



**En el cruce de los caminos**

**Etnografía mazahua**

Esteban Bartolomé Segundo Romero



no es significativa: existen 38 comunidades pertenecientes a siete municipios que cuentan con pequeñas áreas de este sistema, compuestas por montes, cerriles y agostaderos que se dedican a las labores de pastoreo y la recolección de leña. El propósito de destinar tierras o montes comunales obedece a la decisión de mantener una reserva de espacio para ser explotado en beneficio de la comunidad.

El territorio mazahua cuenta con un total de 294 873 hectáreas entre tierras ejidales y propiedad privada; de ellas 144 374 se destinan a la agricultura, 90 627 son montes, agostaderos y cerriles, y 59 872 son pastizales naturales.

De la superficie total, mientras al régimen ejidal le corresponden 256 954 hectáreas, 36 400 son de propiedad privada; en relación con la propiedad comunal, el área es insignificante, lo que concuerda con el contexto nacional, donde sólo 5 por ciento del territorio nacional aparece catalogado en este tipo de propiedad.

De acuerdo con el INEGI (1992), se registran un total de 131 675 hectáreas de tierras ejidales que son destinadas a la agricultura, de las cuales 101 009 son de temporal y 30 666 de riego; a esta superficie se agregan 125 279 hectáreas consideradas como cerriles, agostaderos, montes y pastizales, que pertenecen a 313 comunidades con 78 942 ejidatarios beneficiados. La distribución de esta forma de tenencia de la tierra ha provocado el minifundismo y la migración.

En cuanto a la propiedad privada, consta de 36 400 hectáreas, de las cuales 12 699 se destinan a la agricultura; 1 902 hectáreas son de riego

y 1 079 de temporal, más 23 701 catalogadas como cerriles y pastizales, que benefician a 270 personas.

Respecto a la propiedad comunal, ésta tiene un promedio de 10 mil hectáreas y 13 466 beneficiados. Son pocos los poblados que destinan la mayor parte de la tierra a la agricultura comunal; caso especial es el de San Simón de la Laguna, Donato Guerra, que cuenta únicamente con esta forma de tenencia de la tierra.

Entre los ejidatarios, propietarios y comuneros que conviven dentro de una misma comunidad prevalece el respeto entre unos y otros sobre sus respectivas tierras, como lo demuestra la ausencia de conflictos graves, salvo algunos casos aislados del llamado *rezago agrario*; forman parte de esta excepción los campesinos de Sabaneta, Palo Amarillo, Sanacoche y Puente de Tierra, en San Felipe del Progreso, quienes han estado solicitando la dotación de tierras desde hace más de 40 años ante el Registro Agrario Nacional, y como respuesta sólo han recibido represión y amenazas de desalojo. El mismo problema enfrentan quienes fueron peones acasillados de la hacienda de San Onofre, Guadalupe del Pedregal, en San Felipe del Progreso, y Santa Rosa de Lima, en El Oro.

De las ramas de la producción, la agropecuaria es la más importante. Entre los trabajadores del sector, 56 por ciento gana menos de un salario mínimo, una de las características de la pobreza extrema, condición que los ubica además como marginados y con tendencia a reproducir formas de vida sumamente precarias.





El sector terciario ocupa el segundo lugar en relevancia económica, con 27 por ciento de la población dedicada a actividades relacionadas con los servicios y comercio en menor escala; los empleos de este sector resultan mejor pagados en comparación con los trabajadores agrícolas. Por último, en el sector secundario labora 17 por ciento del total de la población económicamente activa, que era de 128 532 en 1990.

La proporción de la ocupación en los distintos sectores ha cambiado acentuadamente, ya que se observa el estancamiento del sector primario y el incremento del sector terciario, principalmente en el rubro de servicios, donde han ido a emplearse aquellos que ya no alcanzaron tierras para cultivar, así como los que han encontrado poco atractiva la actividad agrícola, por lo poco redituable que resulta en relación con el trabajo invertido, el alza en el costo de los insumos y los precios bajos de los productos, entre otros factores.

La industria de la construcción ocupa el último lugar en la creación de fuentes de empleo. En este sentido, los obreros se contratan en las fábricas ubicadas en los complejos de Pastejé e Ixtlahuaca, en los parques industriales de El Oro y Atlacomulco, instalados en la década de los setenta, donde se ha conseguido uno de los objetivos principales por los cuales fueron establecidos: contribuir a contener de forma significativa la migración de la población joven, arraigándolos en su región.

En la agricultura, la ocupación económica por excelencia, la producción básica es el maíz y el maguey, cultivos a los que están asociados en

menor escala productos como frijol, calabaza, papa, haba, trigo, zacatón y, para un mejor aprovechamiento de la tierra, cebada, avena y alfalfa, que son utilizados como forraje.

La producción del maíz alcanza a cubrir 82 por ciento de las tierras cultivables, con un promedio de producción de una tonelada por hectárea en tierras de temporal y de 1.5 a 2.0 en las tierras de riego. Este volumen obtenido obedece a la calidad de los suelos, los fertilizantes y la existencia de tierras de riego en los valles de Ixtlahuaca, Atlacomulco, Toxi, Temascalcingo y San Felipe del Progreso, que son irrigados por la cuenca del río Lerma y las presas de Tepetitlán y Trinidad Fabela.

Para el desarrollo de los cultivos se aplican fertilizantes químicos y muy poco abono orgánico, por la escasez de ganado mayor; además se utilizan herbicidas para controlar la maleza constituida por chayotillo, acahual y mirasol, e insecticidas contra plagas como el gusano barrenador, soldadito, gallina ciega, lombriz de tierra, chahuistle y araña roja.

En Villa de Allende, Donato Guerra, Valle de Bravo e Ixtapan del Oro se aprovechan los microclimas semihúmedos y los escurrimientos de los montes para cultivar chícharo, haba, hortaliza y flores; por su parte, en Villa Victoria, San José del Rincón y San Felipe del Progreso se siembra papa con fines comerciales. Con el aprovechamiento del agua de los pozos y manantiales se trabaja la horticultura y la floricultura en San Lorenzo Tlacotepec y Manto del Río, Atlacomulco. El cultivo y procesamiento de la raíz de zacatón se lleva a cabo en los talleres establecidos en Santa Cruz del Rincón, San José del Rincón.



También se cultivan algunos árboles frutales como manzanos, perales, ciruelos, olivos, duraznos, membrillos, aguacates y zapotes blancos, aunque ésta no representa una actividad económica importante en El Oro, Temascalcingo, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Villa de Allende, Donato Guerra, Ixtapan del Oro y Valle de Bravo.

Respecto a la actividad forestal, ésta se reduce al uso de la leña y el carbón, ya que solamente cubre el consumo familiar. En algunas comunidades de Villa Victoria, Villa de Allende y Donato Guerra, ante la falta de crédito, únicamente se explota la resina y la madera de ocote, oyamel, cedro blanco, pino y encino. El aprovechamiento de las reservas forestales lo lleva a cabo PROBOSQUE, empresa paraestatal que ha contribuido a la erosión del suelo y cuyos programas de reforestación no han ayudado a recuperar las áreas taladas.

Ante un panorama caracterizado por una producción agrícola de baja escala, los mazahuas se ven obligados a buscar fuentes alternativas de ingresos que complementen la economía familiar, como la venta de pulque, artesanías, resinas y leña.

El tipo de tierra predominante en la región es de temporal. La mayor parte de los terrenos de riego y los de temporal mejor ubicados los detenta la población mestiza. De acuerdo con la calidad temporalera de la mayoría de las tierras, se espera la llegada de las primeras lluvias del ciclo anual a fin de preparar los terrenos para la siembra. Muy pocas comunidades aprovechan las aguas de los pozos, bordos, presas y riachuelos para el riego.

La característica fundamental de la organización económica de los mazahuas consiste en el profundo arraigo de la relación hombre-tierra: ellos sienten que son parte de la tierra y pertenecen a ella; de ahí que llevan aparejadas costumbres cargadas de un fuerte sentido de cohesión, cooperación, unidad familiar e identidad.

El mazahua acostumbra trabajar de forma individual con su núcleo familiar; recurre a los parientes y amigos más cercanos para los trabajos agrícolas cuando no tiene para pagar peones. Con este tipo de trabajo se propiciaba la práctica de la institución llamada *pjoxte*, "ayuda-gente o ayuda mutua", que consistía en prestarse recíprocamente servicios laborales de forma solidaria entre familiares y amistades, a partir de la *mano vuelta*, conforme al trabajo prestado. Como institución social y económica, la práctica del *pjoxte* ha disminuido por la introducción de tecnologías como el arado sembrador, los fertilizantes y herbicidas químicos, el decrecimiento de la actividad agrícola, la asistencia de los niños a la escuela y el incremento de la migración.

Es común ver trabajar a personas de ambos sexos y de diferentes edades, porque la familia participa en las actividades agrícolas. Hay trabajos que demandan un mayor número de brazos. En varios casos participan los miembros de familias extensas, en los que cooperan abuelos, padres, hijos, nietos, consuegros, yernos, nueras y hasta algunas amistades cercanas. En el caso de necesitar apoyo se recurre a personas fuera de este círculo familiar y la paga es en especie, consistente en mazorcas, porque es preferible este tipo de remuneración que el recurso monetario: *el dinero pasa como agua, el maíz dura*.



El hombre es quien se encarga de realizar todas las actividades relacionadas al campo, mientras a los hijos varones y a la esposa les corresponde ayudar en las labores complementarias y suplir al jefe de familia cuando éste se encuentra fuera de la comunidad.

Las condiciones meteorológicas rigen el inicio de las actividades agrícolas, sobre todo en las tierras de temporal, en las zonas de *suelo polvilla* y húmedo de San Felipe del Progreso, El Oro, Villa Victoria y Almoloya de Juárez. La siembra de maíz, intercalada con haba y frijol, se hace de febrero a marzo, con las primeras lluvias. En otras áreas como Atlacomulco, Ixtlahuaca y Temascalcingo, las primeras lluvias se esperan a fines de marzo y hasta mediados de mayo, porque la tierra es arcillosa y semihúmeda.

Es importante tomar en cuenta el periodo de producción de las semillas: el maíz amarillo, blanco y pinto se siembra primero, porque estas variedades tardan en desarrollarse, su periodo es duradero y corren el riesgo de ser afectadas cuando no han alcanzado su maduración por las heladas tempranas, que suelen caer a fines de septiembre o a mediados de octubre. En cambio, el maíz rojo y el negro son más ligeros, prolíficos y *violentos*; su periodo de producción es corto, se pueden sembrar hasta finales de mayo, cuando han caído las primeras lluvias del año.



### 3.5 Tecnología

El trabajo agrícola se realiza en general mediante tecnología tradicional y herramientas rudimentarias. Las técnicas tradicionales consisten en el empleo de la coa, el arado de tracción animal y el uso de semillas criollas, que se siembran en tierras de temporal y de mala calidad.

La coa y el arado de madera o egipcio –llamados *t'opju*, "instrumento con el que se excava"– se usan para el rayado de los surcos y el barbecho; este arado, que tiene una sola reja metálica o vertedera, se usa para roturar suelos vírgenes, barbechar y realizar el *ts'it'opju*, o sea la "primera escarda". Después se efectúa el *ndat'opju*, "segunda escarda o tablón", utilizando el arado de hierro o *extranjero*, provisto de dos alas o vertederas; el arado sembrador, al que se le coloca un embudo o tubo, y por último, la máquina sembradora.

Los implementos para la yunta de reses se componen de yugo de madera, coyunda de piel, cadena, barzón de cuero o lazo, bozales y garrocha; para la de caballos o acémilas se usan sólo barzón de hierro y yugo. Los instrumentos de labranza son machete, azadón, coa con chuzo, pala de riego, hoz, hacha, lazo, mecapan, cincho y garabato de madera.

El calendario agrícola comprende diferentes etapas del ciclo anual. El sistema de cultivo de las tierras comienza con la preparación de los suelos: barbecho, cruza, rastra y siembra. El barbecho, primera parte de la labor, consiste en remover la capa arable de la tierra mediante el uso



Handwritten text on a pink fabric, possibly a shirt, including the words "TO" and "GIVE".

del arado de una ala y con reja o extranjero, tirado por reses, caballos o acémilas; luego romper los surcos y voltear la tierra de dos a tres veces para exponer las plagas a la intemperie y oxigenar los suelos; se realiza de octubre a enero, con yunta propia, de alquiler o un tractor.

La cruz y rastra se hace perpendicularmente a las labores de barbecho con arado extranjero y tracción animal; con ellas se busca emparejar y romper las líneas de tierra, a fin de que ésta se desmorone y se pulvericen los terrones. Para estos trabajos, efectuados de enero a marzo, se usan animales de tiro, viga de madera y lazo.

El acto de siembra consiste en abrir la tierra con la coa con el objetivo de depositar la semilla para su germinación. Esta actividad tiene símil con el coito, y muestra, como se ha mencionado, que la vida humana está en relación con la naturaleza. Pero antes de iniciar esta actividad, el jefe de familia selecciona la semilla de maíz y no permite que los niños participen en esta tarea porque existe la creencia de que se les caerán los dientes o se pudrirán las semillas.

En la siembra se aplican los siguientes métodos: a pala, es decir, con coa y chuzo; a *tapapié* y la siembra a *rabó de buey*. En el primero participaban de 15 a 20 sembradores, mediante la ayuda mutua. Con la yunta de reses y el arado de madera, previamente abrían los surcos para que los sembradores entraran de uno en uno sin estorbarse. Con la punta ancha y puntiaguda de la coa se removía y se abría la tierra hasta encontrar la humedad; con el otro extremo, donde va el chuzo, se abría el hoyo, se depositaban cuatro granos de semillas de maíz, y se cubría de tierra con la parte ancha de la coa, formando cajetes.

El proceso de la siembra a *tapapié* se realizaba cuando la tierra presentaba suficiente humedad, mediante el empleo de yunta, arado y yuntero. La yunta abría el surco y detrás iban los sembradores depositando cuatro semillas de maíz y con los pies, de forma alternada, cubrían de tierra las semillas; su variante es depositar la semilla, después el abono y al final cubrir de tierra con un azadón. Esta actividad se plasma estética y plásticamente en la danza de *Las pastoras*.

Para la siembra a *rabó de buey* se usan dos yuntas y dos yunteros, con arado criollo o egipcio, y la sembradora con *embudo*. La primera yunta abre los surcos, el sembrador va depositando la semilla, y la segunda yunta cubre la simiente con la tierra que quita el arado de los bordes del surco abierto.

Durante los años sesenta, se introdujo el uso del tubo cilíndrico de lámina y, un poco más tarde, el del arado sembrador, ambos tirados por la yunta de reses o caballos, lo que permitió reducir el número de sembradores y economizó el trabajo; la primera innovación consiste en que una yunta tira del arado sembrador, una persona arrea y otra va depositando los granos en el embudo, hasta la línea del arado, e inmediatamente se cubren de tierra. En un principio, la gente se resistía a sembrar con el tubo de lámina porque rompía con el sistema de siembra tradicional, que provocaba que en vez de nacer cuatro plantas juntas ahora crecieran regadas. En cuanto a la máquina sembradora, posee un depósito que se carga con suficientes semillas, de modo que a medida que avanza la yunta se van depositando los granos de maíz y frijol o haba a la vez.





Después de quince días, cuando el maíz ha germinado, se procede a la resiembra: se destapan las plantas, quitando los terrones o piedras que las tapan, y se siembran con la coa los espacios donde no germinó la semilla.

En las comunidades que disponen de abono orgánico, basura o ceniza, esparcen estos materiales a los pies de las matas antes de efectuar la escarda.

Esta última es de dos tipos: la primera escarda *-ts'it'opju* o "arado pequeño", que se realiza de mayo a junio, consiste en pasar el arado entre surco y surco para abrirlo y arrimar tierra a las plantas, cubrir el abono y tapar la maleza; en la segunda escarda *-ndat'opju*, "arado grande" o tablón— se usa el arado de dos alas para lanzar la tierra a ambos lados, de manera que cubran totalmente los pies de las plantas, el abono de la segunda fertilización y la maleza, con el objetivo de conservar la humedad. Se practica de junio a julio, y si no se cuenta con yunta se alquila.

Cuando han arreciado las lluvias se desaguan las milpas, se chaponen y se cuida el desarrollo de los cultivos. El 15 de agosto se lleva a cabo el *Ofrecimiento de primicias*, en el cual se presentan los primeros frutos del ciclo agrícola a *Ts'ita Ndeje*, "Señor del agua", deidad acuática; se bendicen los sembradíos colocando flores a las plantas de maíz en las cuatro esquinas de la milpa y se truenan cohetes. Anteriormente, en San Pedro Potla, Temascalcingo, toda la noche se velaba orando y danzando, porque a la medianoche el Señor del agua pasaba a bendecir los sembradíos.



En nuestros tiempos la práctica del ritual o ceremonia de ofrendación de primicias casi se ha perdido, pues solamente se realiza en la comunidad de Pastores, Temascalcingo, donde se prepara una canasta hecha de varas de sauce y jaras bien adosada en la que se coloca elotes, ejotes, cabalacitas, flores y velas; luego la inciendan y los mayordomos, grupos de danzas, músicos y el resto de la comunidad se encaminan en procesión rumbo al oratorio construido sobre el río Lerma. Al llegar, el mayordomo toma la ofrenda y la entrega a *Ts'ita Ndeje*. Después amarra una piedra en la base de la canasta para que con su peso se hunda en el fondo del río. Una vez puesta la ofrenda en el agua, si se hunde rápidamente significa que el Señor del agua está contento, pues la aceptó; si sólo da vueltas a merced de las olas del río y no se sumerge, quiere decir que está enojado con la comunidad.

La cosecha o placa empieza a fines de octubre y se prolonga hasta diciembre. Se cortan las mazorcas maduras con un pizcador de madera, hueso, punzón o púa de espina; éstas se colocan en el ayate y las costaleras y después se acarrean a lomo de burro, caballo, acémilas o en carros alquilados.

Posteriormente, según se vaya requiriendo para su consumo y venta durante el ciclo anual, se limpian las mazorcas y se colocan en el *kjob'u*, "tlapanco o tapanco", o en los *pjat'a*, "cincolotes", para secarlas y desgranarlas con ayuda de piedras volcánicas porosas y oloterías.

Finaliza el ciclo agrícola con el corte de zacate al empezar la época de secas o *nguarmuxa*, de octubre a enero; inmediatamente después



se barbecha para evitar el endurecimiento de la tierra barreal. El zacate se corta por gavillas y se arcina para usarse como forraje de los animales.

De las labores de barbecho, cruza y rastra se encargan los hombres; la siembra, la resiembra, primera y segunda escarda, la cosecha y el corte de zacate, pueden hacerlas tanto hombres como mujeres y niños.

Generalmente, la cosecha se destina al consumo familiar y sólo una pequeña parte se reserva para la venta, lo que les permite pocas posibilidades de sobrevivencia. El principal problema que se enfrenta es la carencia de un medio de transporte para vender sus productos al mercado, situación que pone a los productores a merced de intermediarios y acaparadores a precios muy bajos.

Por otra parte, el uso indiscriminado de fertilizantes químicos, herbicidas y plaguicidas provoca el deterioro y la erosión de los suelos. No sólo la falta de asesoría técnica para la adecuada rotación de cultivos, sino también de créditos y precios justos para los productos agrícolas, al igual que el poco uso de semillas mejoradas, la introducción de otros cultivos, el aumento de la población y del minifundismo, provocan que muchos mazahuas se dediquen a otras actividades, como la elaboración y venta de artesanías, en busca de ingresos.

En consecuencia, las actividades que prevalecen en la actualidad son la recolección, caza, pesca y el comercio en pequeña escala, así como el peonaje al interior de la comunidad o a lugares circunvecinos y la migración a los centros urbanos.

Al terminar *nguarmuxa* da inicio *z̄arnto*, a fines de mayo, cuando se presentan las primeras lluvias del año. Gracias a ellas germinan y se recolectan algunos vegetales como quintoniles, nabos, huazontles, carretillas, lengua de vaca, saucillo, malvas, paletarias, endivias, chivatitos y patas de pájaro. También crecen de manera silvestre nopales, tunas y juanitos.

Ésta es la época de abundancia de alimentos; por algo la gente *teetjo ñaatjo jñaatjo* se regocija cuando ve revolotear las golondrinas, escucha aullar los coyotes o percibe el rocío matinal, entre otros signos que presagian la llegada de las lluvias. Cuando ven relampaguear y escuchan los truenos, suelen decir: “ya se acerca la lluvia, ya vienen los quelites, los elotes y las flores, ya se va el hambre”.

La tradición oral refiere que antes de la dotación de los ejidos, durante la época de secas, se padecía hambre, enfermedades e inestabilidad social; la gente consumía granadas, bellotas y flores producidas por el encino, espigas de maíz mezcladas con masa de maíz; en lugar de tortillas, comían bolitas de quelites, epazotes y ortigas, por lo que “la gente de tanto comer sólo quelites tenía los ojos hinchados”.

El arraigo a la comunidad y el poco acceso al exterior significaba que los mazahuas se privaban de consumir otro tipo de verduras frescas durante el año. Ante ello recurrían a la técnica de secamiento de quelites, malvas, nabos y hongos, proceso que consistía en recolectarlos en gran cantidad y desecarlos exponiéndolos al sol; luego se colocan en los morrillos de los tapancos de la casa, para después ser consumidos durante el estío. Actualmente, en cualquier época del año ya consumen verduras que adquieren en los tianguis de las cabeceras municipales.





Antes de la introducción de los detergentes los mazahuas utilizaban el *sjatjø* o "sanacoche" para el lavado de la ropa; este tubérculo saponáceo crece en las terrazas de las comunidades que practican esta técnica de terraplén; para el lavado de la ropa y aseo del cuerpo también se utilizaban como jabones la cebolleja y una planta pequeña que crece en los llanos.

Los terraplenes son cercados de piedra de dos a tres metros de altura, con una medida variable de largo, que sirven para contener la tierra arable y evitar la erosión de los suelos. Estas terrazas aún se pueden observar en Maró, Tepeolulco, Potla, Pastores, Manto del Río y Jocotitlán, entre otros pueblos. Respecto al cultivo mediante el uso de la técnica agrícola de terrazas, aplicada por algunas comunidades mazahuas, permitía éste obtener suficiente cosecha para la subsistencia de una familia durante un año.

La cacería es una actividad ocasional que les permite atrapar conejos, armadillos, tlacuaches y tórtolas para el consumo alimenticio. Hace cerca de cincuenta años, cuando aún se contaba con pastizales, solían atrapar tórtolas y una variedad de pájaros; la técnica consistía en machacar *dyur*, "raíz o liga", un tubérculo que crece en las laderas de los montes

y que se untaba a un atado de popotes de pasto; éste se colocaba en los manantiales, cercos de piedra, árboles y agujeros donde se posaban los volátiles, cuyas alas se pegaban al atado impidiéndoles volar, momento que se aprovechaba para recogerlos.

Durante la época de lluvias se suelen atrapar carpas, ranas, ajolotes y acociles en los riachuelos, ríos, presas y bordos; estos últimos se han construido a partir de los años noventa a través del Programa Probordo.

Finalmente, la fauna y flora acuáticas también constituían una fuente de abastecimiento alimenticio de los pueblos ribereños desde tiempos ancestrales, pues había varias especies comestibles como zandeje, berros, quelite de pato, papa de agua, jaras y cabeza de perro. Sin embargo, estos recursos se han extinguido por la contaminación propiciada por los desechos de los parques industriales de Toluca, Lerma, Ixtlahuaca y Atlacomulco, que se intensificó a partir de los años sesenta. Daños semejantes ha provocado también la pesca irracional con dinamita que practicaba la población mestiza.











