la sobrevivencia de estas costumbres.

En el último rubro que he denominado "antropocéntrico", se agruparon dos tipos de motivos. En el primer conjunto figuran los de carác-

ter "afectivo", ya que de acuerdo con sus apreciaciones algunos animales son bonitos, tiernos, limpios o porque alegran y se les puede tener, cuidar, acariciar y sirven como mascotas, para jugar y entretener y porque "son amigos", "porque hay" y "porque son como son".

El segundo conjunto corresponde a los "atributos y/o cualidades", el cual se subdivide en dos partes:

a) por su aspecto o características físicas, que comprende el tamaño; color (si es blanco, gris o pinto); textura del pelaje (ej. "lanudito" o "se esponjan"); plumas; por la concha, tipo de cuernos, orejas o pico.

b) En el terreno de los aspectos fisiológicos y conductuales visualizar cualidades relacionados con el tipo de locomoción, así les gustan porque pueden correr, brincar o saltar, trepar, rodar, nadar y volar. De modo similar ocurre con la voz que emiten los diferentes animales, ya que el perro puede ladrar, el coyote aullar, el gato maullar, las ranas y sapos croar y las aves silbar y cantar. También caen dentro de esta categoría las cualidades que distinguen a algunos organismos de morder, pisar, topear/cornear y picar. Además lo prefieren porque escarban, se esconden, se paran de manos, chupan flores; hacen nidos, amén de ser mansos o peligrosos; inteligentes y gentiles.

Con el objeto de confirmar si consideraban importantes o no a los animales, se les pidió que contestaran si o no, teniéndose como resultado que 94% de los niños encuestados respondieron afirmativamente, por ejemplo, el coyote se ubica en el segundo lugar en la relación de los 10 más desagradables al registrarse 103 menciones que equivalen a 48.4%, mientras que en el conteo anterior no figuró a ese nivel (cuadro 5). El caso del perro no es de ningún modo contradictorio, lo que sucede es que del total de niños, 146 se refieren a él como de su preferencia y 55 de los niños señalan que les da miedo cuando están rabiosos. De modo similar se encuentra el caso de la vaca y el toro, pues si bien son útiles, también pueden causarles un daño por su tamaño y por los cuernos.

Sin embargo, es verdaderamente notable el incremento que alcanzan los reptiles y los invertebrados comparado con la relación anterior. El primer lugar de la lista lo ocupa la víbora, pues 176 de los 213 niños la señalaron como el animal al cual le tienen más miedo. La lagartija se sitúa en la tercera posición, como otro de los reptiles que les desagradan por su aspecto y posibles mordeduras.

De acuerdo con el análisis de los listados se tiene que las menciones por los invertebrados es baja y no alcanzan una buena posición. Sin embargo reconocen a 14 organismos, lo cual resulta interesante.

Cuadro 4
ANIMALES QUE LES DESAGRADAN

CICLO ESCOLAR	GRADO	NÚM. DE MENCIONES	TOTAL DE RESPUESTAS ESPECÍFICAS	TOTAL DE ESPECIES
INT.				
1990-1991	4° A	26 = 31.3%	24	24 = 0
	4° B	41 = 49.4%	40	32 = 8
	5°	38 = 45.8%	36	33 = 3
	6°	33 = 40.2%	33	32 = 1
1991-1992	4° A	39 = 47.0%	27	32 = 5
1993-1994	4°	29 = 34.9%	27	25 = 2
	5°	34 = 41.0%	32	28 = 4
T = 3 ciclos	T grados	N = 316 menc.	N = 32.7 sp	

Grupos
representados

Mamíferos	27 sp. nat. + 8 sp. ext. = 35	44.9 %
Aves	14 sp. nat. + 0 sp. ext. = 14	17.9 %
Reptiles	8 sp. nat. + 1 sp. ext. = 9	11.5 %
Anfibios	2 sp. nat. + 0 sp. ext. = 2	2.6 %
Peces	2 sp. nat. + 0 sp. ext. = 2	2.6 %
Invertebrados	16 sp. nat. + 0 sp. ext. = 16	20.5 %
Totales =	69 sp. nat. + 9 sp. ext. = 78	100 %

No sólo por la variedad que catalogan en este renglón de desagrado anotando principalmente al gusano, la araña, lombriz y al alacrán, sino porque cabe en este punto dejar asentado que el aspecto de un animal es determinante en sus criterios de preferencias, pues la mariposa está en los listados de agrado y no en este apartado.

La revisión de motivos indica que básicamente el temor, desagrado o repudio hacia un animal en particular está en función del posible daño físico que pudieran recibir por parte de alguno de ellos. Esto hace que el catálogo de motivos sea más reducido y que se centra de modo particular en el rubro "antropocéntrico", en lo que concierne a los "atributos y/o cualidades" que los niños distinguen, a saber: a) por su aspecto o características físicas dicen que algunos animales son feos y dan asco debido a la piel lisa y resbalosa; por ser grande, gorda, y por el color negro.

b) Figuran como otros motivos los que tienen que ver con el tipo de locomoción y conducta de los animales, como correr, saltar, pisar, patear, empujar, cornear y tirar, además de arrastrarse, escarbar, rasguñar, enredarse y esconderse. Pero también porque son capaces de morder, picar y chupar sangre lo que tiene como consecuencia un peligro si es venenosa la víbora, o bien por un posible "contagio de microbios" si se trata de un tipo de gusano. Además, porque ciertos animales pueden robar o comer a otros animales.

La mención de animales que no se distribuyen en el territorio nacional sino en otras latitudes, particularmente en África y Asia, como la jirafa, el hipopótamo, el elefante, el camello y los felinos león y tigre, o bien, la mención de mamíferos de gran talla adaptados a la vida acuática, oceánica, como la ballena y el delfín, constituye un claro indicador testimonial de la incorporación de información la cual puede provenir de la escuela o en su defecto puede explicarse por la posibilidad de haberlos conocido a través de una visita al zoológico de Zacango y tal vez en un libro, como sería el caso del camaleón.

Cuadro 5

ANIMALES MENOS PREFERIDOS
ENTRE LOS NIÑOS MATLAZINCAS

1° víbora con 176 menciones	= 82.6 %
2° coyote con 103 menciones	= 48.4 %
3° lagartija con 70 menciones	= 32.9 %
4° perro con 55 menciones	= 25.5 %
5° caballo con 44 menciones	= 20.7 %
6° vaca toto con 34 menciones	= 16.0 %
7° borrego con 19 menciones	= 8.9 %
ratón con 19 menciones	= 8.9 %
8° burro con 17 menciones	= 8.0 %
gato con 17 menciones	= 8.0 %
9° gusano con 14 menciones	= 6.6 %
10° zorro con 12 menciones	= 5.8 %

Cuadro 6
GRUPOS REPRESENTADOS

Preferencias			
Mamíferos	24 sp. nat. + 5 sp. ext. =	29	43.9%
Aves	24 sp. nat. + 1 sp. ext. =	25	37.6%
Reptiles	4 sp. nat. + 0 sp. ext. =	4	6.1%
Anfibios	2 sp. nat. + 0 sp. ext. =	2	3.0%
Peces	1 sp. nat. + 0 sp. ext. =	1	1.5%
Invertebrados	5 sp. nat. + 0 sp. ext. =	5	7.6%
Totales =	59 sp. nat. + 7 sp. ext. =	66	100 %
Desagrado			
Mamíferos	27 sp. nat. + 8 sp. ext. =	35	44.9%
Aves	14 sp. nat. + 0 sp. ext. =	14	17.9%
Reptiles	8 sp. nat. + 1 sp. ext. =	9	11.5%
Anfibios	2 sp. nat. + 0 sp. ext. =	2	2.6%
Peces	2 sp. nat. + 0 sp. ext. =	2	2.6%
Invertebrados	16 sp. nat. + 0 sp. ext. =	16	20.5%
Totales =	69 sp. nat. + 9 sp. ext. =	78	100%

A manera de conclusión se puede decir que los niños matlazincas cuentan con un amplio catálogo de razones utilitarias y apreciativas que les permiten ubicar a los animales dentro de sus preferencias y de ahí considerarlos importantes. Dichas razones tienen como fundamento el contacto directo que tienen con ellos, lo que se traduce en un cúmulo de conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Basalenque, D., *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinka vuelto a la castellana*, versión paleográfica de M. E. Bribiesca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.
- Cazies Menache, D., "El pueblo matlatzinka de San Francisco Oxtotilpan y su lengua", en *Acta Antropológica*, Época 2, vol. III, núm. 2, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, INAH/SEP, 1967.
- Escalante, R. y A. López G., "Hongos sagrados de los matlazincas", en *Acta del XL Congreso Internacional degli Americanisti*, Roma-Genova, 3-10 de septiembre, 1972, pp. 243-250.
- Esquivel, V. S., *Matlazincas y ocuiltecos*, 1ª Ed. Colorprint Impresiones, S. de R. L. INI, México, 1982.
- Flores, A. I., *Estudio del pueblo de San Francisco Oxtotilpan, Estado de México* (Los últimos matlazincas), informe de servicio social, Escuela Superior de Medicina, IPN, México, 1981.
- Fragoso, R., *Enomedicina de los actuales matlazincas*, tesis profesional, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, INAH/SEP, 1978, 316 pp.
- Lagunas, R. Z., *La población matlatzinka actual*, México, INAH/SEP, 1982, 47 pp.
- Ornelas, J. F., L. Navarizo y N. Chávez, *Análisis avifaunístico de la localidad de Temascaltepec, Edo. de México*, Biol. An. Inst. Univ. Autón. Méx., Ser. Zool., 1988, pp. 373-388.
- Quezada, R. N., *Los matlazincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, Departamento de Investigaciones Históricas, México, INAH, 1972, 142 pp.
- Velázquez, G. G., *Quiénes fueron los matlazincas*, edición conmemorativa del sesquicentenario de la fundación de Estado de México 1824-1974, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1973, 200 pp.

El desplazamiento de los grupos otomí y matlazinca de la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVI. Un acercamiento a la problemática de las fuentes etnohistóricas

Los datos que a continuación presento forman parte de una investigación mayor sobre los pueblos de la sierra oriental del valle de Toluca en los siglos XV-XVIII. El trabajo en cuestión pretende dar una explicación lógica al proceso de transformación de las parcialidades multiétnicas en comunidades mestizas.

El interés de recuperar detalladamente ese fenómeno fue lo que me condujo a detectar algunas fases de ruptura en el curso de la historia de los habitantes de la sierra, y en consecuencia a plantear la existencia de un problema relacionado con las evidencias documentales que sustentan tal reconstrucción, me refiero específicamente a los constantes desplazamientos de los habitantes de la sierra oriental del valle de Toluca a lo largo de los siglos XV y XVI (mapa 1), fenómeno que repercutió no sólo en la redistribución de los medios de producción y en consecuencia en la estratificación social de las etnias otomí y matlazinca si no en una aparente ausencia de la historiografía oficial, por ello en las siguientes líneas me ocuparé de mostrar cuáles fueron esas etapas y su referente historiográfico.

EL CONTEXTO MULTIÉTNICO: OTOMÍES Y MATLAZINCAS DE LA SIERRA ORIENTAL DEL VALLE DE TOLUCA ANTES DE 1472

Resulta innegable la influencia ejercida por la multitud de oleadas migratorias a lo largo de los siglos VII-XVI sobre los habitantes del valle de Toluca, aspecto que a largo plazo derivó en la formación del fenómeno multiétnico característico de esta región. Por recordar brevemente, Sahagún (1989:II,650) señala que en el siglo VII los "tolteca-chichimeca" ocuparon una extensa zona del altiplano central que naturalmente incluía al valle de Toluca. La comparecencia de este grupo en un espacio habitado por grupos otomíes condujo al replegamiento de estos últimos. Igual situación se vivió siglos después cuando los chichimecas de Xólotl, hacia el siglo XIII, llegan a los valles centrales y ocupan según Ixtlilxóchitl (1975:II, 14-15), "las (tierras) que caen de la parte de adentro de las sierras de...Chihnuauhtécatl, Malinalocan... Quauhacan..." (sic).

Se sabe que el periodo iniciado por la llegada de los grupos chichimecas es el más confuso en la historia antigua de México, porque en él se mezclan con sorprendente facilidad el mito y la realidad, resulta por tanto difícil deslindar si en aquella etapa tuvieron su origen los distintos grupos étnicos que las crónicas del siglo XVI refieren constantemente. Veamos algunos ejemplos: Ixtlilxóchitl (1975:II,15) y Durán (1984:II,21) coinciden en señalar que poco tiempo después de la llegada de Xólotl, compareció en estas latitudes otro grupo de chichimecas al mando de seis caudillos, quienes prevían anuencia del caudillo mítico y sentaron sus reales en distintas regiones.

Esta etapa de la historia reviste especial interés por la variedad de datos que ofrece para la recuperación de la historia política, sin embargo un problema de fondo es la inexistencia de un acuerdo sobre la procedencia de los grupos inmigrantes, Ixtlilxóchitl por ejemplo sugiere el origen michoacano (1975:II, 17), mientras Clavijero se inclina por el mítico Aztlán (Clavijero 1982:54) y Carrasco por "Chicomoztoc" (Carrasco

*Escuela Nacional de Antropología e Historia.

1979:248). Otra hipótesis que intenta resolver esta cuestión ha sido propuesta por Carrasco quien cree que la irrupción de estos migrantes se debió precisamente a la incursión de los chichimecas de Xólotl en el orbe tolteca, en consecuencia la leyenda de "Chicomoztoc" como lugar único de procedencia de esos grupos queda descartado, pues más bien "cada tribu habitaría una región en particular antes de la migración...en el caso de los otomíes se puede pensar que...su lugar de origen inmediato estaba en la región de Xillotepec-Chiapán". (*Idem*)

La comparecencia de distintos grupos, en el marco de la peregrinación mítica es otro de los problemas de la historiografía prehispánica, así por ejemplo el Códice Ramírez (1975) menciona que los linajes en cuestión eran xochimilcas, chalcas, tepanecas, culhuacacas, tlahuicas y tlaxcaltecas; los Anales de Tlatelolco mencionan a seis más e incluyen a matlazincas, por su parte el Códice Azcatitlan señala que fueron ocho y no seis las etnias migrantes, adjuntando a matlatzincatl y malinalcatl. (*Cfr.* Quezada 1972:38)

La variación numérica de las etnias que conforman la peregrinación tiene su explicación si retomamos la propuesta de Carrasco de no admitir un origen único sino más bien reconocer la mezcla de varias de ellas durante su trayecto. Por otra parte, se sabe que algunas evidencias documentales que refieren el mismo acontecimiento no citan a otomíes y matlazincas en el éxodo, quizá porque genéricamente se les consideraba simplemente como "teocolhucas", de tal suerte que no descarto la idea de que toda vez que los emigrantes habitaron y en consecuencia dominaron regiones específicas del altiplano central, fue como se les empezó a identificar con cierto calificativo, que en el caso de los otomíes tiene que ver con la apreciación que los mexicas tenían sobre ellos, es decir como un "pueblo errante": en el caso de los matlazincas ocurrió lo mismo, su nombre refiere cuestiones de su vida material y espiritual.

La fase de la historia mítica se cierra con la llegada, a finales del siglo XIII, de los aculhuas capitaneados por tres líderes provenientes "de las últimas tierras de

la provincia de Michoacán, que eran de la misma nación de los chichimecas michuaque" (Ixtililxóchitl 1975:17). Estos aculhuas, aunque genéricamente se consideran un solo grupo, en realidad se dividían en tres parcialidades, cada una de ellas con su propio lenguaje:

"Los que se llamaban tepanecas traían por caudillo y señor a Aculhua que era el más principal de los tres; el segundo se decía Chiconquauh, caudillo y señor de los otomíes, que era de las tres la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente... el tercero se llamaba Tzontecomatl, caudillo y señor de verdaderos aculhuas" (Ixtililxóchitl 1975:11,15)

Siguiendo a Ixtililxóchitl (*idem*), Xólotl, el mítico caudillo, los admitió en su territorio y les dio tierras para poblar, además a los dos primeros casó con dos de sus hijas otorgándoles señoríos. A Aculhua, jefe de los tepanecas le dio el señorío de Azcapotzalco; a Chiconquauh, caudillo de los otomíes le otorgó Xaltocan y Tzontecomatl, señor de los Aculhuas le dio Coahuatlinchan.

Hernández Rodríguez (1988:31) apoyada en el Códice García Granados observa atinadamente la coincidencia entre el reparto del territorio hecho por Xólotl a estos chichimecas y el intenso poblamiento verificado en el valle de Toluca en lugares como Ocoyoacac, Atlapulco, Capulhuac, etcétera.

Los siguientes dos siglos —XIV y XV— estuvieron dominados más que por la historiografía mítica, por las luchas intestinas libradas entre los descendientes directos de Xólotl y los diversos señoríos que habían florecido en la cuenca de México: la sombra de alianzas matrimoniales, se sabe, por ejemplo, que durante la primera mitad del siglo XV el señorío tepaneca con sede en Azcapotzalco —fundado precisamente en la época de la última migración chichimeca— era una de las principales fuerzas políticas de aquella región a grado tal que su influencia se dejó sentir en la región matlazincas.

Sobre este último aspecto, Carrasco (1987:142-143, 269) ha aportado múltiples evidencias que demuestran la estrecha vinculación entre Azcapotzalco y la sierra oriental del valle de Toluca, una muestra contundente de esa relación se verifica cuando aquél señorío fue derrotado y algunos tepanecas huyeron hacia Atlapulco, Xalatlaco y Ocuilan (Durán 1984:11,96). El predominio que los tepanecas ejercieron por más de un siglo en la cuenca de México y áreas adyacentes pasó a manos de la Triple Alianza, a partir de 1472 este nuevo poderío extendió su autoridad a lo largo del altiplano central, su injerencia en todos los ámbitos de la vida fue lo que desafortunadamente provocó el primer desplazamiento tanto territorial como historiográfico de los grupos otomíes y matlazincas de la sierra oriental.

LA PRIMERA MUDANZA: LA PRESENCIA DE LA TRIPLE ALIANZA EN LA ZONA

Como es sabido, la historiografía tradicional señala que bajo el reinado de Axayacatl fue sometida la región matlazincas; sin embargo, resulta pertinente apuntar una serie de condiciones que favorecieron tal suceso. El oidor Alonso de Zorita (1963:194) en uno de sus pasajes sobre los señores naturales apunta sobre matlazincas que la organización política de este señorío se sustentaba en una especie de triumvirato, es decir, en mi opinión, corresponde a la descripción de los tres señoríos principales de la región: Toluca, Teotenango y Tenancingo. A pesar de la homogeneidad cultural de estos lugares, diversos factores como la supremacía por el poder y la conveniencia de integrar una alianza con el señorío tarasco provocó la distensión de la confederación en tres facciones, a saber:

Después del sometimiento de las parcialidades de Toluca y Teotenango se procedió a la reorganización político administrativa de la región, por ejemplo Torquemada (1969:I, 250), Ixtililxóchitl (1985:1,144) y Vetancourt (1971: tratado II, 35) concuerdan en señalar que con los cautivos de guerra se pobló el sitio de Xalatlaco. Asimismo, la conquista militar se tradujo en la imposición de cargas tributarias que se consignaron en la Matrícula de Tributos. La existencia de este registro fiscal y la inclusión de matlazincas en su padrón bajo la categoría de provincias tributarias de Tlolo-

Quauhacan, Ocuilan y Malinalco, son la muestra más fehaciente de la nueva organización político administrativa de la zona. Para efectos de este trabajo apunto algunas situaciones específicas de este asunto que se refieren a las parcialidades de la sierra oriental.

El *Memorial de los pueblos sujetos al señorío de Tlacopan* (Paso y Troncoso 1940: E.N.E. vol. XIV, 118-119) es la evidencia documental que define mejor la situación de las parcialidades otomianas y matlazincas de la sierra oriental de Toluca a finales del siglo XV. El listado contempla las antiguas posesiones tepanecas: sin embargo, con el ascenso de la Triple Alianza los lugares fueron redistribuidos entre sus dependencias sujetas. Se lee por ejemplo una columna con el título "pueblos que trajo Juan Cano y se sirve (de ellos) y a Tlacopan no la conocen por señorío ninguno y llámase: Ocoyoacac, Tepehuexoyucan, Quappanoayan, Capollac, Couatepec" (*idem*). Una explicación a esta referencia es que después de 1428 todos los lugares aquí citados recayeron en el dominio de Coyoacan, pues al desmembrarse el señorío tepaneca en esa fecha sus posesiones más alejadas y serranas permanecieron en el dominio de sus dos sujetos aliados, Tlacopan y Coyoacan. Concluida la conquista española este último lugar pasó a manos de Cortés, posteriormente lo donó a Isabel Moctezuma, entre cuyos esposos estaban Juan Cano.

Otro apartado de este memorial señala la existencia de pueblos que obedecen directamente a Tlacopan y "que se juntaban aquí para las guerras y, de aquí les repartían los tributos y buscaban y traían cal, piedra y madera, petlat, escudillas y platos" (Paso y Troncoso 1940: XIV, 118-119). Entre los 37 sitios registrados, dos pertenecen a la sierra oriental: Atlapulco y Xalatlaco. Sobre este último sabemos que fue entregado a Mozauiqui, un militar posiblemente de la parcialidad tepaneca, como recompensa por los servicios prestados en la conquista de matlazincos. Otros reductos matlazincas como Ocuilan y Malinalco corrieron la misma suerte. De Ocuilan nos dice Chimalpahin (1982: 216) que, una de las hijas de Axayacatl fue enviada a ese lugar para gobernar junto con el señor local. Esto a la vez que fortalecía una alianza política sirvió para mantener el dominio real en la región. Finalmente en el caso de Malinalco es indudable su sujeción al imperio tenochca, muestra de ello fue la presencia en su territorio de una de las tantas guarniciones que los mexicas establecieron durante este periodo.

En general los datos antes comentados sugieren, por una parte el relego otomiano y matlazinka a un segundo plano, al de simples productores encargados de activar el engranaje económico imperial. Su papel no pudo haber sido otro después de que su población se redujo considerablemente, y algunos de los sobrevivientes fueron obligados a trasladarse a otras regiones como Teloloapan y Alahuistlan (Cfr. Tezozomoc 1878: 534). Por otra parte es evidente el desplazamiento historiográfico de éstos a grado tal que lo poco que conocemos de ellos proviene de fuentes pro mexicas como Sahagún, Durán, Ixtlilxóchitl, Tezozomoc, etc. Esto indica la amplia injerencia de la Triple Alianza en la región.

LA SEGUNDA MUDANZA: LA PRESENCIA ESPAÑOLA, PLANES DE REDUCCIÓN Y CONGREGACIÓN

La presencia española en la región matlazinka se verificó al año siguiente de que los europeos sometieron a Tenochtitlan. Cortés (1983: tercera carta, 148) en una de sus relaciones señala haber recibido la visita de mensajeros provenientes de la provincia de Cuernavaca, quienes se quejaron de los abusos que cometían los de Malinalco. Por razones estratégicas Cortés mandó una partida militar al mando de Andrés de Tapia con la consigna de aplacar a los malinalcas.

Según la versión del conquistador, la segunda incursión española en la zona se debió a una solicitud de auxilio de varios otomíes, quienes se quejaban del maltrato que recibían de sus vecinos los matlazincas. En esta ocasión la excursión punitiva comió a cargo de Gonzalo de Sandoval (Cfr. Cortés 1983: tercera carta, 152). A través de ambas acciones se decidió la suerte del otrora glorioso señorío matlazinka. A la

conquista militar le sucedió la conquista espiritual y ambas fungieron como sustento del lento proceso colonizador que se tradujo en la apropiación europea de los medios de producción de la región, tales como la fuerza de trabajo en un primer momento y posteriormente la posesión de la tierra. Por razones de espacio omito el estudio detallado de estos asuntos y en su lugar presento únicamente algunas evidencias de las transformaciones operadas en la configuración territorial de las antiguas parcialidades otomíes y matlazincas, así como su eliminación aparente del contexto legal de la época.

La incursión española en estas tierras dio lugar a intensos debates en torno a la calidad y condición jurídica de sus habitantes, recuérdese por ejemplo los acalorados debates sostenidos por Las Casas, Solórzano o Ginés de Sepúlveda, entre otros. Estos a partir de sus vivencias y juicios de valor se manifestaron en contra de la servidumbre, vía esclavitud, de los naturales. Su trascendencia en la historia de la colonización fue haber "librado" a la corona española de la carga moral que implicó la conquista, sin embargo su actitud consecuente hacia la intervención europea promovió la radical distinción que el estado español hizo entre la gente de razón y los "naturales" o "indígenas". La amplia difusión de este término durante todo el régimen colonial tuvo serias implicaciones sobre los habitantes de estas tierras, creo que la más grave de ellas fue la negación radical de la presencia multiétnica prehispánica.