Capítulo IV.

*Aspectos sociales*

*a*

## *Yo ts'ingomü*

*A xes'e mboxkü xi'dyo,  
nuk'a ni maa ni ñ'eje nunu zanü,  
ñ'unu a xutjü nu ngoxti,  
nuyyo xut'i: yo seje.*

*Ñanguad'ijiji, ñanguad'ijiji, ts'ingomü,  
ji ma ndenpa ri sat'aji nuk'a mark'üji;  
ximiji ndeje nzo ya ri zok'üji,  
k'a tjaaja yo juajmü.*

*Nujna jotjo k'ajomü,  
k'ü ni ñ'eje k'a jnee nu Dyaru neje nu Zana;  
ra kjaa neje ra tee yo pjende ma zaa,  
k'ü ra tsjapü ra majaan o müb'ü ne kjandajna.*

*Ma ya yepe o tee nunu xoñijomü,  
dya ra b'ab'ü o tjanjo yo ts'ins'ü;  
yo tjojo k'o ra tsjapü ra yuru  
a tamboo nuk'a i müb'ü.*

## *Las nubecitas*

*Sobre copas de algodón,  
en vaivenes, la luna,  
mece detrás del balcón,  
a sus hijas: las estrellas.*

*Corran, corran, nubecitas,  
jamás lleguen tarde a la cita;  
derramen el vital líquido,  
sobre los surcos del milpar.*

*De esta humedad sublime,  
producto del amor del Sol y la Luna;  
devendrán enormes y frondosas plantas,  
que alegrarán el campo florido.*

*Revivido el universo marchito,  
no cesará el trinar de los pájaros;  
con loas que retumbarán,  
en lo más recóndito del corazón.*

*Esteban Bartolomé Segundo*

## Capítulo IV.

# Aspectos sociales



### 4.1 Demografía

El Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2010) reportó en el Estado de México 15 175 862 habitantes: 48.8 por ciento de ellos hombres y 51.20 mujeres, que representaban 12.1 por ciento del total de la población del país. Asimismo, registró 379 075 hablantes de las cinco lenguas originarias, lo que constituía 2.50 por ciento de la población total en la entidad. De esas personas, 204 945 pertenecían a los cinco grupos indígenas originarios y 174 130 eran hablantes de otras lenguas provenientes de distintos estados de la república (COESPO, 2010).

En el marco de estos datos censales, los *teetjo ñaatjo jñaatjo* eran el grupo más numeroso en la entidad, con 127 826 hablantes de esta lengua, en 1990: 53 746 hombres y 69 548 mujeres, que representaban 89.4 por ciento del total de la población mazahua estatal. Para 1998 la Secretaría de Educación Pública (SEP) y el Instituto Nacional Indigenista (INI) estimaban que en el país había 250 mil mazahuas; es decir, 48 por ciento respecto de otros grupos indígenas existentes en la entidad.

En los 14 municipios con población mazahua existían 399 comunidades, algunas predominantemente indígenas, entre ellas San Felipe del Progreso con 44 633 personas, o sea 31.69 por ciento de la población municipal; Ixtlahuaca con 25 466 y Temascalcingo con 16 811, lo que representaba 27.32 y 22.20 por ciento, respectivamente; le seguían Villa Victoria y Villa de Allende.

Hacia el año 2000, la región mazahua contaba con un total de 600 mil habitantes, de los cuales 157 364 eran indígenas: 75 135 hombres y 82 229 mujeres, lo que significaba 85.61 por ciento del total de la población mazahua en el país (INEGI, 2000).

Las características demográficas revelaban una distribución por sexo de 47 por ciento de hombres y 53 por ciento de mujeres. La estructura piramidal de edad mostraba una fuerte predominancia de jóvenes: 45 por ciento menores de 15 años, 53 por ciento de entre 15 y 64 años, y



únicamente 2 por ciento de 65 años o más. En la economía familiar, la participación era de 50 por ciento de la población de 12 años y más, de los cuales 68 por ciento eran hombres y 32 por ciento mujeres.

El índice de natalidad indicaba un promedio de 3.03 hijos nacidos por cada mujer en edad fértil, con una tasa de nacimiento del orden del 2.5. Los municipios de Donato Guerra y San Felipe del Progreso poseían las tasas más altas, del orden de 4.7 y 4.1, respectivamente; les seguía Atlacomulco con 3.4.

Los altos índices de fecundidad tienen su origen en varios factores: la limitada aceptación que han tenido los programas de planificación familiar, el analfabetismo y las condiciones de pobreza en que vive la mayoría de las familias, entre otras causas de carácter sociocultural.

Cabe destacar que entre los adultos persisten conocimientos medicinales tradicionales, tanto de un sistema propio de control natal como para propiciar la fecundidad en las mujeres. Por ejemplo, la ingestión de brebajes y purgantes preparados del tubérculo silvestre conocido en la lengua mazahua como *dyujñuru* (para el control reproductivo), entre otros mecanismos.

De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010), la región se definía como área rural y las comunidades que conformaban las poblaciones promedio en estos municipios presentaban índices variables de marginación.

En la medida en que predominan los indicadores rurales de bajos ingresos de la población ocupada, actividades agrícolas con tecnología tradicional y la población indígena, mayores son los índices de marginación de los municipios, como lo señalan los datos socioeconómicos e índices de marginación municipal elaborados por el CONAPO.

De los 14 municipios con población mazahua, ocho presentan un alto índice de marginación: Villa Victoria, San Felipe del Progreso, Donato Guerra, Ixtapan del Oro, Villa de Allende, Almoloya de Juárez, Ixtlahuaca y Temascalcingo; tres son de grado medio: El Oro y Jocotitlán, incluyendo a Jiquipilco, y dos de un grado bajo: Atlacomulco y Valle de Bravo, cuyos índices fluctúan entre 1.02 y 0.87. Ello implica que se trata de pueblos con grandes carencias y necesidades sociales y económicas.

No obstante las circunstancias enumeradas, la población *ñaatjo jñaatjo* sigue en aumento, aunque en menor proporción, como lo muestran las estadísticas oficiales.

## 4.2 Lengua

La región mazahua presenta algunas particularidades de interacción étnica: en Jiquipilco, Atlacomulco y Temascalcingo conviven mazahuas y otomíes, lo que los hace ser trilingües (otomí, mazahua y español); hacia el sur y oeste limitan con los nahuas, matlatzincas y purépechas, lo cual, sumado a

los hablantes de otras lenguas indígenas del país, ha dado como resultado la composición del nuevo mapa étnico.

De acuerdo con la moderna clasificación de los idiomas indígenas llevada a cabo por Arana de Swadesh (1975: 84-87), la lengua mazahua pertenece a la familia otomí-mazahua, tronco otopame, del grupo otomangue; conjuntamente con el otomí, pame, matlatzinca, chichimeca-jonaz y ocuilteco-tlahuica, integran la familia lingüística otomiana u otopame.

De las variantes lingüísticas del idioma *jñato* resaltan principalmente dos áreas ya mencionadas: la subregión norte y la subregión sur. Los de la primera llaman a los de las zonas montañosas *yo mentr'é* o *yo mé'ch'ejé*, "los habitantes o dueños de los montes"; en tanto, los mazahuas del territorio austral nombran a los del septentrión, cuyo hábitat está formado por planicies y llanuras, *yo me'b'atjru*, "los habitantes o dueños de los llanos".

Las variaciones lingüísticas entre las hablas regionales se han dado por diversos factores: geofísicos, sociales y de intercambios culturales; desde el punto de vista fonético y morfológico, las variaciones se dan generalmente en las consonantes, mientras que en términos léxicos, morfosintácticos y semánticos son pocas las diferencias.

La diferenciación fonética entre el habla de la subregión norte y la subregión sur está dada por la existencia de formas silbantes y glotales aspiradas de algunos fonemas, vocales y consonantes, por ejemplo:

Subregión norte	Subregión sur	Español
<i>mizhi</i>	<i>mizhi</i>	caro
<i>pezhe</i>	<i>pezhe</i>	cuenta, enumera, narra
<i>ndøø</i>	<i>nrrøø</i>	ojo
<i>tøø chøø</i>	<i>trøø</i>	ojo
<i>chøø</i>	<i>chøø</i>	ojo
<i>nzhøø</i>	<i>nzhøø</i>	ojo
<i>too choo</i>	<i>troo</i>	suegra
<i>jñatjo</i>	<i>jñatrjo</i>	lengua mazahua
<i>t'ii</i>	<i>tr'ii</i>	muchacho, niño, hijo
<i>xut'i</i>	<i>xutr'i</i>	muchacha, niña, hija
<i>teetjo ñaatjo jñaatjo</i>	<i>tee ñatrjo jñatrjo</i>	grupo étnico mazahua

La dispersión de las comunidades mazahuas, el hábitat, la existencia de recursos naturales, las actividades económicas y las zonas de contacto con hablantes de los principales idiomas de la familia otomiana, nahua y purépecha, produjeron intercambios y préstamos de términos, lo





que dio lugar a la aparición de variantes lingüísticas, a tal grado que los mazahuahablantes de ambas subregiones se acusan unos a otros de no saber hablar bien su lengua, *jñatjo*.

Las variaciones que ofrece el idioma *jñatjo* de las dos subregiones mencionadas no representan problema alguno de comunicación entre los hablantes; por el contrario, el conocimiento y aplicación de las dos variantes permiten un enriquecimiento cultural y del léxico.

En el ámbito del sistema escrito se carece de una tradición gráfica de origen prehispánico. Fue inmediatamente después del contacto con los hispanos, en el siglo XVI, cuando surgió la necesidad de escribir la lengua mazahua; a partir de su actividad evangelizadora, los misioneros españoles usaron caracteres universales latinos para comunicarse. Durante los primeros años de la colonización española, probablemente los misioneros hayan empleado diversos métodos para desarrollar su empresa evangelizadora: "es posible que los primeros curas usaran el sistema testeramerindiano, elaborado por Jacobo de Testera en [1544], que consiste en valerse de imágenes para memorizar la doctrina" (Sánchez, 2007: 301).

Avala lo dicho el testimonio de don Agustín López, en 1569, cura beneficiado y vicario de San Mateo Tlalchichilpan, hoy Almoloya de Juárez, consignado en el documento *Descripción de Tlalchichilpa*: "La doctrina cristiana se enseña a los indios de esta forma: a los indios mexicanos por la cartilla que ellos tienen impresa [...] a los *mazaguas* en [...] su propia lengua que Tomás Ledesma tradujo, indio natural de este pueblo" (Basurto, 1977; Romero Quiroz, 1993).

En 1569 el cura Agustín López, hijo del connotado médico Pedro López, enseñaba la doctrina cristiana de fray Juan de Zumárraga, traducida de la lengua náhuatl a la lengua mazahua y otomí, apoyado en un cuaderno y un vocabulario que él integró, con ayuda de algunas personas oriundas del lugar. Ojalá que algún día se recuperen estos manuscritos originales para conocer y seguir nutriendo nuestro ser, pensar y obrar mazahua.

De igual manera, por la misma fecha, el cura de Jiquipilco, Francisco de Aguilar, informaba al arzobispado de México que la evangelización de mazahuas y otomíes era apoyada por medio de las doctrinas escritas en esas lenguas.

Aunque no todos esos materiales hayan llegado a nosotros, los trabajos de los clérigos Agustín López, Diego de Nájera Yanguas y Francisco de Aguilar Martel fueron pioneros en el estudio, aprendizaje, escritura y prédica en la lengua *jñatjo*, además de la otomí y la náhuatl.

De hecho el único documento del siglo XVII que proporciona una descripción sobre los conocimientos gramaticales de este idioma procede de las "Advertencias para hablar con propiedad la lengua mazahua", contenidas en el libro *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua* –impreso en 1637 y reimpresso en edición facsimilar en 1970 por la Biblioteca Enciclopédica del Gobierno del Estado de México–, del licenciado Diego de Nájera Yanguas, cura beneficiado de Jocotitlán de 1600 a 1635.

Nadie más después del licenciado Nájera Yanguas se ocupó del idioma mazahua hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando surgió la inquietud de reconocer las diversas zonas lingüísticas indígenas del país, cuyo propósito era registrar los materiales, la ubicación geográfica y la clasificación de las lenguas. Al respecto destacan las investigaciones de Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimental, Manuel de Olaguibel y Nicolás León, entre otros, quienes proporcionaron bastante información científica sobre la lengua mazahua.

La llegada de Jacques Soustelle a México (1930-1933) y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1935, con William Cameron Townsend y un reducido grupo de investigadores, invitados por el presidente Lázaro Cárdenas del Río, fincó las bases para dar otro impulso al estudio y desarrollo de las lenguas indígenas.

El propósito fundamental de los misioneros estadounidenses y canadienses fue enseñar a leer y escribir a los indígenas mexicanos en sus propios idiomas; para ello emprendieron estudios y elaboraron materiales didácticos a fin de apoyar la empresa educativa del gobierno cardenista.

En la región mazahua la atención educativa se centró en el estudio y enseñanza de la lectura y escritura de la lengua *jñatrjo*, como paso para acceder después al aprendizaje del español; para ello se prepararon cartillas, vocabularios, diccionarios, gramáticas y carteles, entre los que destacó el diccionario bilingüe mazahua-español de Mieldred Kiemele Muro.

Actualmente se vive un renacimiento cultural y lingüístico, al igual que un incipiente desarrollo de la literatura escrita en esta lengua. Sin embargo, no debe olvidarse que, como pueblo mayormente ágrafo, cuenta con una rica tradición oral conformada por discursos narrativos orales, que los propios escritores indígenas llaman *oralitura*.

Con base en el alfabeto validado en 1989 por organismos oficiales que atienden a la población mazahua –Dirección General de Educación Indígena de la SEP, Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), Instituto Mexiquense de Cultura (IMC), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Departamento de Educación Indígena de los Servicios Educativos Integrados al Estado de México (SEIEM) y el Consejo Supremo Mazahua, así como un grupo de maestros bilingües y académicos mazahuahablantes–, empezaron a realizarse investigaciones, estudios lingüísticos y producciones de materiales textuales que ayudaron a impulsar el desarrollo de la escritura dentro del campo educativo.

Producto de estos trabajos, se vislumbra también una incipiente creación literaria llevada a cabo por algunos escritores mazahuas que han adquirido los procesos del sistema de lectoescritura. Celestino Cárdenas Martínez, Julio Garduño Cervantes, Fausto Guadarrama López, Agustina Mondragón Paulino, Pablo Sánchez Gómez, Balbino Basilio Carrillo, Demetrio Espinoza Domínguez, Rufino Reyna Benítez y quien suscribe este trabajo, entre otros, hemos visto coronados nuestros esfuerzos con la producción de libros de texto. En el campo literario se han desarrollado





en los géneros de poesía y cuento, y muy pronto incursionarán en el ensayo y el teatro.

En la educación bilingüe y de adultos, el alfabeto que se utiliza para el desarrollo de la lectura, escritura, oralidad, producción de textos y creación literaria consta de las siguientes grafías:

Vocales: a, ǎ, ǎ, e, ɛ, ɛ, i, i, o, ø, ɔ, u, ʉ, ʉ.

Consonantes: b, ch, chj, d, dy, f, g, j, jm, jn, jñ, jy, k, kj, l, m, mb, n, nd, nrr, ng, nz, nzh, ñ, p, pj, r, s, sj, t, tj, tr, trj, ts, tsj, x, y, z, zh, '.

Oclusivos glotales: b', ch', d', k', m', n', ñ', p', s', t', tr', ts'.

El Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI precisó que la cantidad de hablantes de la lengua *jñatjo* "mazahua", era de 169 642, de los cuales 80 631 son hombres y 89 011 mujeres. De ellos 97 por ciento son bilingües mazahua-español y 3 por ciento monolingües de la lengua originaria, en su mayoría ancianos y mujeres de más de 60 años.

Los datos censales revelan que el alto grado de bilingüismo obedece a varios factores, entre ellos la migración operada en los últimos 60 años, lo que ha obligado a los mazahuas a aprender a hablar y escribir el español, utilizándolo sobre todo en los asuntos oficiales, principalmente en su relación con el exterior y en las diversas gestiones ante las instancias gubernamentales.

Este proceso ha repercutido en el desplazamiento de la práctica de la lengua mazahua: los padres ya no quieren enseñar a sus hijos a hablarla, por lo que ahora los niños de estas comunidades tienen como primera forma de comunicación el español, quedando como segunda la lengua *jñatjo*. Es de lamentar el proceso de desplazamiento y pérdida que sufre el uso de la lengua *jñatjo* en los contextos familiar, comunitario, escolar y regional, a pesar de los esfuerzos que se han emprendido desde el ámbito de la educación. Ante la situación por la que se atraviesa, se plantea la interrogante: ¿por cuánto tiempo más perdurará la lengua *jñatjo*?

Pese a los embates contra su lengua, los mazahuas perciben que es necesario conservarla como un elemento de orgullo e identificación étnica.

### 4.3 Educación

La política de integración de los indígenas a la sociedad y cultura nacional a través de la educación, mediante la castellanización, se inició desde la época colonial, pero se dio con más fuerza a principios del siglo XX, después de la lucha revolucionaria de 1910.

En 1927 las misiones culturales, a cargo del Departamento de Cultura Indígena de la SEP, aplicaron la castellanización al impartir la educación rural en la zona mazahua. Se enseñaba las operaciones básicas de aritmética, lectura y escritura, cultivo de la tierra y clases de civismo, exclusivamente en español, a través del “método directo, imitativo, analítico, natural, intuitivo o de no traducción del sistema de enseñanza del nuevo idioma, sin hacer uso de la lengua materna del estudiante” (Brice, 1977: 142). Dicho método fue ratificado por Gregorio Torres Quintero, Moisés Sáenz y Rafael Ramírez para la incorporación cultural del indígena a la sociedad mexicana.

No existían las escuelas normales regionales; los maestros rurales, principalmente hombres, no eran de la región ni hablaban la lengua indígena; representaban los intereses de la sociedad mestiza y su labor perturbaba los sistemas de vida comunitaria, al recriminar a los educandos por el porte de su indumentaria y por la práctica de su lengua, tradiciones y costumbres.

Esta situación dio lugar a que los maestros fueran rechazados en las comunidades donde prestaban sus servicios, pues se desconfiaba de ellos, se les veía como extraños y portadores de otra lengua. En las comunidades se percibía el temor a ser integrados a una civilización que no era la suya, en detrimento de la cultura y lengua propias.

Al desconocerse las necesidades, características e intereses de las comunidades donde eran enviados a trabajar, la formación de los maestros rurales no era acorde con la labor que desarrollaban en la zona. Su propósito principal era cumplir políticas oficiales intencionales de castellanización y llevarlos a la senda del *progreso*, a través de propiciar cambios sociales, culturales y económicos, afines a la economía de mercado.

Entre la problemática a la que se enfrentaron en un principio los maestros, estaba la resistencia de los padres de familia para enviar a sus hijos a la escuela, ya que consideraban más importante mandarlos a cuidar a los pocos animales que poseían, ayudar en las labores del hogar, y en las faenas agrícolas y así prepararse para el matrimonio. Para los padres, la asistencia de sus hijos a la escuela significaba una pérdida de tiempo; problema que no se resolvía con las multas o castigos que, mediante la prestación de servicios comunitarios, imponían a los progenitores las autoridades civiles y escolares, ni con perseguir a los niños hasta donde pastoreaban.

Al final de la clase, el maestro que se comunicaba en español con alumnos que hablaban solamente en su lengua originaria preguntaba: “¿Entendieron, ya aprendieron?” Por respuesta obtenía un silencio total.

Esta *rebelión silenciosa*, como llamó Galván de Terrazas (1982) a la resistencia ante la educación venida de fuera, se acentuó con la campaña de alfabetización iniciada en 1945 y que duró hasta 1957; 12 años de labor poco exitosos. Las experiencias de esta etapa refieren que para vencer esa resistencia se comenzó por seleccionar a jóvenes mazahuas con algún grado de educación primaria para participar en los









programas de alfabetización, primeramente en *jñatrjo*, y después en *jñangicha*-español.

Quienes participaron en aquellas actividades escolares, por ese entonces alumnos con un limitado dominio del español, aún recuerdan hoy en día las vivencias de transgresión cultural y lingüística que experimentaron cuando los maestros les hablaban solamente en esta lengua.

Al no obtenerse el éxito deseado a través del método directo para la castellanización, se optó por iniciar la enseñanza en la lengua indígena como primer paso, para después continuar el aprendizaje de la oralidad, lectura y escritura del español; es decir, la enseñanza bilingüe. Cuando los maestros rurales fueron reemplazados por los misioneros culturales, se solicitó que fueran de las propias regiones indígenas.

En el desarrollo de la práctica educativa, la didáctica utilizada partía de explicar las formas y sonidos de las vocales; después las consonantes y su pronunciación, para luego pasar a formar sílabas, frases y oraciones. Los docentes les hablaban a los padres de familia y alumnos acerca de las bondades que representaba aprender a leer y escribir en español.

La enseñanza de las vocales en la lengua mazahua, usando la forma cursiva, se explicaba de esta forma:

*Nu ts'inumburu k'u xobu o ts'ikua k'a jmii neje moku o s'uu a ma xutju ngeje ni chjuu /a/ dya nu; nunu nzakja ts'iza k'u xobu ajens'e neje xoku yo yeje o ts'ikua ni chjuu /e/; nunu ts'iza k'u xobu o ts'ikua neje juns'ú o ts'itjuns'u ni chjuu /i/; nunu ts'inumburutjo akjanu ngeje nu /o/ dya nu neje yo yeje ts'iza k'u nzujnubi, xobu o ts'ikua a ma jømu ne juns'up'uji o tjuns'u ni chjuu /u/, Ya panrujidya.*

La traducción del texto es:

Esta bolita que abre sus patitas hacia delante y apunta su colita para atrás se llama /a/; el palito que se abre arriba y separa hacia abajo sus dos patitas recibe el nombre de /e/; el palito que abre sus dos patitas abajo y lleva un sombrerito es la /i/; éste que solamente es redondo se llama /o/, y estos dos palitos que va abriendo sus patitas hacia abajo, van de la mano y jalándose entre sí, se llama /u/. ¿Ya aprendieron? [preguntaba el maestro indígena].

Aquí, el enfoque educativo privilegiaba un ambiente escolar de confianza entre maestro y alumnos, logrando así la comunicación entre ellos; no existía barrera cultural ni lingüística, y comentaban la vida mazahua comunitaria, se reían y se recreaban; se iniciaba el bilingüismo cuando el docente les hablaba en español, mientras ellos escuchaban, aprendían, memorizaban y balbuceaban algunas palabras en castellano.

No obstante, como los espacios escolares servían para que muchachos y muchachas se conocieran, se hicieran novios e incluso llegaran al matrimonio, persistía una barrera sociocultural: muchos padres de familia se resistieron a enviar a sus hijos a recibir el servicio educativo ofrecido por el gobierno porque pensaban que asistir a la escuela era perder tiempo.

Actualmente el servicio educativo para la población indígena está a cargo de la Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México y del Sistema Federalizado de los Servicios Educativos Integrados al Estado de México (SEIEM), como resultado del proceso de descentralización educativa llevada a cabo por la Secretaría de Educación Pública en 1992, a través del Programa Nacional de Modernización Educativa del gobierno federal.