En efecto, toda vez que la esfera pública sentó sus reales en estas tierras se hizo cada vez menos presente el reconocimiento legal de las distintas etnias que componían el mosaico cultural del siglo XV. Al estado español le bastó menos de una década eliminar jurídicamente una amplia riqueza cultural edificada en siglos, y en su lugar dispuso la homogeneidad aparente de los mismos a través de los términos "natural" o "indígena". Un reconocimiento de esta práctica es la amplia documentación generada por la secretaría del virreinato en donde las parcialidades multiétnicas se diluyen en el tamiz de aquellas nociones.

En apoyo de esa política excluyente, el estado español formuló los planes de

reducción y congregación, a través de ellos se concretizó la actitud separatista de la corona pues planteaban la creación de "repúblicas de indios" frente a las nacientes "repúblicas de españoles". La consecuencia más connotada de esta política fue la reorganización por segunda vez de las distintas parcialidades multiétnicas, provocando con ello rivalidades entre unas y otras. En el caso específico de los habitantes de la sierra oriental del valle de Toluca, este fenómeno tuvo lugar a finales del siglo XVII, y aun cuando algunos grupos matlazincas o mexicas se negaron a ser trasladados de un lugar a otro la fuerza pública les impuso patrones de configuración europea.

En definitiva, resulta innegable que con la presencia española en la zona los otrora grupos otomíes y matlazincas fueron desplazados territorial e historiográficamente.

LA TAREA EVANGELIZADORA COMO RECURSO INFORMATIVO EN LA RECUPERACIÓN DE LAS COMUNIDADES MULTIÉTNICAS

A pesar de que en el apartado anterior se señaló que la conquista espiritual tuvo amplia injerencia en la política excluyente del estado español, resulta novedoso hasta cierto punto, saber que gracias a la rigurosidad con que se condujo esta tarea es como podemos rescatar el pasado remoto de las distintas etnias al momento del contacto, y con ello reivindicar parcialmente su existencia, o mejor dicho supervivencia ante la conquista. En efecto, la misión evangelizadora como una empresa de titanes requirió la participación de gente letrada que se ejerció en el aprendizaje de las lenguas nativas, este interés puesto en perspectiva, fue un serio reconocimiento a la relevancia de las distintas etnias y su cultura. Otros aspectos más de esa reivindicación fueron las densas descripciones que los frailes hicieron de los habitantes de esta región, por ejemplo en un reporte de 1569 (Descripción 1976:113) encontramos que Xalatlaco se componía de cinco estancias sujetas que junto con la cabecera ascendían a 1 500 "tributarios", esta población se dividía en habitantes mexicanos, otomíes y matlazincas.

Para el caso de Atlapulco se reportan siete estancias sujetas con una población de 700 "tributarios", y al igual que Xalatlaco su población multiétnica se componía de "mexicanos, otomíes y matlazincas, siendo la más común la primera" (*Ibid.*, 229). Situaciones similares a las anteriores se reportan para Ocoyoacac y Capulhuac (*Ibid.* 230-231). Por cierto, para este último caso, existen para el siglo XVII otras evidencias documentales que avalan la presencia multiétnica en la zona 8. En fin, la convicción última de estas líneas es que a pesar de la oposición del estado español para reconocer legal e históricamente a la población multiétnica, hubo situaciones que escaparon a esa expectativa y gracias a ellos se puede recuperar ese pasado tantas veces mutilado.



A MANERA DE CONCLUSIÓN

Resultaría un poco pedante emitir una serie de conclusiones sobre un escrito tan pequeño como éste, porque en sí los datos antes referidos conforman una aproximación a una conclusión mayor sobre la transición de las comunidades multiétnicas en comunidades mestizas, por ello en lugar de anotar algunas hipótesis sobre el tema, me permito hacer dos observaciones sobre el asunto de la reivindicación de lo multiétnico.

Evidentemente es necesario recuperar el pasado de los habitantes prehispánicos de ésta y otras regiones, la tarea se puede realizar sólo si se enmarca en una historia social y económica que desplace la tradicional historia política, porque esta última obviamente refiere la visión oficial de la historia (es decir mantiene latente el desplazamiento historiográfico de estas etnias) y por tanto refrenda la negación de lo multiétnico.

Creo que limitarse a recrear una historia política de los "pueblos indígenas" soslaya la presencia y participación de estas etnias en el lento y amplio proceso de mestizaje de nuestra historia, haciéndonos partícipes de la tendencia oficial de la historia y emisarios de la visión "indigenista", que es una réplica de la visión separatista que el estado español implementó desde el siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlixóchitl, Fernando de. *Obras históricas*, 2 vols, México, UNAM, 1975.
- ANALES Mexicanos. "México-Azcapotzalco 1426-1589" (manuscrito antiguo mexicano). En *Anales del Museo Nacional de México*, t. VII, México, imprenta del Museo nacional, México, 1903.
- Basalenque, Diego s/a., *Arte de la lengua matlatzinka*, Manuscrito del Archivo Histórico del Museo Nacional.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979.
- Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1982.
- Códice Ramírez o *Relación del origen de los indios que habitan en la Nueva España*, México, SEP 1975.
- Cortés Hernán, *Cartas de relación*, 13 ed., México, Porrúa, 1983.
- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, don Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, primera reimpresión, México, FCE, 1982.
- Aviña Levy, Edmundo (editor), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, Guadalajara, México, 1976.
- Durán Fray, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. 2, México, Porrúa, 1984.
- García Payón, José, "La cerámica del valle de Toluca", en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, vol. 5, México, 1941.
- Hernández Rodríguez, Rosaura, *El valle de Toluca, época prehispánica y siglo XVI*, El Colegio mexiquense, A.C., H. Ayuntamiento de Toluca, México, 1988.
- Molina Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Porrúa, 1992.
- Quezada Ramírez, Ma. Noemí, *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH, DIH, 1972.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia de las cosas de la Nueva España*, vols. 2, México, CONACULTA, SEP 1989.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993.
- Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, vols. 3, México, Porrúa, 1969.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España*, vols. 16, México, Antigua librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942.
- Vetancourt, Fray Agustín de, *Teatro mexicano*, vols. 2, México, Porrúa, 1971.
- Zonta, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963.

Cultura y producción rural comunitaria

Caso: SSS "Grupo sabiduría y creación mazahua" Fresno Nichi, San Felipe del Progreso, Estado de México

INTRODUCCIÓN

La actual situación económica puede convertir a este sexenio en uno de los más difíciles de los últimos tiempos. El desempleo, falta de liquidez, materias primas muy elevadas, altos intereses bancarios, altos índices de criminalidad y la apertura comercial, son algunos factores que nos convierten en un país con grandes problemas, pero también con grandes retos.

Ante estas expectativas tan complicadas el reto se traduce en iniciativa, capacitación, intuición empresarial y liderazgo. Por ello, los esfuerzos de vinculación entre instituciones de enseñanza superior, empresas y otros organismos, permiten detectar oportunidades para contribuir en proyectos de investigación y desarrollo ligados a necesidades específicas, además de participar en la creación de fuentes de empleo para nuestros egresados.

Así, resulta de vital importancia analizar las oportunidades y amenazas que enfrenta el país en general, sector primario y el Estado de México.

ANÁLISIS EXTERNO

Viabilidad económica de México

Oportunidades

El proceso de modernización tiende, naturalmente, a incrementar la relación capital/trabajo en la economía, a medida que se introducen nuevas tecnologías, se organizan procesos y se emplean las escalas de producción. Esto a su vez eleva la relación capital/producto, que es la que indica los requerimientos adicionales de inversión necesarios para generar una adicional de producción.

El acceso a los diversos mercados en forma competitiva, permite mejorar la eficiencia interna, alcanzar la competitividad nacional y establecer las estructuras que demandan los mercados.

Aún cuando el Estado participa en menor escala en la economía de forma directa, deberá promover con mayor intensidad el asociacionismo y motivar la inversión directa en la actividad productiva.

A través de las fusiones se tiene la ventaja de que se puede ganar fuerza sin volverse más grande, lo que permite ser más competitivo, lograr una mayor participación del mercado, ser más globales y tener economía de escala con la finalidad de crear mayor riqueza y satisfacer las necesidades de los consumidores.

Amenazas

La competencia en condiciones desiguales de los productores nacionales con los productos importados.

Existe un serio desajuste entre la oferta y la demanda de la mano de obra, lo que tiene como causa insuficiente formación de recursos humanos.

Difícil acceso a información oportuna, confiable y útil.

*Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Antropología.

A nivel interno, en muchos casos las empresas micro, pequeña y mediana no cuentan con información financiera adecuada y mucho menos generan información extracontable sobre aspectos relativos a la propia empresa, a su sector y de carácter macro.

Enfrentarse a un país que va cambiando su modo de vida y que deberá adaptarse ideológica y culturalmente a las nuevas tendencias en el mundo.

Sector primario. La agricultura

Oportunidades

Garantizar el suministro de alimentos básicos de la población es una preocupación de cualquier gobierno, por lo que es considerado al sector agropecuario como estratégico y de gran importancia en la economía de las naciones.

En México hay regiones agrícolas que gozan de clima adecuado y de ventajas competitivas que son objeto de atención de capital agroindustrial y que durante el invierno desempeñan el papel de productores y proveedores de frutas y legumbres frescas y de buena calidad, tanto para la población nacional como extranjera.

Estudios realizados por la FAO señalan que en los últimos 30 años la producción agrícola de México se incrementa en 643% en números absolutos, mientras que la producción de Estados Unidos sólo lo hace en 183%. La brecha en rendimiento es del orden del 43% superior en Estados Unidos respecto a nuestro país.

Amenazas

Las mayores dificultades que presenta la producción agrícola, junto con la necesidad de montos más altos de capital, desalienta la participación de gran número de productores, a la vez se convierte en campo propicio para la penetración de intermediarios y/o capital industrial nacional o transnacional en busca de materias primas y productos a bajos precios.

Aplicación de barreras no arancelarias (tamaño, residuos tóxicos, etc.), a los productos mexicanos como protección a los productores agrícolas de Estados Unidos. Los aranceles no son fijos, varían en sus montos por temporadas y meses específicos.

Los sectores más débiles de la agricultura son los que resienten con mayor vigor el impacto de la apertura comercial.

El pequeño y mediano productor recibe todos los efectos negativos de una competencia desleal ante productores que usan tecnología de punta y elevados índices de productividad.

Desarrollo del Estado de México

Oportunidades

El Estado de México es una de las entidades federativas de mayor interés en los últimos años, por su dinámica de desarrollo, su vecindad a la ciudad de México, su comportamiento demográfico y su industrialización.

La estratégica posición geográfica de la entidad la ubica alrededor del principal mercado productor y consumidor del país, el Distrito Federal. Esto ha favorecido el desarrollo de la entidad ya que además se encuentra muy bien comunicado con el resto de los estados centrales, facilitando así la comercialización de sus productos.

Amenazas

El proceso demográfico ha tenido características particulares, especialmente polarizadas; una de ellas es la relativa a la alta concentración de la población en algunas áreas urbanas, al grado de que casi nueve de cada 10 habitantes se asientan en zonas urbanas y sólo uno de cada 10 en zonas rurales.

El grave deterioro ecológico del aire, del suelo y del agua, la sobreexplotación de los recursos naturales con altos niveles de devastación como en el caso de los bosques y los pocos esfuerzos por modernizar, diversificar y descentralizar la industria, muestran con claridad que el camino al crecimiento económico no es solamente por la vía de la industrialización.

Las consecuencias de este tipo de industrialización están vinculadas con el hecho de que en todas las regiones del estado, los productos más importantes de consumo humano, como los del sector agropecuario, han perdido competitividad a tal grado que en la actualidad esta entidad no puede alimentar a su población y se ha convertido en importadora de alimentos.

CULTURA Y PRODUCCIÓN RURAL

En un intento de vincular elementos tan amplios e inagotables como la cultura y la producción rural, a continuación se presenta un panorama cultural del sector agrícola en la población indígena, partiendo de la obra *México profundo*, una civilización negada de Bonfil Batalla (1987) y de las generalidades de los mazahuas. Todo esto con el objeto de proponer un proyecto productivo acorde al contexto general en que se desarrolla el Grupo "Sabiduría y Creación Mazahua" de la comunidad de Fresno Nichi, San Felipe del Progreso, Estado de México.

Bonfil Batalla, a lo largo de la obra ya referida (la cual es retomada y analizada con una perspectiva administrativa por Jorge Ríos de la UNAM), argumenta sólidamente que nuestra sociedad cuenta con un vastísimo acopio de conocimientos, tecnologías y formas de organización social, que son el resultado de una milenaria experiencia y decantación al interior de las diversas culturas que componen el *México profundo*. Todos estos elementos están necesariamente vinculados con maneras particulares de entender el mundo, es decir, forman parte de cosmovisiones específicas.

Dichos elementos culturales han probado su validez, sostiene Bonfil, en la medida en que han permitido, pri-

mero el desarrollo de la civilización mesoamericana, y después, en los últimos siglos, la persistencia de los pueblos que los conservan y actualizan, a pesar de la agresión, exclusión y explotación constante a que han sido sometidos.

Este autor sostiene que los conocimientos, tecnologías y formas de organización social de los pueblos del *México profundo*, además de constituir un capital de enorme valor para los mismos, pueden convertirse en recursos para el país en su conjunto a condición, necesariamente, de que se les reconozca y se acepte siquiera la posibilidad de que sean válidos.

Al presentamos un perfil de la cultura india, Bonfil Batalla expone algunos rasgos de la misma que muestran la enorme riqueza y potencialidad del patrimonio cultural con que contamos en el *México profundo*, para sacar adelante a este sector de la población. Todos ellos forman parte de una unidad coherente, en la que todo está íntima y armoniosamente relacionado, de manera que cada uno de sus elementos culturales sólo es cabalmente comprensible en el contexto de la cultura india de la que forma parte.

Se han creado muchos sistemas de cultivo según tipos de suelo, topografía, régimen de lluvias, temperatura y, desde luego, de acuerdo con las tradiciones culturales vigentes. Todos ellos buscan el aprovechamiento óptimo de los recursos locales y la mejor adaptación a las condiciones ambientales, dando como resultado una agricultura indígena mucho más rica que la imagen de "primitiva" y de bajo rendimiento con que se tiende a identificar.

Un ejemplo de tecnología agrícola indígena de elevada productividad es el cultivo de chinampa, cuyo uso continúa en reductos lacustres del valle de México. En este sistema se aprovechan las aguas superficiales mediante la construcción de parcelas y chinampas, en los bordes del lago; estas permanecen húmedas constantemente permitiendo un elevado rendimiento en cultivos de hortaliza, a tal grado que según estudios de la FAO éste es el sistema de más alta productividad en el mundo para dichos cultivos.

Además de los sistemas a base del arado de madera o de la azada, existen sistemas agrícolas indios más complejos, en los que se controla el agua con canales y represas; hay también formas para cultivar laderas y evitar la erosión del suelo mediante la reconstrucción de terrazas de piedra o setos de magueyes.

La agricultura india se caracteriza por el cultivo simultáneo de varios productos en un mismo terreno, siendo la forma más conocida la milpa clásica, en la que se intercalan maíz y frijol, calabaza y chile; pero el número de cultivos simultáneos generalmente mayor. En muchas zonas del trópico húmedo se maneja habitualmente la combinación de los techos de sombra, según la altura de cada especie cultivada para aprovechar óptimamente la energía solar y aumentar la variedad de productos.

La diversificación de los productos agrícolas, que significa una disponibilidad de cosechas diferentes en distintas épocas de año, juega un papel importante en la conformación de la dieta alimenticia de los pueblos indígenas, así como en sus actividades de ingreso.

En este contexto el grupo "Sabiduría y creación mazahua" en Fresno Nichi, Felipe del Progreso, está desarrollando un proyecto para la producción y comercialización de hongos (setas).

GENERALIDADES DE LOS MAZAHUAS

Mazahua es una palabra que significa "gente de venado" y puede provenir de una de las pocas tribus de la migración chichimeca. El idioma mazahua pertenece al tronco lingüístico otomame de la familia otomiana. Los mazahuas están ubicados, principalmente en el Norte, Centro y Oeste del Estado de México y en varios pueblos de Michoacán.

La agricultura, como en casi toda la totalidad de los grupos indígenas, constituye actividad económica fundamental de los mazahuas. Debido a la carencia de riego, mala calidad de los suelos y su degradación, la falta de rotación de cultivos y uso de fertilizantes, así como lo reducido de las parcelas, la producción de alimentos es insuficiente para la subsistencia; por lo que éstos deben adquirirse con los ingresos obtenidos en la venta de aguamiel, pulque, artesanías, y, sobre todo, con los trabajos asalariados en lugares circunvecinos y en la ciudad de México.

En las labores agrícolas participa tanto el hombre como la mujer, correspondiendo a ésta las menos fatigosas. Sin embargo, cuando el esposo emigra corresponde a la mujer hacerse cargo del cultivo de la parcela en unión de sus hijos.

DESCRIPCIÓN GENERAL DE LA COMUNIDAD DE FRESNO NICHÍ, MUNICIPIO DE SAN FELIPE DEL PROGRESO

Esta comunidad se encuentra ubicada al noroeste del Estado de México, colinda al noroeste con los municipios de Tlalpujahua (Mich.) y el Oro, Estado de México. Al sur con Villa Victoria, al este con Ixtlahuaca, al oeste dirección norte-sur con Ocampo, Angangueo y Zitácuaro, Michoacán.

La superficie territorial del municipio antes mencionado es de 857.05 km², correspondiendo aproximadamente a Fresno Nichi el 4% de esta superficie.

Políticamente se divide en una cabecera municipal con sede en San Felipe del Progreso, 111 delegaciones y 15 subdelegaciones.

El Censo de Población y Vivienda de 1990 registra un total de 191 comunidades correspondientes a este municipio, del cual está Fresno Nichi. Un problema que presenta esta fuente es que divide la comunidad antes citada en tres subcomunidades: El Fresno Ejido, Fresno Nichi, El Fresno y esto se presta a confusiones, sin embargo, Fresno Nichi es una sola comunidad.

Hay dos vías para llegar a Fresno Nichi, una es por Toluca-Santa Ana Niangua dirección Villa Victoria con salida de los autobuses de la línea de autotransporte Zinacantepec el camión No. 6. El costo del pasaje es de \$13.00 y el tiempo es de una hora con treinta minutos a dos horas.

La otra dirección es de Toluca-Ixtlahuaca con la línea de autotransporte El Mensajero, en el camión No. 12 de la terminal de autobuses de Toluca. El tiempo de traslado es de 30 minutos y el costo es de \$6.00. De Ixtlahuaca se transborda en otro camión de autotransporte de la línea Insurgentes con dirección a San Felipe del Progreso, se hace la parada en San Pedro el Alto, el costo del pasaje de Ixtlahuaca a San Pedro es de \$3.00; de ahí se traslada uno en taxi para Fresno Nichi y el pasaje es de \$5.00; el total del costo de traslado es de \$14.00 con un tiempo de una hora a hora y media.

Fresno Nichi se localiza al sureste de la cabecera municipal (San Felipe del Progreso) y colinda al norte con San Jerónimo Mavatí; al sur con la comunidad de San Antonio de las Huertas, al este con Mina Vieja que pertenece al municipio de Villa Victoria; al oeste con Santa Ana Nichi. Se localiza a los 3 010 msnm y su clima corresponde al semifrío subhúmedo con una temperatura media anual de 11°C a 12°C.

La flora de esta comunidad está constituida por pinos, ocotes, encinos, madroños; lo que respecta a árboles frutales son los siguientes: pera, durazno, ciruelo, tejocote, capulín y manzana. De arbustos está la jarilla, la perilla y el tepozán.

La fauna se conforma por animales silvestres tales como: liebres, coyotes, víboras de cascabel, comadrejas, ardillas, tusas y tlacoaches. En los animales domésticos está el ganado vacuno, asnal, caballo, equino, porcino, caninos y aves de corral.

La población total de Fresno Nichi es de 2 352 habitantes de los cuales tres son monolingües y 561 son bilingües, según el Censo de Población de Vivienda de 1990.

Los asentamientos humanos se encuentran distribuidos de la manera siguiente: la parte céntrica es concentrada a la orilla de la carretera que va de Santa Ana al km 102 y viceversa y a su alrededor es dispersa completamente.

Las construcciones habitacionales están hechas de adobe con techo de teja roja; de tabicón con loza de concreto y de adobe con acabados de mezcla de cemento con arena en las paredes.

El 64.84% de la población económicamente activa de Fresno Nichi se dedica a la agricultura, sembrando el maíz, el trigo y la cebada, para lo cual utilizan animales de tiro para cubrir el ciclo agrícola. Cabe mencionar que el haba es intercalado en el cultivo del maíz para mejor aprovechamiento del suelo (cultivo combinado). El 18.15% de este sector se dedica a la elaboración de bordados con la técnica de punto de cruz y de trencilla. El 17.02% es una población asalariada como albañiles y servidoras domésticas en los centros urbanos.

La actividad comercial equivale a 20 misceláneas, una papelería, dos carnicerías, una farmacia y una tienda de materiales para la construcción.

Fresno Nichi cuenta con un total de 385 viviendas habitadas y de ellas sólo 191 tienen el servicio de agua potable entubada, 15 con drenaje y 326 con energía eléctrica.

Las instituciones educativas con las que cuenta esta comunidad son: un jardín de niños, una escuela primaria, una secundaria agropecuaria y un centro de bachillerato tecnológico agropecuario.

Existe un centro de salud (ISEM) y el hospital Mazahua, ambos son atendidos por cinco médicos, 10 enfermeras y tres intendentes.

También está el Centro Ceremonial Mazahua en Fresno Nichi, el cual se localiza al este del centro de la comunidad y fue inaugurado en 1979.

La religión que predomina en esta localidad es la católica. Para llevar a cabo las ceremonias religiosas, la población se organiza por mayordomías y fiscalías, siendo imprescindible la participación de la misma población, tanto personal como económica.

Las fiestas representativas en Fresno Nichi son: el santo patrón que se celebra el día 19 de marzo en honor a San José Obrero, el 3 de mayo se venera el día de la santa cruz, los días 1 y 2 de noviembre se recuerda a los fieles difuntos y el 24 de diciembre se recuerda el nacimiento de Jesús.

CASO: SSS "SABIDURÍA Y CREACIÓN MAZAHUA", FRESNO NICHÍ, SAN FELIPE DEL PROGRESO ESTADO DE MÉXICO

Antecedentes del grupo

Sus actividades complementarias de los integrantes del sexo masculino es la albañilería que son trabajos forzados, por ello buscan alternativas para no abandonar la comunidad, iniciando la formación de grupos productivos sin estar constituidos o registrados en la Reforma Agraria, Secretaría de Relaciones Exteriores y en la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Las actividades que desarrollaron fueron una tienda rural, una panadería, un programa para apoyo tecnológico en la agricultura, una granja de pollos y un molino.

Todas las anteriores tuvieron problemas internos y desapareció la organización; sin embargo, a raíz de la misma necesidad de trabajo se inicia la integración de un nuevo grupo por medio de reuniones con fines políticos en 1988, participando cuatro personas; en el transcurso del tiempo fueron invitando más gente hasta tener un total de 19 integrantes. Para ello, propusieron constituirse legalmente ante las instituciones citadas con el fin de establecer derechos y adquirir obligaciones como integrantes, además de evitar incurrir en las malas experiencias de los anteriores.

En noviembre de 1995 se constituye el grupo "Sabiduría y creación mazahua", con la figura de Sociedad de Solidaridad Social (SSS), cuyos objetivos son: generar fuentes de empleo que permitan obtener ingresos para sus socios, programar y realizar actividades de producción industrialización y comercialización de sus productos; practicar medidas que tiendan a la conservación y mejoramiento de la ecología; adquirir y distribuir los insumos e implementos necesarios para la producción; contratar distribuir y recuperar créditos; obtener y distribuir toda clase de bienes y servicios para satisfacer necesidades de los socios.

Organización del grupo

Los integrantes del grupo "Sabiduría y creación mazahua" reconocen la situa-

ción que viven, por ello buscan alternativas que les permitan salir adelante, ya que cada vez se acentúa más el desempleo, sobre todo para los sectores marginados.

Es así como se intensifican las razones para trabajar en grupo y obtener un ingreso económico para cubrir las necesidades básicas de sus familias (alimentación, vestido y educación).

De los 19 integrantes el 47% son mujeres y el otro 53% son hombres, entre los 30 y 50 años de edad, todos originarios de la comunidad de Fresno Nishi y organizados bajo los lineamientos de una Sociedad de Solidaridad Social en dos comités: Ejecutivo y Financiero así como de vigilancia y dos comisiones de educación y admisión de socios.

Acciones realizadas por el grupo

Han recibido capacitación técnica para la producción de hongos (setas) por parte de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, también por parte de la Secretaría de Desarrollo Agropecuario, haciendo un total de 160 horas en dos meses. Cabe mencionar que la Facultad de Ciencias Agrícolas de la UAEM ha participado en la asesoría técnica.

Recursos

La infraestructura con que cuentan es un cuarto de 9 metros de longitud, 4 de amplitud y 2 de altura, esto equivale a un área de 36 metros cuadrados, construido con adobe, madera, teja de concreto, con acabado interior y exterior de arena con cemento.

Este inmueble está en adaptación, ya que originalmente se construyó para cría de aves de corral.

En el rubro de materias primas, la paja y el olote son recursos naturales de la región.

En relación a la mano de obra, cabe señalar que nueve de los integrantes del grupo son mujeres casadas, quienes cuentan con la aprobación de su pareja y apoyan de manera directa a las tareas agrícolas del proyecto. Además de dedicarse a la elaboración de artesanías y del hogar.

Respecto con las artesanías ellas borran la mayor parte del día. A pesar de

este esfuerzo, con el importe de sus ventas alcanzan a cubrir el costo de las materias primas (lana, agujas, y estambres) y una mínima parte equivale a su trabajo. En estimación conservadora, se puede decir que es una relación del 90% de costos y 10% de remuneración al trabajo, que en parte es utilizado en la producción de hongos.

Es importante reflexionar que si bien no se tiene amplia experiencia en la producción de setas, el grupo está familiarizado con la naturaleza, ligado esto a su cultura por lo que la adaptación es inmediata, permitiendo, además, la optimización de recursos como la paja y el olote.

Análisis interno

Fortalezas

Ventajas competitivas (Suelo, recursos naturales y clima propicio).

Los integrantes tienen como principales valores: deseos de preservar y hacer su cultura, mejorar las condiciones de vida del grupo.

Saben a dónde quieren llegar a través de una organización empresarial: Conocer un mercado local y regional, producir con los recursos naturales.

El aumento del precio de la carne favorece la búsqueda de alimentos sustitutos entre los que pudiera considerarse el hongo (seta).

El personal se está capacitando para realizar su trabajo.

Debilidades

Poca y casi nula experiencia en procesos y gestiones administrativas.

Competencia desigual en el mercado y falta de información constante.

Manipulación política.

El producto del primer cultivo se destinó al autoconsumo.

Desconocimiento de nuevas técnicas de cultivo y tecnología.

Ausencia de sistemas de telecomunicación.

Carencia de un lugar fijo para la comercialización.

Tendencia a la baja de precio del producto en épocas determinadas (temporales y lluvias).

Se carece de vehículo para transportar materias primas y productos determinados.

Aspectos de mercado

El objetivo de este proyecto es conocer la rentabilidad económica y social, de manera que asegure resolver una necesidad humana en forma eficiente, segura, confiable, por lo que sus características y requerimientos lo hacen único y diferente. Es un plan que combina la asignación de un monto de capital, insumos, procesos, recursos humanos para obtener setas de calidad comercial. A partir de un estudio de mercado realizado a partir de entrevistas con los integrantes del grupo, se obtiene la siguiente información:

Demanda: Este tipo de hongos generalmente es consumido tanto en áreas urbanas como rurales, pudiendo ser sustituto de cárnicos por su bajo costo y valor nutricional, además de arraigo en el hábito alimenticio de la población. En las zonas urbanas la comida vegetariana vive un auge sin precedentes, por lo que se considera que el producto tendrá aceptación en los centros comerciales y tiendas naturistas.

Oferta: En la región no existe una organización que se dedique a la producción de este tipo de hongos, motivo por el cual este grupo se ve interesado en impulsar un proyecto productivo.

Comercialización: La venta al menudeo se realizará en los mercados de San Felipe del Progreso, Atlacomulco e Ixtlahuaca; se contempla una distribución al mayor en tiendas de autoservicio de la ciudad de Toluca.

Como estrategia, las mujeres contemplan aprovechar las redes de relaciones que han adquirido durante la venta de sus artesanías para ofrecer las setas. El entusiasmo demostrado es evidente, ingrediente indispensable e insustituible para el éxito.

Precio. Durante el mes de mayo de 1996 el precio de un kilogramo de setas era de \$10.00 a \$12.00 en el mercado Juárez de la ciudad de Toluca. Durante los meses de julio y agosto se reduce este precio debido a la competencia que representan los hongos silvestres.

Resultado

El proyecto Producción y Comercialización de Hongos (setas) en Fresno Nichi, municipio de San Felipe del Progreso ha sido aprobado por el Programa de Formación y Capacitación a Mujeres Empresarias Sociales del Grupo de Educación Popular para Mujeres, A. C. (GEM), recibiendo una canalización de fondos o ayuda voluntaria de \$59 000.00, recursos destinados para equipamiento y acondicionamiento de la sala de incubación y esterilización; beca para dos personas (antropólogos) durante 10 meses, viáticos y otros gastos menores.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Gómez, Javier de J., "El trigo mexicano y el TLC", en *El sector agropecuario mexicano frente al TLC*, CIESTAAM.
- INEGI, *XI Censo general de población y vivienda 1990*, México, 1992.
- Ortiz Wadgymar, "Impacto de la apertura y el TLC sobre la agricultura nacional", en *El sector agropecuario mexicano frente al TLC*, CIESTAAM.
- Ríos Szalay, Jorge, *La realidad cultural nacional y el estudio de la administración en México*, UNAM, Facultad de Contaduría y Administración.
- Rojas Magnón, Carlos, "Capital humano y empleo", en *Ejecutivos de finanzas*, año XXIV, núm. 12, 1995.
- Scheffler, Lilian, *Los indígenas mexicanos*, México, Panorama Editorial, 1992.
- Monografía municipal de San Felipe del Progreso*, México, 1988.

La cosmovisión de las etnias otomíes; elemento esencial para la reproducción cultural y de la identidad

Las comunidades tradicionales del valle de Toluca (hoy en día comunidades otomíes y mazahuas) comparten un espacio ecológico-histórico el cual permitió por muchas décadas el mantenimiento de pautas y patrones culturales muy bien establecidos.

Hasta poco antes de la llegada de los españoles, la vida de los otomíes giraba en torno a lo que su medio ambiente les permitía realizar, al respecto nos comenta Pedro Carrasco que los otomíes practicaban un cultivo de maíz, se cazaban algunos animales de la región así como a la recolección de frutos.

La cosmovisión de los otomíes era el eje principal por el cual regían el modo de vida y al que estaban subordinados la vida cotidiana, la práctica de la agricultura, en fin diversas actividades.

Cuando los españoles llegan al valle de Toluca y conquistan a los otomíes, los someten al igual que a otros grupos étnicos a aceptar el pensamiento cristiano, lo que implicaba aceptar un sistema totalmente diferente suyo y que se reflejaría más tarde en la forma de vivir.

Pero esta "aceptación" de ideas fue muy a su manera, es decir, tomaron del cristianismo lo que más les convenía y lo hicieron suyo; este proceso sincrético se encuentra plasmado en diversas manifestaciones hoy en día resulta interesante analizarlo, así encontramos que determinadas fechas como, el 2 de febrero, de mayo, el 15 de agosto, día de muertos, entre otras, son importantes para muchas de estas comunidades.

De igual manera el proceso sincrético se ve reflejado en otras manifestaciones culturales como son la medicina tradicional o el sistema de cargos tradicionales.

Este breve preámbulo nos da un panorama muy general de que a partir de este proceso de sincretismo los otomíes han buscado a lo largo de su historia mecanismos que les permitan manifestarse como tales, incluso ha llegado a construir mitos propios en torno a deidades divinas cristianas como ha sido el llamado Dios Rostro situado en Huixquilucan u otras deidades religiosas ubicados en Temoaya, Jiquipilco y Lerma.

Al igual que en la época prehispánica los otomíes regían su vida mediante la cosmovisión, los otomíes hoy en día siguen regiendo su vida en torno a estas deidades, de ahí que muchas de las fechas mencionadas tengan que ver con estas imágenes, las prácticas de la medicina tradicional, o bien, de los diferentes sistemas de cargo.

Paralelo a esta situación en el valle de Toluca y sus alrededores se ha manifestado un proceso de cambio de manera rápida, pues en tan sólo cuatro décadas (sesenta, setenta, ochenta y la presente década) las poblaciones tradicionales han modificado diversos patrones culturales reflejados en gran medida en el ámbito material como ha sido en la vestimenta, construcción de casas habitación, la utilización de algunos utensilios para la agricultura, entre otros, de igual manera reflejada en algunos hábitos alimenticios.

Resulta interesante saber que la cosmovisión de estas comunidades, lejos de desaparecer, parece acoplarse a las propuestas que plantea el mundo moderno, así pues nos preguntamos, ¿cómo es que estas comunidades otomíes pertenecientes a un mundo tradicional se han mantenido como tales a pesar de la influencia del mundo moderno y más aún cómo han logrado mantener una identidad propia que inclusive parece tener más fuerza?

La respuesta a esta interrogante la pretendo dar mediante un análisis comparativo de dos comunidades objeto de estudio, aclaró que lo aquí expuesto no es todo el contenido de esta investigación, si no más bien un ensayo producto de mi tesis y del proyecto de investigación "sistemas de cargos tradicionales en el Estado de México" bajo la dirección del maestro Leif Korsbaek.

Estas comunidades al igual que otras pertenecen al área donde históricamente se han asentado los otomíes.

*Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Antropología.

Ambas comunidades están inmersas en un contexto en donde el mundo moderno ofrece diversas oportunidades para incorporarse a la misma.

La primera llamada Santa Cruz Ayotuxco que se encuentra en el municipio de Huixquilucan la cual se halla en un contexto de urbanización, dada la cercanía con el Distrito Federal; y la segunda llamada Huitzilapan, perteneciente al municipio de Lerma la cual se encuentra inmersa en un contexto industrial.

Aunque en ámbitos diferentes estas dos comunidades buscan en su pasado histórico hacer frente a sus problemas y lograr mantener sus costumbres que les permiten obtener una identidad más propia a partir de sus realidades.

Al noreste de la capital mexicana se encuentra Monte Alto Sierra de las Cruces Zempoala, la cual corre de sur a norte siendo una frontera ecológica entre el valle de Toluca y el Distrito Federal.

Sobre esta sierra se encuentran de manera paralela los municipios de Huixquilucan y Lerma, por lo que vienen siendo vecinos al compartir parte de dicha sierra.

El municipio de Huixquilucan se encuentra ubicado al este en relación con el Distrito Federal, lo que originó que a partir de la década de los 60 se empiecen a urbanizar, al nacer los fraccionamientos, de Tecamachalco, La Herradura, entre otros, apareciendo después Lomas de las Palmas, Paseo de las Palmas y Lomas de Anáhuac, según la monografía municipal son las de más reciente creación.

De esta manera empieza a haber un contacto más estrecho entre la cabecera municipal y estos fraccionamientos, lo que originó que las vías de comunicación fueran más rápidas y cortas.

Las comunidades cercanas al municipio se beneficiaron en gran parte al tener acceso a estas vías de comunicación, así pues la comunidad de Santa Cruz Ayotuxco ubicada al sureste de la cabecera municipal tiene acceso a ésta a partir de 1965 y a mediados de los setenta se amplían los caminos a la comunidad, para finalmente en los ochenta se revistan en gran medida los caminos, lo que permite llegar a ésta, en menor tiempo posible.

La comunidad se encuentra rodeada por cerros y lomas, debido a esta situación geográfica la población se halla dispersa, ha ésta la atraviesan cinco arroyos mismos que proceden de las montañas; debido a la humedad existente en la región la tierra del lugar es propicio para la agricultura por lo que se puede encontrar un sistema de terrazas para cultivar la tierra.

Entre los productos de siembra se encuentra el maíz, la avena, el haba, entre otros, además que en la población se tala árboles en muy baja escala ya sea para el autoconsumo, o bien, para venta que es al interior de la comunidad.

La actividad económica de la comunidad está dirigida en gran medida al préstamo de servicios como ser empleados en alguna institución comercial, gubernamental o industrial; de igual manera como obreros en la zona industrial de Naucalpan.

Hasta antes de la década de los sesenta en la comunidad, la actividad económica estaba enfocada principalmente a la agricultura, la tala, la producción del pulque, la actividad artesanal: elaboración de ayates de las fibras del maguey conocidas como *axle*, muchos de estos productos eran de consumo interno cuando se comercializaba se hacía en la cabecera o en poblaciones circunvecinas.

De estas actividades se puede apreciar que ya no existe su comercialización, si no más bien se trata del autoconsumo y para vender en muy poca escala, esta situación obliga a que las nuevas generaciones tengan que buscar en la ciudad, en la industria, trabajo para poder vivir y es mediante la carretera por la cual la gente de la comunidad se traslada para sus empleos, habiendo tres rutas, las cuales llegan hasta el Tero de Cuatro Caminos.

La condición económica de los pobladores se ha manifestado también en la construcción de sus casas habitación, la moda en la ropa, la aparición de antenas parabólicas, etc., pues hasta antes de la década mencionada los hombres vestían con

manta, las señoras vestían con chinguete y rebozo, mientras que las casas habitación eran de adobe con techo de tejas y puertas de madera.

De igual manera el incremento de servicios en la comunidad es notoria, ahora ya se pueden encontrar tiendas surtidas, comercio ambulante, préstamo de servicios médicos, de educación, etc. Asimismo la gente se desplaza a la cabecera municipal para adquirir muchos productos básicos e incluso muchos padres de familia envían a sus niños a la escuela de Huixquilucan, pues consideran que la educación es mejor allí que en las escuelas de la comunidad.

En lo que se refiere a la cosmovisión se puede apreciar que el factor económico no ha sido en gran medida determinante para un cambio en la comunidad, se puede apreciar cómo algunas costumbres y prácticas tradicionales siguen vigentes, claro es que con algunas modalidades diferentes a las que no había y hoy existen, esto se da por ejemplo en el día de muertos o en determinadas fiestas religiosas.

Pero no sólo en determinados ritos o fechas se manifiesta la cosmovisión, observamos cómo la creación de mitos en torno a deidades religiosas modifican la vida cotidiana, transportándola a los niveles sociales, así tenemos cómo la aparición del Divino Rostro en la comunidad hizo que los creyentes nativos de este lugar construyeran un templo en su honor, hoy en día la fama milagrosa de la imagen a traspasado límites más allá de la comunidad y ha llegado a oídos de otras comunidades vecinas, que en su mayoría son comunidades otomíes o que tienen su origen en esta etnia.

Esta aparición religiosa o este mito crea en la comunidad un lazo de identidad que origina que muchos aspectos de la vida social se vean inmersos en este contexto, por ejemplo las autoridades de bienes comunales proponen que si alguien quiere poseer un pedazo de tierra deberá haber cumplido ciertos requisitos, entre ellos el estar al corriente de los pagos para la fiesta de esta deidad o haber realizado faenas en la misma comunidad, o bien, en el santuario.

Existen otros aspectos que están inmersos en este contexto, pero resultaría muy extenso mencionarlos.

Describamos la otra comunidad objeto de análisis, para que al final podamos ofrecer una serie de comparaciones.

Huitzililapan es una región otomí enmarcada dentro del municipio de Lerma en ella se pueden encontrar 11 delegaciones que en apariencia son "independientes" pero que son unidas cuando es la fiesta de cada una de las mismas o en el carnaval de huehuenches que se lleva a cabo un sábado antes de que sea el miércoles de ceniza.

Estas comunidades se encuentran ubicadas al sur de la cabecera municipal, al norte con Xonacatlán, al este con Huixquilucan y al oeste con San Nicolás Peralta y Xochicuautla.

Debido a la situación geográfica del lugar, estas poblaciones se encuentran ubicadas en la cadena montañosa cerro de las cruces Monte Alto, con una altura de 2 500 a los 2 600 sobre el nivel del mar.

La comunidad de Huitzililapan empieza a transformarse a finales de la década de los cuarenta.

Los empleos de aquel entonces giraban en torno al cultivo del maíz, al carbón, al pulque, a la realización de ayates, a la venta o trueque de plantas medicinales, entre otras cosas.

Éstas las comercializaban en comunidades circunvecinas como San Miguel Ameyalco, Ocoyoacac, Santiago Tlanguistenco o Toluca.

En la comunidad objeto de estudio, San Lorenzo Huitzililapan, los cambios se dan en dos momentos, primeramente por la carretera por la que partían a la ciudad de México en donde desde un principio se dedicaron a la industria de la construcción, especialidad que desarrollaron y que hasta hoy en día se sigue practicando en la región por las nuevas generaciones.

El segundo momento, a partir de la década de los sesenta, en donde se instala la industria en la cabecera municipal, hasta colindar con el municipio de Toluca conocido hoy como el corredor industrial Lerma-Toluca.

Es entonces en las décadas sucesivas, especialmente en la década de los ochenta,

cuando se pretende dar un impulso a la actividad industrial en las microempresas con el fin de atacar a la crisis que estaba (que persiste), en este proceso muchas de las comunidades otomíes de la región son atraídas para laborar en estas empresas, lo que originó que en los años siguientes se reflejaran diversos cambios en estas comunidades.

Al igual que en Santa Cruz Ayotuxco uno de los cambios más significativos fue la cultura material en donde es notoria la proliferación de casas con material tradicional, la ropa de moda, la adquisición de televisión, radios, videograbadores, etcétera.

Así también la creación de consejos de colaboración que tienen como fin realizar trabajos de pavimentación, alumbrado público, etc., todo para el beneficio de la comunidad, obviamente que estas instituciones han tenido sus antecedentes de organización en las raíces indígenas de la población.

Los cambios estructurales no afectaron en gran medida la forma de ver el mundo y la cosmovisión.

La gente de la comunidad siempre está pendiente de las festividades religiosas, al igual que en Santa Cruz Ayotuxco la gente siempre coopera para las fiestas religiosas, cabe mencionar que la iglesia principal de todas las delegaciones es la de San Lorenzo Huitzililapan, ya que antes de la llegada de los españoles en este lugar había un centro ceremonial prehispánico y que incluso se pueden ver algunas piedras con las que está construida la iglesia pertenecían a dicho basamento, hoy algunos sellos prehispánicos tallados en estas piedras que se pueden apreciar a simple vista.

En esta iglesia se lleva a cabo la fiesta de huehuenches la cual es una de las más importantes pues su origen se remota a la época prehispánica y era una forma de agradecer la entrada de la primavera, o bien, por las cosechas pasadas y que hoy en día esta danza se baila en el atrio de la iglesia, en este ritual participan las 11 delegaciones como muestra de identidad de la región.



En antaño las máscaras que llevaban los huehuenches eran de madera fabricadas por ellos mismos, hoy en día son de material industrial e incluso llama la atención como determinada cuadrilla representante de alguna delegación se disfraza de personajes políticos, héroes o servidores públicos para ironizar o burlarse de ellos, siendo una forma de expresar sus sentimientos o represiones del mundo moderno que experimentan estas comunidades.

En la comunidad existe el sistema de mayordomías, la cual permite que se lleve con prontitud las fiestas religiosas y este cargo es uno de los más prestigiados a los que puede aspirar cualquier individuo de la comunidad, incluso los delegados no molestos en cooperaciones, faenas u otro tipo de peticiones.

La economía del individuo viene a ser una complementación para poder adquirir el sistema de cargos, pues además de la organización de las fiestas tiene la obligación de dar apoyo económico o alimenticio en las fiestas correspondientes.

Este es tan solo una muestra de cómo la cosmovisión se ha mantenido en esta comunidad, claro es que dicho pensar y manera de ver el mundo obedece al sincretismo de ideas prehispánicas con ideas españolas que incluso al transcurrir del tiempo se han modificado se han adecuando a partir de los momentos que vive la comunidad.

ASPECTOS COMPARATIVOS EN AMBAS COMUNIDADES

Las comunidades aquí brevemente descritas tienen en su haber puntos similares a pesar de haberse desarrollado en diversos contextos:

Ambas comunidades tienen su origen en lo prehispánico y que la influencia del cristianismo originó la búsqueda de nuevas formas para poder organizarse, encontrando en los diferentes sistemas de cargos, en la apariciones de deidades religiosas, en las diversas manifestaciones culturales y rituales, maneras de poder adquirir una identidad propia, y no una impuesta por una sociedad mayoritaria.

La cosmovisión es una de las formas por la que los individuos de las comunidades rigen su modo de vida a pesar de la influencia o de las oportunidades que ofrece el mundo moderno, así encontramos cómo los individuos que mantienen una relación estrecha con las fábricas, escuelas u otras instituciones mantienen una cercana relación con la comunidad, reflejada en diversos patrones y pautas culturales como son:

- El uso de la medicina tradicional
- La participación en los sistemas de cargos
- La adquisición de la tenencia de la tierra
- La participación en las fiestas religiosas
- La participación en trabajos comunales
- La participación en la política, etcétera

Otra similitud encontrada es la fuerte relación que hay en los sistemas de cargo y los santuarios religiosos ubicados en las montañas, es decir los habitantes de la región tienden a hacer visitas a los diversos templos ubicados en Lerma, Temoaya, Huixquilucan y Jiquipilco los cuales han sido visitados de generación en generación.

La organización política, como son los delegados, el sistema de cargos, los presidentes de bienes comunales, los del consejo de colaboración, tienen en su estructura una similitud a la de sus antepasados.

Y finalmente la década de los ochenta es donde se acentúan los cambios materiales más visibles que en tiempos anteriores, se empiezan a pavimentar calles, se instala el alumbrado público, drenaje, etcétera.

En conclusión podemos decir que el proceso de urbanización y de industrialización invita a las comunidades a incorporarse a un modo de vida más rápida, como dicen los gringos "the time is money" (el tiempo es dinero), lo que implica que las comunidades se integren a un proceso de "modernización", es decir, un proceso de

integración para hacer a los pobladores partícipes de la productividad que conllevan al anhelado desarrollo.

Sin embargo en este contextos las comunidades otomíes parecen buscar en su pasado histórico mecanismos que les permitan mantenerse como tales y como habíamos planteado al principio, los cambios estructurales no quieren decir que las comunidades cambien su manera de ver al mundo, si no todo lo contrario, retoman del mundo moderno elementos que les permitan mantener su manera de ver el mundo o como diría el maestro Korsbaek en su artículo de sistemas de cargos: las comunidades indígenas se transforman sin transformarse y se modernizan tradicionalizándose.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejandro, Saúl, *Curanderismo y espiritismo: la cosmovisión de los curanderos tradicionales de Santa Cruz Ayotuxco*, (tesis por presentarse).
- Baca, Esperanza, *Monografía de Huixquilucan*, H. Ayuntamiento de Huixquilucan, 1993.
- Blancarte, Roberto, (coord.), *Estado de México: perspectivas para la década de los noventa*, Colegio Mexiquense, Instituto Mexiquense de Cultura, 1994.
- Cabrera, Marcelina et al., *Memoria histórica y tradición oral de Huixquilucan*, Dirección de Culturas Populares, 1994.
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Gobierno del Estado de México, 1979.
- Korsbaek, Leif, "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. 29, UNAM, 1987.
- Onihuela, Lorenzo, *Monografía de Lerma*, H. Ayuntamiento de Lerma, 1993.

Tintes naturales. Importancia de los tintes naturales: ayer y hoy

La historia de los pueblos está ligada al desarrollo, creatividad y conocimiento del ser humano, en sus albores prioridad fue cubrir sus necesidades primarias para adaptarse al medio ambiente, la naturaleza le ha ofrecido medios, y el hombre a su vez ha aprendido a dominarla, aunque en los últimos tiempos ese dominio se convertido en un abuso y hasta se ha llegado al ecocidio; sin embargo, es importante reconocer que en el caso las culturas indígenas, éstas han mantenido una relación de respeto hacia la madre naturaleza, pues de ella se han alimentado, cobijado y en torno a ella han desarrollado sus relaciones familiares, del grupo al que pertenecen y comunicación con sus dioses; la tierra, el agua, las plantas, el Sol, la Luna y los organismos animales, vegetales y minerales han formado parte de la cosmovisión y la cosmogonía de los diferentes pueblos.