En 2010, el INEGI informó que de 376 551 habitantes mazahuas mayores de 15 años de edad con los que contaba la región, 278 603 sabían leer y escribir: 153 431 eran hombres y 125 172 mujeres, quienes representaban 74 por ciento de la población alfabeta. En contraste, la población analfabeta sumaba 97 948 entre hombres y mujeres, lo que equivalía a 26 por ciento. El porcentaje de analfabetismo entre las mujeres (17.85) era más alto que entre los hombres (7.81).<sup>1</sup>

La atención educativa en la región a la que pueden acceder los niños y jóvenes mazahuas comprende desde educación inicial hasta el nivel superior (normal, media superior, normal superior y universitario). Tras ser reconocida oficialmente la educación preescolar como nivel educativo, ésta se ha extendido poco a poco en todas las comunidades mazahuas, a pesar de que no era aceptada por cuestiones sociales y culturales. En general, existen carencias en materia de cobertura, infraestructura y personal para la atención educativa, pues las comunidades mazahuas cuentan con pocas escuelas primarias y preescolares de organización completa; la mayoría son multigrado.

Los centros educativos para la población mazahua que atiende el subsistema federalizado, a cargo del Departamento de Educación Indígena del SEIEM, se ubican en 28 municipios; en ellos se ofrece educación inicial, preescolar y primaria.<sup>2</sup>

Por una parte, los Servicios de Extensión Educativa se brindan, en coordinación con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en los albergues escolares o comedores indígenas localizados en las áreas otomí y mazahua. Por la otra, el servicio asistencial ofrece un sistema de internado en el Centro de Integración Social No. 5 Carmen Serdán, establecido en La Huerta, Zinacantepec, donde con el modelo intercultural bilingüe se proporciona educación primaria a niños provenientes de las zonas indígenas durante cinco días a la semana.

El mayor reto de la educación básica que proporcionan las escuelas estatales y federalizadas, al igual que los centros educativos, es ser aceptada

<sup>1</sup> Información recopilada por comunicación personal durante el trabajo de campo en 2000.

<sup>2</sup> Información recopilada por comunicación personal durante el trabajo de campo en 2000.





por los padres de familia, pues la mayoría de ellos considera que el personal docente, por ser indígena, no cuenta con la profesionalización pertinente y adecuada para ejercer el magisterio; además, como en la planeación didáctica se utiliza la lengua indígena, prefieren enviar a sus hijos a las escuelas no bilingües.

De acuerdo con el censo de 2010, asistía a la escuela 73.31 por ciento de la población de 5 a 14 años; el resto participaba en el cuidado de los animales y colaboraba en las actividades agrícolas.

Cada vez más la población mazahua en edad escolar cursa la educación primaria, pero sus dificultades económicas y sociales generan un elevado índice de reprobación y deserción escolar, aunque éste ha disminuido por la implementación de programas sociales institucionales.

En cuanto a la educación media básica, es reducido el número de jóvenes que ingresa, al igual que el de quienes continúan y concluyen la educación media superior y superior. Esto se debe a que, generalmente, al concluir la educación primaria o secundaria se dedican a las labores del campo o emigran a las ciudades en busca de trabajo.

Además, es deficiente la atención del nivel medio básico; si bien se complementa con la telesecundaria y las secundarias tecnológicas, resulta insuficiente el servicio porque faltan planteles educativos y los jóvenes deben trasladarse hasta instalaciones de comunidades mestizas, con mayor población.

La introducción de la educación media superior y superior en la región es reciente. En los años sesenta únicamente funcionaba la Escuela Normal de Atlacomulco; después se crearon las de Almoloya de Juárez, Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso; en los años setenta se fundó la escuela preparatoria, incorporada a la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), pues anteriormente quien quería seguir estudiando debía trasladarse a Toluca o al Distrito Federal, lo que resultaba muy costoso.

Actualmente en la zona existen escuelas preparatorias, normales, el Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica (CONALEP), el Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios (CBTIS), las escuelas de Enfermería y de Trabajo Social. En la unidad de la UAEM se cursan las carreras de Administración de Empresas, Derecho e Ingeniería; la extensión de la Universidad Pedagógica Nacional en Ixtlahuaca data de 1990, y en 2006 abrió sus puertas la Universidad Intercultural del Estado de México, en San Felipe del Progreso, donde ingresan jóvenes mazahuas y de otras etnias.

La educación escolarizada se complementa con la que principia en el seno familiar, donde el niño empieza a conocer el entorno inmediato, los valores de su cultura y las formas de enfrentarse a la vida. La madre dedica el mayor tiempo posible a la convivencia con los niños y durante los primeros años de vida les transmite los valores, las costumbres y tradiciones, con un sentido de pertenencia al ser mazahua.

En la familia se induce a los infantes a realizar actividades de acuerdo con su edad y sexo: aparte de asistir a la escuela, las niñas son educadas para realizar los quehaceres del hogar, cuidar de los hermanos menores y participar en las labores manuales; los niños ayudan en las faenas del campo y el pastoreo de los animales, con la intervención del padre o abuelo; se les enseña a interactuar con la comunidad, guardar respeto a los mayores, colaborar en las obras de beneficio comunitario y participar en las costumbres y tradiciones religiosas.

La actitud de resistencia que anteriormente adoptaban los padres de familia se ha modificado por un proceso económico –originado por el prevaleciente minifundismo, la descapitalización del campo y el notable aumento demográfico– que propició un fuerte flujo migratorio de la población mazahua en las décadas de los cincuenta y sesenta hacia los centros urbanos, en busca de empleo y mejores condiciones de vida.

El proceso de industrialización y la ocupación de la mano de obra de los *desheredados* de las tierras generaron en la población la necesidad de hablar, escribir y leer en español, para tener acceso a trabajo en las industrias ubicadas en Pastejé, Toluca, la Ciudad de México y la zona conurbada al Distrito Federal.

Hoy en día, la población cada vez se interesa más en que los niños y niñas asistan a la escuela, como una opción para elevar sus condiciones de vida y obtener empleos remunerados, porque ya no podrán beneficiarse de la herencia de la tierra ejidal y comunal; ello ha propiciado que las comunidades soliciten la construcción de escuelas primarias, secundarias y tecnológicas, así como becas y maestros preparados para sus hijos.

A escala nacional, la educación indígena se puso oficialmente en marcha en 1964, a través de la modalidad educativa bilingüe bicultural. En el Estado de México se inició en 1972, con la contratación de 50 promotores culturales mazahuas para atender a igual número de comunidades de esta población; al siguiente año se extendió a la población otomí y posteriormente a las comunidades nahuas, matlatzincas y ocuiltecas-tlahuicas.

Para ese proyecto educativo se reclutó a jóvenes originarios de las etnias y con estudios mínimos de primaria, a fin de desempeñarse en el magisterio bilingüe; entonces ya era posible hablar del maestro propiamente indígena. La Secretaría de Educación Pública respondió en 1973 a estas demandas educativas mediante el Plan Nacional de Castellanización, con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista, como parte de la política pública de integrar a los indígenas a la sociedad nacional, lo cual llevaba consigo la homogenización lingüística y cultural del país.

En 1977 se produjo un giro, al concebir la diversidad étnica, lingüística y cultural indígena como facetas que fortalecían a la nación y al aprobarse oficialmente el desarrollo del Proyecto de Educación Bilingüe Bicultural, como el modelo educativo indicado para concordar con las características regionales y los rasgos culturales propios de las comunidades





étnicas. Una vez superada la resistencia a la educación formal, la modalidad educativa bilingüe intentó revalorar la cultura propia, que durante años se pretendió extinguir, y hoy el maestro indígena procura recuperarla en su vocación educativa.

#### 4.4 Alimentación

En todo ser vivo, la alimentación es el acto de proveerse de satisfactores para cumplir necesidades biológicas, a efecto de tener una vida armónica durante el desarrollo del ciclo vital: nacer, crecer, reproducirse y morir. En el caso del ser humano, además de lo anterior, permite el desarrollo integral biológico, psíquico, social, espiritual y cultural, para gozar de salud; la influencia de agentes desequilibrantes del orden cósmico hace sobrevenir la enfermedad o la muerte.

La concepción de espacio y tiempo en la cosmovisión mesoamericana se fundamenta en la dualidad: seco-húmedo, vida-muerte, frío-caliente, al igual que en relación con el año solar y agrícola, dividido en sus dos etapas: *nguarmuxa* o *nguaresma*, "tiempo de secas", que comprende de octubre a abril, y *zanto*, "tiempo de lluvias", de mayo a septiembre. La primera se caracteriza por ser seca, fría, calurosa, inhóspita, escasa en alimentos, en la que predomina un ambiente triste y se asocia con la muerte; la segunda posee la particularidad de ser húmeda, lluviosa, agradable, fértil, templada, hospitalaria, abundante en alimentos, ligada con la alegría e implica la existencia de la vida. Esta última es más breve que la anterior, así como es de corta la vida humana en el mundo, en la tierra y en la naturaleza.

Muchas centurias atrás, el régimen alimentario era natural, higiénico, nutritivo y diverso, constituido por productos de origen vegetal, animal y mineral. La gente era sana. Desde tiempos inmemoriales hasta hoy, la base de la alimentación de los pueblos mesoamericanos ha sido el maíz, el chile y la calabaza, complementada con productos obtenidos de la flora y la fauna. A esa gramínea se le tuvo un gran respeto, al grado de deificarla. Como parte de la educación a la niñez, como aún se recuerda, los ancianos arengaban a cuidarla y reprendían si se tiraba o veían tirada cualquier semilla:

Los abuelos decían: "No sólo veas el maíz tirado. Debes juntarlo. Debes levantarlo. No veas solamente a un maicito. Vive como nosotros. Levanta sus manitas donde está tirado. No lo veas solamente, quiere que lo levantes. Si lo levantas y lo guardas, así te querrá y te seguirá. El maíz es el alimento que nos permite vivir" (Segundo, 1988: 139).

Del pasado no se olvidan los tiempos aciagos ni los de abundancia de alimentos. En la memoria de la gente perduran varios pasajes de

las épocas de esplendor, pero también tiempos de escasez o en los que el azote de las plagas destruía los sembradíos, lo que hacía sobrevenir hambrunas, pestes, guerras y enfermedades. Aún se recuerdan con demasiada preocupación, tristeza y temor las narraciones de vivencias desgarradoras, cuando había que ingerir todo tipo de tubérculos, raíces, hojas, quelites, epazote, lengua de vaca, trébol, nabo, espiga de maíz, ortiga o flor de encino, mezclados con algo de masa para que rindiera, aparte de lo que lograra aportar la caza de animales silvestres.

En la actualidad la dieta alimentaria gira básicamente en torno al maíz, en sus diferentes colores: blanco, rojo, amarillo, azul y pinto, y sus distintos productos: tortillas, palomitas, pinole, pozole, huitlacoche, memelas, quesadillas y tamales; a ellos se suman alimentos como calabaza, chile, frijol, papa, haba, así como alimentos obtenidos de la caza, pesca y recolección: hojas, nopales, raíces, frutos, hongos e insectos comestibles como los escamoles.

No se puede hablar de comida sin mencionar su dualidad; por ejemplo, las bebidas que se obtenían de la fermentación: *sjejme* o *t'apju*, "pulque de maguey", y *sjendechjo*, "pulque de maíz", de sabor agrídulce (Segundo, 1995; Morales, 2000), llamado *cerveza india* por los españoles en el siglo XVI (Acosta, 1979). Con la llegada del trigo y la caña de azúcar, se incorporaron el *chjuxtexu*, "pozole de trigo"; el charape (pulque y piloncillo); el *tjunde*, producto de la fermentación del trigo, y el aguardiente, destilado de la caña de azúcar.

En el hogar, el consumo de los alimentos estaba ritualizado. La comida se servía cuando todos los miembros de la familia se encontraban reunidos: primero al jefe de familia, después a los hijos y a la madre. Incluso si el padre estaba ausente, se le servía primero y se le guardaba la comida, ya que ésta perdía sabor si se obsequiaba primero a los niños porque *ya había sido manoseada*. ¿Será que esto se hace en memoria de los antepasados?

Se narra también que cuando se llevaba a cabo un casamiento, en la enramada de encino donde se iba a celebrar la convivencia, un integrante de la familia se paraba a la entrada con una jarra de *sjendechjo*, para servirlo en jarros pequeños a cada comensal; así se convivía con los ancestros, a fin de que la fiesta se desarrollara en calma y sin contratiempos.

El sistema alimenticio clasifica a los alimentos en fríos y calientes. En la época de secas se consumen los fríos, mientras en la de lluvias se ingieren los calientes, porque consumir alimentos inapropiados al clima podía romper el equilibrio que se persigue para conservar la salud. Entonces, una buena alimentación implica combinar lo caliente con lo frío.

Esta cualidad de los alimentos se extiende a los de origen animal, vegetal y mineral. A las parturientas, por ejemplo, no se les debe dar carne o caldo de guajolote, porque son alimentos de calidad fría y el organismo de la parturienta está caliente (*está cruda*); en este caso, se les da caldo o carne de pollo-gallo; de los chiles sólo les estaban permitidas las





salsas de chilaca, no los chiles verdes, y tampoco podían comer malvas ni verdolagas, pero sí carretilla y nabos.

El modo de ingerir los alimentos posee sus reglas, si se les puede llamar así. A los niños se les enseña que comer una tortilla en taco implica saber hacerlo: primero se santigua el chiquihuite con la mano derecha, se toma la tortilla y se dobla por la parte que tocó primeramente el comal, porque si se hace al revés “se te quebrará la columna vertebral o no te llenarás”.

#### 4.5 Salud

Desde el punto de vista del concepto del mundo o autoconciencia de los mazahuas, la salud proporciona la posibilidad o capacidad de vivir con plenitud en esta vida terrenal; se tiene entendido que el desequilibrio entre los diversos agentes naturales, sobrenaturales y sociales es consecuencia de la adquisición de enfermedades y, por tanto, de la muerte.

En la cultura mazahua se piensa que el ser humano posee dos entes: uno material llamado *za'kur*, “vida”, y otro espiritual, al cual designan como *kjimi*, “alma, espíritu, Dios”.

Se cree en el *bien morir* y en el *mal morir*; es decir, una muerte natural y otra sobrenatural y social, que son provocadas por las *buenas enfermedades* y por las *malas enfermedades*, respectivamente; ambos procesos no son tajantes ni aislados, sino complementarios. La muerte es el tránsito de la vida material hacia una espiritual. Al difunto y al cadáver se le nombran *áñima*, vocablo que resulta de una distorsión fonética de la palabra alma. Aquí no se descarta algún punto de sincretismo con el pensamiento occidental.

El *bien morir* se presenta con la finalización del ciclo vital de la persona, ya sea por ancianidad o por alguna enfermedad de origen divino. Tanto a los padecimientos enviados por alguna deidad como a los provocados por el desequilibrio del sistema dual *caliente-frío*, no dejan de atribuírseles influencias de fuerzas sobrenaturales; hasta el más mínimo detalle se relaciona con estos poderes. Por ejemplo, cuando una persona o los miembros de una comunidad contraen alguna enfermedad, a ésta se le atribuye un origen divino, como castigo por incumplimiento de una manda, promesa, memoria, fiesta u ofrenda. No celebrar misas y fiestas a los ancestros, al Santo Patrón de la comunidad, o a los señores de Chalma, San Pedro, San Pablo o a la Virgen de Guadalupe, entre otros, acarrea alguna desgracia; en ello se incluye a quienes mueren a causa de un rayo.

Entre las enfermedades catalogadas como buenas, algunas de ellas infectocontagiosas –o sea, las introducidas por los europeos en el siglo XVI y conocidas como *pestilencias*, que diezmaron a los indígenas porque “murieron al principio gran suma de ellos” (De Mendieta, 1997: 197)–, están

*k'urtjeje*, "tosferina"; *joxaxux*, "viruela"; *b'oxaxux*, "viruela negra"; *karnatina*, "escarlatina"; *chuxjuaxux*, "tifo"; *b'uxux*, "cólera"; *sarambiyó*, "sarampión", y *paa*, "gripe, fiebre o calentura", varias casi erradicadas actualmente.

A ellas, hoy en día se agregan las enfermedades venéreas como sífilis, gonorrea, sida, las cuales son contraídas en las ciudades, durante los procesos migratorios, a donde los mazahuas van a trabajar; últimamente se han incrementado los padecimientos de moda como el cáncer, la diabetes, la tuberculosis y las enfermedades cardiovasculares.

Dentro de las afecciones conocidas y contrarrestadas por la terapéutica nativa, se encuentran *ndajmux*, "aires"; *xitjø*, "paludismo"; *nduns'ux* o *nzhøø*, "mal de ojo"; *ux'ni*, "dolores de cabeza"; *tjeje*, "tos"; *mbizhi*, "sustos"; *ux's'apjux*, "caries"; *majmux*, "tener relaciones sexuales recientes al parto"; *nib'i pjeme*, "ardor de estómago, úlcera o gastritis"; *tijjmi*, "inanición por hambruna"; *ndat'a tijmi*, "angina de pecho, neumonía"; *tjee*, "estérico"; *ngonjø*, "sordera"; *ngorø*, "ceguera". Las más comunes en las comunidades son *d'iji*, "diarrea"; *paa*, "gripe"; *tinxijñu*, "catarro"; *pjich'i*, "empacho", y *tøbx nzhjeje*, "caída de la mollera", en los niños y, ocasionalmente, en los adultos.

La enfermedad conocida como *tjee*, "estérico", adquirida por hombres y mujeres, se presenta cuando se realizan trabajos que implican un gran esfuerzo y se ejecutan sin portar una faja; consiste en que la pulsación de la energía concentrada en el ombligo, parte central del cuerpo, ha sufrido un desequilibrio; es decir, que ha salido de su lugar y se ha trasladado hacia la boca del estómago o hacia el bajo vientre. Entonces la persona comienza a tener desmayos, falta de apetito, mucho sueño, dolor de cabeza, palidece, se vuelve infértil e incluso puede morir.

El tratamiento consiste en colocar a la persona enferma acostada boca arriba; con las dos manos empalmadas, se le aplican masajes con una crema y estafiate, se frota el vientre de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba y de los costados hacia el ombligo, para lograr concentrar nuevamente la energía; posteriormente, se prepara una bola de trapo limpio y se coloca en la región umbilical, sobre la cual se pone, bien apretada, una faja o ceñidor; después se recomienda al enfermo que evite realizar trabajos pesados por alrededor de dos semanas. Con ello la persona volverá a adquirir su fortaleza y ganas de vivir.

En cuanto a la muerte ocasionada por las enfermedades benignas, se cree que después de morir las almas de quienes las tienen no sufrirán ni vagarán penando y espantando a los transeúntes nocturnos, sino que lograrán el descanso o bienestar en la otra vida; esto significa que sus almas serán recibidas en el más allá en la estancia de los señores, el lugar benigno.

La explicación del bien morir también se fundamenta en que el deceso debe suceder dentro del seno familiar, bajo el auxilio de parientes, a fin de expirar siempre en los brazos de algún familiar cercano; acción









que se llama *o d'es'i*, "fue abrazada o recibida"; de lo contrario, se convierte en *ánima sola*, que andará penando y pidiendo ser recordada.

Sin embargo, las almas de las personas fallecidas de un bien morir también pueden volverse *malas e inclementes* cuando no se les guarda memoria con ofrendas. Su influencia en la vida de las personas es menos rigurosa, en comparación con el poder que ejercen las ánimas solas.

Por otra parte, a la concepción de un mal morir también se le atribuyen diversas causas de tipo sobrenatural, siempre bajo la influencia de seres malignos, en casos como accidentes, asesinatos, ahogamiento, asfixia, suicidios, partos, envenenamiento por hongos o intoxicación, congestión por bebidas embriagantes, picaduras o mordedura de animales ponzoñosos, e inclusive los niños fallecidos sin bautizar.

Otro claro ejemplo es el homicidio, caso en el cual existe la creencia de que el asesino fue inducido por un agente maligno que influyó en su ser, sentir y actuar, para apoderarse por su conducto del alma del fallecido.

La muerte provocada por algún agente sobrenatural despierta gran sobresalto entre los mazahuas, quienes temen morir así porque su alma sufrirá penando sin descanso. Sobre el particular, existe la creencia de que hay una constante lucha entre el bien y el mal, que se resuelve con la muerte; si este último vence, se apodera de la persona fallecida, así que esa alma vagará apareciendo y espantando a la gente. El alma de la persona fallecida de esta forma se convierte en *ánima sola* porque falleció fuera del hogar, en el campo abierto y sin ningún auxilio familiar. Estas almas, a su vez, pueden inducir o atraer las almas de otras personas y provocarles la muerte, pues están dotadas o han adquirido un poder sobrenatural maligno; por ello, si alguien fue asesinado su alma no descansará hasta causar el fallecimiento de otros, si es posible, de modo similar a como murieron.

Las enfermedades consideradas como *malas* son provocadas por seres sobrenaturales como *méjomu*, "dueños de la tierra", equivalentes a los gnomos, duendes o "sandovalos"; *menzheje* o *menrreje*, "dueños del agua"; ánimas solas; entes que causan *nzhoo*, "mal de ojo", o *mbizhi*, "sustos"; *pench'i pale*, "atrapados por los espíritus de los ancestros" –es decir, las almas de los abuelos difuntos que se introducen en el cuerpo de sus descendientes para poseerlos–, y *saa sero*, "daño e influencia de los hechiceros".

Los males causados por la acción mágica y maléfica de los *sero*, "hechiceros o brujos", influyen en la *zaku*, "vida", y en los bienes de las personas dañadas, incluidos sus animales; sus efectos pueden ser contrarrestados por el *mbaru*, "mago, conocedor o sabio", y por los *ndambaru*, "grandes sabios, grandes conocedores del mundo", quienes en el pasado colonial fueron satanizados, perseguidos y enjuiciados por la Iglesia y la Inquisición.

Entre los mazahuas, cuando algún miembro de la familia se enferma, este hecho se maneja con mucha reserva y no se da a conocer abiertamente a la comunidad, porque se cree que entre sus miembros puede estar el causante del daño, y entonces aumentar más su influencia.

La medicina o terapéutica doméstica que se emplea para el tratamiento, combate o cura de las enfermedades se basa en las prácticas tradicionales de la herbolaria, que aprovecha las propiedades de diversas plantas medicinales, productos animales y minerales. La terapéutica doméstica ha sido utilizada como medicina alternativa y complementa la insuficiente atención médica institucional.

Como parte del tratamiento doméstico a las enfermedades, cuando un hijo enferma es usual que sus padres intenten identificar el origen y los agentes que provocan el padecimiento a través de una vivencia onírica, es decir, dentro de sus sueños. Por ejemplo, si sueñan con objetos pequeños o animales diminutos, inmediatamente atribuyen el daño a la influencia de los *méjomu*, “los dueños de la tierra”, quienes dejan de intervenir si se les coloca una ofrenda.

Quando un niño enferma y en el sueño de los padres se manifiestan personas, seres o cosas pequeñísimas, es posible identificar la causa de la enfermedad. Entonces se le encarga a una persona ajena a la familia que vaya al lugar señalado en el sueño a dejar una ofrenda. Al llegar allí el encargado abre un hoyo a ras del suelo, coloca un envoltorio que ha hecho previamente con galletas de animalitos, pone un ramito de flores y enciende un trozo de vela; luego forma un cercado de terrones o piedras y riega pinole alrededor del hoyo. Al terminar, regresa a casa tomando un camino diferente al que siguió para llegar a entregar la ofrenda, a fin de que no lo sigan los dueños de la tierra.<sup>3</sup>

Se puede citar varios ejemplos, como este otro:

Si se sueña un caballo o buey negro, broncos, significa que se trata de ánimas solas las que están dañando a una persona o van a hacerlo, y si se sueña trigo quiere decir que el alma del difunto, ancestro, familiar o abuelo pide que se le recuerde mediante el ofrecimiento de una vigilia, un rezo o el pago de una misa en su memoria.<sup>4</sup>

Quando se han agotado los remedios caseros para el tratamiento de la enfermedad, si se conoce que el padecimiento es de mala enfermedad

<sup>3</sup> Información registrada por comunicación personal durante el trabajo de campo en 1983.