La práctica y conocimiento cotidiano del hombre ha constituido un acervo importante que ha permitido que tanto en el tiempo pasado como en el presente sirviera de impulso para desarrollar el saber humano; ciencias, para avanzar en cualquiera de sus áreas, han tenido que retomar elementos del pasado para progresar hasta el presente. Han existido elementos básicos que permiten evidenciar lo anterior. Una de las necesidades básicas del hombre ha sido el vestido, en la elaboración de él se conjuntan tres técnicas: la obtención del hilo para la tela, el teñido y el tejido de la prenda, en la mayoría de las culturas encontramos que han pasado formas o técnicas simples a otras más complejas sobre todo en lo que se refiere al teñido de las madejas de hilo o la tela misma, que después se empleará en la confección de la indumentaria.

El procedimiento del teñido es una actividad que comprende un conocimiento profundo del entorno natural y específicamente de la variedad de plantas, flores, raíces o cortezas de la que se podía obtener el tinte. La práctica del teñido ha sido fruto de la sabiduría y tradición de los pueblos.

Como el interés de este trabajo radica en retomar y señalar la importancia que han tenido los tintes naturales tanto en el pasado como en el presente, se iniciará con los elementos que encontramos respecto al teñido, algunas culturas de Europa y del México antiguo como nuestro antecedente más cercano, el cual nos permite revalorar este conocimiento que llega hasta nuestros días como un legado cultural que persiste y se practica por mujeres indígenas-otomíes del municipio de Xonacatlán y mazahuas de la comunidad de San Felipe Santiago del municipio de Villa de Allende.

La apropiación que el hombre hace de la naturaleza y su forma de expresarla es muy particular en cada una de las culturas y en el caso de la extracción y uso de los tintes naturales, esta es una actividad que se ha acumulado a través de la experiencia y la práctica que han realizado diferentes manos y en distintos tiempos y lugares, tradición que se vio trastocada por la modernidad y el surgir de los tintes artificiales.

En todas las culturas se encuentran indicios de la utilización de la pintura natural, los colores que se aplicaban en las telas para la elaboración de la vestimenta, era conforme a las normas de cada pueblo y por lo general estos determinaban los rasgos culturales, prestigio o poder. En relación con las culturas antiguas del viejo mundo, los autores Roquero y Córdoba mencionan que quienes ostentaban algún cargo eran acreedores a un tipo de vestimenta especial, "los hebreos tenían el derecho exclusivo de usar tonos: púrpura, carmín, azul y violeta". Las técnicas en el teñido eran practicadas por especialistas y su conocimiento se conserva al interior del grupo; sobre el pueblo egipcio, comentan que éstos poseían una técnica especial para teñir, la cual consistía en delinear los dibujos en el lienzo que se iba a colorear, se aplicaban diferentes mordientes y se introducían un solo tinte "es un proceso maravilloso... pues sólo existía una sustancia colorante... los tintes quedaban indelebles..."

*Instituto de Investigación y Fomento a la Artesanía del Estado de México.

Tanto en Palestina como en Siria en el viejo mundo y también en el México antiguo, utilizaron para teñir de color púrpura, violeta o escarlata un molusco, en el viejo continente se llama murex y en México caracol pátula panza, de estas especies se ha obtenido una secreción incolora que es la que tiñe y la intensidad del color depende de la exposición al Sol y del clima en el que se desarrolla el caracol.

En el México antiguo también existió una gran variedad de sustancias para teñir, que llamó mucho la atención de los conquistadores, antes de su llegada sabemos que habitaban un buen número de culturas que se desarrollaron en el área conocida como Mesoamérica, y posiblemente cada uno de estos grupos extrajo de la naturaleza una extensa gama de colores que aplicaron en textiles, en edificios o en su piel, sin embargo, no de todas las culturas existen evidencias como las que nos refieren los cronistas y los códices sobre los aztecas, en relación con la obtención y uso variado de los tintes naturales. Es Sahagún quien registró a través de sus informantes las costumbres, conocimientos e historia de la cultura mexicana, él nos narra lo referente a los colores que vendían y al oficio de tintorero que se desempeñaba como actividad específica para teñir la lana. Asimismo, nos hace una relación de las plantas que utilizaban para obtener la tintura, la riqueza de estos datos por sí misma es significativa.

Las sustancias que se utilizaban para el teñido eran de origen animal, vegetal y mineral, Sahagún explica que "...los colores que vende (hablando del que vende colores), en el tianguis son de todo género..." a su vez hace una división entre colores secos y colores molidos, los primeros eran posiblemente aquellos de los cuales se hacía una masa y para la venta se apilaban a modo de panecillos, de este tipo de colorantes se mencionan varios:

Zacatlaxli, teñía en amarillo y lo llamaban "...pan de hierba..."

Chiotl o achiotl se obtenía el tono colorado y con otras combinaciones variaba el color. Guadalupe Mastache menciona al botánico Francisco Hernández quien dice que el "Achiyotl era ...tan tenaz y pegajoso... que untado con él cualquier cosa no es posible quitarse..." y Clavijero explica que el color escarlata se hacía de los granos de achiotl.

Xiuhquilitl, esta hierba la remojan y maceran, después de dejarla reposar por varios días obtienen una masa, "...tiñe de azul oscuro y resplandeciente...". Este azul índigo o añil era llamado por los otomíes "Pame pitzahoac", refiere Martha Turok (1996:30).

Nocheztli, sangre de tunas, el máspreciado de los colorantes, la grana cochinilla que se reproduce en las nopaleras, tenía un lugar importante entre los colores que se vendían en el tianguis, se dice que pintaban con la grana fina y por ser tan pura se podían obtener diversos tonos según la manera en que se usara, esta era "recia" lo cual indica que sus colores firmes eran utilizados tanto por los tintoreros como por pintores.

Más adelante se abundará un poco más sobre la grana cochinilla por haber sido mercancía que no sólo en esa época trascendió las fronteras sino que hoy en día continúa siendo un producto de exportación.

Volviendo con Sahagún nos dice que existen también colores molidos, y son aquellos que proporcionaban los minerales, o la madera quemada, entre éstas tenemos:

Tezalti, el cisco de teas o el hollín del que se obtenía color negro.

Tezocahuyitl, piedra amarilla que usaban los pintores.

Greda, que era utilizada para darle firmeza al hilo durante la elaboración del tejido.

Clavijero por su parte nos menciona que los colores que usaban eran muchos y bellísimos y que estos los sacaban de la madera, hojas y flores de plantas, frutos y de tierras minerales. Sobre los tintes que se obtenían de la madera de árboles, el más conocido es el del Uitzquauitl árbol de madera colorada o "palo de campeche", para obtener el colorante, la astilla se pone a remojar y para que el color sea más brillante se le agrega alumbre.

Si nos estamos refiriendo a los tintes naturales como uno de los tantos elementos que desarrollaron no solo los aztecas, sino también los demás pueblos prehispánicos, es importante señalar aquí el conocimiento y la práctica que se tenía en el manejo de los colores, sin duda alguna lo que la naturaleza les proporcionaba era de tal manera, parte de su vida cotidiana, que se tenía la experiencia del papel que desempeñaba el alumbre como mordente y para dar brillantes a las telas.

La habilidad va más allá, la variedad de colores, tonos y combinaciones surgían de la mezcla en la que se conjuntaban dos tintes diferentes, esto permitía el poder contar con tonos fuertes y claros, Sahagún menciona que se tenían "...colores amarillo, verde, leonado, morado, verde oscuro, verde claro, verde fino, encarnado..." entre otros que sin anotarse aquí, encontramos en las imágenes que se recrean en las pinturas de los códices.

Mohar Betancourt por su parte menciona que las fuentes pictográficas de los códices y la matrícula de tributos dan cuenta de los trajes de los guerreros y los señores, esta información es útil porque a través de ella también se puede inferir el uso de tintes tanto en mantas como en adornos pintados que llevaban los atueños.

Sahagún nos reitera que existían mantas o tilmatlis que eran usadas por el común y en este caso no llevaban variedad de colores o adornos, sin embargo las que formaban parte del atavío de los señores, eran tejidas con gran habilidad por mujeres, "...ellas pintan las labores en la tela cuando las van tejiendo y ordenan los colores en la misma tela conforme al dibujo y así la tejen como primero la han pintado, diferenciando colores de hilos..." (1982:457)

La utilización del color trasciende aún más, si tomamos en cuenta que las representaciones que crea el hombre en relación con sus deidades dan sustento mágico-religioso a su existir y fin último de los seres humanos en su peregrinar y en la forma de concebir la vida y la muerte. Trascender y llegar hasta los dioses. El color está presente e imprime un sello

característico tanto a las deidades como a los rituales que lo envolvían, el festejo y el rito, la adoración y el sacrificio como ofrecimiento, se desarrollaban en armónica presencia de colores; en el hombre con la pintura facial, en el vestuario de los grandes señores, los guerreros, sacerdotes y aquellos que representaban a los dioses. Los colores se entretaban cotidianamente e imponían una característica particular a éstos pueblos que además tenían un amplio calendario de fiestas con un número similar de dioses. Los colores son parte importante de la cosmogonía no solo náhuatl sino también de las diferentes culturas que existieron en el periodo prehispánico.

Abundando un poco más sobre la grana cochinilla, encontramos que en el México antiguo y en los años posteriores a la conquista en donde la confusión y el desorden aún existían en la sociedad que se estaba conformando, la cual se desarrollaba entre las medidas que imponían las nuevas autoridades y la lucha de los oriundos por querer mantener y resguardar algo de lo que había sido su vida misma; en cuanto a costumbres, historia, prácticas, conocimiento; todo esto se vio tajantemente fraccionado, muchos elementos de la cultura quedaron ocultos, otros persistieron un tiempo más mientras se continuó tributando a la corona española. Tanto los textiles como atuendos ya elaborados, formaban parte del tributo que se enviaba, de igual manera sucedió con la grana cochinilla, todo esto permite evidenciar que para la elaboración de mantas con diseños y grabados variados, se continuó con el manejo de las técnicas que conocían los indígenas tanto para la obtención del tinte como para el teñido.

La grana cochinilla fue uno de los tributos más preciados en España, al grado que se convirtió en el país que monopolizó este producto. El tinte de grana alcanzó en ese entonces tanta demanda que su cultivo se incrementó exigiendo cada vez mayor tributo de grana a las colonias dominadas en América. En 1774 se registra la más elevada producción de grana que se envió de América a España, al respecto se dice que "...Los ingresos para España fueron tan grandes, que la

grana se rodeó de un gran misterio para impedir que otros países la conocieran". (D. Río Dueñas, 1995:11).

El costo de la grana cochinilla se elevó tanto en Europa, que al no poderse adquirir fácilmente, se buscaron sustitutos químicos de los cuales se obtuvieron los colores que proporcionaba la grana, durante esa misma época en América iniciaron los procesos de independencia que influyeron en que la producción de la grana empezara a decrecer, aún así se siguió exportando en menor cantidad hasta 1930, posteriormente fue quedando prácticamente en el olvido y en la actualidad sólo se cultiva en el estado de Oaxaca.

Sin menospreciar la gran variedad de especies naturales que existían en el México antiguo para teñir, hemos querido resaltar a la grana cochinilla por la influencia que tuvo en la aplicación de colores no sólo en España sino en diferentes países de Europa. Confirmando lo anterior y en relación con la riqueza que existía en el nuevo mundo, se menciona que "...El hilo con que labran... lo tiñen... del color que quiere cuyos tintes dan con tanta perfección que no hay más que pedir... aunque se la nunca pierde el color y las telas hechas con él duran largo tiempo". (El Conquistador Anónimo, 1941:27)

Como la grana cochinilla alcanzó un lugar preponderante entre los tintes naturales, su caída se debió en parte al precio tan alto en que se cotizaba en España, esto fue lo que obligó a los europeos a realizar diferentes pruebas para obtener colorantes artificiales que no costaran tanto.

Los colorantes artificiales y las telas acrílicas que surgieron en 1806 empezaron a competir con los productos naturales, en México es hasta los años veinte cuando se generaliza el uso de los colorantes químicos que desplazaron considerablemente los naturales.

Aún cuando las tintas naturales no volverán a tener el auge que desarrollaron en tiempos pasados, es importante mencionar que en la actualidad y en diferentes partes ha resurgido el interés por volver a lo natural, no como una moda sino como una necesidad ante los grandes problemas que representa la contaminación del medio ambiente. Es en poblaciones indígenas y rurales donde se está recuperando esta técnica tradicional que forma parte de otros rasgos culturales que lejos de perderse continúan trascendiendo hasta nuestros días.

A continuación se describirá brevemente la comunidad de San Felipe Santiago Villa de Allende y Xonacatlán que es donde se está volviendo a practicar el teñido de la lana a partir de plantas naturales para la elaboración y venta de artesanía textil.

San Felipe Santiago es uno de los principales pueblos del municipio de Villa Allende, se ubica entre pequeños lomeríos y zona montañosa, el clima es templado subhúmedo y en cuanto a la flora posee una extensa variedad de especies que van desde los árboles maderables como el cedro, fresno y eucalipto hasta las hierbas silvestres como el árnica, alfilerillo, cardo, capulín. Entre las flores de ornato, en el patio de las casas podemos encontrar rosas, clavel, dalia, hortensia, nuphar, cempasúchil, aretillo, entre otras. En cuanto a los árboles frutales en las tierras que rodean sus casas existen árboles de capulín, durazno, manzana, ciruela, higuera, aguacate y tejocote.

Por tradición e historia la población de San Felipe Santiago es mazahua, las mujeres de esta zona se caracterizan por elaborar diferentes prendas textiles, aún cuando la influencia de la modernidad se deja sentir, la mujer principalmente es la depositaria de los conocimientos y costumbres, es ella quien sigue conservando la utilización del traje tradicional, ellas son el pilar de la unidad familiar debido a que son responsables de la economía, el cultivo y la educación de sus hijos además de poseer habilidades y creadoras con las que hacen despliegue de belleza y armonía al plasmar sus tejidos hermosas figuras que tienen un fuerte contenido cultural en donde tanto el color como el dibujo se conjuntan para representar lo que podemos llamar el arte textil de la cultura mazahua.

Es en esta población donde se están elaborando textiles con lana teñida a partir de la obtención del tinte que se extrae de una gama de plantas naturales, en este momento sólo mencionaremos algunas especies y el color que se obtiene mediante el proceso de tinción que comprende: la recolección de la flor, planta, fruto o la parte que se utiliza, tener previamente mordentada la lana según sea con el mordiente más apropiado el cual puede ser: alumbre, sal de estaño, limón, vinagre o sal, entre otras, y el tiempo en que debe estar sumergida la lana en agua caliente junto con las plantas tintoreras.

El IIFAEM impulsó la recuperación del uso de tintes naturales a través de un curso en el que PROBECAT otorgó una beca a cada una de las 30 mujeres que participaron en él. El interés y el intercambio de conocimientos no se dejó esperar, este grupo de mujeres practicó y aportó lo que cada quien sabía, se enriquecieron unas a otras, el resultado de ello es una gama de colores.

COLOR DE LA PLANTA

Rojo
Congora
Flor de gato
Dalia
Flor de palma
Geranio
Rosa
Rosa mexicano o fucsia
Flores rosas
Selva real
Camote morado
Morado
Flores moradas
Betabel
Cochinilla
Rojo naranja
Flor de gato
Naranja
Platanillo- geranio-cempasúchil
Café o beige
Tierra colorada
Barro
Semilla de perita
Encinillo
Mirasol
Congora
Flor de enredadera
Fruta de zopilote
Hoja de zopilote
Amarillas
Cempasúchil- semillas de quintonil
Flor de encaje
Vara de cachisda
Flor de dareje
Vara
Tuna
Verdes
Hojas verdes
Pasto
Azul
Azul

Los colores que aquí se mencionaron no son todos, de cada uno de ellos existen unas cinco variedades o más, entre tonos fuertes o suaves. También es importante señalar que las mujeres de San Felipe Santiago al elaborar la onilla de su enredo les gusta utilizar colores que contrasten con los tonos que utilizan en el vestido y delantal que generalmente son: rosa mexicano, naranja, amarillo, verde azul, rojo y rosa, entre otros.

Pasaremos ahora a la experiencia que se tuvo en Xonacatlán, también con un curso sobre tintes naturales que promovió el Instituto de Investigación y Fomento de las Artesanías.

Xonacatlán asentamiento de arraigo otomí, se ubica a 18 kilómetros de la capital del estado, su crecimiento y desarrollo se ha incrementado en los últimos años, la modernidad y la industrialización han ido transformando las actividades productivas, es decir, anteriormente se dedicaban a la agricultura principalmente, hoy en día tanto la productividad como las oportunidades de trabajo se han diversificado ampliamente.

Geográficamente Xonacatlán forma parte del valle de Toluca, su clima es templado subhúmedo, su flora incluye árboles como el cedro, fresno y sauce; entre sus plantas silvestres se encuentran: trébol, berro, nabo, hinojo, calabaza, quelites, palma real y otras más, los árboles frutales que se dan por la región son: perón, tejocote, durazno y capulín. Entre sus plantas de ornato cuentan con malva, crisantemo, margarita, flor de mayo, madreselva, cempasúchil, gladiola y geranio.

Hasta los años ochenta todavía se registraba un alto índice de hablantes de lengua indígena, ésta cada vez se ha ido perdiendo aunque existen poblados fuera de la cabecera municipal donde todavía algunas personas mayores conservan la lengua no así en el centro de Xonacatlán.

La cercanía con Toluca, la industrialización, la migración y otros factores más han influido en que se transformen algunas costumbres, en el caso del vestido de la mujer, el chincuete y la faja ya no se usa; todavía existen algunas artesanas que saben tejer en telar de cintura, esta actividad se realiza para elaborar prendas textiles que puedan comercializar.

El curso que se llevó a cabo para retomar los tintes naturales, conjuntó a 30 mujeres para que participaran en él, desafortunadamente de ese grupo son muy pocas las que continúan practicando y experimentando el teñido de la lana con colores naturales.

Es significativo mencionar que entre los colores mazahuas y otomíes, existe una gran diferencia, en los primeros encontramos colores fuertes, intensos, mientras que en los tejidos otomíes existen más tonos cafés, amarillos, verdes y ocres pero no tan brillantes.

Los colores que se practicaron con diversas plantas y flores fueron en total 60, a continuación mencionamos algunos:

COLOR DE LA PLANTA

Amarillo
Mitey
Girasol silvestre
Pericón
Pestho
Escobilla
Café
Raíz de maguey
Fruta de atha
Mitey
Verde
Escobilla
Crisantemo y bugambilia
Diente de león
Helecho machacado

Rosa
Cochinilla
Palo de campeche
Morado
Cochinilla
Gris
Muñile

Este trabajo es un inicio de la recuperación de tintes naturales, no sabemos si en algún momento se podrá conjuntar toda la flora tintorea, lo que sí sabemos es que hay que continuar este trabajo porque son conocimientos que no se deben perder, consideramos que ante lo dañino de los colores artificiales, los tintes naturales continúan teniendo vigencia, y si existe un saber que tiene una fuerza cultural la debemos revalorar.

BIBLIOGRAFÍA

- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Colecc. Sepan Cuantos, México, Porrúa, 1993.
- Del Río Dueñas, Ignacio J., (Recop.), *Tlapanochestli, instructivo para teñir con grana cochinilla*, Oaxaca, México, 1995.
- García, Delfín, "Veneno en la piel", en *Muy Interesante*, año XII, núm. 1, México, 1995.
- Lechuga Ruth D., *El traje de los indígenas de México*, México, Panorama Editorial, 1992.
- Mastache, Guadalupe, "El tejido en el México antiguo", en *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, México, INAH, 1996.
- Mohar Betancourt, "Trajes de guerreros de México", en *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, México, INAH, 1996.
- Morales Sales, Edgar Samuel, "Color y diseño en el pueblo mazahua", en *Introducción a la semiología de la indumentaria y de las artes textiles*, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM, México, 1988.
- Roquero, Ana y Carmen Córdoba, *Manual de tintes de origen natural para lana*, Barcelona, España, Ediciones del Serbal, 1981.
- Sahagún, Fr. Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Colecc. Sepan Cuantos, México, Porrúa, 1983.
- Turok Marta, "Xihquilit, Nocheztli y Toxinda", en *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, México, INAH, 1996.

La naturaleza como fuente de color entre los mazahuas, el caso de Santa Rosa de Lima, municipio de El Oro

Considero que el poder de la naturaleza es tan grande y la creatividad del ser humano tan singular, que al conjuntarse han logrado cosas tan bellas como el colorido que tuve oportunidad de observar en la indumentaria de las mujeres de Santa Rosa de Lima, municipio de El Oro.

La citada comunidad mazahua, se ubica en la parte noroeste del Estado de México, colinda al norte con el municipio de Temascalcingo, al este con Jocotitlán, al sur con San Felipe del Progreso y al oeste con el estado de Michoacán; es considerada entre las principales comunidades del municipio.

Cuenta con un total de 2003 habitantes, distribuidos en 11 barrios, la economía se basa principalmente al interior en la agricultura, la cual no se ha visto muy favorecida por condiciones físicas, por lo que se ha desarrollado una fuerte corriente migratoria principalmente al Distrito Federal.

Tuve la oportunidad de acudir al poblado el 29 de agosto del año pasado, día en que celebran la fiesta patronal, donde encontré un panorama lleno de colorido por todas las mujeres que portaban su traje indígena con el deseo de honrar a la virgen de Santa Rosa.

A lo largo del camino, entre flores, cantos y rezos, su andar permitía que las líneas de colores entre rojas, rosas, verdes, negras, azules y anaranjadas de cada lío o enredo; que se sujetaban a las cinturas de las mujeres con una fuerte faja de color azul y blanco; ondearan y resaltarán junto al azul o guinda del quesquémetl que se adornaba con el mismo colorido de la lío en los flecos y en el cuello.

Sin embargo, en visitas subsecuentes cuando me mostraron todo el proceso de elaboración de su traje pude comprender todo lo que la mujer es capaz de hacer con la lana de un borrego y unos simples utensilios de madera (telar de cintura), pero hubo algo que me asombró aún más, y fue el que un traje con 20 o 30 años de hechura mantuviera la firmeza en sus colores, siendo la naturaleza por medio de sus elementos como las flores, la cochinilla o el añil, quien les hubiera proporcionado toda esa gama.

Pero teñir la lana para elaborar su indumentaria no es simplemente una mezcla de esos elementos, implica todo un conocimiento transmitido por generaciones que corrobora el papel tan preponderante de la mujer en la elaboración del vestido.

En Santa Rosa de Lima el teñido es una actividad que se ha ido perdiendo, a finales del año pasado se impartió un curso donde la anciana que más conoce sobre todo el proceso, enseñó a otras 30 mujeres, brindándome la oportunidad de convivir con ellas durante todo ese tiempo, por lo que a continuación y de manera general me gustaría compartir esa experiencia con ustedes.

En Santa Rosa de Lima los materiales que se utilizan desde que las mujeres más antiguas recuerdan (entre 50 y 80 años), son:

La cochinilla, es un parásito o plaga que ataca al nopal que se cría en regiones altas y frías (Lechuga, 1992: p.17) donde las hembras son las únicas que aportan el tinte cuyo agente colorante puro es el carmín. (Mastache, 1996: p.17)

Es uno de los pocos colorantes aprobados por casi todas las instituciones internacionales de salud, siendo autorizado su uso no sólo como pigmento textil, sino como colorantes para alimentos, cosméticos y medicinas. (Del Río, 1995: 9)

La única desventaja es su alto precio debido a la escasez de este insecto, sobre todo en México, aunque se están haciendo esfuerzos para su renacimiento (*idem*). En Santa Rosa no se tiene conocimiento de que en algún momento se haya cultivado ahí.

Otro de los colorantes es el añil, del cual más adelante explicaremos sus características y preparación para teñir; en cuanto a las flores, utilizan 3: el girasol (*Helianthus annuus* L.) que es una planta que mide 3 m de altura. Las hojas son alargadas o triangulares. Sus flores son amarillas o anaranjadas y se encuentran en las puntas de los tallos.

La "riatita", que también es conocido como fideo o musgo (*Cascuta jalapensis Schlechtendahl*) y que se recolecta en mayo, es una planta trepadora parásita, anual con los tallos lisos un poco gruesos y de color naranja. Sus flores son blancas o blanco verdoso. Los frutos son cápsulas de forma globosa, con semillas pequeñas. (Zolla, 1994: 1. 1)

Al igual que el té de milpa, conocida también como acahual (*Simsia amplexicaule*), es una planta que mide 1 metro de alto, con tallo un poco arrugado pero sin espinas; con hojas a veces muy anchas, con una sola punta de flor amarilla que aparece en época de lluvia y termina al llegar las heladas de diciembre. Crece en los campos, barrancas, solares, terrenos baldíos y en los caminos. (Zolla, 1994: 1: 858).

El cempasúchitl, conocida como clavel de las indias o flor de los muertos es una planta que se cultiva para que florezca en los meses de octubre y noviembre, se encuentra en la comunidad de Santa Rosa. Todas estas flores se pueden recolectar y guardarse ya que conservan sus propiedades aunque estén secas. (Trabajo de campo, 1995)

El otro elemento imprescindible para que se realice adecuadamente el teñido es lo que conocemos con el nombre de mordentes, los cuales son sustancias de origen natural o sintético que hacen que el colorante se fije a la fibra. (Del Río, 1995: 14)

Antiguamente se empleaban productos naturales como cenizas de madera de encino o de cáscaras de aguacate. Ahora se emplean diferentes productos químicos, en su mayor parte sales metálicas de acción más energética que las de origen vegetal. Las sales más empleadas son de aluminio, cobre y estaño. (Roquero, 1981: 23)

En Santa Rosa de Lima siempre han utilizado como mordente para el teñido

la cochinilla y la sal de estaño que es un polvo blanco, cristalino, venenoso, volátil higroscópico (que absorbe el agua de la atmósfera) produce colores más brillantes su exceso puede dañar la lana. (Del Río, 1995: p. 16), el alumbre que es un sulfato doble de alúmina y potasa, sal blanca y astringente (Larousse, 1975: 56) y el limón. En el caso del teñido con añil, usan como mordente los orines humanos.

En cuanto a las alternativas que se tienen sobre los colores, a parte del blanco café que son los colores que los borregos tienen naturalmente, los que se pueden obtener con estos animales y plantas son: rojo, guinda, rosa mexicano, anaranjado, azul bajito, azul marino, verde y amarillo.

En el caso del negro que es color natural para que tome el color firme es necesario meterlo a tratamiento con añil.

Al preguntarle a las señoras por qué no utilizan otras plantas, dicen que no lo han intentado porque desde sus abuelas sólo han utilizado estos elementos, inclusive, cardar en forma combinada los colores naturales del borrego, también les pueden dar otros tonos, pero se han limitado a lo que se conoce tradicionalmente, por ser los que requieren para su traje.

Para iniciar con el proceso del teñido localizan el lugar más apropiado, de preferencia el patio trasero donde no se encierre el humo y tenga suficiente luz; cabe señalar que años atrás esta actividad era considerada como algo muy especial al cual no todos tenían acceso, es por eso que cuentan las mujeres que sus abuelas encerraban en un cuarto para teñir y no permitían que nadie se acercara porque podían perjudicar al teñido, ésta fue una de las razones por lo que se fue perdiendo esta actividad, aunado a la extinción en la zona de la venta de la cochinilla y el añil.

Al respecto, por lo que se ha investigado, ninguno de estos dos materiales se ha cultivado en la comunidad; pero esto no fue una limitante, porque como dice Griseo Velasco: normalmente en la evolución de las formas del vestido ha dependido de flora y fauna que ofrece cada región, sin embargo, esta etapa se supera con el desarrollo del comercio, el cual permite el intercambio de materiales y técnicas. (1995: 15)

En la actualidad siguen existiendo aspectos que las mujeres deben de cuidar en el momento de teñir la lana. Por ejemplo, la instructora del curso advirtió que cuando va a teñir con añil es necesario recolectar orines humanos, estos pueden ser de cualquier persona, siempre y cuando no se encuentren enfermos, estén tomando medicamentos, hayan tomado bebidas alcohólicas (a excepción del pulque el cual inclusive afianza más el tinte), en caso de las mujeres, que no se encuentren menstruando o tomando pastillas anticonceptivas, y tanto hombres como mujeres deben haber tenido relaciones sexuales desde una noche anterior.

También, para todo el proceso, de preferencia no deben estar presentes los hombres aunque no vayan a participar directamente, con la sola presencia puede perjudicar. Cuando ya está lista la lumbrera y la cazuela preparada, antes de colocar la lana avientan al fuego venas y pepas (semillas) de chile de cascabel con la finalidad de alejar las malas intenciones.

En caso de que el mal ya esté hecho, entonces con ruda, Santa María o un huevo le hacen una limpia rezando e invocando a Dios que deshaga la maldad, y una vez que se limpió, entonces se tiran las hierbas y el huevo lejos del lugar donde se está teñiendo.

Una vez que se ubica el lugar, si está al aire libre, levantan "paredes" de rastrojo (caña de maíz seca) para proteger el fuego o lumbrera del aire (el viento provoca que se dilate la cocción).

Se hace la lumbrera con leña de encino o roble ya que este tipo de madera dura mucho y no produce ceniza que pueda caer en el tinte. Se colocan tres montículos de tabique o piedra donde se coloca la cazuela de barro, se acostumbra poner un chile cascabel en una hoja de maíz seco y con esto limpiar la cazuela para que no le hagan el mal una vez que se hace esto, se tira lejos de donde se va a teñir.

A la cazuela se le ponen dos o tres litros de agua, la cual al hervir (el tiempo que tarda depende de la intensidad de la lumbrera) se le pone el agua donde enjuagaron las cáscaras de los limones y donde se exprimen para sacarle el zumo lo que hace que

completan aproximadamente 10 litros de agua, cuando suelta el hervor, se le pone 5 litros de jugo de limón que se exprimió previamente y que alcanzan para teñir 4 o 5 kg de lana.

Ejemplifico con el color rosa, porque de ese se desprenden posteriormente el rojo, el guinda y el naranja.

Color rosa

La cochinilla antes de molerse se debe escoger para quitarle las espinas que todavía tenga el nopal.

Mientras se está esperando que el agua en la cazuela hierva, se muele la cochinilla con un metate hasta dejarla hecha polvo, queda como de color rojo óxido. Una vez que está hirviendo, se le ponen dos cucharadas de cochinilla (la medida es cuchara soper) y una cucharada de sal estaño, se mezcla con un palo de escoba y una vez que está hirviendo se toma un puño de semillas y venas de chile cascabel, se le avienta a la lumbre, empieza a hechar chispas, esto es para evitar el mal de ojo, una vez hecho esto, se toman las madejas para introducir las a la cazuela.

Antes de meterla, se traza con ella una cruz y encomiendan a Dios que todo salga bien, la meten y con los palos de escoba la sumergen bien y la mueven y voltean constantemente durante 15 minutos para obtener un tono claro.

Para saber si ya tomó el color deseado, con los mismos palos de escoba, se levanta la lana de la cazuela, se troza una hebra, la cual se mete en un recipiente con agua fría y limpia, se enjuaga y se seca con un trapo, si tiene el color deseado, con los palos sacan todas las madejas y las colocan en una cubeta, una vez que se enfría, entonces se lava, se deja secar y listo, así se obtiene el color rosa. En caso de que no haya tomado el tono deseado, en vez de sacarla, se vuelve a sumergir en el tinte y se dejan otros minutos, el tiempo lo calculan de acuerdo con el tono que deseen.

EL TEÑIDO CON AÑIL

El añil (*indigofera suffruticosa miller*) es una hierba de 1.5 m de altura, con los tallos cuadrados. Las hojas están divididas en hojuelas. Las flores se encuentran en la unión del tallo y las hojas. Con frutos carnosos que miden de 1 a 1.5 cm y las semillas cilíndricas. Es originaria de América austral, habita en clima cálido, desde el nivel del mar hasta los 1 100 m; esto nos indica que por la altura sobre el nivel del mar que existe en Santa Rosa, no es propicio para cultivarla.

Como tinte, sus hojas producen una sustancia colorante llamada índigo. Según Marta Turok su nombre procede de nil, azul en sánscrito, y fueron los árabes quienes la convirtieron en añil. (1996:30)

Entre los grupos étnicos de México, el uso de este tinte ha sido uno de los más importantes, lamentablemente en la actualidad sólo se siembra en Niltpec, Oaxaca y algunos esfuerzos aislados de reintroducción en el Istmo de Tehuantepec.

En Santa Rosa de Lima, el añil no se pone al fuego, se recolectan de 10 a 15 litros de orines humanos en dos o tres días, cuidando las características mencionadas al inicio. Se dejan reposando en barriles de barro con capacidad de 20 litros; se dejan reposar 15 días. Por otro lado, el añil (se requieren 100 gr por cada kg de lana), se pone a remojar en agua simple por tres días, al término de estos, se muele con un metate hasta hacerlo completamente polvo, se toma del barril de orines reposados media bacínica, ahí se vierte el añil en polvo y se disuelve con la mano para deshacer las bolas de la pintura.

Una vez disuelto, se vacía el añil formando una cruz a manera de persignarse; al asiento de la pintura que quedó en el recipiente se le agrega más orines y se muele con una piedra de río, se repite esta operación hasta que quede completamente diluido el

tinte en el barril. En seguida el metate o piedras que hayan servido para moler el añil se enjuagan con los orines para aprovechar el tinte.

Por último, se procede a meter la lana, en forma de madejas (3 kg), de la misma manera se introduce en forma de cruz y se le pide a Dios que salga todo bien, con un palo de escoba se sumerge y se mueve la lana y se deja reposar durante tres días, pero van por lo menos una vez al día a remover la lana para que se tiña parejo.

Al paso de los tres días de reposo se saca un pedazo de hilo y se enjuaga en agua limpia para ver si ya tomó el color deseado, en caso de que le falte color se le deja más tiempo hasta que se logre, y en caso de que ya esté listo, se vacía toda la lana en una cazuela de barro y se empieza a enjuagar con más orines limpios para aprovechar el exceso de añil que tenga las madejas teñidas, una vez que ya no saquen residuos azules, los orines empleados se vacían al barril donde se tiñó para aprovechar el tinte para más lana, dura sólo un mes y se puede teñir hasta cuatro veces, después se tiene que tirar.

Del teñido con azul también se logran el verde, el amarillo y el negro.

En cuanto a la lana teñida, se lleva a lavar con agua y jabón de barra y se pone a secar. Cabe mencionar que los diferentes tonos de azul se adquieren de acuerdo con el tiempo en que se deje la lana en el añil.

Después de todo el proceso del teñido con añil las mujeres acostumbran lavarse con la planta conocida en la comunidad como "hierba de burro", que al restregarse en las manos produce una espuma como jabón y que sirve para quitar la pintura y la grasa, esta planta nace silvestre en las casas.

Como ven, todo este proceso nos lleva a interrogarnos si nuestro deseo de industrializarnos para convertirnos en los seres más adelantados del planeta, es suficientemente justificable para todos los aspectos de nuestra vida. Por lo menos yo, después de haber vivido esto, lo dudaría mucho.

RECETAS PARA OBTENER LOS COLORES

Grana cochinilla

1. Color rosa

La cochinilla antes de molerse se le debe escoger para quitarle las espinas que todavía tenga el nopal.

Mientras se está esperando que el agua en la cazuela hierva, se muele la cochinilla con un metate hasta dejarla hecha polvo, queda como de color rojo óxido. Una vez que está hirviendo se le ponen dos cucharadas de cochinilla (la medida es cuchara sopera) y una cucharada de sal estaño, se mezcla con un palo de escoba y una vez que está hirviendo, se toma un puño de semillas y venas de chile cascabel, se le avienta a la lumbre, empieza a hechar chispas, esto es para evitar el mal de ojo, una vez hecho esto, se toman las madejas para introducir las a la cazuela.

Antes de meterla, se traza con ella una cruz y encomiendan a Dios que todo salga bien, la meten y con los palos de escoba la sumergen bien y la mueven y voltean constantemente durante 15 minutos para obtener un tono claro.

Para saber si ya tomó el color deseado, con los mismos palos de escoba se levanta la lana de la cazuela, se troza una hebra, la cual se mete en un recipiente con agua fría y limpia, se enjuaga y se seca con un trapo, si tiene el color deseado, con los palos sacan todas las madejas y las colocan en una cubeta, una vez que se enfría, entonces se lava, se deja secar y listo, así se obtiene el color rosa. En caso de que no haya tomado el tono deseado, en vez de sacarla se vuelve a sumergir en el tinte y se dejan otros minutos, el tiempo lo calculan de acuerdo con el tono que deseen.

2. Color rojo

Para obtener el tono rojo puede hacerse después de haber sacado la lana teñida en rosa en la misma cazuela ya que lleva los mismos elementos, sólo se le agrega otras cuatro cucharadas de cochinilla y media cucharada de sal estaño.

El proceso es igual que para el color rosa, sólo que de cochinilla, lleva un total de seis cucharadas, una y media de

sal de estaño y se le colocan tres puños de pétalos de flor de girasol también formando una cruz.

Una vez que todo está hirviendo y que se le ha movido con los palos de escoba, se le avientan las semillas y las venas del chile de cascabel (este paso sólo lo hacen con el tono rosa y con el tono rojo, siempre y cuando éste se haga en una cazuela nueva, de ahí en adelante, para los demás colores que se hagan en estas cazuelas que ya están protegidas).

Se colocan las madejas formando una cruz y lo encomiendan a Dios (esto lo hacen en cada uno de los colores). Se mueve constantemente y a los 15 minutos se prueba en agua limpia y fría con una hebra para ver si tomó el color, si le hace falta lo dejan más tiempo, si no, se saca con los palos en una cubeta, se deja enfriar, se saca y se lava.

3. Color guinda

Este es uno de los experimentos que hicieron las mujeres de Santa Rosa; como regularmente hacen simultáneamente en diferentes cazuelas el tono rojo y rosa, al terminar de teñir este último, le colocan un poco más de cochinilla (una cucharada y media) y se hace el mismo procedimiento con la lana de borrego café y al cabo de 10 o 15 minutos se obtiene el color guinda.

4. Color naranja

A la cazuela con el tinte que sirvió para obtener el color rojo, se le pone otra cucharada de sal estaño y se le agregan dos puños de flor amarilla, que puede ser la flor de girasol o la flor de té de milpa (nuevamente estos puños los introducen formando una cruz) se coloca lana blanca, se le deja por un espacio de 10 o 15 minutos, se hace la prueba para ver si se obtuvo el tono, e igualmente se saca en una cubeta, se deja enfriar y se lava.

Añil

5. Color verde

Se pone al fogón una cazuela con cuatro litros de agua, se espera a que hierva, se le agrega el jugo de cuatro kilogramos de limones, con todo y las cáscaras, posteriormente se le agregan dos puños de la planta que llaman fideo o riatita, media cucharada de sal de estaño y un puño de flor de girasol, cuando ya se encuentra hirviendo, se introducen las madejas de lana previamente teñidas de azul añil, se deja por 10 minutos, se hace la prueba para ver si se obtuvo el color deseado y se hace lo mismo que los anteriores, se deja enfriar, se lava y se deja secar.

6. Color amarillo

De la misma cazuela de donde se extrajo el color verde, se agrega jugo de limones, se le ponen otros dos puños de flor de girasol y media cucharada de sal estaño, se pone a hervir y se agregan las madejas de lana durante 10 minutos, se saca, se deja enfriar y después se lava con agua y se deja secar al sol.

Estos son los colores que se obtienen con los elementos que las mujeres de Santa Rosa utilizan, la variedad en los tonos depende de la cantidad de materiales que se introduzcan en su elaboración y del tiempo en que se deje a la lumbre o en los orines en el caso del azul.

7. Color negro

La lana de borrego negro en madeja se coloca en añil preparado con los orines durante 15 días; algunas lo sacan y lo lavan; pero para que quede más firme en

necesario que se coloque, después de esto se hace el proceso en cochinilla, se pone a hervir el agua, se le coloca una cucharada de cochinilla, una pizca (lo que se agarra en tres dedos) de sal estaño y un pedazo de alumbre; una vez que está hirviendo, se coloca el negro previamente teñido con añil durante 15 minutos, se saca en una cubeta, se deja enfriar, se lava, se deja secar y listo.

BIBLIOGRAFÍA

- Del Río, Dueñas Ignacio, *Instructivo para teñir con grana cochinilla*, México, 1995, 54 p.
Diccionario Larousse Ilustrado, México, 1995.
INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990, datos por localidad.
Lechuga, Ruth D., *El traje de los indígenas de México*, México, Panorama, 1992, 260 p.
Mastache, Guadalupe, "El tejido en el México Antiguo", en *Arqueología Mexicana*, núm. 17, vol. III, México, 1996, pp. 17-25.
Roquero, Ana y Carmen Córdoba, *Manual de tintes de origen natural para lana*, España, Serbal, 1981, 135 p.
Turok, Marta, "Tintes del México Antiguo", en *Arqueología Mexicana*, núm. 17, vol. III, México, 1996, pp. 26-33.
Velasco Rodríguez, Griselle, *Origen del textil en Mesoamérica*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1995, 305 p.
Zolla, Carlos, *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, INI, t. I, México, 1994.

Tipología de las fiestas en una parte de la zona mazahua

Dentro del género "fiesta" existe una gran diversidad de tipos debido a los motivos que han dado lugar a su celebración y debido a su significado para la sociedad. Por lo general, las fiestas se basan en acontecimientos míticos o históricos y reproducen el origen y la cosmovisión de la sociedad; marcan hechos religiosos y culturales importantes y son la ocasión para reafirmar la identidad grupal, expresando de esta manera el deseo de la sociedad por la estabilidad y la conservación.

De acuerdo con Edmund Leach, otra de las funciones de la fiesta es la de ser un marcador que ordena, interrumpe el flujo incesante y continuo del tiempo en periodos artificiales, culturales.

Mircea Eliade ha enfatizado el carácter sagrado de la fiesta que se opone al tiempo profano con sus preocupaciones cotidianas de índole material, su rutina diaria. El tiempo sagrado de la fiesta en cambio significaba para él excesos, agitación, libertinaje, etc. En este acto dramático la fiesta reproduce la cultura y reconstituye la vida social.

CLASIFICACIÓN DE LAS FIESTAS MAZAHUAS

En la cultura campesina mazahua regida tradicionalmente por el ritmo de la naturaleza, la fiesta reviste una importancia crucial. Mediante las fiestas se destacan los acontecimientos más relevantes del ciclo agrícola, periodizando de esta manera el tiempo del año; y al interrelacionarse la colectividad en un acto festivo se reafirman los múltiples lazos políticos, económicos, simbólicos y de parentesco que forman la base de la vida social y cultural.

Por el otro lado, las fiestas marcan el paso entre etapas culturalmente definidas del ciclo de la vida humana. Acompañan al hombre desde su nacimiento (bautismo) por la iniciación (15 años, graduación), la madurez social (boda) hasta la muerte (funeral).

A estos dos tipos de fiestas tradicionales se ha agregado en este siglo un tercero: las fiestas nacionales que se celebran a lo largo de toda la república.

Además de su significado social y de su historia, estos tres tipos de fiestas se diferencian por el modelo estructural particular que les subyace y que pretendo analizar en el presente trabajo.

A estos modelos se puede llegar fragmentando el fenómeno complejo —la fiesta— en sus elementos constitutivos, mediante los cuales se puede, comparar posteriormente los tres tipos de fiestas. Procediendo de esta manera obtuve los siguientes cinco rubros: tiempos y espacios que ocupan las festividades, abanico de las actividades festivas, símbolos, grupos de actores involucrados, mecanismos de organización y de distribución.

Las fiestas religiosas

Las fiestas religiosas mazahuas oficialmente dedicadas al culto de distintos santos y acontecimientos en la vida de Cristo introducidas por las órdenes evangelizadoras durante la Colonia, en realidad constituyen una resemantización de las celebraciones católicas. De estas celebraciones se ha conservado sobre todo la forma exterior —las imágenes de los santos, los ritos católicos— pero el contenido ha sido adaptado a las necesidades más apremiantes de una cultura campesina. Siguiendo a los razonamientos de García Canclini de que "...lo que motiva la fiesta está vinculado a la vida común del pueblo".

Se observa que los motivos y las preocupaciones colocados en el centro de las ceremonias son eminentemente materiales y vinculados a las vivencias cotidianas: las peticiones de lluvia, de salud para la familia y los animales, la cosecha, etc. En la fiesta se articulan estas necesidades materiales de manera simbólica.

*Pisante de la especialidad de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



Los elementos constitutivos de las fiestas religiosas mazahuas están configurados de la siguiente manera:

1. **Tiempos y espacios:** ya he mencionado la importancia de las fiestas religiosas como marcadores del tiempo. Este tiempo campesino es la secuencia de las estaciones a lo largo del año. Los cambios entre frío y calor, lluvia y sequía, etc., se traducen para el campesino en términos de binomios como trabajo/descanso, trabajo agrícola/trabajo migratorio y escasez/abundancia. Mediante la celebración de sus fiestas.

Los mazahuas han conferido importancia y significación a ciertos periodos del ciclo estacional, resultando por lo consiguiente una cierta correlación entre calendario festivo y calendario agrícola. La mayoría de estos festejos está relacionada con los acontecimientos decisivos del ciclo agrícola —la siembra, la petición de lluvias y la cosecha— y se concentran sobre todo en el periodo entre el fin del ciclo agrícola del año que termina y el inicio del siguiente ciclo, tiempo de ocio y de mayor liquidez monetaria debido a la cosecha del maíz.

Los espacios en los cuales se desenvuelven estas celebraciones generalmente están ligados a los lugares sagrados —la iglesia o capilla de la localidad, los oratorios familiares—. Las procesiones que se realizan en ciertas ocasiones (petición de lluvias dirigida a San Isidro Labrador) circundan frecuentemente los límites de las localidades, reivindicando por lo consiguiente la identidad local sobre una base territorial.

2. **Abanico de las actividades festivas:** este tipo de fiesta abarca una amplia gama de elementos, tanto sagrados como profanos. Los acontecimientos destacados son las procesiones, la misa y las danzas (concheros, pastoras y santiagueros), acompañados por cánticos y música de conjuntos. A un nivel más profano se ubican los convivios colectivos que refuerzan los lazos de parentesco y de amistad, las actividades lúdicas como las carreras de caballos, la quema de fuegos pirotécnicos y los bailes populares; finalmente hay que destacar el aspecto comercial implícito a las grandes festividades.

3. **Los símbolos:** el simbolismo de las celebraciones mazahuas subraya su carácter agrícola y se manifiesta sobre todo en forma de ofrendas a los santos venerados. A estos símbolos hay que diferenciarlos en masculinos (cohetes) y femeninos (ahumadores, veladoras, confeti, flores, arreglos con plantas de cultivo, collares de palomitas de maíz, de flores y galletas). Una particularidad de la región de estudio son las llamadas "estrellas", verdaderas obras de arte hechas con collares de palomitas de maíz que envuelven a una armazón de varas en forma de estrellas, círculos, etc., montados sobre un palo que sirve de asta. Las mujeres adornan a estas "estrellas" con flores de papel chino, pequeñas imágenes de santos, guirnaldas, etc., y las cargan durante las procesiones.

Llamativa es la omnipresencia de la bandera mexicana, cuyo uso señala el amalgamamiento de los símbolos mazahuas con los nacionales.

4. **Los grupos de actores:** La realización de estas fiestas está en manos de grupos de cargueros que involucran a una gran parte de la comunidad. No existe una jerarquía

de los cargos religiosos. Los actores destacados son los mayordomos, encargados de la dirección y organización de la fiesta. Ellos son secundados por los grupos de promeseros que comparten las erogaciones para los fuegos pirotécnicos y los conjuntos de música. Además participan cuadrillas de corredores, de danzantes, bufones e inevitable, el fiscal que constituye el enlace entre el sacerdote y el pueblo respectivo.

5. **Mecanismos de organización y de distribución:** los mayordomos se agrupan en cuadrillas grandes que pueden incluir hasta 100 cargueros; el cargo es de carácter vitalicio y hereditario. La organización interna de una mayordomía contiene tanto elementos mazahuas basados sobre el principio de la reciprocidad, como figuras retomadas del modelo de organización civil. Así los encabezados de las cuadrillas se llaman "presidente", "secretario" y "tesorero" y cumplen con las funciones respectivas.

Los recursos utilizados en estas fiestas provienen por un lado de las cooperaciones de los cargueros en forma de "limosnas"; por el otro lado son contribuciones en especie que afluyen a través de las complejas redes de parentesco, basadas sobre el principio de reciprocidad y de deuda ritual. Los cargueros coordinan la distribución y el intercambio de estos dones entre los participantes de la fiesta.