<sup>4</sup> Información registrada por comunicación personal durante el trabajo de campo en 1983.





y que no lo puede curar el médico, se lleva al enfermo con el especialista de la comunidad, conocido como *mbaru* o *ndambaru*, "gran conocedor o sabio", o ante el *ñ'emé*, "el predestinado", mago o adivino, *ra jydod'ux ñ'iji*, "a buscar camino"; es decir, se procura ayudar a encontrar las causas que originan la enfermedad y luego atacarla. El *ñ'emé* contrarresta o cura el maleficio del hechicero o brujo; diagnostica si la enfermedad es buena o mala, curable o no; prescribe la cura de los padecimientos naturales, y con su poder y sabiduría remedia las enfermedades sobrenaturales ocasionadas por los hechiceros. De hecho, cumple el papel de mediador entre las divinidades y los hombres, además de estar dotado de un poder de orden divino para la curación y protección a los humanos frente a los agentes de origen maligno.ç

Hasta en el más mínimo accidente, por su relación con los poderes sobrenaturales, se acude al curandero para pronosticar y diagnosticar las causas de los males.

En síntesis, el tratamiento a los pacientes incluye una mezcla de medicinas y ritos mágicos en los que se invoca a las deidades mazahuas y católicas, como a los dueños de la tierra, al Señor del fuego, al Señor del agua, a las ánimas solas, a los ancestros o antepasados, abuelos o familiar difunto del enfermo y a santos.

Existen padecimientos en los infantes –como *pjich'i*, "empacho"; *tøbux nzheje*, "caída de mollera"; *mbizhi*, "sustos", y *tuns'ux* o *nzhøø*, "mal de ojo"– que no son curados por la medicina científica, y solamente lo pueden hacer el curandero, los yerberos, hueseros y onirománticos.

Si una persona se enferma, ya sea de buena o de mala enfermedad, la práctica de la medicina tradicional se inicia acudiendo en primera instancia a la organización familiar. En el hogar, por lo general, los integrantes de la familia, madre y padre, abuela o abuelo, son quienes sugieren el tratamiento y los primeros auxilios a los padecimientos más comunes mediante plantas medicinales, cuyo uso ha sido transmitido por la tradición oral de padres a hijos, a fuerza de la costumbre. Entre esos males usuales están fiebre, diarrea, dolor de cabeza y de estómago, que se curan con la ingestión de té, lavado intestinal y estomacal, y el uso de purgantes; sólo después recurren al curandero, aunque en ocasiones se automedican con medicinas de patente.

Entre las plantas utilizadas en la herbolaria se encuentran las siguientes: hierbabuena, boldo, orégano, ruda, estafiate, santa María, cebolla, ajo, resina del ocote, pirul, romero, pericón, toronjil, epazote, epazote de perro, manzanilla, hinojo, canela, tomate, limón, guayaba, malva, árnica, té de monte, borraja, ajenjo, yerba de indio, pextón, jarilla, koti, congará, *too* y *dyujñurux*.

Entre los productos animales empleados están la carne, grasa y excremento del coyote; grasa y carne del tlacuache; carne de la serpiente cascabel y del chupamirto, por mencionar algunos.

Otros materiales usados son alcohol, sal, alumbre, agua, huevo y tabaco; semillas de maíz, cabellos de maíz y prendas rojas de tela. Respecto a la automedicación, se recurre a ungüentos, pomadas, cremas, analgésicos y antihistamínicos de marcas conocidas, más brebajes y purgantes.

La medicina tradicional y doméstica está al alcance inmediato y es el único medio de curación arraigado. Sin embargo, la medicina científica o moderna es de gran aceptación, al reconocer que sus tratamientos y curas son efectivos; por eso una de las demandas de la población es la construcción de más clínicas rurales, bien equipadas, con suficiente dotación de medicamentos y personal médico, así como con paramédicos.

De acuerdo con las observaciones de campo de este autor, las enfermedades más frecuentes que se padecen en la región son bronquitis, neumonía, amibiasis y otros padecimientos gastrointestinales, que han alcanzado una elevada mortalidad infantil. Entre los adultos predominan las enfermedades infectocontagiosas: tuberculosis, tos, cirrosis hepática, gripe y catarro, cuya insuficiente atención médica refleja las misérrimas condiciones materiales de vida características de los grupos campesinos sumidos en la pobreza extrema.

La insalubridad en que vive la mayoría de la gente, sumada a la falta de higiene, agua potable y servicios sanitarios, es ocasionada en gran parte por el analfabetismo, alcoholismo, discriminación, explotación y marginación. Además, el servicio médico es deficiente, a pesar de la existencia de algunos centros de salud y clínicas rurales. A la carencia de medicamentos, instrumentales e instalaciones adecuadas, se agrega cierta resistencia de la población para asistir a estas instituciones. Aunque las campañas periódicas de salud son ampliamente aceptadas, no fácilmente los padres de familia permiten la vacunación de sus hijos.

Conforme a las notas de campo tomadas por este autor, la labor de las instituciones oficiales de salud ha dado buenos resultados, pues se ha logrado erradicar enfermedades epidémicas como el sarampión, tifo, viruela, escarlatina, tiña, sarna, tosferina y tifoidea, que hasta la década de los cincuenta causaban verdaderos estragos entre la gente.

Aparte de los programas de planificación familiar y control natal, un mínimo porcentaje de las mazahuas goza de atención médica institucional. El embarazo y el parto son atendidos por comadronas o parteras empíricas, llamadas *jmiche*, "la que muestra la cara de la gente", y pocas veces las mujeres de las comunidades reciben atención por parte de personal médico, lo que ha ocasionado algunos decesos.

Cabe destacar que las instituciones de salud no han aprovechado las experiencias de los curanderos, yerberos, hueseros, parteras y en general de los médicos y médicas tradicionales. Son raras las ocasiones en que se coordina el trabajo del personal médico de instituciones oficiales y de médicos tradicionales, a pesar de que hay programas oficiales que resaltan la medicina nativa con relación a la salud de la población.









En los años sesenta por primera vez las instituciones de salud consideraron importante la función de las parteras empíricas, por su contribución a la disminución de los casos de deceso posnatal; por ello, se les impartió cursos de capacitación en materia de atención a la salud. Con el tiempo, las unidades médicas rurales del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), las del Programa Oportunidades de la Secretaría de Desarrollo Social, a escala federal y estatal, y el Seguro Popular, han coordinado esfuerzos con las parteras empíricas, quienes mostraron gran interés y disposición para capacitarse y aceptar la medicina científica como un apoyo a su labor.

En los municipios de población mazahua existen aproximadamente 184 unidades médicas: 20 de seguridad social y 164 de asistencia social, con 70 y 277 médicos, respectivamente.

Se cuenta también con el servicio de siete centros de salud "B" con hospital "D", de primer y segundo nivel de atención, cuya cobertura es de 25 mil personas; se complementa su labor con 15 centros de salud "C", que son de primer nivel de atención, con una cobertura de 15 mil habitantes. Los primeros se ubican en las cabeceras municipales de Atlacomulco, San Felipe del Progreso, El Oro, Jocotitlán, Ixtlahuaca y Temascalcingo. Los centros de salud se sitúan en Villa de Allende, Donato Guerra y el resto se encuentran distribuidos en las comunidades más pobladas, atendidos por personal médico oficial.

El IMSS tiene una Clínica Hospital de Campo en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso y 38 unidades médicas establecidas en las comunidades rurales.

Asimismo, se debe incluir a los centros de salud privados de carácter humanitario: el Hospital de la Sociedad Alemana Albert Scheitzer, ubicado en Santa Ana Nichi, Ranchería La Soledad, San Felipe del Progreso, y la Unidad Médica Guadalupe Mazahua, ubicada en Santa Rosa Toxi, Atlacomulco.

Para padecimientos que no pueden atenderse en estos establecimientos médicos, la población que puede pagar debe trasladarse a las ciudades de Atlacomulco, Toluca y al Distrito Federal.

Las carencias en términos de salud y asistencia médica, aunadas al gran número de las comunidades, en su mayoría dispersas y de difícil acceso, se relacionan con la falta de recursos humanos y de presupuestos suficientes; por ello no se brinda atención eficaz a las demandas reales de salud de la población mazahua, la cual no tiene acceso a los servicios de una clínica médica con hospitalización especializada.

#### 4.6 Vivienda

En general, la vivienda mazahua es habitada por la familia nuclear, integrada por padres e hijos, y aun por la extensa, donde en una sola construcción viven además los hijos casados, abuelos y nietos, que llevan a cabo

diversas actividades domésticas y contribuyen a satisfacer las necesidades básicas de esta gran familia.

La ubicación de las casas es relativamente dispersa. Los asentamientos están definidos por la localización de las parcelas de cultivo y la tenencia de la tierra, que se supedita al tipo de descendencia, residencia y herencia patrilineal, como factor determinante.

La separación entre uno y otro de los sitios de las casas-habitación es de aproximadamente 500 metros de la hijuela de cultivo, donde están construidas de dos a tres casas, que distan entre sí unos 150 metros. Las casas no tienen alineación homogénea, sino que presentan asentamientos irregulares y dispersos, que dependen tanto de la organización social como de las relaciones familiares y económicas.

Cabe destacar que para llevar a cabo cualquier construcción, como una casa, existe la creencia de la obligación de pedir permiso previamente a los *mejõmu*, "los dueños de la tierra", seres sobrenaturales que representan a los primeros humanos que habitaron sobre la tierra. La petición ritual consiste en abrir un hoyo en el suelo, donde se coloca la ofrenda compuesta por galletas de animalitos, un ramo de flores, vela y pinole (véase el relato *Los dueños de la tierra*). Una vez concluida ya se puede edificar el inmueble; de lo contrario puede sufrir averías o provocar accidentes.

Al inicio del matrimonio la residencia es patrilocal; es decir, cuando los hijos se casan se van a vivir durante los primeros meses o años a la vivienda de los padres del varón. Con el paso del tiempo la residencia se vuelve neolocal; o sea, la pareja va a vivir a la casa que ha construido en un predio de heredad patrilineal. Por lo regular el recién casado siempre construye en las propiedades del padre, pues es muy raro, además de mal visto, que el nuevo matrimonio edifique en un lote de herencia materna, a menos que no posea ningún predio o que la esposa sea hija única.

La herencia de la tierra se da de acuerdo con el sistema de tenencia existente; si es propiedad privada o comunal, la mujer es tomada en cuenta para ser beneficiada, y en la ejidal, cuando es sucesora, hija unigénita o viuda.

Hasta antes de 1994, la transferencia en el sistema ejidal se daba por vía de la primogenitura, recayendo principalmente en el hombre; sólo a falta de éstos le correspondía a la hija mayor, así como al ultimogénito, o hijo menor, la herencia de las tierras y la casa, convirtiéndose así en los sucesores de los bienes ejidales del padre. En consecuencia, los hijos intermedios quedaban desheredados y sólo se les dotaba de un predio de propiedad privada para construir su vivienda

Este esquema de heredar es un remanente de los cacicazgos prehispánicos, que se daban también de forma hereditaria; este sistema se ha relativizado actualmente, a partir de la privatización de los ejidos, los cuales ya se pueden heredar, alquilar y enajenarse.

Según la costumbre que imperaba sobre el sistema de herencia, los hijos a quienes se les heredaba la casa y las tierras del padre tenían









la obligación de velar y asistir a los padres ancianos en sus últimos años de vida; el deber de los otros hijos era en menor grado. Los primeros estaban obligados a recordar a los padres y abuelos difuntos de quienes habían recibido los bienes; por ese disfrute tenían que darles a cambio ofrendas durante el Día de Muertos, pagarles misa, cumplir alguna manda y solicitar rezos o hacer vigilia en su memoria, so pena de traer consecuencias negativas para la familia, en su persona, hijos y pertenencias.

En las últimas seis décadas se han ido modificando los patrones culturales sobre la concepción del espacio donde se vive. De acuerdo con la región y la predominancia de materiales de construcción existentes, es el tipo de vivienda que se construye. En la región norte la antigua vivienda mazahua se construía con uno o dos cuartos, usando piedra, barro de lodo, morillos, cintas, vigas y teja con piso de tierra.

En la región sur, donde existía gran riqueza forestal, las casas eran chozas de cuatro postes de madera con paredes de adobe, tablas, techos de zacate, pasto o tejamanil, pisos recubiertos de tablas; aunque está desapareciendo este tipo de casa, se puede hallar todavía en algunas comunidades de Villa de Allende, Donato Guerra, Villa Victoria, San José del Rincón y San Felipe del Progreso.

La vivienda más frecuente y generalizada está hecha de materiales de construcción como cimientos de piedra pegada con lodo y cemento, paredes de adobe sin aplanar y pisos de tierra; hay escasa iluminación, ya que suele contar sólo con una ventana pequeña. Tiene una o dos puertas de madera, techado con morillos, cintas, cumbrera para *dos aguas* y teja de barro. Únicamente las casas más suntuosas cuentan con paredes de adobe pintadas de cal, ventanas de madera y cristal, techos de teja a *dos aguas* y un corredor.

Hoy las casas-habitación están sufriendo cambios en su manera de construirse, pues a pesar de que aún muchas de ellas son de adobe, la tendencia apunta a usar concreto, tabique rojo, tabicón o bloques, cemento, varilla, herrería, ventanas y cristales, con paredes aplanadas y piso de cemento. Algunas empiezan a mostrar la influencia de la arquitectura moderna y en los trabajos de albañilería se aplican modelos urbanos con sus anexos: letrinas, sanitarios, muebles de baño, tinacos, regaderas, drenaje y fosas sépticas; a pesar de esto siguen reflejando la situación de marginalidad de sus moradores.

En general, la casa tipo es construida en una superficie rectangular con un promedio de 48 metros cuadrados, orientada de sur a norte o de norte a sur, según sea la dirección de los vientos predominantes en el ciclo anual. Cuenta en la mayoría de los casos con dos habitaciones de cuatro por seis metros: una se utiliza como dormitorio y la otra como cocina y comedor; dispone de una o dos puertas que dan al corredor, también rectangular, y conserva el pretil que está sostenido por dos columnas de madera o de tabique rojo, donde suelen colocarse macetas, y guardarse

los instrumentos de labranza, si bien en ocasiones se usa también como lugar de descanso o gallinero.

La casa de dos cuartos se construye a "dos aguas" y tiene un *kjob'ur*, "tapanco o terrado", usado para colocar las mazorcas, además de un anexo independiente conocido como *t'ujmu*, "granero o troje". El tapanco se sustituye en ocasiones por un *pjæt'ax*, "cincolote", en el que se guardan de la misma manera las mazorcas; se forma apilando verticalmente varas o cintas delgadas de madera.

El altar familiar o santoscal, colocado en la habitación utilizada como dormitorio, se compone de una repisa de madera cubierta con una servilleta o mantel bordado sobre la cual se colocan imágenes de santos: la virgen de Guadalupe, el Cristo de Chalma, el Santo Niño de Atocha y la Virgen de San Juan de los Lagos, así como alguna fotografía familiar, un sahumero, veladoras, ramos de flores naturales o artificiales, un racimo de tres o cuatro mazorcas de la última cosecha...

En la cocina se encuentran el *ngosibi*, "casa del fuego" o fogón, situado a ras del suelo, más el menaje doméstico: metate, comal de barro o lámina, molcajete, platos, ollas de barro, cazuelas, cucharas y barril para el agua o pulque; canastas, chiquihuites, bateas, repisas para los trastes, sartenes y tazas (que a veces también se cuelgan en la pared), y botes para el acarreo de agua para beber, preparar el nixtamal y los alimentos.

El *ngosibi*, ubicado en un rincón o al centro de la cocina, se compone de tres piedras sobre las cuales se coloca el comal para cocer las tortillas y la comida; es el lugar de reunión, convivencia y cohesión familiar: a su alrededor se reproduce la cultura mazahua. Esta casa del fuego es un espacio importante de mencionar porque constituye el escenario ritual donde se lleva a cabo la ceremonia del encendido del Fuego Nuevo, el 19 de marzo, en honor a *Ts'ita Sibi*, "Señor del fuego", y en el santoral católico se dedica a San José, esposo de la Virgen María, a quien también se le llama *Sanse* o *San Juse*.

Los demás enseres domésticos y el mobiliario son escasos: cama de madera o petate; percheros para la ropa o cajas de cartón; mesa o bancos; un radio transmisor; en algunas viviendas, televisión y estufa de gas, por lo general en casa de los matrimonios jóvenes, profesionistas o empleados que viven en la comunidad y en lugares cercanos a las carreteras, a donde llegan los distribuidores del combustible.

En otras épocas, la construcción de una casa se llevaba a cabo a través de la institución de *pjoxte*, "ayuda mutua", lo que involucraba la participación de los hermanos, padres o familiares cercanos; ahora cuando se invita a personas ajenas a construir se les paga con dinero, y al término de la obra se convive en una comida, en el que se consume pulque, cervezas y refrescos.

Antes de construir y ocupar la vivienda se ofrece una o *s'engua yo mejomu*, "ofrenda a los dueños de la tierra", enterrando en el centro del sitio donde se ha de construir la casa un envoltorio con galletas de





animalitos, un ramo de flores y una vela encendida para pedir permiso por el hecho de allanar o profanar el espacio para poder usarlo. Asimismo, una vez concluida la construcción, un día antes de ocuparla y por la noche se coloca una vela encendida en cada una de las esquinas interiores de la casa, pues no hacerlo supone sufrir daños provocados por “los dueños de la tierra”, como torceduras, caídas o derrumbe de la construcción.

Algo muy característico de las viviendas mazahuas es reservar un anexo de la casa para el oratorio familiar, llamado *nitsjimi*, “tu alma o espíritu”, “iglesia, capilla”, que es de propiedad particular, pues el culto a las imágenes se efectúa de modo familiar; permanece cerrado la mayor parte del año, excepto cuando se hace el aseo o en ocasión de alguna festividad familiar o patronal. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se adorna profusamente con velas, adornos de papel, flores de la región, pan y collares de palomitas de maíz; además la familia quema copal, truena cohetes, come mole y tamales, canta y ora en honor a las imágenes que allí se encuentran, principalmente al ancestro difunto de la familia, representado en el Señor del fuego.

El oratorio es una pequeña construcción rectangular de 1.80 x 1.00 x .50 metros; consta de un solo recinto, pasillo angosto, portal al frente y techo de teja, y se edifica con adobe, tabique rojo o tabicón, en ocasiones con techo de madera o tejamanil y teja, aunque últimamente se usa concreto. Sus paredes interiores están encaladas, decoradas con diseños naturalistas que tapizan los muros o solamente pintadas. El altar consta de una cruz grande de madera, con imágenes estampadas o figuras cristianas a los lados, adornos florales, velas y veladoras. En algunos lugares, las personas, el tiempo y la naturaleza se han encargado de su destrucción, pues los propietarios no han hecho nada para reconstruirlos.

En general, con los años la vivienda mazahua ha sufrido grandes cambios, desde los tipos de materiales de construcción usados, la arquitectura y su distribución, hasta la introducción de innovaciones en los hogares, tanto en la edificación como en el menaje doméstico, mobiliario y anexos, lo que indica otra visión y un nuevo sentido de vivir.

Según el Censo de Población y Vivienda 2010, en esta región 51 por ciento de las casas estaban construidas de adobe y techo de teja; 10 por ciento eran de madera y 37 por ciento de mampostería. En las 399 comunidades mazahuas todas las viviendas carecían de drenaje, había un déficit de 59 por ciento de agua entubada y 13 por ciento no tenía energía eléctrica, lo que hacía necesario su mantenimiento, ampliación y rehabilitación.

Organismos gubernamentales como la Secretaría de Desarrollo Social y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas han impulsado programas de mejora de las viviendas, como la construcción de cocinas, cambiando el fogón a ras del suelo a una parte superior, y la colocación de piso de cemento y chimenea; además, el Programa de Vivienda Digna procura la dotación de materiales de construcción, mientras el Instituto Mexicano del Seguro Social aporta letrinas.









# Capítulo V.

## *Vida social y política*



## *Xuntri' i jñatrijo*

*Dyakja xi ts'ixutri'ige, pe dyel'e nrixuge  
pe pjuru k'u in neege,  
nzakja o xits'iji d'a nu paa,  
kja nu ngumu numi patri'u nu sibi.*

*B'uli'u e paa k'u in nege qui pot'uge,  
numa joduge texe yo l'etsk'i  
nu sintsk'i jango dya in panru,  
kja nu xoñijomu nudya in janda.*

*Ngek'ua ri tot'ik'o kja tr'ajñiñi,  
in emege k'u a ngetsk'e nu dyaja  
numi oruge na punkju,  
pedya mi panru k'u mi chjetrijo yo ntee  
ñeje mi xits'iji ¡Jñatrijo!*

*Xuntri' i jñatjo, nutsk'e in ma'a,  
dyatra kja in ñi'i nu in jooñaji  
nu o xits'i yo in ts'itata,  
nunu ra ts'a a in sibi mari xomu.*

*Xuntri' i jñatrijo, nutsk'e in ts'eme  
k'isi kja in pjeme nuin jmi'iji,  
nuts'ke unu l'aa yo l'ets'kaji  
ñeje in pjoru yo pesi nu jñiñi jñatrijo.*

## *Muchacha mazahua*

*Ya no eres niña, tampoco mujer  
sin embargo empiezas a querer,  
como te sentenciaron alguna vez,  
en esa casa al calor del fuego.*

*Muchas veces quisieras ser otra,  
entonces sueñas con lujosos fetiches  
que se trasladan a lugares desconocidos,  
de aquel mundo que nunca conociste.*

*Te encuentro en la ciudad,  
creyendo que al fin eres otra  
que anhelabas hasta por caridad,  
sin saber que sólo eres cantidad  
donde aún te llaman ¡María!*

*Muchacha mazahua, tú que te alejas,  
guarda en tu memoria la hermosa palabra  
que escuchaste de tus benditos tatas,  
ella será luz en tus noches eternas.*

*Muchacha mazahua, tu que te quedas  
conserva en tus entrañas nuestro retrato,  
eres la nodriza de mi propia escultura  
y guardiana eterna de la cultura mazahua.*

*Fausto Guadarrama López (1997)*

*La voz del corazón: poesía mazahua contemporánea, Letras indígenas contemporáneas,  
Colección Los que habitamos esta tierra, núm. 7, Estado de México, Consejo Estatal  
para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México.*



### 5.1 Migración

El movimiento poblacional de un determinado grupo humano –inherente a su historia social y espacio geográfico– puede ser provocado o resultado de un proceso natural o social necesario, debido a la dependencia o interdependencia establecida con otros grupos humanos. No hay que olvidar que “somos los humanos los seres más errabundos de la tierra” (Arizpe, 1985: 12) y de todos los tiempos. En esta época de globalización se acentúan aún más los movimientos poblacionales en busca de mejores condiciones de vida (Mercado, 2008).

La población mazahua, desde tiempos prehispánicos hasta su establecimiento en el territorio que actualmente ocupa, ha vivido momentos de desplazamientos forzados: desde su origen en los asentamientos teotihuacanos, tolteca-chichimecas; luego, al pasar a depender de Tula; más tarde, por la sujeción chichimeca de Xólotl, con la cual se fusionó para definirse social y culturalmente como pueblo; después al subordinarse al dominio tepaneca, posteriormente al mexica y finalmente al español.

La recomposición de la población mazahua se dio con mayor fuerza una vez que quedó bajo el mando bárbaro de los españoles en el siglo XVI: al convertirse en fuerza de trabajo fueron desplazados, reducidos y congregados en los lugares estratégicamente establecidos cerca de los fundos mineros y haciendas agrícolas, para su mejor control y manejo.

La gran movilidad espacial y social de las poblaciones mazahuas derivó en una fuerte interacción con otras sociedades, que propició la combinación de prácticas laborales de las parcelas y el trabajo de carácter urbano; ello ha originado una estrategia de vida que implica dos tipos de desplazamiento: el primero, relacionado con el mercado de trabajo, ocurre cuando se trasladan de la comunidad de origen a las ciudades, principalmente a Toluca, Ciudad de México, Morelia, Monterrey y otras de la frontera norte, como Ciudad Juárez, donde incluso se ha establecido una colonia mazahua, el trabajo es temporal y, por lo mismo, no descuidan sus labores agrícolas; el segundo desplazamiento obedece a los compromisos

de intercambio y tiempos ceremoniales para las fiestas patronales y peregrinaciones.

Este reacomodo de la población indígena trajo consigo una distribución diferente a la que había antes de la llegada de los hispanos. El resultado fue la desaparición de pueblos y culturas enteras, con la consecuente concentración de grandes extensiones de tierras, para la creación de nuevos centros de asentamiento, y el acaparamiento de las que estaban abandonadas, a fin de conformar los grandes latifundios o haciendas.

Desde tiempos prehispánicos, los mexicas nombraban *cuautlacas* a los mazahuas, porque una parte de la población habitaba entre los bosques. Al llegar los españoles a la región mazahua se dieron cuenta de que los habitantes se ocultaban en las zonas boscosas, evadiendo todo trato con ellos: vivían y morían en el silencio de la espesura de la floresta de coníferas, de la que solamente salían para trabajar en las haciendas aledañas como La Gavia, La Labor, La Providencia, Jaltepec, Tierra Quemada, San Onofre, La Luz, Patejé, Tepetitlán, Ocoatepec, Ayala, La Jordana, Solís, Toxi, Enyeje, entre otras, y en los centros mineros de Tlalpujahuá, El Oro, Angangué, Sultepec y Temascaltepec.

El desplazamiento hacia los lomeríos, montes y bosques al que se vieron obligados ocasionó que subsistieran mediante una paupérrima producción agrícola y artesanal, así como por medio del producto del trabajo en las haciendas donde laboraban. Este modo

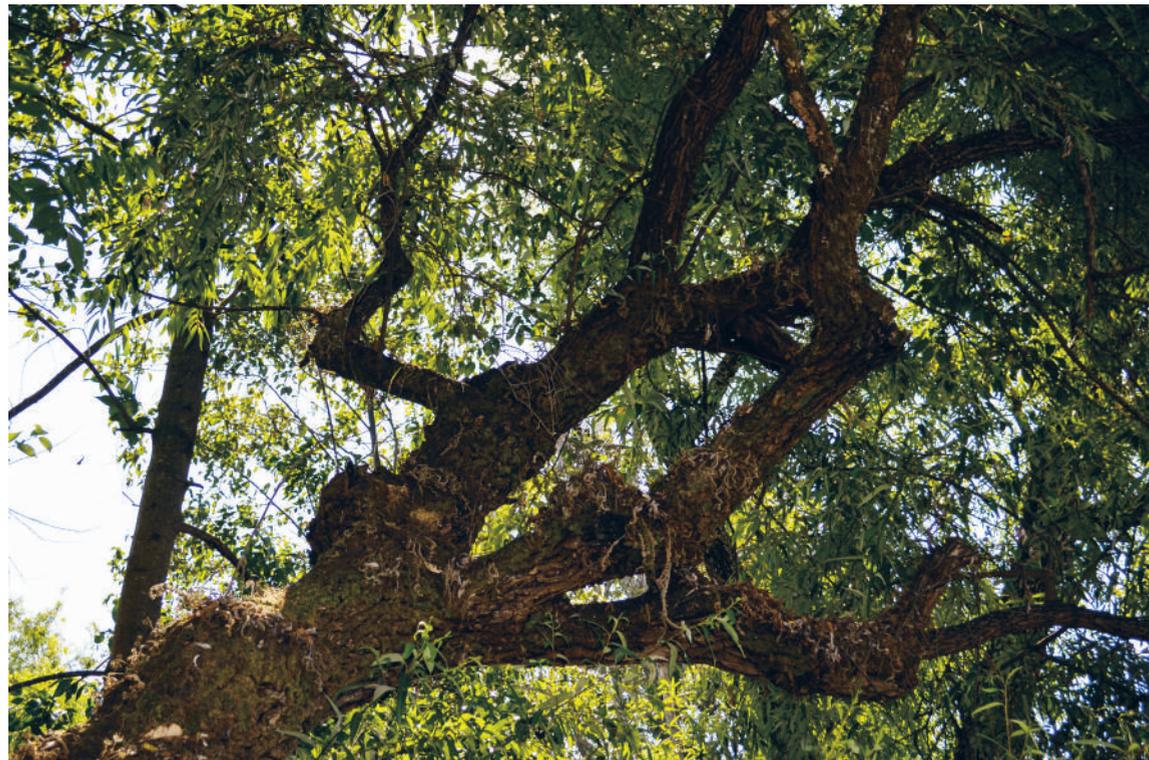
de vivir comenzó a perturbarse a finales del siglo XIX, cuando la compañía inglesa The Suchi Timber Co. se estableció en Palizada, donde explotó y taló de manera irracional la riqueza forestal de coníferas, desde El Oro hasta Valle de Bravo, arrasando finalmente con la principal fuente de subsistencia mazahua.

Fue entonces cuando los mazahuas decidieron salir del encierro y abatimiento en el que habían estado por siglos, y encontraron ocupación en los aserraderos instalados a uno y otro lado de la línea férrea México-Acámbaro, tendida en 1880.

Algunos optaron por ser carboneros, troceros, acarreadores y vendedores; por caminos sinuosos y escarpados, sin medios de transporte, llevaban de un pueblo a otro leña, madera, carbón, tablas, cumbreras, vigas, cintas, tejamanil y artesanías de madera, como violines y guitarras en miniatura.

El advenimiento de la Revolución Mexicana significó una esperanza para un cambio de vida de los mazahuas, y de la población mexicana en general, que veía sus áreas forestales devastadas, frente a la bonanza de los centros mineros y la explotación de la raíz de zacatón.

Aún con el humeante intercambio de metralla entre los grupos contendientes, los pueblos comenzaron a gestionar la dotación o restitución de tierras que ostentaban las antiguas haciendas donde habían estado aprisionados durante siglos, casi sin protestar; con prudencia y resigna-



ción sólo su innata bondad y estoica paciencia les permitieron soportar las humillantes vejaciones de que fueron objeto. Así entraron en contacto con los grandes problemas nacionales.

La migración de la población mazahua, principalmente masculina, adulta y joven, había comenzado mucho tiempo antes, según lo que su movilidad social les permitía, a los centros mineros y haciendas, dentro y fuera del Estado de México, sólo que no se le había dado tanta importancia.

Durante las tres primeras décadas del siglo XX, la vida en la región todavía giraba en torno a la existencia de las grandes haciendas que controlaban la producción y comercialización agrícola. De hecho, los peones acasillados estaban atados a esos latifundios, excepto los peones libres que, como trabajadores temporales, salían a lugares circunvecinos a trabajar o se dedicaban al pequeño comercio itinerante para complementar el ingreso familiar.

Como no existían carreteras ni medios de transporte –salvo el ferrocarril México-Acámbaro que atraviesa la región desde 1880–, el comercio era regional, aprovechando los espacios del calendario agrícola. De ahí que recorrieran los mazahuas a pie los caminos transportando productos agrícolas, aves y artesanías, como *polleros* o *huacaleros*; también iban en recuas a los mercados cercanos o de un poblado a otro para vender hilos, agujas, cremas, pañuelos, pasadores, peines, hilaza, estambres de colores, aguardiente de caña, alfarería, carbón, leña

y trigo, entre otros. Las ciudades de México y Toluca aún no ejercían ninguna atracción, salvo la necesidad de realizar gestiones que atañían a las comunidades.

A pesar de que las gestiones agrarias se iniciaron al mismo tiempo en que se desarrollaba el movimiento revolucionario, en la región mazahua se resolvieron con mucho retraso debido a las trabas burocráticas.

En el lapso de 1930 a 1950 la dotación o restitución de tierras surgió con inaudita violencia al ser afectadas las ricas y extensas haciendas agrícolas, ganaderas y zacatonales de Solís, Pastejé, Toxi, Tepetitlán y La Providencia, entre otras.

Tanto al interior de las propias comunidades como con las vecinas, se presentaron numerosos conflictos por los derechos de posesión de las tierras ejidales, que no llegaron más allá de zafarranchos protagonizados entre aquellos que luchaban por obtenerlas y los que se aferraban al trabajo en las moribundas haciendas.

Al sobrevenir la Reforma Agraria en la década de los treinta, y con ella el reparto agrario –aun cuando se dieron las luchas sangrientas por el control de las tierras ejidales–, la situación económica cambió con el usufructo de las parcelas, que se vio complementado con el ingreso adquirido de las actividades artesanales, suficiente para mantener a una familia. Esta etapa fue de júbilo y estuvo llena de esperanzas, que sin embargo duró escasamente cuarenta años.



El reparto agrario fue dado más por dotación ejidal, como gestión oficial, que por restitución, debido a que las autoridades agrarias hicieron caso omiso de los documentos primordiales que justificaban la posesión legal –cedidos por cédulas reales en la época colonial–, posesión de la que más tarde fueron despojados para formar las haciendas; sin embargo, eso no afectó el desarrollo sorprendente que tuvo la agricultura entre 1940 y 1970.

La mayoría de las personas con derecho a las parcelas recibió de 2.5 a 6.0 hectáreas, en promedio. Una gran parte de los ejidos se repartió sin la parcelación formal requerida, lo que más tarde dio lugar al surgimiento de conflictos internos en los pueblos o entre los mismos y a una desigualdad en la tenencia de la tierra.

Una vez proporcionada la dotación ejidal, las familias vivieron una relativa prosperidad económica, pues además de las parcelas poseían animales de tiro, caballos, burros, acémilas, reses, ovejas y cerdos, así como aves de corral.

Junto con la educación oficial instrumentada se operó un cambio indudable en la organización interna de las comunidades: la interacción con otros pueblos, sobre todo con medios urbanos, que se dio con mayor fuerza, explica el abandono paulatino de la lengua y cultura propias.

El acceso a otro tipo de alimentos mejoró la nutrición y las campañas médicas oficiales aplicadas ayudaron a contrarrestar enfermedades; asimismo, disminuyó la mortalidad y ello se reflejó en un notable incremento demográfico, que representó contar con más mano de obra familiar para las tareas agrícolas.



La distribución de la tierra ejidal se realizó entre cada una de las personas capacitadas en 1930. Alrededor de veinte años después sobrevino una primera división de esos ejidos para la primera generación de descendientes, llamados *sucesores*; con base en la Ley Agraria, el título de usufructo ejidal se limitaba solamente a dos de los hijos del ejidatario: el primogénito y el ultimogénito; a falta del hijo mayor correspondía a la esposa o a una hija.

En esta primera repartición de ejidos, se proporcionó a los sucesores herederos de una a tres hectáreas, aproximadamente, de tierra rentable; se consideró que esta extensión daba cabida a una amplia población.

A partir de la reducción de tierras otorgadas a los hijos emergió el minifundismo; no obstante, esas nuevas tierras para el cultivo eran las reservadas a las labores de pastoreo: lomeríos, pedregales y montes; por lo mismo eran generalmente de baja calidad, no aptas para la agricultura.

Dentro del sistema de distribución de la tierra ejidal, a los hijos intermedios de una familia integrada por siete en promedio, hombres o mujeres, cinco de ellos pasaban a constituir un pequeño sector de la población flotante que, junto con los hijos nacidos fuera de matrimonio, formaría parte de los llamados *baldíos*; es decir, quienes no tenían derecho de acceder a la herencia de la tierra.

Ellos trabajaban de peones con sus padres o hermanos, con otros ejidatarios dentro de la misma comunidad o salían a laborar a otros pueblos, lo que los convirtió en los primeros migrantes de la etapa posrevolucionaria.

Alrededor de los años cincuenta y sesenta se dio la segunda repartición ejidal a los hijos de la segunda generación, o sea, los nietos de los ejidatarios originales, quienes recibieron en usufructo de una a dos hectáreas en promedio; en la década de los setenta, con la tercera distribución, les tocó a los bisnietos de media a una hectárea. De esta forma quedó pulverizado el ejido.

Hasta ese momento la tenencia de la tierra privada y comunal, principalmente en algunas comunidades más tradicionalistas, encarnada en la relación hombre-tierra, se traduce en una conciencia de arraigo y un amor profundo: hay pertenencia a ella, unión entre el campesino y las condiciones naturales de producción, además de cohesión familiar colectiva y cooperativa. Culturalmente predomina aún la tradición de lo indígena.

Una vez insertados los mazahuas en la economía del mercado regional, nacional e internacional, se presenta una serie de situaciones donde la migración, además de ser un traslado geográfico, refleja la transformación profunda de las sociedades agrarias en agrupaciones urbanas, cada vez más, tal como se presenta en la actualidad.

La migración masiva mazahua de los años sesenta fue una de las más fuertes del país. La expulsión de una buena parte de la población aligeró la presión demográfica interna sobre la tierra y los conflictos intra e interfamiliares. Los primeros flujos migratorios se dieron principalmente hacia el Distrito Federal y la zona conurbada del Valle de México.



Las expresiones de moda de aquel entonces eran: “¿A dónde vas?” “Voy a México”; “¿en dónde vives?” “Vivo en México”; “cuando crezca, voy a México”, aunque la persona viviera en Tlalnepantla; los puntos principales de destino eran Azcapotzalco y Tacuba. ¿Qué expresaba esta dirección hacia estos dos espacios urbanos a donde se dirigían los migrantes mazahuas desde antaño?

El proceso migratorio fue propiciado por múltiples factores: la construcción de caminos en la región a partir de 1940; la apertura de la carretera Toluca-Ixtlahuaca y Atlacomulco a San Felipe del Progreso, en 1945 y la de El Oro en 1950; la instalación de escuelas primarias, secundarias y profesionales; el comercio de productos agrícolas y el concepto de progreso infundido por las instituciones educativas.

Así, el notable crecimiento demográfico, junto con el minifundismo prevaeciente, ya no aseguran el nivel mínimo de subsistencia familiar; los conflictos interfamiliares y entre pueblos por el acceso a la tierra, el agotamiento de ésta en cantidad y calidad, así como el bajo rendimiento de la producción agrícola, aunado a la falta de empleos remunerados, provoca que hombres y mujeres de quince a cuarenta años migren para estudiar o trabajar de forma temporal, pendular o estacional y permanente, principalmente en las zonas metropolitanas de la Ciudad de México y Toluca. El contacto de la población mazahua con el exterior la lleva a ser bilingüe.

La migración temporal fue hacia la Ciudad de México, que se constituyó en la principal fuente de posibilidades de trabajo: en las obras de



construcción, en el subempleo, en el trabajo doméstico –para las mujeres–, en las empresas fabriles, en menor grado, y en servicios. De ahí que desde principios de los años sesenta empezaron a transitar por las calles de la Ciudad de México ejerciendo la venta ambulante; primero los hombres, después las mujeres y sus hijos. Fue así como en el escenario nacional aparecieron las Marías mazahuas y otomíes.

Algunos hombres trabajaron como albañiles en las obras de construcción, otros de estibadores, macheteros, cargadores y mozos en los mercados, y otros más como vendedores ambulantes de papas, frutas y chicles, además de los tejedores de sillas.

Fueron pocos los jóvenes mazahuas que lograron emplearse como obreros en las industrias, pues su escasa preparación los situaba en desventaja ante el campesino mestizo y el joven urbano; sin embargo, fue la dificultad de soportar un horario fijo y someterse al control de un jefe, sin poder visitar y convivir con sus familias, la que contribuyó a que pasaran a engrosar la fila de subempleados mal remunerados y de baja productividad.

La situación social, política, cultural y económica existente en sus lugares de origen se evidenció finalmente cuando las mujeres, llamadas despectivamente *Marías*, procedentes de San Felipe del Progreso, Atlacomulco, Temascalcingo e Ixtlahuaca, portando su indumentaria típica, se dedicaron principalmente a la venta de frutas, chicles, semillas, nueces, cigarros y dulces en las aceras de las calles, exponiéndose a robos, discriminaciones, acechos y vejaciones de la policía.



En esta década de los sesenta ocurrió también un flujo migratorio temporal de braceros hacia Estados Unidos para ocuparse en las actividades agrícolas; a su regreso, vistiendo camisa de cuadros, pantalón de mezclilla, botas vaqueras, sombreros norteros y con velis en mano, compraron terrenos, molinos de nixtamal, animales y construyeron sus casas.

Hasta ahora el gobierno federal tiene una cuenta pendiente con ellos: pese a que existen gestiones aprobadas para que se les reintegren los aportes que les fueron descontados de sus sueldos durante su estancia en Estados Unidos y Canadá, nada han recibido.

La población que migra temporalmente durante los espacios que ofrece el calendario agrícola es en su mayoría de hombres: dejan en la comunidad a la esposa e hijos pequeños, quienes los suplen en los trabajos de la tierra y en las faenas comunitarias, y sólo regresan los fines de semana a dejar dinero para el gasto familiar.

En la migración mazahua participaron tres diferentes grupos de personas:

- 1) Hombres y mujeres jóvenes, hijos de ejidatarios, que en la búsqueda de ascender social y económicamente se dirigieron a los centros urbanos a estudiar secundaria, preparatoria o normal, e incluso unos pocos a la universidad. Una vez concluidos sus estudios, ya no regresaron a su pueblo porque no había dónde desempeñar su profesión y se quedaron a vivir





en las ciudades de Toluca, Atlacomulco, Ixtlahuaca y Distrito Federal.

- 2) Hombres sin tierras que cultivar, con escolaridad primaria y secundaria, quienes salieron a las ciudades para emplearse en las fábricas y allí se quedaron a vivir.
- 3) Hombres y mujeres, adultos y jóvenes que, teniendo alguna parcela, migraron a fin de obtener algo de dinero para que sus familiares en el pueblo sobrevivieran; su movimiento fue temporal y estacional, no contaban con estudios: son los llamados migrantes *marginales*. En la actualidad siguen operando, aunque ya han disminuido, pues ahora migran a otras partes, fundamentalmente al centro y norte del país.

Son estos últimos quienes regresaban a sus pueblos para participar en las actividades comunitarias y fiestas patronales; los dos primeros también lo hacían, pero en menor grado, porque sus intereses y obligaciones estaban en el lugar donde residían.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta se dio el mayor incremento del flujo migratorio y ocurrieron notables cambios en las personas y en las comunidades. En todos esos años los migrantes mazahuas se dirigían a la Ciudad de México, de tal manera que ya era común escuchar entre los niños, niñas y jóvenes: "Cuando yo crezca iré a México a trabajar y comprarte lo que necesitas" o "trátenla bien porque cuando crezca iré a México a trabajar y nos dará dinero", le decían a las niñas.

Después, en las décadas de los ochenta y noventa, diversificaron sus rutas hacia otras partes del país: Morelia, Guadalajara y a estados del norte como Chihuahua, Sinaloa, Sonora y Baja California, donde vendían sarapes, guantes, enseres domésticos, alfarería y pedían el *córima* (caridad) a los gringos e incluso pasaban de *mojados* a Estados Unidos. Posteriormente, algunos de ellos lograron obtener la ciudadanía estadounidense.

El proceso migratorio de mexicanos al extranjero, principalmente hacia Estados Unidos y Canadá, por el que han pasado jóvenes mazahuas, se dio con mayor fuerza cuando comenzó a pulverizarse el ejido. Al inicio de la década de los cuarenta y hasta mediados de los sesenta, el gobierno del vecino país del norte invitó al de México a cubrir temporalmente los espacios laborales abandonados por los jóvenes estadounidenses que peleaban en Europa durante la Segunda Guerra Mundial.

Ambos gobiernos signaron el Convenio Respecto a la Migración Temporal de Trabajadores Migratorios del Campo, el 23 de junio de 1942; en una de sus cláusulas se establecía que a los braceros mexicanos se les descontaría 10 por ciento de sus salarios para constituir un fondo de ahorro que les sería devuelto a su regreso al país, cuando concluyera el programa laboral. Ese dinero, entregado en su momento por el gobierno de Estados Unidos al mexicano, producto del ahorro que hicieron los trabajadores migratorios durante su estancia en ese país, nunca les fue regresado. A raíz del reclamo de los exbraceros, el gobierno mexicano





creó un fondo federal, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 2 de marzo de 2012, mediante el fideicomiso Fondo de Apoyo Social para Extrabajadores Migratorios Mexicanos 1942-1964, a cargo de la Secretaría de Gobernación, del que serían beneficiados directamente o a través de sus familiares 166 840 extrabajadores migratorios, por la cantidad de 38 mil pesos, con lo que se saldaría esta deuda histórica; como ya se señaló, este adeudo aún está pendiente de cumplirse cabalmente Cabe resaltar que los jóvenes mazahuas que participaron en esta remesa fueron quienes regresaron a su región con la indumentaria antes señalada.

Es de notar que los migrantes de Santiago Cochochitlán, Temascalcingo, han formado una colonia en Ciudad Juárez, Chihuahua, haciendo recorridos de tres a cuatro meses, en algunas ocasiones de mayor tiempo, para regresar a sus comunidades a participar en las fiestas familiares o patronales.

Los municipios que aportan mayor población migrante son Temascalcingo, El Oro, Donato Guerra, Villa de Allende y San Felipe del Progreso. A efecto de contener a la población migrante y arraigarla en sus lugares de origen, en la década de los sesenta se construyeron los parques industriales de Jocotitlán, Ixtlahuaca y Atlacomulco, municipios con migración en menor escala, dado que industrias como la de Pastejé absorbieron la mano de obra.

La población joven es la que más resiente el desempleo regional, pues se ve obligada a buscar trabajo en otras regiones, y a ocuparse de

forma temporal. La migración estacional, temporal y permanente de las nuevas generaciones ya es mínima; los jóvenes optan por la superación personal y profesional, aprenden un oficio en las escuelas técnicas o estudian en las instituciones de educación superior alguna profesión, la más socorrida de ellas: el magisterio.

El proceso migratorio de los últimos sesenta años ha permitido a la población mazahua integrarse a la cultura mestiza, mejorar de alguna forma su nivel de vida, ser bilingües e ir cambiando la indumentaria. Existe un fuerte interés por la educación, a pesar de las dificultades sociales y económicas que enfrentan. Aceptan los beneficios otorgados por los programas oficiales, aunque sean mínimos.

## 5.2 Organización social

Los asentamientos son relativamente dispersos e irregulares, la distancia en que se localizan los sitios de su residencia y la distribución en barrios, secciones, cuarteles o colonias de las comunidades, responde tanto a la forma de organización social como a las relaciones familiares y económicas que se establecen entre sus miembros.

La unidad social prevaleciente está constituida por la familia nuclear: el padre es la máxima autoridad, quien toma decisiones y dirige las tareas con fines económicos, sociales y culturales. La madre es el pilar



de la economía y sus determinaciones concernientes al hogar y a los hijos son muy respetadas; toma partido en las cuestiones de la comunidad, aunque de forma incipiente.