Las fiestas del ciclo de vida

Las fiestas del ciclo de vida como el bautismo, la boda y los funerales marcan las estaciones significativas en el transcurso de la vida de los individuos. Son fiestas a nivel familiar que refuerzan los lazos de parentesco y compadrazgo, de solidaridad y de ayuda mutua en un círculo más estrecho que las fiestas comunitarias, aunque se llevan a cabo sobre los mismos mecanismos organizativos de la reciprocidad.

1. **Tiempos y espacios:** el tiempo de estas fiestas está determinado por el avance de los individuos en su ciclo vital, inmerso en el ciclo de reproducción de su grupo doméstico.

La realización de las fiestas más importantes, los bautismos y las bodas, se reparte entre el espacio doméstico familiar y el sitio sagrado de la comunidad, la Iglesia. Mientras en la última la familia solicita la sanción del mundo sagrado para su miembro a punto de cruzar el umbral hacia otra etapa de la vida, en la esfera doméstica se reafirman todos los lazos de parentesco y de ayuda mutua significativos para el grupo.

2. Actividades festivas: la misa llevada a cabo en la iglesia local es elemento indispensable de la celebración. En el ámbito doméstico a la vez tiene lugar el agasajo de los invitados en un gran convivio y el baile popular.

3. Símbolos: la parafernalia usada en estas fiestas proviene enteramente del ámbito urbano de donde ha sido trasladada por los migrantes: vestido y traje de los novios/de la quinceañera/del bautizado, arras, arroz, las fotos, la grabación en video, el coche de "lujo" en el cual se trasladan los novios, etcétera.

4. Grupos de actores involucrados: la organización de la fiesta corre a cargo de la familia inmediata del festejado, la cual coordina los esfuerzos del grupo de parentesco más amplio. Siempre intervienen también los padrinos del anterior.

5. Mecanismos de distribución: el financiamiento de estas celebraciones realizadas con gran lujo dada la cantidad de los agasajados (hasta 300 personas) es posible solamente sobre la base de la institución de ayuda mutua llamada "mano devuelta". Esta garantiza un flujo permanente de bienes y servicios entre los distintos grupos domésticos emparentados o con lazos de parentesco simbólico, formando círculos de intercambio que se extienden sobre dos o tres generaciones a través del mecanismo de la deuda ritual.

Las fiestas nacionales

Las múltiples fiestas "nacionales" fueron introducidas a las comunidades mazahuas de la región hasta después del reparto agrario a principio de los años 30. Las donaciones de tierras ejidales provenientes de las grandes hacien-

das fueron acompañadas por una reestructuración política y administrativa al interior de las localidades mazahuas con el fin de integrarlas al sistema político nacional. Entre los aspectos ideológicos concomitantes de esta integración (escuelas, partidos políticos, etc.) destaca la introducción de las fiestas nacionales.

1. Tiempos y espacios: la celebración de las efemérides está determinada por el calendario festivo nacional (aniversario de Benito Juárez, día de la independencia, de la revolución, de las madres).

Los escenarios son por lo general los patios de los auditorios municipales como centros administrativos y políticos, las escuelas y las canchas deportivas de la localidad.

2. Actividades festivas: hay una gran diversidad de eventos que abarcan desfiles, discursos retóricos, obras de teatro, elección de reinas de primavera, bailables, concursos deportivos, rifas, convivio y fuegos pirotécnicos.

3. Símbolos: desde luego se usan los símbolos nacionales como la bandera, disfraces de personajes históricos, recitación de obras con contenido nacionalista, bailes "típicos" del folclore nacional, etcétera.

4. Grupos de actores involucrados: la celebración de estos eventos es promovida por las autoridades civiles y los maestros que organizan a los estudiantes de las primarias y secundarias para los desfiles y los concursos. Como espectadores pasivos asisten sobre todo los padres de los últimos.

5. Mecanismos de organización: en estas fiestas confluyen las formas de organización oficiales parecidas en toda la república, con las formas más específicamente mazahuas utilizadas también para la realización de las fiestas religiosas y del ciclo de vida. Para cada festividad es elegido un comité ejecutivo cuyos cargos (presidente, secretario, tesorero) son ocupados por maestros, autoridades o profesionales. Estos recurren a su vez a la ayuda de familiares y adeudos con el fin de completar las erogaciones requeridas para el desempeño de su cargo (costo de los conjuntos musicales, de los fuegos pirotécnicos, del alcohol, la comida, etcétera).

Al comparar los tres modelos a partir de sus elementos constitutivos se puede observar lo siguiente: las celebraciones religiosas tienen un alcance comunitario al involucrar a la totalidad de los católicos; se caracterizan por su índole participativa, aunque no falta el elemento del espectáculo.

Las fiestas del ciclo de vida constituyen un mecanismo de cohesión a nivel de los grupos de parentesco que conforman la comunidad.

Las fiestas nacionales en cambio ya no alcanzan a los grupos corporativos tradicionales, sino hacen un corte transversal al interior de las comunidades, arrayendo e incorporando a los jóvenes estudiantes, cuyos familiares ya sólo forman el público pasivo de la fiesta-espectáculo.

En el transcurso de los últimos 60 años, a partir del reparto agrario, las mencionadas comunidades y ejidos mazahuas han sido impactados por una serie de procesos como la migración, la urbanización y una mayor comunicación, los cuales han generado una diferenciación social notable además de repercutir en el sistema de valores y como consecuencia también en las fiestas. Éstas ya no constituyen necesariamente un movimiento de unificación e identificación comunitaria sino pueden contribuir incluso a ahondar las diferencias económicas, políticas y confesionales existentes. En la medida que la fiesta sintetiza la vida social, económica, política y cultural de la comunidad de culto, refleja también sus conflictos y divisiones más que borrarlos, tanto los que existen al interior de la localidad como las contradicciones con el exterior.

Del mismo modo los cambios en los valores culturales provocados por el proceso de la migración han favorecido una mayor orientación hacia el individualismo en detrimento de la vida comunitaria. Mientras en el nivel familiar se festejan de manera excesiva las estaciones en la vida individual, el interés y la participación en las fiestas

comunitarias religiosas disminuye de año en año. La migración masiva de hombres y mujeres mazahuas a las ciudades ha aportado cambios en la ritualización del ciclo de vida al adoptar nuevas fiestas provenientes del ámbito urbano. Así se celebran hoy en día en las familias con ingresos monetarios estables los 15 años de las muchachas; motivos recientes para festejos son también la primera comunión así como la graduación a nivel de secundaria, de educación media y superior.

En el pasado, marcado por una gran escasez del medio monetario, las pocas celebraciones religiosas que se llevaban a cabo constituían un gran acontecimiento comunitario e incluso regional al que acudían centenares de personas. Eran al mismo tiempo foco central de la vida ceremonial, social y comercial; en su transcurso se actualizaban los lazos con los protectores sobrenaturales y con los hombres unidos a través de múltiples lazos al interior y entre los pueblos; en las ferias comerciales se surtían una vez al año de útiles, ropa y otros artículos difíciles de obtener. Ante la situación actual de saturación festiva las celebraciones religiosas han perdido el atractivo para la mayoría de la gente, sobre todo para los jóvenes, que acuden solamente y de manera pasiva a las partes lúdicas y comerciales de las celebraciones.

Cabe mencionar la participación de hombres y mujeres, podemos observar una desproporción enorme entre la asistencia masculina y femenina en los eventos relacionados con el ámbito de lo sagrado, del cual los hombres se han retirado masivamente dejando gran parte de la organización y de las responsabilidades en manos de las mujeres.

Contrastando con los dos tipos anteriores, el papel de las fiestas nacionales en la vida comunitaria es mínimo, ya que no ofrecen espacios de participación para la gente. Indudablemente constituyen un foro de encuentro para los jóvenes, los cuales participan en muy escaso grado en las fiestas religiosas. Más que nada, los festejos de carácter nacional constituyen un enlace de las comunidades con el mundo exterior, recordando a los mazahuas que comparten un mismo pasado con la nación.

Los efectos disociadores del proceso de modernización y enlace al interior de las comunidades mazahuas han afectado sobre todo a la juventud, ansiosa de asimilarse culturalmente para acceder mediante la educación y el trabajo asalariado a un estilo de vida urbano. Por estas razones los jóvenes ya no están dispuestos a hablar su lengua materna y rechazan las manifestaciones culturales que sus padres practican todavía. Sin embargo, existe la tendencia de un retorno y una reivindicación de estas costumbres anteriormente desdeñadas después de experimentar la inserción en la

vida de las ciudades con todas sus amargas experiencias ya conocidas. Entonces las fiestas comunitarias ofrecen a los jóvenes un espacio de participación y de reconocimiento social que la sociedad mayor les ha negado.

En el municipio de San Felipe del Progreso: Emilio Portes Gil, Dolores Hidalgo, San Agustín Mexitepec, San Antonio Mexitepec, San Pedro el Chico, San Pedro el Alto, San Lucas Ocoatepec; en el municipio de Ixtlahuaca: Jalpa Dolores y Concepción de los Baños.

En muchos pueblos no pasa un fin de semana sin que selleven a cabo dos fiestas grandes, sobre todo bodas, bautismos y quince años.

BIBLIOGRAFÍA

- Duvignaud, Jean, "Festival: a Sociological Approach", en *Cultures*, vol. III, núm. 1, París, 1976, pp. 21-24.
- Leach, Edmund, *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1961.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
- García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982, p. 79.
- Celote Preciado, Antolin, *Grupos domésticos y la reproducción de la fuerza de trabajo en un ejido ñaño (mazahua)*, tesis de licenciatura, ENAH, 1996.

Autoconcepto y autoestima en sujetos de 10 a 12 años de edad en una comunidad otomí del Estado de México

El autoconcepto y la autoestima, como parte de la personalidad del individuo, han sido tema de múltiples trabajos e investigaciones (Andrade y Pick, 1986; La Rosa, 1986; Valdez, 1994). Regularmente estos estudios se han hecho con muestras de sujetos que viven dentro de las grandes o medianas ciudades, dejando un poco de lado, a las comunidades indígenas.

Ahora bien, el autoconcepto como parte importante de la personalidad, ha sido visto como una actitud que se tiene hacia uno mismo (Rosenberg, 1989), como una percepción de sí mismo (Coopersmith, 1967). Lo cierto es que esta parte de la personalidad es más complicada de lo que parece y ha sido definida como una estructura mental de carácter psicosocial que implica una organización de aspectos conductuales, afectivos y físicos reales e ideales acerca del propio individuo; que funciona como un código subjetivo de acción hacia el medio ambiente interno y externo que rodea al sujeto (Valdez y Reyes, 1992).

Respecto a las diferencias por sexo, Andrade y Pick (1986), reportaron diferencias en el autoconcepto, para los niños son más importantes los aspectos físicos que para las niñas. En el mismo sentido Rivera, (1989), concluyó de la investigación realizada con niños de ambos sexos en zonas urbanas y rurales que hay diferencias significativas en los siguientes rasgos: las niñas se autoevaluaron como más trabajadoras, dóciles, pasivas, sensibles y expresivas que los niños. En cuanto a las diferencias por ecosistema, las hay entre sujetos del norte, centro y sur de la república mexicana. (Valdez, 1994).

González Arratia (1996), encontró diferencias en la estructura del autoconcepto y de autoestima a partir de las zonas urbanas y semirurales, lo cual dejaba ver que la autoestima varía de acuerdo con el tipo de ecosistema en donde se desenvuelven las personas.

Por otro lado, en lo que toca a la autoestima, Coopersmith (1967), considera que es la evaluación que el individuo hace y mantiene por costumbre sobre sí mismo, expresa una actitud de aprobación e indica el grado en que el individuo se cree capaz, importante, exitoso y valioso. En este sentido, Valdez (1994), propone que además de eso, la autoestima implica un juicio de valor que se hace entre el autoconcepto real y el autoconcepto ideal, lo cual conforma una estructura mental más, que también tiene efectos directos sobre el comportamiento de los sujetos.

En otro estudio, se ha demostrado que la cultura tiene grandes efectos sobre la personalidad en general (Díaz Guerrero, 1982) y sobre las estructuras de autoconcepto y autoestima respectivamente (Valdez y Reyes, 1992; Valdez, 1994), a partir de los elementos étic y emic de la misma (Price-Williams, 1980).

Desde esta perspectiva se ha propuesto (Paz, 1954) que en México no hay un solo México, sino muchos, con características particulares que marcan sus propias diferencias para con otros mexicanos.

De esta forma, resulta interesante tener un primer acercamiento para tratar de observar cuáles son las características de autoconcepto que tienen los indígenas de nuestro país, pues el 25% de la población procede de estas comunidades, que al parecer, se mantienen contra los efectos de la contracultura.

Así, la zona otomí se considera como de las más pobres y sobre todo tradicionalistas del municipio de Toluca, por lo cual se pretendió hacer una primera observación de las características de autoconcepto y autoestima de los niños y niñas del sexto grado de primaria.

*Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Ciencias de la Conducta.

MÉTODO

Sujetos

Se trabajó con una muestra no probabilística propositiva de 100 niños (50 niños y 50 niñas), de entre 10 y 12 años de edad que se encuentran cursando el sexto grado de educación primaria en el poblado otomí de San Cristóbal Huachochitlán, Estado de México.

Instrumento

Se utilizó el instrumento de autoconcepto construido por Valdez (1994), consta de 37 reactivos con cinco opciones de respuesta para evaluar autoconcepto, también ha sido utilizado para evaluar autoestima, mediante el cálculo de la distancia que hay entre el autoconcepto real y el ideal, con base en dos preguntas ¿qué tanto tienes de estas características? (autoconcepto real) y ¿qué tanto te gustaría tener de estas características? (autoconcepto ideal). Está compuesto por seis factores (social normativo, ético moral, trabajo intelectual, expresivo afectivo, social expresivo y rebeldía). Tiene una validez de 46.9% de varianza explicada y consistencia interna de .88 alpha de Cronbach.

Procedimiento

Se aplicó el cuestionario en forma grupal, leyéndose las instrucciones y cada uno de los reactivos en voz alta aclarando las dudas que surgieran durante la aplicación.

Resultados

Se realizó un análisis de varianza para observar las diferencias del autoconcepto por sexo. Para obtener la autoestima se utilizó la prueba T de Student, por pares, calculando la distancia entre el autoconcepto real y el ideal.

En relación con el autoconcepto se encontró que los hombres tienden a percibirse como más estudiosos, necios, compartidos y acomodados, mientras que las mujeres como más amables, platicadoras, románticas y cariñosas (tabla 1).

Tabla 1
ANÁLISIS DE VARIANZA. DIFERENCIAS POR SEXO AUTOCONCEPTO

Variable	Amable	Platicador	Estudioso	Necio	Romántico	Compartido	Acomodado	Cariñoso
P	.0011	.0154	.0160	.0476	.0387	.0006	.0076	.0225
H	11.56	6.13	6.05	4.06	4.42	12.71	7.49	5.41
Hombres	2.76	1.71	2.73*	2.33*	1.55	3.36*	2.95*	2.25
DS	1.11	1.19	.96	1.05	1.42	.94	1.12	1.34
Mujeres	3.50*	2.30*	2.10	1.80	2.12*	2.88	2.32	2.80*
DS	.84	.95	1.30	1.26	1.40	1.17	.93	.96

gl= 99

Respecto a la autoestima, se encontró que a los hombres les gusta ser más honestos, relajientos, estudiosos, aplicados y compartidos y a las mujeres les gusta ser más amables, románticas, acomodadas y cariñosas (tabla 2).

Tabla 2
PRUEBA T. AUTOESTIMA POR SEXO

Variable	Amable	Honesto	Relajiento	Estudioso	Aplicado	Romántico	Compartido	Acomodado	Cariñoso
P	.0129	.0063	.0178	.0084	.0260	.0006	.0021	.0051	.0085
H	6.47	7.88	5.85	7.29	5.14	12.91	9.31	8.30	4.42
Hombres	.864	.027*	-.762*	.405*	.027*	.567	-.324*	-.367	.7568
DS1	1.13	1.16	.02	1.53	1.38	1.23	1.29	1.19	1.27
Mujeres	.295*	.750	.136	1.23	.750	-.500*	.390	.227*	.136*
DS2	.87	1.14	.19	1.27	1.27	1.48	1.38	1.27	1.35

gl= 99

DISCUSIÓN

Asimismo se observa que existen diferencias por sexo, en cuanto a las características del autoconcepto, en el sentido de que los hombres tienden a percibir que son más estudiosos, necios, compartidos y acomedidos, en comparación con las mujeres que se perciben como más amables, platicadoras, románticas y cariñosas. De esta manera, se observa que los hombres de este grupo de sujetos otomíes tienen más características que los distinguen como instrumentales, en comparación con las mujeres que tienen características más bien de tipo expresivo (Díaz Loving, Díaz Guerrero, Helmreich y Spence, 1981).

Los hallazgos demostraron que existen diferencias en el autoconcepto en relación con el sexo, comprobándose una vez más en los niños estudiados que estos consideran otros aspectos, que los que contemplan las niñas, como en el estudio de Andrade y Pick (1986).

En el caso de las mujeres, es su educación que las hace ser y querer seguir siendo prácticamente iguales a como han sido siempre, o mejor dicho a como han sido educadas, lo cual, corresponde con la descripción hecha por Díaz Guerrero (1982), acerca de la mujer mexicana, donde dice que éstas, son más sumisas, abnegadas y afectivas que los varones.

Así, de acuerdo con lo encontrado, se puede inferir que las características tradicionales de la cultura mexicana se mantienen en estos sujetos otomíes, en am-

bos sexos, por lo cual, se nota que en ninguno de los casos, se ve que haya una necesidad de cambiar en cuanto a su forma tradicional de ser, o de alterar el rol que siempre han visto y seguido.

En este sentido, se puede esperar que estos sujetos continúen viviendo con sus muy particulares características, a pesar de los embates que tiene la contracultura en ellos.

De esta forma, sería fácil encontrar que estas mujeres cuando sean adultas, se comporten como abnegadas, sumisas y afectivas, en comparación con los hombres que seguramente serán "relajientos", machos y autoritarios, cumpliendo cabalmente con las dos premisas básicas de la cultura mexicana, que plantean el autoritarismo de parte del padre y el autosacrificio y sumisión por el lado de la madre (Paz, 1954; Díaz Guerrero, 1982; Ramírez, 1983).

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, P., Pick, S., "Una escala de autoconcepto para niños", en *La psicología social en México*, vol. II, México, AMPESO, 1986, pp. 517-522.
- Coopersmith, S., *The Antecedents of Self-Esteem*, W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1967.
- Díaz Guerrero, R., *Psicología del mexicano*, México, Trillas, 1982.
- Díaz Loving, R., Díaz Guerrero, R., Helmreich, R. y Spence, J., "Comparación transcultural y análisis psicométrico de una medida de rasgos masculinos (instrumentales) y femeninos (expresivos)", en *Revista Latinoamericana de Psicología Social*, vol. 1, 1981, pp. 3-38.
- González Arratia, L. F. N., *El autoconcepto y la autoestima en madres e hijos, sus repercusiones en el rendimiento escolar, en niños de 6º año de primaria, de tres diferentes tipos de escuela*, tesis de maestría, México, Facultad de Ciencias de la Conducta, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- La Rosa, J., *Escala de locus de control y autoconcepto: construcción y validación*, tesis de doctorado, México, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Paz, O., *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1954.
- Price-Williams, D., *Por los senderos de la psicología intercultural*, México, FCE, 1980.
- Ramírez, S., *Obras escogidas*, México, Editorial Línea, 1983.
- Rosenberg, M., *Society and the Adolescent Self-Image*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- Valdez, M. J. L., Reyes, L. I., *Las categorías semánticas y el autoconcepto. IV Congreso Mexicano de Psicología Social*, AMPESO, vol. IV, 1992, pp. 193-199.
- Valdez, M. J. L., *El autoconcepto del mexicano. Estudios de validación*, tesis de doctorado, México, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Los matlazincas en el valle de Malinalco: indicadores arqueológicos

El conocimiento que día con día tenemos acerca de nuestra historia se nutre con el producto de las investigaciones que las diversas instituciones obtienen a través de trabajo de campo y gabinete. El presente trabajo es un acercamiento a la historia ocupacional del valle de Malinalco durante la primera etapa del horizonte Posclásico (900-1150 d. C.).

La información que aquí se expone forma parte del proyecto valle de Malinalco y cuenca del río Chalma, dirigido por el Arqueólogo Ricardo Jaramillo Luque y tiene como objetivo principal recuperar la información acerca de las culturas que ocuparon tan importante región en tiempos prehispánicos. El proyecto dio inicio en el año de 1986 y ha enfocado su atención a la recuperación y registro de asentamientos a lo largo de todo el valle. Las condiciones fisiográficas del valle de Malinalco atrajeron sin duda a distintos pueblos desde tiempos muy remotos. Las evidencias señalan fechas del orden de 1500 a. C. Es posible que las fechas puedan ir mucho más atrás, ya que se ha obtenido información de la existencia de grupos de cazadores recolectores que habitaron en abrigos y cuevas cavadas sobre roca caliza, principalmente en la región sur del valle.

De acuerdo con los datos obtenidos por trabajos de superficie se observa una secuencia casi ininterrumpida que arranca desde el Preclásico, pasando por el Formativo, Clásico, Epiclásico y Posclásico; éste último en sus fases temprana y tardía. Para el tema que nos interesa hemos de ubicarnos en el horizonte Posclásico temprano (900-1150 d. C.).

LOS MATLAZINCAS EN LAS FUENTES HISTÓRICAS

Son numerosas las referencias de Malinalco en las fuentes etnohistóricas; por ejemplo en los *Anales de Cuauhtitlán* (1945: 16) y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 20, 236), se dice que Malinalco fue colonizado por un grupo culhua, encabezado por Cuauhtepetlatzin. Es probable que para esta época (siglo XII aproximadamente) la región ya se encontraba ocupada por gente de filiación matlazinka.

Otra mención acerca de la presencia de matlazincas en la región de Malinalco, se encuentra en Ixtlilxóchitl (1952: I, 53), quien describe a Xólotl, el caudillo chichimeca cuando fue a varios cerros a hacer oraciones, durante la repartición de tierras que formaban parte de sus dominios. Entre los lugares que se mencionan está el Cuahuhtecatl (Xinantécatl o Nevado de Toluca), de donde partió a Malinalco y eventualmente repartió tierras a dos de sus jefes que lo acompañaban (1952: 2, 45).

En los *Anales de Tlatelolco* y la *Tira de la peregrinación*, se menciona a matlazincas entre las tribus que salieron del legendario "Chicomoztoc" y se unieron a los mexicas en Teoculhuacan (el verdadero Culhuacan) hacia 1168, para continuar su peregrinación a los valles centrales.

Otras fuentes como Chimalpahin (1965: 66) mencionan el mismo suceso de las ocho tribus que se unen a los mexicas durante la peregrinación, aunque incluye a los malinalcas. Aquí cabe aclarar que los grupos a que se refieren las citas anteriores eran chichimecas que se habían asentado entre los matlazincas y los malinalcas y que al llegar a determinado lugar tomaban para sí el nombre de los habitantes originales. Chimalpahin (op. cit.), aclara este hecho "...estos nombres que han sido enumerados, entonces aún no los poseían y solamente eran conocidos como chichimecas teoculhuacas. Pero como era la costumbre que cuando alguno marchaba de su pueblo y se iba a establecer a otro poblado de los que ya existían desde antes, que ese tal tomase en su boca como su nombre el propio nombre del pueblo al cual se había trasladado".

De este breve panorama tenemos que, si bien, en las fuentes históricas no se describe la fecha del establecimiento de los matlazincas en la región del valle de Malinalco, sí queda claro que durante las grandes migracio-

*Instituto Mexiquense de Cultura.

nes hacia el Altiplano Central durante el Posclásico temprano, ya existía una población importante en la región que habían desarrollado, además una cultura propia previa a la llegada de los mexicas.

En una conferencia dictada por Noemí Quezada durante el homenaje dedicado al Dr. Román Piña Chan, se presentó información que permite avanzar en la reconstrucción de procesos culturales. De los datos expuestos se menciona a los matlatzincas de Teotenango quienes dominaban toda la parte sur del valle de Toluca, y son los mismos que posteriormente emigran hacia Chalco (en 1162) y fundan Tenango Tepopolan. Esta propuesta se ve apoyada con los trabajos de reconocimiento superficial de Yoko Sugiyama.

En el panorama circundante al valle de Malinalco existían otros señoríos matlatzincas como Tenancingo que funcionaba como centro de control comercial ya que se ubicaba dentro de la ruta de productos provenientes de la tierra caliente. Al parecer Tenancingo comerciaba entre otros productos con sal que se fabricaba en la zona de Ixtapan y que según Quezada consumían los señores de Tenochtitlan.

Otro señorío no menos importante tiene dos cabeceras: Texcaxic-Calixtlahuaca y Toluca, la primera tiene funciones religiosas en tanto que la segunda que desempeñaba funciones administrativas (hoy en día sólo quedan algunos vestigios de lo que fue esta segunda cabecera que como consecuencia del crecimiento urbano se destruye día con día).

Por otra parte en Ocuilán se menciona la existencia de matlatzincas que fundaron este señorío en tiempos de la caída del señorío tepaneca de Coyoacán. Quezada comenta la posibilidad de que el aislamiento de estos matlatzincas pudo haber generado cambios sustanciales que transformaron entre otras cosas su lengua en lo que actualmente se conoce como el Ocuilteco. De acuerdo con estudios lingüísticos el ocuilteco o Atzinca es una variante del matlatzinca, ambos pertenecientes al Grupo Otomiano y evolucionados del otomí del sur.

La expansión de los matlatzincas fue amplia; existen datos acerca de migraciones a la Cuenca de México, a la zona poblano-tlaxcalteca; hacia el norte de Guerrero (Tlacoauhtitlán) y hacia toda la porción sur del actual Estado de México incluyendo buena parte del colindante estado de Guerrero. No debemos olvidar la presencia de matlatzincas habitando en Charo que era territorio tarasco, motivo por el cual se les conocía como Pirindas que significa "los de en medio" (aunque se sabe que había grupos de matlatzincas en Huetamo, Tiripitío, Zitácuaro y Tlalpujahua).

En lo referente a estudios arqueológicos, debemos mencionar en primer lugar la encomiable labor de un gran investigador, don José García Payón quien realizó la primera investigación formal en el sitio monolítico de Malinalco.

Desde su publicación de 1939 en el Congreso Internacional de Americanistas, determina que las impresionantes construcciones fueron hechas por orden de dirigentes mexicas.

Al parecer en esta época no se identifica la ocupación anterior. La mayor parte de los materiales (cerámicas de color rojo sobre café en formas de platos tripodes idénticos a los que Piña Chan recuperó en las exploraciones del sitio arqueológico de Teotenango) no parecen haber sido estudiados en forma sistemática. Casi 40 años más tarde, el Instituto Nacional de Antropología e Historia realizó excavaciones en diversos sectores del sitio (tanto en la parte abierta al público como en la cima del cerro de los Idolos) de donde obtuvo importante información de la cultura que anteriormente ocupaba el lugar. De esta investigación se sabe por ejemplo la existencia de subestructuras en la parte oriente del sitio, justo donde se localiza la estructura 4.

En la parte superior del cerro se obtuvieron interesantes muestras de cerámica matlatzinca, que contrastaba con la ausencia casi total de cerámica azteca.

Otra investigación no menos importante es la de Luis Javier Galván quien realizó un trabajo a nivel regional en el valle de Malinalco donde detecta sitios arqueológicos que permiten por primera vez conocer aspectos de la evolución cultural de esta región.

En las exploraciones realizadas por el Instituto Mexiquense de Cultura, se ha obtenido un número aproximado de 100 sitios arqueológicos de diferente temporalidad y filiación cultural. De esta cantidad, 11 sitios presentaban cerámica roja sobre café en superficie; las formas predominantes consisten en platos tripodes con soportes cónicos, ollas de forma globular con tres asas verticales sobre el cuerpo, malacates con decoración sellada en su cara superior e inferior, asimismo, se localizaron bordes de vasijas que presentan un ensanchamiento en el labio (rasgo diagnóstico para identificar esta cerámica con la que Piña Chan y Wand Tomassi clasifican como Matlatzinca).

La ubicación de los sitios en los que se localizó este tipo de cerámica sigue un patrón determinado esencialmente por la relación que establecieron con señoríos de la importancia de Teotenango, Tenancingo, Ocuilán y algunos otros de la región contigua del valle de Morelos. Es posible además que la localización de los sitios responda también a la necesidad de asegurar el control de las rutas por las que circulaban productos procedentes de la tierra caliente y que tenían como destino final la cuenca de México. A este respecto Litvak (1985: 192) considera que la ruta de "Malinalco y la región alrededor de Toluca fue importante no sólo en su aspecto económico sino también militarmente y estuvo defendida por partidas militares y por una línea de fortificaciones".

Otro aspecto interesante es la estrecha relación que guardan algunos de los sitios con la existencia de fuentes acuíferas. Casi toda la porción occidental que delimita al valle de Malinalco con el de Tenancingo, presenta gran cantidad de manantiales que hacen de esta tierra un espacio ideal para la vida humana. Esto propició que desde esos tiempos y desde mucho tiempo atrás, se iniciara el poblamiento. En las excavaciones de Galván se obtuvo valiosa información de ocupaciones en el barrio de Santa María. Al parecer la población se concentraba en este sector tal como lo atestiguan los restos de casas habitación y de antiguos sistemas de distribución de agua.

Es muy significativo que en algunos de los sitios en que se recolectó cerámica matlazinca, se encontrara coincidentemente cerámica de tipo teotihuacano y cerámica con inclusión de partículas de mica. Esto significa que los sitios fueron reocupados más tarde, aunque existe un *hiatus* de 150 a 200 años que de haber ocurrido estaría representado por cerámica Coyotlatelco.

En relación con la localización de los sitios resulta evidente que algunos lugares tenían una mayor jerarquía determinada por su tamaño y complejidad arquitectónica. Este es el caso específico de los sitios de Cerro de los Idolos, Joquicingo y San José que seguramente dominaban toda la ruta que comunicaba al valle de Toluca con el de Malinalco, pasando por Joquicingo procedentes del gran sitio de Teotenango. En esta ruta destaca el sitio de las Capillitas ubicado en el puerto que divide al cerro Tenango de los cerros que se localizan al sur de la población de Jajalpa. Es interesante hacer notar que aún en la actualidad este paso es empleado por peregrinaciones que se dirigen al santuario de Chalma desde el valle de Toluca.

Los sitios referidos cuentan con arquitectura pública, particularidad que permite diferenciarlos del resto e indica que tenían mayor jerarquía.

Es posible, asimismo, que se ejerciera el dominio de la ruta hacia el valle de Morelos a través del corredor natural que parte de la zona sur del valle de Malinalco (pasando cerca de Chalma y por las poblaciones de Tepehuajes y Palpan) y como en la actualidad se llega a Miaatlán, Xochicalco y el resto del valle morelense. Esta posible vía fue recorrida por Florencia Müller y detectó varios sitios que jugaron sin duda un papel preponderante.

En conclusión, la información con que se cuenta hasta el momento nos sirve para implementar estrategias enfocadas a la recuperación de un registro arqueológico confiable en una región que se encuentra en un intenso proceso de transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, México, Nacional, 1952.
- Anales de Cuauhtlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
- Anales de Tlatelolco*, *Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del Códice por Robert H. Barlow, (1a. ed., 1948), México, Ediciones Rafael Porrúa, 1980.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón con un prefacio de Ángel Ma. Garibay K., Biblioteca Americana, núm. 40, Serie de Literatura Indígena, México, FCE, 1965.
- Galván Villegas, Luis Javier, *Aspectos generales de la arqueología de Malinalco, Estado de México*, Colección Científica, núm. 137, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984.
- García Payón, José, *Los monumentos arqueológicos de Malinalco*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, vol. XXVIII, edición facsimilar de la de 1947, México, Gobierno del Estado de México, 1974.
- , "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Ed. S. Ch. Hayhoe, 1941.

La implementación de nuevas tecnologías de la administración pública frente a las exigencias de los pueblos indígenas "una necesidad"

El tema del Estado continúa siendo motivo amplio de discusión y controversia. En esta ocasión se abordarán específicamente las transiciones que sufre el Estado moderno. Que en su origen se inserta en la cultura del renacimiento humanista cuando es concebido como una obra de arte no en sentido estético, sino de creación, como realidad estructurada a partir del ingenio humano, que busca dentro de sus fines dirigir la sociedad asegurando su conservación, desarrollo y bienestar. Por lo tanto, sin el Estado la sociedad no puede aspirar a desarrollar su proyecto de vida. El Estado sin la sociedad es una institución que carece de sentido e identidad. No son antagónicos uno al otro. La sociedad se organiza en el Estado y el Estado es la organización política de la sociedad.

Este esquema sufre hoy en día en el Sistema Político Mexicano una situación de transición, la cual nos permite entender en razón de los cambios la dinámica de las fuerzas que lo precipitan y que se desencadenan hasta que emergen las nuevas energías sociales, políticas y públicas que indican el paso de una etapa a otra.

Estas etapas conforman la fase estructural de la sociedad moderna la cual desemboca en su fase negativa al agotamiento de los recursos públicos, hacia una pérdida de credibilidad en los gobiernos, una desconfianza ciudadana, el abatimiento en la calidad de vida y la falta de capacidad estatal para remontar y eliminar los desajustes del mundo moderno, como intolerancia, pobreza y desempleo. Fenómenos que empiezan a poner en tela de juicio la existencia del funcionamiento del Estado mexicano; fase que la sociedad indígena debe aprovechar a través de su participación, exigencias y apoyos para moldear el espacio público.

En consecuencia puede haber una crisis del Estado en materia de gobierno y administración pública "...que proviene de no haberse adaptado a un mundo que se ha vuelto totalmente distinto. El sistema de control antiguo de la sociedad política se basaba en la jerarquía, la distancia y el secreto. Ya no funciona, o no funciona muy bien cuando hay la posibilidad de discusión y elección. La distancia disminuye porque las relaciones humanas se simplifican y ya no se admiten las diferencias de clases o de posición como en las prácticas políticas añejas. Y el secreto está en proceso de desaparecer con los modernos medios de comunicación. El resultado es que el administrador que antaño tenía más oportunidades de avance ya no las tiene".¹

Es claro que la forma de intervencionismo estatal se empieza a transformar de manera especial. Prueba de ello tenemos la participación del presidente de la república, cuando recibe la memoria y conclusiones de la consulta sobre derechos y participación indígena. En este acto afirmó que "En un periodo no mayor de 60 días los organismos encargados de promover el desarrollo indígena habrán de superar las actuales limitaciones operativas y contar con una clara orientación federalista, integral, participativa, plural e incluyente".² Esto nos obliga a pensar que hoy existe una reforma del Estado, donde su depuración, revisión, ajuste y fortalecimiento se desenvuelve en toda la sociedad indígena. Significa también que la expansión estatal no puede continuar a costa de anular capacidades individuales y sociales, tampoco que se realice a través de un consumo no siempre racional del excedente económico.

*Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDPIEM).

¹ Toller Arvin, *El cambio en el poder*, Madrid, Plaza Janes, 1982, p. 345.

² *El Universal*, mayo 16 de 1996, pp. 13-16.

Ante este contexto uno de los pilares fundamentales que se requiere adquirir en la sociedad moderna y además será como punto de apoyo y legitimidad en el cual se le confiere caracteres peculiares en un pluralismo coherente con los valores de la vida indígena y constituye una opción para luchar por intereses comunes que nacen de la convivencia e identidad indígena, estamos hablando de "Pluralismo Cívico Indígena", es una demanda que en el presente se ha convertido en una tendencia universal, es decir, que el espacio público sea la piedra fundamental de las nuevas relaciones de la sociedad indígena y el Estado.

Los tiempos de las sociedades indígenas no activas y de los Estados que todo lo hacen o decían hacerlo, no son propicios para continuar anclando en esquemas que ya agotaron su efectividad. En la actualidad esta vida pública indígena debe recobrar con sus pujanzas el lugar central que le corresponde. En el caso del Estado, las atribuciones que en materia de regulación y promoción, así como los cometidos que tienen a su cargo tienen como sustento, cobertura y eficacia no volver a invadir la vida pública de los ciudadanos indígenas.

Ahora lo estatal debe ser sano productivo y estatal sólo su contenido es nutrido y plural por estos grupos conformados en voluntad, siendo defensores de los derechos humanos, civiles, de la ecología, etc. Que lucha por tener un reconocimiento, estos grupos se deben integrar bajo una concepción cívica para unirse a la solución de los problemas comunes por ende públicos. Sin embargo, hay que profundizar en este punto ya que estos grupos al no tener una idea bien definida de cambio pueden poner en incertidumbre e inestabilidad la persistencia del Estado problema que nos incluye y nos obliga a proponer algunos caminos para impulsar el cambio con tolerancia, prudencia y honestidad.

Dentro de estos caminos es importante definir el tema de la política de los líderes indígenas, la cual debe caracterizarse por no aspirar al poder tradicional; es decir al poder que permite cumplir fines

ideológicos y egoístas. Su política debe estar orientada hacia la ciudadanía que atiende a lo común, lo público y lo social. Esto significa que forma un tipo de pluralismo interesado "...en organizaciones de objetivo único cada uno de los cuales se refiere a una tarea social: creación de riqueza, escolaridad, sanidad o formación de la juventud en sus valores, tradiciones y hábitos. Este nuevo pluralismo es apolítico".³

Por otro lado, no hay duda de que el Estado decara al próximo milenio tomando como una de sus bases la renovación de la vida pública; sin embargo, es menester la participación de la sociedad indígena frente al nuevo perfil de un Estado promotor y regulador, un Estado que no puede y no debe hacer todo, ya que se ha descubierto sus límites y se ha reconocido sus capacidades no tanto por lo que hace o hizo sino por lo que objetivamente debe hacer.

El Estado debe y tiene que fortalecerse con bases en la relación funcional que consiga articular en la sociedad indígena, en los marcos de una vida pública, ensanchada dinámica, creativa y con sentido de cooperación y corresponsabilidad. Hablamos de un Estado democrático, con tecnologías de un buen gobierno y una administración pública pendiente de solucionar en la medida de sus posibilidades las demandas de este grupo social que hasta antes de 1994 no era reconocido como un grupo aparte pero incluyente.

Ahora bien, llegamos a la conclusión de que un Estado que requiere la sociedad indígena es un "estado cívico" que institucionaliza la democratización del poder en lo siguiente: el Estado está obligado a sostener y apoyar libertades imparciales, al mismo tiempo tiene que velar por el funcionamiento y la operación independiente de los partidos políticos, el Estado debe mantener un aparato judicial, legal e independiente, profesional y competente, en el que confíe por los ciudadanos indígenas y al estar puedan llegar sin temor ni favoritismos, el gobierno y las actividades públicas deben conducir de la manera más abierta posible, debe contar con mecanismos estrictamente responsables y todos los funcionarios estatales estarán obligados a respetarlos.

En estos términos el Estado cívico debe contar con un buen gobierno entendido como un gobierno democrático que se acredita por la conjugación de sus capacidades políticas, técnicas, tecnológicas y administrativas para que la dirección de este grupo social se realice con apego a los valores de la vida pública en la cual no exista diferencias ni privilegios que lastimen la vida ciudadana de estos grupos.

De acuerdo con lo expuesto, gobernar la sociedad abierta con orientación democrática implica que las tecnologías del poder como las políticas públicas, la gerencia pública y la gerencia social se utilicen para mejorar los rendimientos de la acción gubernamental en favor de la vida pública. Estas tres tecnologías tienen como objetivo diseñar, organizar y ejecutar políticas y programas que mejoren la calidad de la acción gubernamental. Su patrón de referencia son el desempeño, la productividad, la eficiencia, la innovación y lo heurístico. Centra su efectividad en la gestión de los procesos del gobierno: no en la mera administración de los mismos. Sino que son asimismo, tecnologías adaptativas y flexibles útiles para encarar los retos de la vida pública.

No hay duda, de que los pueblos indígenas tienen bastante camino por recorrer para "suministrar la democracia...en el marco institucional para la reforma de éstas. Así se hace posible la reestructuración sin el empleo de la violencia y permite, el uso de la razón, de la tolerancia en la ideación de las instituciones y en el reajuste de las nuevas".⁴

INTRODUCCIÓN

El trabajo que a continuación se presenta es el avance de la investigación que estamos realizando en el municipio de Temoaya, específicamente en el poblado de San Pedro Abajo, investigación que aborda cuatro aspectos fundamentales de la salud de esa

³ Peter Drucker, *Las nuevas realidades*, México, Hermes, 1992, p. 123.

⁴ *Ibidem*, p. 138.

población como son: el crecimiento infantil, los perfiles de salud de las obreras de la fábrica de tapetes de lana, los grupos de salud y la morbilidad en el municipio, proyectos que tienen como eje de análisis a las mujeres, por tanto, se abordan desde una perspectiva de género, privilegiando el análisis de las especificidades de las mujeres indígenas en tanto, nos permiten estudiar la división genérica y hegemónica al interior de su cultura, así como diferenciar las situaciones de marginación y explotación vivida por las mujeres dentro de su grupo particular, y como unidad analítica a sus grupos domésticos, por la importancia que éstos tienen en la reproducción social del grupo otomí.

Por lo que, en esta participación analizamos el papel que tiene la mujer otomí en la reproducción social de esa población. La muestra estudiada se conforma por 104 grupos domésticos, abarcando 738 habitantes, de los cuales 405 son mujeres y 333 hombres (lo que equivale al 54.8% y 45.1% respectivamente), los que fueron entrevistados en el mes de febrero del presente año.

Los criterios que prevalecieron en la selección de estos grupos familiares se hicieron con base en el trabajo desarrollado por las mujeres, ya fuera como obreras de la fábrica (24 dentro de las instalaciones de ésta, 40 de las unidades familiares) y 40 como amas de casa.

COMPOSICIÓN DE LA MUESTRA ESTUDIADA

	%
Obreras de fábrica	23.1
Unidades familiares	38.4
Amas de casa	38.4

Fuente: trabajo de campo 1996. San Pedro Abajo en el municipio de Temoaya.

El municipio de Temoaya, en el Estado de México está ubicado en los terrenos de la vértice norte del valle de Toluca, hacia el norte y noreste de la capital del estado, su cabecera municipal Temoaya se localiza a 20 kilómetros de Toluca y su población es predominantemente otomí. (Arroyo, 1987:17,19,24)

El municipio está conformado por 48 localidades en las cuales se observan diferencias en las condiciones de vida, pues mientras algunas han entrado en un proceso de urbanización como pueden ser los casos de los poblados aledaños a la cabecera municipal, la mayoría siguen siendo poblaciones eminentemente rurales. (Sandoval, 1996:62)

Si evaluamos la situación prevaleciente en la región mediante los índices de bienestar, las poblaciones reflejan un mejoramiento significativo de los indicadores de sus condiciones de vida, pero si lo hacemos en cuanto al desarrollo productivo de ésta, sólo el sector comercial y de servicios son los únicos favorecidos, concentrándose estas actividades en la cabecera municipal, a donde la mayoría de la población acude para abastecerse de todo tipo de mercancías. La producción agrícola es de autosubsistencia y sigue siendo el pilar de la reproducción de la población de ese municipio, ya que de las 19 962.78 has que lo conforman, 12 774.85 se dedican a la agricultura que en su mayor parte es de temporal. (Sandoval, 1996:64)

Otra de las fuentes económicas más importantes del municipio es la fábrica de tapetes de lana ubicada en el poblado de San Pedro Abajo, la cual brinda empleo preferentemente a la fuerza de trabajo femenina de ese pueblo y de San Pedro Arriba.

Para el caso de San Pedro Abajo, el Censo de Población de 1990 reportó una población de 3 933 habitantes, siendo 1957 hombres y 1976 mujeres. La población económicamente activa fue de 952 habitantes, correspondiendo el 52% a los hombres y el 48% a las mujeres. Según el censo el promedio de hijos es de 2.4 y de habitantes por vivienda de 6.24% (Sandoval, 1996:142,143,146)

Las viviendas están construidas con materiales tradicionales, adobe, teja y piso de tierra, tienen un solar en el cual casi siempre se ubica la cocina, la cual es construida con madera, tejamanil y lámina de asbesto. Las nuevas viviendas se construyen de tabicón con techos de lámina de asbesto o losa. Cabe resaltar que en la muestra estudiada sólo dos casas tienen letrina; los canales por donde corren las aguas negras y que van a las tierras de riego o al río, van paralelas al trazo de las calles. Si bien cuenta con los servicios de agua dentro de sus predios, sólo hay una toma y se encuentra en el solar de la casa; en cuanto a la luz eléctrica, un 25% de la población carece de este servicio. (Sandoval, 1996:147)

Existen dos carreteras pavimentadas que conectan a San Pedro Abajo con su cabecera municipal y con Jiquipilco, en ellas transitan líneas de autobuses y de taxis.

LOS GRUPOS DOMÉSTICOS DE SAN PEDRO ABAJO

Estructura y organización

Consideramos como unidad o grupo doméstico a los miembros con vínculos familiares que comparten una misma unidad residencial y una economía común (Margulis, 1988:22). Hemos elegido al grupo doméstico como la unidad analítica en virtud de que nos designa uno de los ámbitos de interacción en las prácticas de reproducción de los grupos sociales, además de que en las comunidades indígenas se fundamenta esta reproducción a través de la organización de relaciones de parentesco y es el espacio donde se generan las estrategias de sobrevivencia familiar.

La unidad doméstica juega un papel fundamental en la reproducción biológica y social de la fuerza de trabajo. Es el ámbito en el que tienen lugar la mayoría de las tareas cotidianas que desarrollan los actores sociales para mantenerse y reproducirse. En ella se organiza la producción-consumo, mantiene unidos a los individuos que la integran, apoyándose en lazos de afecto, solidaridad y necesidad; estableciendo, produciendo y reproduciendo las normas, los esquemas,

de percepción, los valores y los hábitos de su grupo, incluyendo las prácticas sexuales, procreativas y maritales. (Oliveira y Salles, 1986:6). También es donde se entretienen las relaciones de subordinación, dependencia, autoridad, control y poder entre los miembros de la familia.

La reproducción de la fuerza de trabajo al interior del grupo familiar, no se limita a la manutención cotidiana de éste, sino que esta reproducción implica trabajo, el cual se traduce en una serie de satisfactores materiales, afectivos y culturales más allá de la satisfacción inmediata de la alimentación y el vestido. (Sheridan, 1991:26)

En San Pedro Abajo encontramos que los grupos domésticos están conformados por familias nucleares o extensas, representadas en nuestro estudio por el 54.8% y 45.1% respectivamente. Por lo general, las familias nucleares aglutinan a personas jóvenes con dos o tres hijos y las extensas muestran una gama más amplia de edades entre sus miembros así como por el número de integrantes, pues están constituidas por 9 a 15 miembros.

NO. DE INTEGRANTES POR GRUPO DOMÉSTICO

Fuente: trabajo de campo 1996.

La tenencia de la tierra se da bajo el régimen ejidal y de pequeña propiedad, sien-

Miembros	%	Miembros	%
2	1.9	9	3.2
3	5.7	10	2.8
4	7.6	11	6.7
5	11.4	12	1.9
6	16.3	13	0.9
7	18.2	14	2.8
8	15.2	15	0.9

do el más frecuente este último, las extensiones de tierra oscilan entre una y un cuarto de hectárea. Aunque existen tierras de riego la mayoría son de temporal.

TENENCIA DE LA TIERRA EN LOS GRUPOS DOMÉSTICOS

Tienen tierra	79.80
Peq. prop	55.5
Ejidal	34.0
Prestada	6.0
No tienen	20.20

Fuente: trabajo de campo 1996.

Por tradición el núcleo familiar se conforma en torno a la residencia paterna, ya que por esta línea generalmente se hereda la tierra: todos los hijos tienen derecho de vivir en el predio paterno y de usufructuar parte de la cosecha, aunque la autoridad siempre la detenta el padre. Cabe resaltar que algunas ocasiones las mujeres reciben herencia por parte de la madre, cuando ésta tiene tierras que fueron compradas por ella o heredadas por línea materna. Al unirse una pareja viven con los padres del novio hasta que tienen recursos para construir su vivienda, ya sea en el propio predio, o bien, en un terreno comprado con miras a independizarse. En nuestro caso la propiedad de la vivienda se distribuyó de la siguiente manera:

Propiedad de la vivienda en los grupos domésticos estudiados	%
Propiedad de los hombres	67.3
Propiedad de las mujeres	21.1
Propiedad de la pareja	10.5

Fuente: trabajo de campo 1996.