Existen las familias extensas, entendidas como unidades económicas y de residencia, cuyos integrantes: abuelos, hijos, nietos, ahijados huérfanos, hijas viudas o abandonadas con sus hijos viven bajo un mismo techo.

El sistema de parentesco mazahua es bilateral; sin embargo, para las cuestiones rituales y de la organización social se da preferencia a la vía paterna, por lo que la línea parenteral es agnática –filiación patrilineal a través de la cual el padre trasmite al hijo el nombre, los bienes y los derechos, así como los deberes políticos y religiosos, y se manifiesta en los momentos rituales, sobre todo en el culto a los ancestros.

Por otro lado, la familia es fundamentalmente patrilocal; o sea, la novia al casarse va a vivir a la casa del novio o a la de los padres de éste. La herencia de la tierra ocurre por vía patrilineal y esto sólo se quebranta debido a causa de la escasez; existen casos en los que se hereda a las mujeres, aunque no es muy bien visto por la comunidad, pues se considera que no pueden cumplir con las obligaciones comunitarias, a pesar de que se supla al padre de la novia en esos deberes.

Cuando alguno de los hijos se casa, de inmediato pasa a depender del patrimonio de la familia paterna, por la patrilocalidad que existe. Al inicio del matrimonio el lugar de residencia es patrilocal; más tarde, cuando el padre cede al hijo una parcela para construir su casa, se vuelve neolocal.

El sistema de herencia opera bilateralmente por la línea paterna y ocasionalmente por línea materna. Cabe recordar que la herencia se otorga a los hijos varones por primogenitura y por ultimogenitura, es decir, al hijo mayor y menor.

En el sistema ejidal a éstos se les llamaba *ejidatarios sucesores* hasta antes de la modificación del artículo 27 constitucional en 1994; los hijos intermedios sólo accedían a una fracción de terreno para fincar su casa, quienes recibían, como ya se había mencionado, el nombre de *baldíos*.

Al hijo menor se le denomina *xocoyó*, y es el que reside en la casa de los padres por lo que se ve obligado a otorgarles los cuidados y memoria necesarios; asimismo, los sustituye en sus obligaciones con la comunidad; hereda la casa, las tierras y demás bienes a la muerte de ellos.

La organización de las tareas en el seno familiar está relacionada de acuerdo con la edad, sexo y lugar que cada integrante ocupa en la familia, así como del espacio donde se realizan éstas.

El padre de familia, junto con los hijos solteros mayores, realiza el trabajo agrícola y otras tareas complementarias de la casa. En tanto que los niños participan en las actividades hogareñas y económicas de la familia como labores del campo, recolección de leña y quelites, pastoreo de los animales y cuidado de los hermanos más pequeños.

Entre algunas de las responsabilidades de la madre está el ser reproductora de la especie, administradora del hogar y encargada del cui-



dado y educación de los hijos, así como de sus valores y conducción en la escuela; tiene la encomienda, además, de comunicar al esposo las cuestiones del hogar y de la comunidad, preparar los alimentos, realizar el aseo de la casa, lavar la ropa, acarrear leña y agua, criar pollos y guajolotes para el autoconsumo y cuidar que se apague el fuego, entre otras actividades.

Por otra parte, las niñas ayudan en sus tareas a la madre como parte de su aprendizaje para la vida futura, las cuales incluyen cuidar el fuego, ser hogareñas, saber hacer el nixtamal, elaborar tortillas y preparar los alimentos, ser limpias y ordenadas, conocer todo el proceso de la textilera (cardar, teñir, urdir, tejer y bordar), con asesoría de la madre o abuela, y, principalmente, convertirse en una buena administradora de su hogar. Todos estos valores y conocimientos tienen como fin prepararla para el matrimonio, una vez llegado el momento.

Cuando una familia mazahua va caminando por las veredas de la comunidad, como medida de protección ante cualquier contingencia o riesgo, el hombre siempre va por delante, seguido de su esposa e hijos o ancianos.

Los ritos de iniciación casi han dejado de practicarse; el matrimonio y la edad indican el tránsito de un estatus a otro. Algunos remanentes de los ritos de iniciación en la cultura *jñatjo* podrían ser que para poder casarse el joven debía saber cortar y rajar la leña, ser buen campesino, responsable, honesto y respetuoso; la mujer, por su parte, debía saber



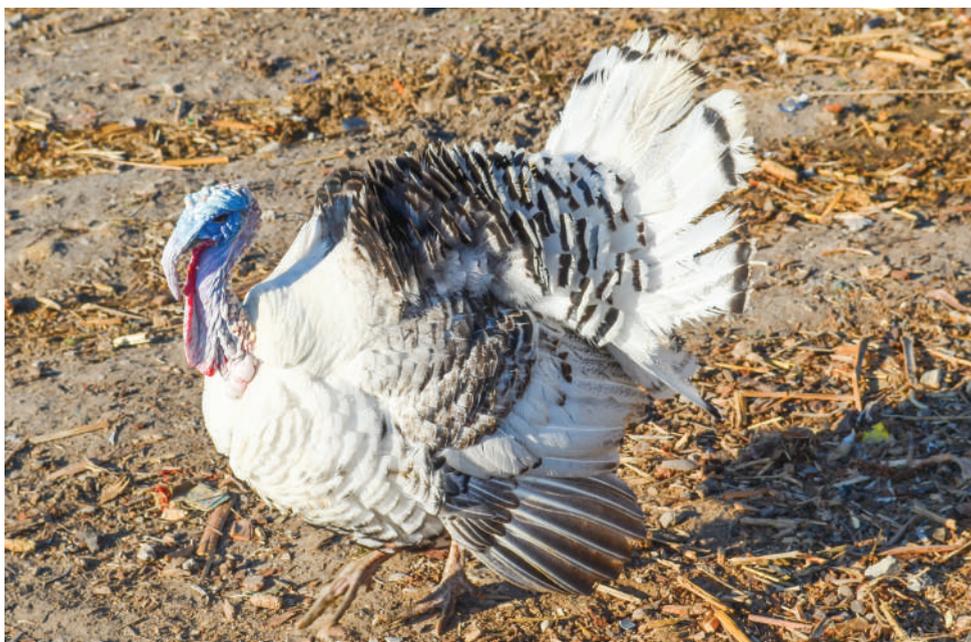
preparar el nixtamal, cocinar y bordar, ser honorable, respetuosa y digna de la familia. Ambos debían demostrarlo ante los suegros, la familia y la comunidad.

El matrimonio es predominantemente monogámico y endogámico; es decir, el hombre se une con una sola mujer, generalmente se lleva a cabo entre jóvenes de la misma comunidad, pues muy pocas veces lo hacen con muchachas de otros lugares, sean o no de la misma etnia.

Asimismo, el matrimonio monogámico es observado estrictamente por ambos esposos, ya que su incumplimiento por el hombre o la mujer acarrea sanciones por parte de la familia y la comunidad. Existe la creencia de que si alguno de los dos rompe las normas que sustentan la alianza matrimonial mediante el adulterio, se le aparecerá, en el caso del esposo infiel, la amante en algún lugar solitario de la comunidad en forma de *ma'sa*, "serpiente alicante", y al unirse sexualmente a ella le sobreviene la muerte; lo mismo le sucederá a la esposa si viola esta norma. Al respecto circulan varios relatos orales.

Acerca del homosexualismo, aunque se le concibe como tal, no resalta tanto en la sociedad mazahua; sin embargo las personas con esta tendencia son criticadas. Se tiene acuñado el término *yezana*, "dos meses o dos lunas", para designar al homosexual; esto consiste en que durante un mes el hombre manifiesta cualidades femeninas y al otro masculinas, cada dos meses se repite el ciclo. No se presentan, o al menos no se han documentado, casos de lesbianismo.





Volviendo a la cuestión matrimonial, hasta hace unas tres o cuatro décadas, la unión se llevaba a cabo a una edad temprana, el hombre de 16 a 18 años, la mujer de 14 a 16 años. La doncella no podía ir sola a ningún lado, porque debía ir acompañada por un hermano menor o por los padres.

El noviazgo también se iniciaba tempranamente y eran los padres de ambos quienes mediante un trago de pulque o con cualquier otro *don* concertaban el casamiento de los hijos. Los jóvenes también se conocían por recomendación, encuentros y pláticas accidentales, cuando iban por agua a los pozos o en las fiestas familiares y comunales. El muchacho esperaba que la muchacha fuera por agua al pozo, cuando llegaba le pedía que le regalara del vital líquido o alguna prenda; si ella le concedía, significaba que aceptaba. No obstante, si ella se negaba porque no era de su agrado, él le arrebatava por la fuerza alguna prenda, misma que portaba cuando iba a pedirla. A partir de entonces empezaba la comunicación entre ambos, pero era muy restringida. Los cortejos se reducían a mirarse de lejos, mandarse saludos, recados y regalos como espejos, listones, pañuelos y cremas. No existían abiertamente las expresiones de cariño, arrumacos, besos, hasta el día del matrimonio en que tenían contacto físico.

En la actualidad lo hacen en la escuela, en el trabajo agrícola, en un baile o cuando las mujeres viajan para trabajar de domésticas a las ciudades, fundamentalmente la de México. La red social que establecen en el medio urbano les permite estar en contacto constante porque frecuentan ciertos lugares donde se incrementan sus interacciones; luego regresan a su pueblo a casarse.



Hay ocasiones en que para evitar los altos costos que implica llevar a cabo el ritual matrimonial se prefiere raptar a la novia, aprovechando el efecto de la migración, después se hacen los arreglos entre los padres de los novios para acordar la realización del casamiento.

La unión religiosa constituye un ritual importante que permite la convivencia, la solidaridad y la cohesión social entre los familiares y la ampliación de las redes de parentesco. La *petición de mano*, llamada *t'oru*, se llevaba a cabo por los padres del novio, para la cual se realizaban tres visitas, cuando no se arreglaban en la primera. En la petición participaba, además, el grupo conformado por abuelos, hermanos mayores, compadres, padrinos y tíos del novio.

El primer acercamiento era para preparar el camino y dar a conocer el propósito de la visita; al final de la charla se fijaba la fecha para la segunda visita. Mientras, los padres de la novia daban a conocer el acontecimiento a sus parientes más cercanos: abuelos, tíos, hermanos y padrinos para acordar junto con la joven la respuesta, procurando considerar de manera primordial su buen futuro. Pocas eran las ocasiones en que la respuesta era negativa. En la segunda visita se recibía la palabra de la chica en voz de sus padres, es decir, la aprobación o negativa de llevarse a cabo la alianza; si era afirmativa, se fijaba la fecha para la etapa conocida como *ra jobu*, "pedimento formal". Ya para la tercera visita se otorgaba el consentimiento de la novia y de los padres, con lo que quedaba establecida formalmente la petición de mano. La familia del novio entregaba diversos *dones* o *contenido* en un ayate de ixtle, que contenía



un canastón bien dispuesto con frutas y panes, encima un ramo de flores, una vela, uno o dos cántaros de pulque, aguardiente, refrescos y cigarros, además de una aportación económica simbólica. Esto ha desaparecido porque se ha considerado que no se trata de un objeto que está sujeto a compraventa. Al término de esta última visita se fijaba la fecha para la boda civil y religiosa.

Después de la boda civil, un día antes de la boda religiosa, la madrina le realizaba en su casa una velada a la ahijada, la bañaba y la vestía antes de conducirla a la iglesia.

El día de la ceremonia religiosa, los novios y padrinos se dirigían y regresaban de la parroquia, ubicada en la cabecera municipal, montados a caballo, escoltados por sus *mozos* y acompañados por amigos, invitados, curiosos y familiares, seguidos de los músicos con violín y tambor.

Hasta la década de los sesenta del siglo XX, la novia y la madrina disponían de un mozo, cada una, para que las ayudara a montar y bajar de sus respectivos caballos; estos ayudantes llevaban las canastas que contenían las ofrendas: crucifijo, veladoras, flores y cohetes, para depositarlas en cada oratorio de la familia de la novia; de esta manera hacían participar del ritual y alegría de la fiesta a sus ancestros difuntos, a fin de que velaran por el buen desarrollo de la celebración y armonía entre los parientes terrenales durante la convivencia. De esto ya muy poco se hace.

En la fiesta, al ritmo de jarabe, se servía de comida arroz, mole, tamales, tortillas y carne de pollo, guajolote y res; de bebida se daba pulque de maguey, charape (fermentación de aguamiel hervida con piloncillo),

*sjendechjo*, que todavía es la bebida tradicional y ritual mazahua, hecha bajo un proceso de fermentación del grano de maíz rojo, y *tjunde*, bebida fermentada a partir de trigo y piloncillo; el consumo de estos brebajes ha decaído por la introducción del aguardiente de caña, en un principio, más tarde por el vino, los refrescos y las cervezas.

La celebración duraba de dos a tres días y era espléndida, con diversas expresiones de espiritualidad y ritualidad. Empezaba en la casa del padrino, de ahí se dirigían a la de la novia y luego a la del novio, donde con la ayuda solidaria de los parientes y vecinos se servía comida y bebida en abundancia. Después, se bailaba sobre las tablas sobrepuestas en un hueco hecho en la tierra, donde prorrumpía el zapateado al compás de los jarabes, a los que daban vida el violín, el tambor y el arpa.

Antes de encaminar a la novia a la casa del novio se procedía a realizar el ritual de despedida: frente al fogón –previamente decorado con flores, sahumerio, copal, brazas y cirios–, se hincaban ante *Ts'ita Sibi*, “el Señor del fuego”, para recibir consejos, arengas y bendiciones de los padres, padrinos y demás familiares cercanos; a ella se le encargaba ser buena esposa, recatada, cumplir con los valores aprendidos en el seno familiar y no manchar el buen nombre de los padres y de la familia, así como cuidar y administrar su hogar.

Después de este acto ritual, se les sentaba en unos bancos para servirles de comer, en tanto un grupo de mujeres parientes de la novia, hermanas o primas, se acercaban para colocarle a ella una corona de flores silvestres y a él un collar o corona de chiles, además para ofrecerle de



comer, irónicamente, un caldo de guajolote con muchas venas servido en un plato malhecho, junto con un chiquihuite y una servilleta viejos, para que no dijera "que no estaba bien atendido".

Cuando trataban de embriagar al novio con aguardiente de caña traído de *Ñinpa*, "tierra caliente", ubicada al norte de Guerrero, sur del Estado de México y sureste de Michoacán, el padrino salía en defensa de su ahijado con una botella de vino en la mano y diciendo: "¿Quién es el valiente? Que venga a beber conmigo".

Esa primera noche de casados, la pareja dormía en casa de los padrinos y al día siguiente visitaban los oratorios familiares de la desposada para ofrecer flores y velas. Durante el trayecto que en procesión realizaban los familiares e invitados, de la casa de la novia hacia la de los padres del novio, bailaban la danza de *El guajolote*, cargando uno de estos animales vivo, al son del tambor y el violín. Al llegar al hogar del novio, nuevamente se hincaban en la cocina ante *Ts'ita Sibi*, donde la desposada recibía el nuevo fuego; luego se acomodaban alrededor de una mesa especial y los parientes del novio le colgaban a él un rosario o collar de flores silvestres, mientras que a ella le ponían una corona de chiles. En este rito, el consorte recibía por parte de sus familiares consejos para ser un buen esposo, padre de familia responsable, honrado y respetuoso de los cánones familiares, y los bendecían deseándoles bienestar y todos los parabienes como nueva familia.

Cuando aún se encontraban hincados, se acercaban a la nueva integrante las hermanas del novio y le colocaban un rebozo nuevo para

que cargara un muñeco hecho de pan, del tamaño de un *lele*, "bebé", a fin de que al cabo de un año fuera madre. Después le servían de comer caldo de guajolote con mucho chile y le llenaban la boca de comida. De acuerdo con esta práctica, el recién casado se dirigía a la que ya era su esposa profiriendo esta expresión, corregida del texto de Basauri de 1940 y transcrita fonéticamente conforme a la ortografía actual: *Sungur Maria ri d'ak'ur nunu tjømæch'i t'ii ngek'ua ra nakjæ ri dyakur naja lele k'ur ngeje ngee*: "(Si), doncella (señorita) mía (María), aquí te entrego este niño de pan para que dentro de un año me lo entregues de carne" (Basauri, 1990: 335).

En el patio de la casa de los padres del nuevo esposo se construía una enramada llamada *ngunxiza*, "casa de ramas de encino", cuyo centro se ahuecaba y encima se colocaban tablas para ejecutar los jarabes zapateados, como el *xote*, con los acordes del arpa, violín y tambor.

Cabe destacar que en la ritualidad en la que se hacían presentes los hermanos, hermanas y primos de ambos cónyuges, se explicaba a la mujer que al casarse se convertía automáticamente en esposa de los hermanos, hermanas, primos, primas y hermanos de bautizo del novio; lo mismo sucedía con el hombre respecto de la familia de ella. Esto establecía cierta apertura para llevarse a *chanzas* entre los cuñados; asimismo, los tíos y tías de ambos se convertían en suegros, respectivamente.

Actualmente, estas festividades han ido cambiando con la adopción de modelos exógenos, como la *víbora de la mar* y la contratación de conjuntos musicales modernos, que sustituyeron al son, los jarabes





JALPA

SAN FELIPE

A CABECERA

WILLAS

EL TUMBA

A

Ω

y la "conejeada mazahua" (Miranda, 1993: 149). Por fortuna aún existen reductos de la tradición mazahua que luchan por sobrevivir y se siguen realizando para evitar que se pierdan, a pesar de las difíciles condiciones sociales, políticas, culturales y económicas a las que se enfrentan.

La *conejeada* consiste en cavar hoyos, en diversas partes de la casa de la novia o novio, y esconder una serie de botellas de vino para ser *conejeadas*; es decir, son los conejos que deben encontrarse, a la voz de: "Hay que atrapar al conejo". Los padrinos inician la búsqueda y si no tienen éxito, los invitados comienzan a buscar hasta que van descubriendo una a una las botellas escondidas, las abren y convidan a los demás para celebrar la suerte de haberlas hallado (Miranda, 1993: 149).

El estado de *ndunte*, "embarazo", de las mujeres, se cuenta por periodos lunares y el parto es atendido por una mujer adulta llamada *jmiche*, "la que muestra la cara a la gente", o sea la "comadrona, partera empírica". La mujer en cinta no debe observar los eclipses, principalmente los de luna, debido a que se cree que la criatura puede nacer con el labio leporino porque *la luna se lo comió*; además, no puede presenciar colas de agua para evitar remolinos en el vientre.

Durante el parto se reúnen los miembros de la familia, principalmente del sexo femenino; el esposo debe estar presente y en su ausencia el suegro debe ayudar en el trabajo de parto: se coloca detrás de ella, la

sostiene apretándole el vientre *para que no se le suba el estómago y muera*. En caso de haber complicaciones le ayudan a la *dyoru*, "parturienta", aplicando infusiones aromáticas, quemando hierbas medicinales secas como el pericón y el *too*; se le coloca en un recipiente entre los pies para que el humo suba por el vientre, laxe el cuerpo y de esa manera se agilice el parto. Una vez que nace la criatura, la comadrona la limpia y le corta el cordón umbilical, manda al padre a enterrarlo en un rincón de la cocina o a colgarlo de un árbol para que cuando crezca este nuevo ser sea astuto y hábil y se arraigue a la tierra.

La parturienta es arreglada, fajada y acostada en su lecho, a fin de que pronto recobre su salud; durante la cuarentena debe evitar realizar trabajos pesados, comer alimentos *fríos* como caldo y carne de guajolote y gallina, malvas, verdolagas y condimentos de chile verde; más bien, debe ingerir alimentos de calidad *caliente*: carne de gallo, condimentos de chile chilaca y pasilla, así como mantener abstinencia sexual.

El compadrazgo y el padrinzago son instituciones que procuran y amplían la cohesión y solidaridad tanto familiar como social; surgen con base en diversos motivos, principalmente bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio, 15 años, al igual que de oratorio o de casa nueva. Según el sistema de compadrazgo de grado o *de pila*, se establece una relación formal de parentesco por afinidad entre las personas que no son familiares, aunque



en la actualidad ya se invita a los miembros de la familia. Para la selección de compadres se toma en cuenta que tengan algún prestigio, con estatus igual o mayor dentro de la comunidad, que sean mestizos o ciudadanos y que garanticen el apoyo a sus ahijados en situaciones de necesidad. La relación de compadrazgo no sólo se establece entre los padres del ahijado y sus padrinos, motivo del vínculo, sino también se extiende hasta los abuelos, hermanos y tíos, que se tratan como compadres.

Los padrinos de bautizo pasan a jugar el papel de *segundos padres*; por algo se les llama *jyoo a kjimi*, "padres divinos o espirituales", pues en caso de muerte o discapacidad de los progenitores, aquéllos asumen la responsabilidad de cuidar, educar y adoptar al *d'ezhakjimi*, "ahijado", proporcionándole correctivos, llegado el momento.

Los padrinos de casamiento tienen el deber de asistir a las ceremonias, comprar el vestido, pagar la misa y en casos de desavenencia intervienen para apaciguar a la pareja; por su parte, los ahijados les guardan respeto y obediencia como segundos padres. En agradecimiento, los padres del ahijado les corresponden ofreciéndoles mole, arroz, tamales, vino, pulque, cervezas, cigarros y refrescos.

Existen compadrazgos menores, también sacramentales, como de mayordomía, mortaja de difuntos, 15 años, evangelios, hábito, bendición de casa, oratorio, cruz y de Niño Dios; asimismo, están los

seculares, como padrinos de *salida de la escuela* o de uniforme de fútbol, por mencionar algunos.

### 5.3 Participación sociocomunitaria

La participación de la gente en la vida de la comunidad tiene diversas vertientes de acuerdo con el sexo, edad y sistema de tenencia de la tierra. Asimismo, obedece a la división del trabajo entre hombres, mujeres, niñas, niños y ancianos, en la que cada uno cumple su función dentro de la familia y la comunidad.

El trabajo en participación comunitaria comprende las obras de beneficio colectivo, como la construcción o remozamiento de una escuela, iglesia, puente o camino y la introducción de agua potable o drenaje. De esta forma, el jefe de familia se ve obligado a aportar económicamente para la compra de materiales; por ningún motivo puede dejar de colaborar con faenas que organizan las autoridades de la localidad. No hacerlo supone hacerse acreedor a sanciones, además de señalarlo como un vecino irresponsable.

La organización de los trabajos de beneficio comunitario ha decrecido, es lenta y con poca respuesta, debido a la constante migración



masculina joven; los migrantes aportan sus faenas durante los fines de semana, o bien, la esposa o los hijos pequeños los suplen; en el último de los casos se paga a una persona para que realice el trabajo correspondiente.

En estas labores comunitarias sólo los jefes de familia, hijos casados y viudas colaboran en las faenas. Hasta cierto punto, las autoridades de la comunidad siguen la costumbre de no obligar a los jóvenes solteros a participar ampliamente, aunque hayan alcanzado la mayoría de edad, debido a que aún viven en la casa paterna y con el trabajo del padre es suficiente.

Los jóvenes con ideas exógenas adquiridas durante la migración, en lugar de participar con obras positivas, se organizan en pandillas y destruyen las obras realizadas por la gente de la comunidad.

#### 5.4 Organización política

La relativa autonomía ostentada por las delegaciones municipales se ha visto mermada por la tolerancia que los funcionarios de los ayuntamientos municipales otorgan a las personas que no cumplen con sus deberes y obligaciones para con la comunidad, quienes para evitar el castigo a que se han hecho acreedores piden ser remitidos a la sindicatura municipal, donde acuden, pagan su multa y regresan burlándose de las autoridades locales y de la comunidad.



Esta autoridad restada al delegado municipal no permite que se realicen obras colaborativas de beneficio para la comunidad; anteriormente cuando un vecino incumplía o cometía algún delito era castigado con la cárcel e incluso debía realizar alguna obra para pagar su falta.

La organización política del régimen municipal se apega a los lineamientos constitucionales. En el territorio que comprende el municipio la máxima autoridad es representada por el alcalde, munícipe, edil o presidente del ayuntamiento que reside en la cabecera. En tanto, en las comunidades actúan autoridades locales que son el primer, segundo y tercer delegados; si el caso lo amerita, están los jefes de seguridad y policías, conforme a la cantidad de población y al número de barrios, donde se elige a un delegado por cada uno, autoridades que se nombran cada tres años; al migrar el titular lo suplen los subdelegados.

En los ámbitos municipal, estatal y nacional, durante los periodos electorales, los diferentes partidos políticos contendientes realizan campañas de proselitismo; aunque en el momento de las votaciones participan hombres y mujeres, lo cierto es que emiten su voto sin analizar ni conocer plenamente a los candidatos.

Por lo general, son los delegados municipales quienes presionan a los ciudadanos para que voten por los candidatos oficiales; éstos, a su vez, reciben presión de los representantes del partido y las autoridades municipales, y en el caso de no acatar estas disposiciones son amenazados con quedar marginados y excluidos de toda ayuda en los programas oficiales.





La elección de las autoridades locales se realiza mediante asambleas comunales a través del voto directo y público; generalmente no hay campañas ni candidatos escogidos, sino que los nombran tomando en cuenta su juventud, dinamismo y vocación de servicio, sin importar que anteriormente hayan ostentado el mismo cargo. En la actualidad han entrado en la dinámica de formar planillas. Los delegados municipales, a través de su relación con las instituciones y los legisladores, promueven, organizan y obtienen obras de beneficio para la comunidad, mientras los vecinos aportan sus faenas, esfuerzo y tiempo. Además, son los intermediarios entre la presidencia municipal y los ciudadanos e imparten justicia sobre delitos de menor gravedad; sin embargo, los asuntos complejos de tipo civil y penal están fuera de su competencia, por lo que deben remitirlos a las autoridades del ayuntamiento.

Los cargos son honoríficos y voluntarios, ya que por su desempeño no se recibe ninguna remuneración o ayuda económica oficial, ni siquiera de los habitantes; solamente pueden obtener de ello prestigio derivado de su actuación.

Existe otra autoridad encargada de los asuntos relacionados con la tenencia de la tierra: el presidente del Comisariado Ejidal y su cuerpo de

vigilancia, que representan a la comunidad ejidal ante las autoridades agrarias del país y quienes, a falta de una convocatoria de la Secretaría de la Reforma Agraria para el cambio de mando, pueden durar en el encargo por más de tres años.

Una figura sobresaliente entre las autoridades es el presidente de bienes comunales, a quien llaman *representante* o *padre del pueblo*, por su experiencia, sabiduría y honradez; en él tienen depositada la confianza, el cuidado y la seguridad, debido a que bajo su responsabilidad se concentran los documentos testimoniales y primordiales, así como los del pueblo.

Por otra parte, se cuenta con la presencia de autoridades como la Sociedad de Padres de Familia, el Comité de Agua Potable y el Comité de Electrificación, que apoyan en las tareas al delegado municipal.

El sistema de gobierno tradicional por usos y costumbres ha desaparecido por completo. El Consejo Supremo Mazahua despacha en el Centro Ceremonial Mazahua desde 1976, ubicado en Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso. Dicho centro fue construido durante el periodo del gobernador Jorge Jiménez Cantú (1975-1981) como resultado de una imposición oficial jerárquica vertical; el jefe supremo carece de



una representatividad plena sobre la población mazahua, porque no lo identifican ni lo reconocen, debido a que no ha sido elegido ni nombrado por ellos. Algunos municipios con población indígena han erigido un jefe supremo mazahua municipal, aunque carece de poder de convocatoria para aglutinar a la población.

En la organización social mazahua a los ancianos se les guarda respeto; se ganan su lugar en la comunidad por poseer conocimientos, experiencias y sabiduría. En la época prehispánica se llegó al grado de deificarlos llamándoles *ts'ita*, que significa de manera reverencial "pequeño Señor" o "gran Señor"; este vocablo traducido en la actualidad connota divinidad, "dios o Señor".

Entre las autoridades civiles y religiosas existe respeto, coordinación en sus funciones y cooperación en situaciones necesarias, como en las fiestas patronales, cuando solicitan guardias para que cuiden el desarrollo de la festividad, además de intervenir en caso de desavenencias religiosas.

El pensamiento religioso en los pueblos de Mesoamérica era holístico; la vida religiosa formaba una unidad con lo social, político, económico y con el entorno natural; cada habitante, hombre o mujer, tenía el deber de servir a su familia y a la comunidad, en lo político y religioso.









Capítulo VI.

*Concepción de la intangibilidad simbólica*

## *Yo ñiji yo ri ne' eji*

*Jango na mimi ri tunsuyo,  
pa'a yo ri jandago a manu,  
nudyak'ua nzhogu kja i kuago  
i xoru jango ga kanraji.*

*Neme yo nemeji yo nrixo  
to'onji yo a mezheji,  
zunu yo ximo kja ts'izaa  
yo na zenguaji nu mizhokjimi.*

*Kja'aji yo dia tu'u  
pjuu kja nu ngomu,  
sidoji kja jmi'i ne jyaru  
kjuaraji ko nu janda.*

*Yo xi jieji yo kjezhe  
na zehiji ko nu mbuntru',  
yo dya chjetrojo texeji  
nujua jango jieji yo b'atr'a.*

## *Caminos de esperanza*

*Sentado cargo mi pasado,  
descansa la mirada por allá,  
regresando a mis pies  
a leer las líneas de la vida.*

*Danzas al ritmo de pastoras  
entonan el himno del infinito,  
suenan los cascabeles de varas  
que mágicamente saludan el altar.*

*Ejecutores de lo inmortal  
que empiezan con la niebla,  
prosiguen de cara al sol  
y concluyen con la mirada.*

*Conservadora de lias y enaguas  
se hacen fuertes por las fajas,  
que bordadas todas son diferentes  
rematando con indescifrable quesquémetl.*

*Fausto Guadarrama López (1997)*

*La voz del corazón: poesía mazahua contemporánea, Letras indígenas contemporáneas,  
Colección Los que habitamos esta tierra, núm. 7, Estado de México, Consejo Estatal  
para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México.*

## Capítulo VI.

# Concepción de la intangibilidad simbólica



### 6.1 Cosmogonía y religión

La religión más profesada por la población mazahua es la católica, con 90 por ciento, seguida por la protestante. La religión mazahua presenta sincretismo entre algunas creencias nativas antiguas y católicas; persisten imágenes de las deidades mazahuas sobrepuestas con las católicas, las cuales se identifican con seres sobrenaturales y se les rinde culto en las iglesias, oratorios y adoratorios familiares.

El sistema de cargos dentro de la comunidad lo ostentan aquellas personas que se encargan de la preparación, financiamiento y celebración de las festividades locales patronales, así como de las peregrinaciones para los santos patronos que se dirigen a las localidades vecinas y a los centros ceremoniales importantes, como el Santuario de Chalma, la Villa de Guadalupe y la Basílica de San Juan de los Lagos, las cuales costean los propios peregrinos.

Los principales cargos religiosos tradicionales son los *mbixka*, “fiscales”, que se eligen anualmente; su función es coordinar y apoyar al sacerdote de las parroquias en la celebración de las festividades; se encargan de los asuntos, cuidado y mantenimiento del templo, vigilan los actos de culto y el cultivo de la parcela de la iglesia.

La organización social diferenciada, expresada actualmente en el servicio de las mayordomías, obedece a que las comunidades interaccionan de distinta manera en el contexto de la sociedad de mercado. Ello ha generado transformaciones estructurales en cada lugar, debido a “la descomposición de las redes de solidaridad entre los grupos domésticos emparentados, y al decremento de algunos grupos familiares, con la emigración y la conversión religiosa” (González, 2001: 19).

La diversidad de formas en la organización social se ha producido en los diferentes momentos de cambio social y cultural, a partir de una matriz que tiene su origen en la sociedad prehispánica y colonial; se expresan principalmente en los actos rituales y de parentesco consanguíneo, que involucran a los miembros de las comunidades en proyectos comunitarios.



Los *mbete* o *mártoma*, “mayordomos”, son los cargueros que se eligen cada año. Son responsables de organizar la celebración de las festividades patronales, por lo que durante su encargo sufragan los gastos y, junto con sus esposas, ofrecen flores en la iglesia un día de la semana, ya sea miércoles o jueves.

Las personas que ostentan el puesto de mayordomo deben estar casadas y tener solvencia moral; su deber es celebrar las fiestas con celo y magnificencia, pues de lo contrario puede sobrevenir un castigo divino para la población y la sanción crítica de la comunidad.

En el pasado, la figura y autoridad del *mbete* era muy importante: fungía como sacerdote indígena en la época prehispánica y era el interlocutor entre los seres terrenales y las deidades para mantener la armonía, energía y orden del cosmos; más tarde su función fue suplantada por el sacerdote católico, pero aún realiza la ceremonia del ofrecimiento de primicias al Señor del Agua, el 15 de agosto.

Los topiles son los encargados de ayudar a los fiscales y mayordomos en sus funciones y actividades, dentro y fuera de la iglesia.

El semanero tiene una función rotatoria y acude al templo tres veces al día –a las 5 de la mañana, 12 del día y 8 de la noche– a *ofrecer alimento* o *dar de comer a los santos* o *a las deidades*. El acto consiste en presentar el sahumerio con brasas, copal o incienso aromatizante, a todas las imágenes, y después toca las campanas; el encargo dura una semana.

Cada uno de estos tres momentos es marcado por un toque de campanas; al de mediodía, conocido como *jñisyaru*, “punta, cabeza del Sol”, cuando la deidad solar ha alcanzado su cenit, la gente se quita el sombrero y suspende toda actividad que esté realizando, porque es cuando *los Señores están comiendo*; después de ello se reanudan nuevamente las labores.

La función social del semanero, como la de otros cargueros, no puede ser rechazada: da a quienes desempeñan el cargo la satisfacción de servir y poder comunicarse con las divinidades; quien no acepte cumplirla puede hacerse merecedor a castigos.

Dentro del sistema de creencias, el periodo del día comprendido desde las ocho de la noche, *momento de oración*, hasta las cuatro de la mañana es considerado como *tiempo malo*, pues corresponde a la etapa de la muerte del día, cuando de la oscuridad salen las almas a penar, espantando a los noctámbulos, los duendes y las brujas por igual. El resto del tiempo es de luz, buena para la vida y el trabajo.

Para la celebración de los servicios eucarísticos, el sacerdote católico acude a algunas comunidades alejadas sólo los sábados o domingos y en las fiestas patronales; en ocasiones asiste únicamente cuando se solicita su presencia, debido a la lejanía de las comunidades o la falta de medios de transporte. Cabe mencionar que en las cabeceras municipales el servicio religioso está más presente.

En los últimos tiempos, la religión protestante o evangélica ha estado penetrando cada vez más en las comunidades mazahuas, ganando



adeptos mediante las prédicas del evangelio. Existen pueblos donde han construido templos para celebrar sus cultos. Este fenómeno ha dividido a las comunidades porque algunos se niegan a cumplir con sus deberes y obligaciones tradicionales y a participar en las obras comunitarias.

Por ello, la población católica ve a los protestantes con recelo, les llama *los hermanos*, se aparta de ellos e ironiza sus actos de culto. Se han suscitado conflictos entre los dos grupos, generalmente durante las celebraciones de las fiestas patronales, cuando aquéllos se niegan a cooperar, con el argumento de que no son adoradores de *bultos*. Por ello, dentro de las comunidades se observa cierto divisionismo entre los habitantes.

Para la cosmogonía mazahua, la vida resulta de la muerte y de ella la vida; morir es fecundar la tierra. Cuando fallece una persona, la tierra abre sus fauces para devorarla y fructificarla, tal como refiere la trama del relato oral llamado *El primer sembrador mazahua*, que se narra más adelante. Existe un trato de intercambio que media entre el cobro de los bienes recibidos por el hombre en forma de dones u ofrendas y los *Señores*.

El acto de sembrar una semilla tiene cierto paralelismo con la cópula y el entierro de una persona. Si en un sueño se manifiesta la actividad de la siembra, la apertura de una zanja, o que el cuerpo se llena de hormigas o se caen los dientes, eso se interpreta como que alguien va a morir. De igual modo, cuando alguien sueña con papas y hongos de bola llamados *kjereñ'omu*, "hongos serenos", se cree que el cuerpo se hinchará. La oniromancia o interpretación de los sueños cumple una función importante dentro de la organización cultural mazahua.

Los sacrificios ceremoniales alcanzan tal solemnidad que se concibe a la muerte como una forma de corresponder y repetir la creación del hombre como base del mito antropogénico, en el cual se interpreta la creación humana como una forma recurrente de la potencia vital otorgada al primer hombre o antepasado común. Los discursos de la tradición oral refuerzan este modo de pensar, como lo muestra este texto de *El primer sembrador mazahua*:

En los primeros tiempos había alimentos en abundancia, pero a medida que avanzó y aumentó la población fueron escaseando. Entonces el primer hombre mazahua tuvo necesidad de sembrar el maíz y buscó la forma de cómo hacerlo. El primer día se encaminó al campo, lo limpió de malezas y piedras; aró la tierra, la dejó preparada para que al siguiente día pudiera sembrar. Regresó a casa. Al segundo día se levantó muy temprano, preparó su comida, tomó su coa o pala y la semilla de maíz y se encaminó a la milpa. Al llegar, cuando quiso disponerse a sembrar, grande fue su sorpresa al notar que el lugar que había dejado preparado estaba convertido en llano, como si no hubiera hecho nada el día anterior, y se dijo: "Qué pasó aquí, si ayer la dejé preparada





para sembrar y ahora está lleno de hierbas". Nuevamente limpió la tierra para dejarla preparada y al siguiente día poder sembrar. Regresó a casa, comió y descansó. Al tercer día, se levantó muy temprano, tomó su coa, semilla y agua. Al llegar encontró la milpa otra vez hecha llano. En ese momento escuchó una voz proveniente de la tierra que le dijo: "¡Eh, hombre! ¿En verdad quieres sembrar maíz?"; "Sí, quiero sembrar para tener suficiente cosecha y que no le falte alimento a mi familia", contestó el hombre. La tierra dijo: "Si es así, entonces hagamos un trato. Yo te dejaré sembrar el maíz para que puedas cosechar y nunca te falte qué comer." "¿Y cuál es ese acuerdo?", preguntó aquel hombre. La tierra sentenció: "Puedes sembrar, cosechar y tener suficiente maíz, a cambio de que cuando tú mueras yo te coma. Y el hombre contestó: "Acepto el trato." Desde entonces hasta la actualidad el hombre mazahua siembra y cosecha maíz.<sup>1</sup>

En el panteón mazahua, al igual que en el de los pueblos mesoamericanos, la cosmogonía describe la creación del mundo a partir de la potencia de la pareja primigenia, divinidad suprema; en este caso representada por la paradigmática pareja creadora, formada por *Ts'itata Jyaru a Jens'e*, "venerable gran Señor del cielo" o "Señor, pequeño padre, abuelo" –o sea el Sol, simbolizado por el fuego–, y por *Ts'inana*, "honorable pequeña madre" (Soustelle, 1969: 122) o "gran Señora Luna, abuela"; es decir, nuestro gran anciano Padre y nuestra gran Madre anciana. Esta pareja divina desempeñaba un papel fundamental en la religión de los pueblos agrícolas del Altiplano Central, y es la que hace que los mazahuas seamos hijos del Sol y de la Luna. Ello se relaciona con nuestro origen teotihuacano y tolteca, adoradores de la pareja primigenia *Jyaru*, "Sol", y *Zana*, "Luna".

Este dúo primigenio era el generador y dador de los ciclos de vida y muerte, por lo que si habían creado a los seres humanos, también podían adueñarse de sus almas-corazones, introduciendo y poseionándose de sus cuerpos para ocasionarles cierto desequilibrio en la salud; así se explicaba la aparición de una enfermedad.

El Señor del fuego o del año era llamado en otomí y mazahua *Yocipa* o *Yo siji paa*, vocablo que se compone de *Yo*, "los, las"; *siji*, "traen"; *paa*, "tiempo, momento, día", que en conjunto se traduce como "los que traen el momento, tiempo, año". Según otra interpretación, también puede provenir del verbo *siiji*, "consumen, comen", por lo que la traducción sería entonces "los que consumen el tiempo"; ello lo asociaron los cronistas coloniales con el *gran Señor anciano*, que era el principio y fin de todo, de la vida y de la muerte, mismo que presidía el ciclo cosmogónico.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Información registrada en 2008 por medio de comunicación personal, gracias al licenciado Benito Hernández González.

<sup>2</sup> Recopilación realizada en Temascalcingo, México, en 1988.

En ese sentido, aquí la vida no significa destrucción o aniquilación, sino sujeción a los ciclos de vida y muerte, de apariciones y desapariciones sucesivas.

Además de esta pareja suprema existieron numerosos señores o deidades, los cuales actualmente corresponden al santoral cristiano, por lo que sólo quedan reminiscencias del culto anterior. Por citar algunos ejemplos: *Ts'ita Sibi*, "Señor del fuego", es el mismo *Ts'ita Jyarux*, "Señor Sol", que representa a Dios Padre, a Jesucristo y a san José (a este último se le rinde culto el 19 de marzo); *Ts'inana*, "Señora Luna", o Tonantsin, corresponden a nuestra diosa Madre o a la virgen María, a quien se le recuerda el 15 de agosto (y como virgen de Guadalupe el 12 de diciembre); *Ts'ita ndeje*, "Señor del agua", es san Isidro (a quien se celebra el 15 de mayo) y también san Pedro (festejado el 29 de junio). Otras deidades son *Ts'ita jømu*, "Señor de la tierra", y *Ts'ita ndajmu*, "Señor del viento". A este último se le veneraba en un oratorio o capilla construido en la cima de los montes y cuya función era detener los ventarrones durante las lluvias, proteger los cultivos y a la población.

Entre los discursos textuales de la tradición oral existe el mito llamado *Mo ngins'i xiñijomu*, *Cuando llegó el fin del mundo*, presentado antes, que también habla sobre la creación del mundo y de la humanidad. Sin embargo, otro mito se refiere específicamente a *Cuando se creó el mundo y la humanidad* o *Mo kjaa xoñijomu*, que se presenta a continuación:

En el principio de los tiempos existieron los Padres Creadores, que formaron a la humanidad, los animales y todo lo que existe; a cada uno le asignaron el alimento que debía comer, del que tenía que alimentarse, mediante un documento, una orden, una ley, que le entregaron.

De entre todos los animales, nuestro Padre dispuso que 'uee, "el coyote", se comiera a los hombres, pero nuestra Madre no estuvo de acuerdo con esa decisión; no estaba dispuesta a dejar que el coyote acabara con sus hijos.

Buscó muchas formas para evitarlo. Finalmente, pensó en inducir al coyote a que se embriagara con pulque para poder arrebatarle y deshacerle el documento que recibiera de los Padres Creadores. Preparó pulque y se fue a sentar en el cruce de los caminos donde sabía que tenía que pasar el coyote. Efectivamente, al poco tiempo, llegó el coyote y comenzó a pedir de beber; ya borracho estaba cante y cante. Una vez briago, se durmió. Entonces *Ts'inana*, la Señora María, del morral que traía el coyote sustrajo la ley, se la hizo perdidiza o la quemó.

Al día siguiente, éste llegó muy triste donde estaba la Señora, a quien le dijo: "¡María, estoy triste! ¡No tengo qué comer! Perdí mi papel. ¿Acaso no lo viste?" "No, señor coyote. Sí, es verdad que llegaste, te emborrachaste y estabas cante y cante. Pero..." "¡María, tengo mucha hambre! ¿Qué voy a comer ahora?"









A partir de ahí, la Señora buscó la forma de cómo evitar que se comiera a sus hijos. Le hizo diversas pruebas: "Ve a morder esa piedra", le mandó. El coyote se dirigió a hacer lo que la mujer le dijo, pero regresó con ella: "No pude, María, está dura la piedra." Entonces le volvió a mandar: "Ve a morder ese árbol." Y regresó otra vez el coyote: "Está muy duro ese árbol." De nuevo, lo mandó: "Ve a corretear esos borregos que pastan allí, escoges al más grande." El coyote quiso atrapar el más chico, pero no pudo porque salió el perro y lo correteó. Muy desconsolado regresó a donde estaba *Ts'inana*, María, y le replicó: "María, ya regresé, no pude atraparlo, me correteó el perro. ¿Qué hago? ¡No tengo qué comer! Tengo mucha hambre." Y se puso a llorar tristemente.

De tal manera, sus lloridos fueron escuchados por los perros, que comenzaron a ladrar. Entonces, María agarró al perro que se acercó, le cortó la cabeza y se la puso en la cola, mientras la cola se la colocó en la cabeza, para que ya no pudiera correr mucho. Y *Ts'inana* lo mandó otra vez: "Ve a atrapar esos guajolotes que andan allí. Si logras agarrarlos, eso es lo que vas a comer". Fue a corretear a los guajolotes y logró darles alcance, los desplumó y se sentó a comer. Una vez satisfecha su hambre, regresó muy contento a decirle a la señora: "¡María, ahora sí ya comí, ya estoy satisfecho! ¡Gracias!"

Fue por eso que el guajolote quedó como alimento del coyote. De esta manera, los hombres se salvaron de ser devorados por 'uee. De no haber sido así, se hubiera extinguido la humanidad (Segundo, 1988).

Dentro de la nomenclatura de parentesco en la organización social mazahua, 'uee es el nombre que recibe el tío "hermano de la madre". En la cosmovisión nahua corresponde a *huehucóyotl*, "coyote viejo o anciano". Pareciera ser que el coyote es la transformación del primer antepasado o ancestro mítico común del hombre, en la cual la dualidad Padre-Madre devora a sus hijos.

El coyote, además, cumple un papel significativo dentro de la vida social y cultural mazahua, de donde también deviene el culto a los ancestros. La palabra 'uee es el nombre antiguo del coyote, ya que actualmente es *mindyo* o *miño*, traducido como "animal parecido al perro". El nombre connota un sentido mágico: los pastores no pueden pensar ni pronunciar este nombre, pues con sólo mencionarlo se le invoca, viene y devora gallinas, guajolotes y borregos.

Por otra parte, como se podrá notar en los actos rituales siguientes, el sacrificio adopta la forma de *s'angua*, "con lo que se saluda", a los antepasados o ancestros míticos, que se repite cuando a estos seres sobrenaturales se les hace entrega de un *don* u *ofrenda*, previo a cualquier ceremonia o convivencia familiar y sociocomunitaria.

Como se ha mencionado, en la celebración de un casamiento, a los novios se les hacía hincar ante el fogón de la cocina, morada del Señor del fuego, para recibir consejos y arengas de los familiares. Antes de servir los alimentos y bebidas a los invitados, se hacía una ofrenda al antepasado común de la familia, en advocación al Señor anciano del fuego, la cual consistía en tender una estera sobre el suelo donde fuera a llevarse a cabo la convivencia, y encima se colocaba un mantel o una servilleta bordada; se encendía una vela, se colocaban flores, sahumerio, comida y bebida; una vez hecho este acto ritual se les repartían los alimentos a todos los comensales.