Las estrategias de sobrevivencia elegidas por el grupo doméstico se deciden en función de las oportunidades laborales brindadas por el municipio, y en función de la mano de obra disponible las cuales han creado patrones culturales específicos dentro de la región, existiendo una clara división sexual del trabajo.

Las actividades propias de los hombres siempre son las más reconocidas socialmente, trabajan como comerciantes, choferes, recaudadores y muy pocos se reconocen como campesinos. Algunos de los que se dedican al comercio producen los artículos que venden como son los pizarrones, bancos, escobas y mechudos. Quienes no tienen la posibilidad de fabricar estos u otros productos, compran las mercancías en las ciudades de Toluca o México. Cuando salen a vender sus productos a Toluca o el Distrito Federal regresan por la noche o los fines de semana. Cuando lo hacen a otras entidades como Aguascalientes, Monterrey, Guadalajara entre otras, se ausentan de su pueblo por espacio de uno a tres meses.

La población joven masculina tiende a salir del pueblo para atender recauderías en Temoaya, Toluca y Distrito Federal. Los niños algunas veces cuidan junto con sus abuelas los animales: guajolotes y borregos, y ayudan con los mandados de tienda.

Las mujeres, además de la reproducción biológica, son las responsables de la sobrevivencia y bienestar de la familia, por lo que su jornada de trabajo cotidianamente se desplaza de los quehaceres domésticos, al trabajo en el campo y al trabajo remunerado.

Los quehaceres domésticos se comparten entre las mujeres del grupo familiar, responsabilidad que asumen desde muy pequeñas, correspondiéndoles el cuidado, aseo y socialización de los hijos, la limpieza de la vivienda, la recolección de quelites, la elaboración de la comida, el lavado de ropa, etcétera.

En el trabajo del campo, si bien durante los tiempos de la siembra y la cosecha participa toda la familia y en algunos casos si se tienen los recursos se contratan peones, ellas son las encargadas del cuidado del cultivo.

Aunado a lo anterior, la mayoría de las mujeres se han incorporado en algún tiempo de su vida a la fabricación de tapetes de lana, actividad productiva que puede ser desarrollada en su propia casa (cuando se está casada y con hijos pequeños) lo que algunos autores han denominado como la "domesticación del trabajo asalariado" (citado en Peña, 1995:) o bien en el espacio físico de la fábrica (preferentemente por las mujeres jóvenes y solteras).

Otra de las actividades desarrolladas por las mujeres es el tejido y bordado de servilletas. Existen señoras dentro de la propia comunidad que compran las servilletas y las venden en diferentes mercados o pueblos de la región, o en las ciudades de Toluca y Distrito Federal.

Algunas jóvenes salen de San Pedro Abajo para ofrecer servicios domésticos, otras se incorporan al tejido de tapetes desde los 12 o 13 años y otras más tejen y bordan servilletas en sus casas. A las niñas desde muy pequeñas se les incorpora a los quehaceres domésticos: ir a moler el nixcomel, cuidar a sus hermanos e ir por los mandados.

Observamos que en San Pedro Abajo se dibuja un perfil distinto al existente en otras regiones del Estado, en el sentido de que la expulsión de fuerza de trabajo femenina a otras partes del país es hasta el momento mínima, más bien la búsqueda de recursos financieros fuera de la región la ha emprendido el sector masculino mediante su actividad comercial.

La aportación económica a la unidad familiar se hace de manera desigual, el hombre sólo ingresa parte de los recursos obtenidos en tanto que no asume la responsabilidad de sostener económicamente a la familia, no obstante se le considera "el jefe de familia" lo que significa tener poder sobre la esposa y los hijos. En cambio las mujeres ocupan totalmente sus ingresos para el gasto familiar, aunque su participación esté socialmente desvalorizada, ya que sólo se observa como una simple "ayuda". Por tanto, la participación de las mujeres tanto en dinero como en especie es de suma importancia en la economía familiar.

Así de los 104 grupos domésticos estudiados, encontramos que en 79 de ellos participan hombres y mujeres, en 25 los hombres fueron el único sostén de la familia, mientras que en 19 no hicieron ningún tipo de aportación económica.

En las unidades familiares donde las mujeres trabajan el tejido de tapetes, el ingreso es mayor y más o menos constante, hecho que pudimos constatar, ya que en esas 79 familias donde los dos participan, en 29 de ellas las mujeres tuvieron una mayor aportación económica (que equivale al 31.6%).

Participación económica en las unidades domésticas	%
Hombres y mujeres	57.6
Sólo el hombre	24.0
Sólo la mujer	18.2
* La mujer aporta más	31.6

Fuente: trabajo de campo 1996.

Si bien, hablar de "ingresos mensuales" en este tipo de economías es muy relativo, en tanto que las actividades que realizan hombres y mujeres no son constantes para asegurar ese ingreso, para el momento en que realizamos las entrevistas, los ingresos familiares para la mayoría de los grupos fueron menores a los \$600, sin embargo, es necesario resaltar que parte de su reproducción la garantizan por medio de los cultivos de autoconsumo así como la recolección de diversos productos que les brinda su medio.

La mayoría de los grupos domésticos estudiados tuvieron entre dos y cinco menores de 12 años. En las familias extensas encontramos que hay un número mayor de personas contribuyendo al gasto familiar (entre tres y cinco miembros) por lo cual sus ingresos son mayores, como también el número de dependientes.

Ingresos mensuales de las unidades domésticas:

Pesos	%
5 a 150	10.5
150 a 300	15.3
301 a 450	25.0
450 a 600	15.3
601 a 750	3.8
751 a 900	8.6
901 a 1050	5.7
150 a más	15.3

Fuente: trabajo de campo 1996.

FAMILIAS CON MENORES DE 12 AÑOS

No. dependientes	%
0	7.6
1	12.5
2	20.1
3	15.3
4	22.1
5	10.5
6	6.7
7	1.9
9	0.9

Fuente: trabajo de campo 1996.

La mujer en una comunidad otomí

Ser mujer indígena otomí de San Pedro Abajo, es compartir una historia, un espacio físico-social, vivencias y experiencias, así como un modo de vida que contiene una cosmovisión de su mundo particular, también comparten con otras mujeres de otras etnias o grupos sociales los cánones establecidos por el orden patriarcal dominante, donde históricamente los hombres han detentado el poder y han elaborado el discurso hegemónico sobre las formas de representación y valorización de los géneros, estableciendo a la procreación, sumisión, abnegación, obediencia, fidelidad y dependencia como elementos constitutivos del ser mujer.

Para abordar este modo particular de las mujeres otomíes, intentaremos hacer un breve relato de lo observado en esa población, para ello, diremos que el nacimiento de una niña representa la ayuda que tendrá la madre en las tareas cotidianas dentro del hogar, sin embargo, esta ayuda es pasajera ya que al contraer matrimonio formará parte del grupo doméstico del esposo, por lo que el nacimiento de un varón crea una perspectiva distinta, ya que al casarse llevará a su esposa a vivir a la casa paterna, y así la madre garantizará el descanso a su carga doméstica.

Las niñas en el curso de su vida tienen varias desventajas en relación con los varones, y es que su identidad femenina está "en función de y para los otros", es decir, su objetivo en la vida es brindar el bienestar a los "suyos", situación que se constata en los bajos niveles educativos, en las pautas de alimentación, en los tiempos asignados para los juegos y en la carga de trabajo al interior de la casa, ya que son las encargadas de cuidar a los hermanos menores, lavar ropa, hacer los "mandados", llevar el nixcomel al molino, "echar" tortillas y ayudar a la madre en las labores del campo, en tanto los niños son liberados de estas actividades al considerarlas eminentemente femeninas. Entre los ocho y 12 años de edad las niñas tienen que aprender a bordar las servilletas que serán vendidas y a incorporarse al trabajo del tapete. Dentro de la fábrica, se encontró que las obreras iniciaron esta actividad a los 15 años.

Debido a la escasez de recursos económicos, el matrimonio no se lleva a cabo hasta que logran reunir dinero para la fiesta, por lo tanto, generalmente las parejas se unen libremente. Cuando formalizan esta relación, las mujeres son las que aportan la cama, el ropero, ropa nueva, el molcajete, el comal, las servilletas, etc., a los hombres les corresponde únicamente obsequiar a los suegros un chiquihuite con frutas y vino.



Entre las encomiendas que las mujeres casadas deben cumplir está la maternidad y la educación de los hijos, con ella se reproducen los elementos simbólicos que constituyen la identidad de los individuos dentro de sus grupos, es decir, las mujeres indígenas además de reproducir los componentes básicos de las identidades genéricas y de clase, transmiten los de pertenencia a su grupo étnico, en donde se ubica como elemento fundamental la defensa de los valores culturales que los identifican. (Muñiz y Corona, 1996:46)

Una vez que la mujer ha cumplido con su función de madre y cuando todos los hijos se han casado, queda liberada de las actividades domésticas, teniendo libertad para hacer las cosas que más le gusten, en esta etapa de su vida adquieren un estatus igualitario al de los hombres, en tanto que detentan autoridad y respeto, por haber cumplido con su función en la reproducción social, pero para que esto se de, es de vital importancia que la mujer tenga nueras que la suplan.

Mejor aún es estar viuda en edad avanzada, porque puede disponer libremente de su tiempo y de sus recursos, ya que las mujeres jóvenes viudas que quedan al "cuidado" de los suegros o más bien a su servicio, son estrictamente vigiladas por éstos.

Situación contraria viven las mujeres que tuvieron el valor de separarse de su marido, ya fuera porque las golpearan mucho o porque establecieran otra relación, o porque no tuvieron la dicha de ser madres, esas mujeres "devueltas" regresan al seno paterno, donde casi siempre tienen problemas con los familiares, ya que representan rivalidad por la herencia de la tierra.

Así dentro del ambiente de la mujer otomí de este pueblo, observamos que a pesar de llevar una triple jornada de trabajo, con una situación de pobreza extrema, se percibe una vida cotidiana alegre, donde la plática y la convivencia al realizar diversas labores como puede ser tejer y bordar, desgranar el maíz, cocinar, entre muchas otras, se desarrollan entre bromas y risas, donde se hacen fehacientes los lazos de solidaridad y el trato amable.

Las mujeres que trabajan para la fábrica de tapetes de lana lo hacen con agrado y se sienten orgullosas de hacerlo, les entusiasma ver cómo van surgiendo las distintas formas de colores entre el tejido. Aunque saben que su trabajo está mal pagado, es una de las pocas opciones que tienen para solucionar sus problemas económicos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La vida de las mujeres otomíes de San Pedro Abajo no dista mucho de otras vidas, en otras realidades del mosaico étnico, donde la reproducción de la vida humana depende en gran medida del trabajo femenino, más aún, donde esta responsabilidad de la familia es consustancial al ser mujer, donde la vida propia se ve "en función de y para los otros", es decir, el trabajo de la reproducción social implica una entrega total del tiempo de las mujeres, de sus energías y capacidades; la vida de las mujeres está dedicada a producir el bienestar de los otros (Cartin Leiva, 1994:148). A lo anterior habrá que apuntar que en este tipo de sociedades las tareas domésticas son más pesadas, en tanto que, consumen más horas de trabajo y requieren un esfuerzo físico mayor, sin olvidar el desgaste ocasionado por la procreación continua.

Consideramos que este tipo de reuniones son espacios óptimos para la reflexión de la problemática que enfrentan los grupos otomíes, reflexiones que conduzcan acciones concretas. Los problemas que habrá que enfrentarse a muy corto plazo en esta región son la falta de fuentes de trabajo que incorporen a la población, la excesiva parcelación de la tierra así como la falta de apoyo al campo, ya que de lo contrario la carga de angustia y desesperación que se vislumbra para la mujer otomí adquirirá dimensiones alarmantes, más aún cuando se juega la reproducción social del grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes. "Mujer campesina, mujer indígena", en *América Indígena*, vol. 35:3, México, 1975.
- Arroyo Estrada, José D., *Monografía municipal de Temoaya, Región I, México*, Gobierno del Estado de México, 1987.
- Basaglia, Franca, *Mujer, locura y sociedad*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Canabal, Beatriz, "La mujer campesina como sujeto social", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. II, México, 1994.
- Cartin Leiva, Nancy, "Patriarcado, prácticas cotidianas de la mujer campesina y construcción de su identidad", en *Ciencias Sociales*, México, 1994:141-159.
- Margulis, Mario, "Cultura y desarrollo en México, reproducción de las unidades domésticas", en *Cuadernos de Trabajo No. 5*, México, ENAH-INAH, 1988.
- Muñiz, Elsa y Adriana Corona, "Indigenismo y género: violencia doméstica", en *Nueva Antropología*, núm. 49, vol. XV, México, marzo, 1996.
- Oliveira, Orlandina, M. Pepin Lehalleur y V. Salles, *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, Coordinación de Humanidades, México, UNAM, El Colegio de México y Miguel Ángel Porrúa, 1989.
- Peña Saint-Martin, Florencia, "Bordando en la ciudad, mujeres mayas en el sector informal de la industria de la confección en Yucatán", en *Estrategias femeninas ante la pobreza. El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*, (en prensa, 1996).
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés, "Familia indígena y unidad doméstica", en *Los otomíes del Estado de México*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.
- Sheridan, Cecilia, *Espacios domésticos. Los trabajos de la reproducción*, Colección Miguel Othón de Mendizábal, México, CIESAS, 1991.

Las migraciones otomíes de la provincia de Jilotepec al bajo guanajuatense

Después de las primeras avanzadas hispanas hacia la zona de Aridoamérica se presentó el establecimiento de puntos claves que servirían como protección en los caminos que conducían a las minas en el norte y a su vez a la ciudad de México. Un ejemplo de esos asentamientos incipientes son las llamadas estancias, que se otorgaron a los conquistadores para la crianza de ganado, la evolución de algunas de ellas (estancias) se fundió en la organización de poblados regidos por el sistema de la municipalidad española aplicada a una república de indios. La conformación de la población se compuso con migrantes de los pueblos del centro de la Nueva España, esto para que pacificaran y sirvieran de ejemplo a los pueblos no sedentarios de las chichimecas. Para Philip Powell "la misión y el presidio" fueron las instancias fundamentales en las avanzadas y colonización de Aridoamérica.

Las exploraciones hacia la Nueva Galicia, de los caminos "de la plata" y en especial del Bajío, se efectuó gracias a la intervención de los indígenas aliados, entre ellos destacaban los mexicanos, tlaxcaltecas, otomíes y tarascos, quienes sirvieron para colonizar las nuevas fundaciones. Ha sido difícil hasta hoy darle seguimiento a todos estos grupos indígenas que participaron en la pacificación de las chichimecas, por ello considero necesario hacer una revisión de las fuentes de origen indígena que existen, pues ellas permitirán conocer una nueva visión de la importancia que jugó cada uno de los grupos étnicos en las rutas de colonización y poblamiento del Bajío.

Los ejemplos de colonización de los aliados indígenas son variados, en su momento fueron escogidos por los gobernantes de la Nueva España otomíes, tlaxcalteca y tarasco, así juntándolos con chichimecas para formar pueblos y barrios de indígenas de una sola filiación étnica que dieran ejemplo de la vida sedentaria a los nómadas.

El grupo otomiano parece ser uno de los más beneficiados en las entradas a la tierra chichimeca, ya que a través de la documentación que generaron se puede observar la movilización de grandes masas de población que acompañaban a sus caciques:

Los otomíes durante los dos primeros años, quedarían exentos de todo tributo y podrán elegir a sus propios gobernadores, alcalde y regidores. Al menos 500 colonos, 40 de ellos casados. Brown plantea que la convivencia que se presentó entre los chichimecas del Bajío y los otomíes como nuevos residentes de la región dio como resultado la conformación de "aldeas" que yo designo poblados como Dée (Apaseo), Degnó (Cortázar), Nattahí (Celaya), Xidóo (Salamanca) y Xichú.

El poblamiento de otomíes en el Bajío según Wigberto Jiménez Moreno se inició entre 1526 y 1528, esto lo argumenta con base en la relación de Acámbaro de don Nicolás de San Luis Montañés. La fundación de este pueblo se realizó entre otros grupos étnicos, con otomíes que emigraron de la provincia de Jilotepec. Las etnias que poblaron Acámbaro fueron según la relación, los indios guamares, otomíes y tarascos. La veracidad que acredita Jiménez Moreno al relato de Nicolás de San Luis Montañés se debe a que esta relación se sujeta al siguiente argumento: "dicho poblamiento (se presentó) durante el gobierno del tesorero Alonso de Estrada, quien precisamente regía en España en el periodo de que se trata.

La participación de otomíes en la conquista y pacificación de los chichimecas o del Bajío Guanajuatense ha sido mitificada en los personajes Nicolás de San Luis y Fernando de Tapia, dejando de lado a un número importante de caciques y personajes otomíes que participaron en los ejércitos de los primeros. Sin embargo, la colaboración de los personajes no trascendentes se puede encontrar en una variedad de fuentes que permiten su conocimiento, tales documentos son las relaciones de méritos y servicios de Fernando de Tapia, de Nicolás de San Luis, de un capitán otomí que se estableció en Salamanca, del Códice de Jilotepec y posiblemente el Códice de Huichapan y de los Memoriales de Pedro Martín de Toro.

*Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán.

Presentando un cuadro comparativo entre los *Memoriales de Pedro Martín de Toro*, el nombramiento del capitán de Nicolás de San Luis Montañés, la relación de Acámbaro y la relación histórica de la conquista de Querétaro, se puede observar que el número de personajes otomíes que participan en la conquista y pacificación de las chichimecas corresponde al número de 131. Es posible que un alto porcentaje de estos se haya establecido en algunos de los lugares que conquistaron, dándose de esta manera varios tipos de fenómenos migratorios.

Personajes de documentos con información semejante:

MPMT: Memoriales de Pedro Martín de Toro.

NCNSM: Nombramiento de Capitán de Nicolás de San Luis Montañés.

RA: Relación de Acámbaro.

RMNSM: Relación de Méritos de Nicolás de San Luis Montañés.

RHCQ: Relación Histórica de la Conquista de Querétaro.

Se puede determinar que el fenómeno de migración que se presentó en el centro de Mesoamérica hacia Aridoamérica se manifestó conforme a las siguientes modalidades: temporal y definitiva porque algunos personajes se establecieron de manera no definitiva en un lugar, regresando a su lugar de origen o quedándose de manera permanente en las nuevas fundaciones. Cultural debido a que las fundaciones en Aridoamérica fueron hechas con base en los pueblos mesoamericanos que sirvieran de ejemplo para el proceso de sedentarización de los nómadas chichimecas, militar porque participaron los indígenas mesoamericanos en la pacificación y conquista. Por último se puede identificar una migración súbita y planeada pues se presentó la salida de población mesoamericana de manera voluntaria y planeada por la política de estancias y pueblos de resguardo para el camino de la plata. Por otro lado el poblamiento que se realizó fue de manera inducida, fomentada, orientada y autónoma.

De acuerdo con lo que observé en los distintos textos de los caciques que emigraron a las chichimecas, eran señores segundones que no tenían un futuro delineado en su lugar de origen y por ello tenían la necesidad de aventurarse a la conquista de nuevas tierras con la esperanza de obtener beneficios y alzarse como "señores conquistadores, fundadores y caciques" de los nuevos pueblos en las chichimecas.

Los *Memoriales de Pedro Martín de Toro* presentan información sobre los personajes indígenas que participaron en la conquista de las chichimecas. Destacan de manera particular Pedro Martín de Toro, Fernando de Tapia y Nicolás de San Luis. De estos individuos se sabe, o por lo menos así lo mencionan los *Memoriales*, tienen el rango de "capitanes de la conquista chichimeca". Pedro Martín de Toro se hizo acompañar de otros caciques con rangos militares menores, los cuales fungieron como conquistadores y pobladores de las chichimecas. Todos ellos provenían de la zona otomí Tula-Jilotepec. Los pueblos de procedencia de estos según los memoriales son: San Jerónimo Aculco, San Miguel Acambay, Alfajayuca, Santiago Tecotzauhtla, Huichapan, San Juan del Río, Santa María Tequisquiapan y San Juan de los Xanos (¿San Juan de los Jarros, Atlacomulco?).

Los personajes que formaban parte del cuerpo militar de Pedro Martín en sus entradas a las chichimecas fueron: don Marcos Felipe como capitán de general, Sebastián Hernández como capitán de cuerpo, don Rafael como sargento, don Ramón Juan como alférez y don Josephe Enrique Ximeda como maese de campo. Se hace mención de 21 señores que venían y se quedaron como pobladores de algunos de los pueblos que pacificaron.

El o los redactores de los memoriales de Pedro Martín de Toro mencionan como fundaciones en las que participaron los otomíes a la ciudad de Querétaro en el año de 1534 en la cañada de Patehete, también da noticia de San Miguel el Grande, anterior a la de Querétaro. Chamacuero se identifica como una primera fundación que llevó el nombre de San Lucas, pueblo de guachichiles, después San Agustín, al parecer estos dos pueblos fueron barrios de San Francisco, y por último Apaseo.

La información que se tiene acerca de la evangelización de la zona, según los *Memoriales*, refiere que los padres de San Miguel bajaban a la zona de Chamacuero a decir misa todos los domingos, hasta que sufrieron un ataque por parte de los chichimecos y fueron muertos dos frailes franciscanos en el transcurso del camino de San Miguel y Chamacuero. Los pueblos que doctrinaron fueron San Lucas y San Agustín. Después de la muerte de los franciscanos de San Miguel, la evangelización la realizaron los frailes de Apaseo y el gobierno español construyó un fuerte de resguardo en el pueblo de San Agustín.

CONCLUSIONES

El resultado de las migraciones de los pueblos otomíes a la zona del Bajío guanajuatense fue de gran importancia, ya que facilitó la adecuación de la vida india al modelo hispano, además facilitó la transculturización de los chichimecas bárbaros, que estuvieron en una guerra continua en contra de los hispanos durante la segunda mitad del siglo XVI.

Los otomíes por ser un pueblo que se encontraba establecido en la franja cultural de Mesoamérica y Aridoamérica fue, al menos, así lo considero, el grupo clave que gracias a sus relaciones comerciales, familiares y étnicas, permitió un libre acceso del mundo novohispano a la región chichimeca del Bajío.

Los beneficios que tuvieron los españoles con el establecimiento de una población no local permitió un aparente control de instituciones y poblaciones que no tenían un arraigo añejo en la tierra, y por lo tanto no combatieron a un derecho territorial fundado en la época prehispánica o en nobleza indígena que pretendiera el detentar privilegios sobre la tierra y el tributo.

BIBLIOGRAFÍA

- Jiménez Moreno, Wigberto, "La evangelización en Guanajuato", en *Cuadernos Americanos*, año II, núm. 1, 1944.
- Sámano Hernández, Gerardo, *Los memoriales de Pedro Martín de Toro: relación de méritos y servicios de un señor otomí en la conquista del Bajío mexicano, siglo XVI-XVII*, tesis de licenciatura, México, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995.
- Powell, Philip, *La guerra chichimeca 1550-1600*, México, FCE, 1985.
- , "Génesis del presidio como institución fronteriza 1569-1600", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, núm. 9, México, UNAM, 1987.

Requisitos para la publicación de artículos en la revista *Antropoformas*

Los puntos que a continuación se mencionan, tienen como finalidad acelerar el proceso de publicación de los artículos, reseñas y noticias que aparezcan en la revista *Antropoformas*, y que tomamos como requisitos mínimos indispensables:

- Deben contener un mínimo de 15 cuartillas a doble espacio y un máximo de 50.
- Los originales deben ser entregados en Microsoft Word 97 o versiones menores, a la coordinación de la revista en la Facultad de Antropología de la UAEM.
- Los artículos deben ser referentes a las distintas ramas de la antropología preferentemente, aunque no se descartan otras ciencias como la historia y demás ciencias sociales.
- Las reseñas y noticias tendrán un mínimo de una cuartilla y tres como máximo.
- Los materiales deberán ser entregados con original impreso.
- No se aceptarán artículos incompletos ni en borrador.
- Los textos se deberán estructurar de la siguiente manera: introducción, desarrollo del tema, conclusiones y bibliografía.
- Las referencias bibliográficas deben contener en orden: apellido, nombre del autor, título, país, lugar de edición, editorial y páginas.
- Se aceptan textos en inglés, reservándonos la responsabilidad de la traducción.
- Nos reservamos la responsabilidad de la traducción de textos en español al idioma inglés.
- Los trabajos recibidos deberán ser originales y será responsabilidad del autor su contenido.

Nota: ni los disquetes ni los originales en papel serán devueltos a sus autores.



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM

NEZAHUALCOYOTL
2002
El rey poeta



2001 - 2005