La explicación popular de esta costumbre es que "se procede de esa forma para evitar el enojo de los ofrendados y que permitan realizar de forma armónica la convivencia".

Los llamados *méjømú*, "dueños de la tierra", personajes de una narración ya citada, son seres sobrenaturales que evocan a los primeros hombres que vivieron sobre la tierra; a ellos se les ofrenda y guarda abriendo en la tierra un hoyo para construir los cimientos de la casa o alguna otra obra. Este rito se explica mejor con la expresión *ra ch'unú* o *t'eñe k'ò øru*, "entregarles los juguetes que piden", que no es más que el acto de presentarles la ofrenda que *piden se les dé*; al abrir un hoyo en el suelo donde se colocarán y enterrarán las galletas de animalitos, el ofrendante hace recordar las formas diminutas de estos animales a aquellos seres sobrenaturales; la vela, el copal, el pinole y las flores complementan este don entregado, para dar por entendido que se debe evitar profanar sus espacios, que generalmente están junto a los ríos, manantiales, lomas o cerros.

La ofrenda constituye el máximo don que se puede dar a los Señores, todo lo cual demanda obediencia y obligación; constituye una acción recíproca y necesaria para que el sol siga alumbrando, la tierra continúe dando frutos, la lluvia fructifique el suelo y, sobre todo, para que haya orden y armonía entre los seres humanos, para ayudar a las fuerzas naturales y al cosmos a seguir su curso y no provocar potencias contrarias a la naturaleza humana.

La cosmología mazahua, al igual que en los demás pueblos de origen mesoamericano, se compone de tres niveles superpuestos en forma vertical: a) a *jens'e*, "el supramundo", es la morada de *Ts'ita Jyarú*, el Sol, el lugar del bien, la claridad, la luz; b) *nu jømú*, "el mundo, la Tierra", es el espacio intermedio, la morada del hombre, de la abundancia, de la vida, y c) a *ñixua*, "el inframundo", es la oscuridad, la penumbra, el frío, la sequedad, la escasez, el espacio maligno; morada de la muerte, a donde nadie quisiera dirigirse. Cada uno de estos planos es un sitio de retorno al origen.

El plano intermedio representa el mundo humano; es horizontal y tiene la forma de un cuadrángulo definido por cinco pilares, uno en cada esquina del universo, uno más en el centro, todos los cuales sostienen la bóveda celeste; además, separa el inframundo del supramundo. Aquí se encuentra la morada del Señor del fuego, alrededor del cual viven, conviven, cohesionan y se solidarizan los hombres.





Este cuadrángulo sigue la posición humana acostada boca arriba, con los brazos extendidos y formando una cruz que señala cada una las direcciones del universo: la cabeza representa a *xo'ñ'iji*, que corresponde a "el arriba", el oriente, donde nace el sol; los pies, a *ndurb'ur*, "el abajo", el poniente, donde muere el sol; la mano derecha, a *jodye*, "la mano buena", e indica el norte; la mano izquierda, a *ngindye* o *b'errangi*, "la mano mala", el sur, y el quinto punto se ubica en el centro, que es el ombligo del mundo, el centro cósmico, donde se guarda el equilibrio y la armonía total. Este esquema cosmológico concierne a los enclaves teotihuacanos, "ubicados conforme a los cuatro puntos cardinales, con la ciudad sagrada y poderosa en el centro" (Manzanilla, 2001).

Tal descripción se relaciona con la enfermedad mencionada anteriormente que se llama *tjee*, "estérico", así como con sus causas, consecuencias, diagnóstico y tratamiento.

A partir de la ideologización de los mitos se llega a la concreción de los mismos mediante actos rituales y fiestas, acompañadas de danzas, cantos, música, ofrendas y convivencia humana, todos ellos en correspondencia con el curso del ciclo cosmogónico solar y del calendario agrícola.

## 6.2 Fiestas

Una de las principales expresiones culturales de los mazahuas son sus fiestas religiosas, que se han tratado de adecuar a las manifestaciones de la religión católica, sincretizándose ambas expresiones socioreligiosas. Las ceremonias rituales se llevan a cabo en dos formas: la familiar en los oratorios y la comunitaria en iglesias, capillas u oratorios.

La celebración de las *mbaxua* o *mbaxkju*, "fiestas", constituye motivo de júbilo para toda la población; además, su realización motiva la cohesión, solidaridad social y convivencia entre las familias, los habitantes de cada comunidad y todas éstas entre sí. Aunque su duración es variable de acuerdo con el tipo de festividad, comprende dos días de plaza y feria, que se aprovechan para estrechar los lazos sociales con el recibimiento de familiares, amigos y compadres. Y, no menos importante, permite a las personas mitigar sus penas, las pobreza cotidianas y afianzar su fe.

Gracias a la vida socioreligiosa es posible disfrutar momentos para estar en contacto y comunicación con las divinidades; por medio de ella se rememora y se divierte, se convive, se derrocha, se recrean las tradiciones míticas y se adquiere satisfacción por el deber cumplido y prestigio al elevar al hombre en su espiritualidad.

Las fiestas religiosas son la ocasión de cumplir cada año una promesa, manda, gusto o agradecimiento a las divinidades, a Dios, por otro año de vida concedida, por la armonía familiar y por todos los dones recibidos, con el ofrecimiento de misas, flores, velas, voluntad y fe.

Siempre en concordancia con el calendario civil-católico y el agrícola, en las festividades llevadas a cabo a lo largo del año participan todos los miembros de la comunidad, autoridades religiosas, danzantes, cargueros y músicos, con el fin de que las ceremonias sean muy animadas, de mucho lucimiento y con vistosas procesiones. Por ello, todo el año que dura el encargo se dedica a la organización.

Una cuestión de notar en las procesiones es que se realizan alrededor de la iglesia, de izquierda a derecha, conforme a los movimientos de la Tierra hacia su encuentro con el sol; tanto dentro como fuera del templo, en el recorrido se hace escala en cada una de sus cuatro esquinas para que el sacerdote la santigüe. Finalmente la procesión se introduce hasta el centro de la iglesia, donde moran las deidades, para completar los cinco rumbos del universo.

Las autoridades encargadas de las festividades religiosas llevan a cabo la recolecta de *b'eené* o *m'ené*, "con lo que se hace recordatorio o memoria"; literalmente se traduce como "con lo que se les recuerda", y es la cooperación económica o limosna que dan las unidades familiares. Esta aportación económica se destina para la misa, la compra de juegos pirotécnicos y flores, el pago de músicos o algún otro beneficio para la iglesia; anteriormente, se complementaba con el dinero que se obtenía mediante la venta de la cosecha de la iglesia y las carreras de cintas, a pie o a caballo, a cuyos ganadores se les obsequian guajolotes y pollos a cambio de depositar un aporte económico.

En otras comunidades se organizan grupos de vecinos para la compra de castillos, toritos y cohetes o para la contratación de una banda de música que amenice la fiesta.

Una semana antes de la fiesta se congregan en la *ndantsjimi*, "iglesia grande", las imágenes de deidades que se encuentran en las diferentes *nitjsimi*, *ts'intjsimi*, "capillas o ermitas", construidas en los parajes dentro de la propia comunidad, cerca de un pozo, río, cima de cerro y en el panteón. Se recogen casa por casa las limosnas, ya sea en dinero o en especie, que consiste principalmente en aves para las competencias de cortadera o carrera de cintas, y se afinan los ensayos de los danzantes.

Una fiesta patronal tradicional consta de las siguientes etapas:

- a) *Ndeb'ite*, "espera de personas", que consiste en concentrar en la iglesia a las autoridades religiosas, cargueros y demás vecinos para afinar la organización, espera y recibimiento de los visitantes.
- b) La *víspera*, que tiene lugar al día siguiente, cuando se cantan alabanzas, se realizan danzas y hay juegos pirotécnicos.
- c) El primer día se lleva a cabo la *ndambaxua*, "fiesta grande", en la que se reciben flores de los habitantes y de los visitantes, hay danzas, se cantan plegarias y se escucha misa.
- d) Posteriormente viene la parte culminante de la festividad: la procesión, que se hace alrededor de la iglesia, con lo que se indica que





todo está en movimiento. En este recorrido, llamado *chjench'e*, que significa "ladear, cambiar de posición, girar alrededor de", participa el sacerdote católico, quien con un lienzo blanco lleva cubierto al Santísimo o una cruz, que sólo pueden mirar los mayordomos que llevan en andas al santo patrón que preside el acto, seguidos por danzantes, músicos, visitantes y miembros de la comunidad.

En cada una de las esquinas del templo están construidas ermitas, donde se descansa al Santísimo y el sacerdote lo sahuma con el incensario. Al terminar se truenan cohetes y se culmina en una quinta capillita que se encuentra dentro de la iglesia, con lo cual se completan los cinco rumbos del universo.

- e) El segundo día, además de cánticos y danzas, se realizan dos actividades: la vistosa matanza en la danza de *Santiagueros* y las carreras de cintas. La danza de *Santiagueros* fue implantada por los españoles en el siglo XVI, como parte del método de evangelización y para re-memorar la guerra entre el islam y el cristianismo; dado que culmina con la matanza de los moros, significa el triunfo del segundo sobre el primero. Luego de la danza principia una procesión que se efectúa alrededor de la iglesia, en la que se lleva a cuestras ante la vista de la multitud a dos infieles moros muertos en la contienda.
- f) A los ocho días culmina la festividad con una fiesta más pequeña llamada *chjumbaxura*, "ochofiesta o tornafiesta"; para ésta se celebra la misa, se asea la iglesia y se marcha en procesión a las capillas u oratorios para dejar las imágenes recogidas antes de la fiesta.
- g) Finalmente, tiene lugar la convivencia entre mayordomos, danzantes y músicos, que aprovechan para pedirse perdón mutuamente por las fallas cometidas y prometen evitarlas nuevamente; asimismo, agradecen a Dios por lo favorable que haya resultado la festividad, se desean ánimo para el año siguiente, si se vive para entonces. Luego todos comen, beben y bailan. Truenan cohetes y repican las campanas. Así se despiden hasta el próximo año.

Este momento provoca nostalgia en la gente, que así se expresa: "*ya maa nu mbaxua dya, ta ngeje ra chjurnkjæ, mi chjuu kja mi mbeñetjoji, nudya ya maa ta ngeje ra chjurnkjæ Mizhokjimi ra dyakur i zakurji pa tø xi yepe ra nuutjoji nu mbaxua*"; es decir, "ya se terminó la fiesta, ahora será hasta dentro de un año, hace ocho días apenas la estábamos pensando, ahora se ha ido, será hasta dentro de un año si Dios nos presta vida para poder vivirla nuevamente".

Como se observa, las fiestas deben acompañarse de danzas, música y juegos pirotécnicos porque son *el alma de la ceremonia*, lo que realza el festejo y *sin ello no hay fiesta*; son los elementos esenciales de las celebraciones autóctonas, dedicadas a las deidades. Las danzas están

asociadas a lo mágico-religioso y son propiciatorias de buenas cosechas, salud y armonía personal, familiar y comunitaria.

Entre las danzas introducidas por los misioneros españoles en el siglo XVI destacan: la ya citada de los *Santiagueros* y *Los arcos* (danza romana). Las danzas propiamente mazahuas son *Las madres* o *Las sonajas*, *Las cintas* y *Las pastoras*, que son meramente de agradecimiento a las deidades y propiciatorias de la lluvia para las buenas cosechas.

La danza de *Los arcos*, llamada también de romanos o monarcas, la ejecutan hombres que, bailando al ritmo del violín y tambor o de música de viento que va marcando la evolución de la coreografía, visten zapatos o sandalias, medias, faldellín de terciopelo rojo terminado en flecos de encaje y holanes en la parte inferior, una capa triangular de terciopelo de diferente color con borla alrededor, que cae por la espalda, abrochada al pecho, un tocado con una pluma de pavorreal a la altura de la nuca y un arco adornado con flores, antes naturales y hoy artificiales.

Con su protagonista principal, Carlo Magno, y sus doce pares de Francia, la danza de *Santiagueros* es la representación de la batalla entre cristianos y moros adoradores del islam de Mahoma, que tuvo lugar en la época de las Cruzadas feudales europeas; ahí figura el apóstol Santiago, montado en su caballo blanco y arremetiendo contra los paganos árabes.

Aparte de hombres adultos y niños, participan Floripe y sus doncellas, formando dos hileras; el número de integrantes varía de acuerdo con el número de participantes. Una hilera está compuesta por los cristianos, quienes portan un tápalo de forma triangular que cae por la espalda, abrochado al pecho, más un paliacate, faldellín de diversos colores que llega hasta el tobillo sobre el pantalón, zapatos, una corona de hojalata con una cruz al frente, machete y no utilizan máscaras. La otra hilera es la de los moros, que usan la misma vestimenta: faldellín, paliacate, tápalo, machete y corona de hojalata con una media luna al frente; la gran diferencia es que portan máscaras, que ironizan a los moros, representantes del *mal*. Se acompañan del tamborcillo y la flauta de carrizo o de hojalata.

En cuanto a la danza de *Las cintas*, la ejecutan mujeres y niñas al son del tambor y violín que va marcando los pasos para colocarse en círculo alrededor de un morillo, sostenido en el centro por un hombre o una mujer, del cual penden los listones multicolores que cada danzante tiene asido por uno de sus extremos. En forma zigzagueante y al ritmo de la música, las dos filas avanzan entrecruzándose, y así tejen los listones alrededor del palo; una vez terminado el tejido, giran a la inversa destejiendo los listones hasta llegar a donde todo empezó. Las mujeres danzantes portan huaraches o zapatos, falda blanca de algodón, un quechquémitl y trenzas.

Respecto a la danza de *Las pastoras*, éstas danzan formando dos hileras de 10 a 15 mujeres adultas, aunque a veces son jóvenes y niñas encabezadas por dos adultas expertas en la ejecución, llamadas *ndaa*, "dirigentes, mayores o altas", que durante la evolución coordinan y enseñan a las nuevas integrantes. La indumentaria de las danzantes se





compone de zapatos de piel, falda de manta de algodón que lleva sobrepuesto un ruedo bordado, más un saco blanco de satín con holanes y encajes en los puños, pecho y cuello, un collar de papelillo multicolor, arracadas de plata, un bastón y un sombrero de paja o fieltro, del cual penden hacia la espalda listones de varios colores, levantado de un lado y cubierto totalmente de flores de oropel multicolor; puede observarse el sincretismo en el sombrero de quienes pastorean rebaños de ovejas, animales inexistentes en la América precolombina.

Acompaña al baile el llamado *Pancho*, personaje infaltable en esta presentación y en la de *Las sonajas*; es un hombre que viste ropa vieja desaliñada, con una máscara, sombrero, chicote y una zorra o ardilla disecada. Su función es vigilar a las danzantes ante cualquier peligro, introduciéndose entre las filas para comprobar que todas lleven el mismo ritmo y sigan los pasos; si alguien se equivoca (en ocasiones hace que se equivoque intencionalmente), le pega con el chicote; algunas veces juguetea con las danzantes, acercándoles su animalejo para que las bese.

Los pasos y los movimientos coreográficos son marcados por una música monótona; después de cumplir una parte de la coreografía, las danzarinas se detienen por momentos para entonar cánticos a la virgen María, a la virgen de Guadalupe y a otras deidades, que procuran la alegría de las mismas.

Esta es una danza agrícola que simboliza el acto de la siembra y, al mismo tiempo, los cuidados que se le proporcionan a la planta del maíz. Se trata de una danza propiciatoria de la fertilidad de la tierra y de la mujer, como protagonista, inventora y cultivadora del maíz, alimento divino desde siempre en Mesoamérica. De hecho, el acto de la siembra está lleno de simbolismos: es analogía del acto sexual y representa la cópula.

El bastón que portan las pastoras es una vara de un metro de largo, de madera de tejocote, alrededor de la cual hay incisiones circulares con los colores de la bandera. En el extremo inferior lleva incrustado un casquillo, que permite producir sonidos retumbantes al golpear continua y rítmicamente el suelo. El otro extremo tiene cosido un puño de cuero en el que van zurcidos los cascabeles que, bajo los acordes rítmicos marcados por el violín y tambor y el golpeteo constante en el suelo, producen un tintineo continuo que imita el sonido de la lluvia.

Este bastón representa el palo sembrador, la coa, con que se abre la tierra para depositar la semilla y sembrar la milpa; más aún, simboliza la serpiente cascabel, el instrumento fecundador de la tierra, como lo notó Soustelle en 1933 en los pueblos mazahuas de Atlacomulco e Ixtlahuaca, así como el golpeteo continuo sobre el suelo significa el acto de abrir la tierra para depositar la semilla (Soustelle, 1969: 144). Entonces, se trata de una escenificación de la cópula divina: la serpiente de cascabel representa el pene que se introduce en la tierra para fertilizarla con la humedad de la lluvia; el golpeteo del suelo simboliza el acto de abrir la tierra para

depositar la semilla; el resonar de los cascabeles imita, propicia y llama a la lluvia, es *la lluvia misma*. Finalmente, la música del violín es el conjunto de sonidos armónicos emitidos por la naturaleza, en el que el sonido del tambor es el relámpago producido por los truenos en el cielo, el estruendo que celebra el acto fecundador.

De modo simultáneo, los movimientos de los pies hacia adelante y hacia atrás simulan el acto de siembra a *tapapié* o –una vez que el maíz ha germinado y crecido– de la escarda o *kjixtjø*, que consiste en arrimar tierra a la planta con los pies de forma alternada, al ritmo de la música y coreografía; entonces el bastón encarna a la planta. Asimismo, los cantos constituyen actos de petición de la lluvia, las ejecutantes son los monumentos a la fertilidad, las sembradoras y la tierra misma, y con los movimientos presentes en la coreografía se evoca a los cinco rumbos del universo. En suma, la danza de *Las pastoras* es la representación del cultivo del maíz.

La danza de *Las madres*, también conocida como de *Las sonajas*, la efectúan las mujeres adultas y ancianas, pero ha sido escasamente difundida porque solamente se ejecuta dentro de las iglesias, ya que fuera de estos espacios se descontextualiza. Aunque con algunas variantes, es la misma a la que se refirió Sahagún en el siglo XVI: “las [mujeres] muy viejas como mozas... se empluman los brazos y piernas; y también bailan con las sonajas llamadas *ayacachtli*” (Sahagún, 1979: 606).

Como lo menciona el propio Sahagún, esta danza también era ejecutada por los hombres durante las festividades patronales. Actualmente sólo se practica en las comunidades ubicadas en las riberas de *Ndareje*, “río grande o Lerma”, como San Pedro Potla, Pastores, Maró y San Pedro El Alto, del municipio de Temascalcingo.

Las danzantes portan en la mano derecha un objeto esférico llamado *ximø*, “sonaja”, sostenido por un palito de 15 a 20 centímetros. Al *ximø* se le hacen pequeños orificios y dos oquedades grandes, en uno y otro extremo, por donde se introduce pedacería de vidrio, semillas o piedrezuelas. En uno de los extremos adherido al guaje lleva un asa de cuero, en la que van cosidos cascabeles y de la que cuelgan listones multicolores; es agitado al ritmo del violín y el tambor, en el desarrollo de los movimientos coreográficos.

La indumentaria consta de zapatos y falda blanca de manta, saco blanco de satín con encajes, del cual penden a sus costados dos tiras largas que se amarran a la altura de la cintura; está abierto en el pecho en forma de “V”, con pliegues en el cuello. Las mujeres usan un *quechquémitl*, arracadas de plata y hojalata con filigrana de palomas y media luna; van peinadas a dos trenzas con una *b’aru*, “cinta terminada en borlas”.

La coreografía se compone de varias etapas. Se diferencia de la danza de *Las pastoras* también por el sonido de la sonaja, el ritmo monótono y triste de los acordes del tambor y violín y el movimiento de los pies, si bien también es posible observar claramente en ésta la representación de los actos propiciatorios de la lluvia, la siembra y el cultivo del maíz. En





este rito de siembra y fertilización de la tierra está plasmada parte de la cosmogonía mazahua. La ejecución de la danza dura de dos a tres horas o más, se hace con mucha voluntad y exclusivamente dentro del recinto religioso; la gente participa paciente y silenciosamente, goza admirándola y disfrutándola durante la mayor parte del día, sin mostrar aburrimiento o cansancio; es un acto de comunicación con lo sobrenatural.

Los integrantes de las danzas prometen y fijan el propósito de participar con fe y voluntad durante cuatro años, aunque después de este tiempo algunos siguen haciéndolo para pagar algún favor recibido de las deidades o santos patronos o para obtener salud y gozar de armonía familiar. Se considera que las personas que desvían la atención de estos objetivos son propensos a tener imprevistos como enfermarse, sufrir algún accidente que ponga en riesgo la vida, o bien que el coyote acabe con sus ovejas y guajolotes o que se le presente en el camino la serpiente *ma'sa*, "alicante o cincuate". Todo ello es tomado como una sanción o llamada de atención para rectificar el ser, sentir y actuar, así como para prevenir a otras personas de no caer en el incumplimiento de estas normas; finalmente, desemboca esto en la confesión ante el sacerdote –acción que en mazahua se dice *ma kjuānb'ur*, palabra que proviene del verbo *kjuā nmub'ur*, "confesar" y está compuesta por los vocablos *maa*, "ir"; *kjuānu*, "enderezar"; *ni*, adjetivo posesivo "tu", y *mub'u*, "corazón", lo que se traduce como "ve a enderezar tu corazón".

En el pensamiento mazahua, el año cosmogónico está regido por los movimientos del sol y la luna, y da paso a la concepción del año solar; de igual modo, ha conformado el calendario que rige cada una de las actividades agrícolas, además de haber sido adoptado como un instrumento de control social que influye en la vida cotidiana de la gente.

El *kjæe*, "año solar", se divide en dos épocas:

- a) *Nguarmuxa*, "pie de elote", se refiere al rastrojo dejado una vez que se cosecha el maíz y se corta el zacate; en su eufonización castellanizada también se dice *nguaresma*, por coincidir este periodo con la cuaresma católica. A esta etapa se le conoce como "época de secas" y comprende desde octubre, cuando han terminado las lluvias y empiezan las heladas, hasta fines de abril, a la llegada de las primeras lluvias del año.
- b) *Zānto*, la "época de lluvias", es el tiempo de verdor en el campo, que comprende de mayo a septiembre. Como ya se ha mencionado, esta etapa es de abundancia de alimentos, de vida.

Los calendarios civil y agrícola van definiendo las celebraciones religiosas a efectuarse en el año. Se practican ceremonias propiciatorias al fuego, a la tierra, a las montañas y al agua, para asegurar la lluvia; al sol, a la luna y al maíz, para garantizar la fertilidad y cosechas abundantes, y a los ancestros comunes o patronos étnicos, para honrar a los *méjømur*, "dueños de la tierra", a quienes se representa en el rito ofrecido al Señor del fuego, el 19 de marzo, con el encendido del Fuego Nuevo.

El ciclo de fiestas sociorreligiosas nativas se trató de ajustar al calendario gregoriano, lo que parece no concordar con la celebración de los rituales ceremoniales; por ejemplo, en el calendario actual, el año civil se inicia el 1 de enero, en tanto que en la cosmogonía mesoamericana principia en marzo, con la ceremonia del día del Señor del fuego. Este acto marca el comienzo del año solar, que está aparejado con diversos cambios que se van presentando en la naturaleza durante esta época.

En concordancia con el calendario civil cristiano, las principales fiestas son dedicadas a los santos patronos de las comunidades. En enero se celebra al Señor de la Coronación en Temascalcingo y en la tercera semana del mismo mes a nuestro Padre Jesús en San Felipe del Progreso; el 2 de febrero, día de la Candelaria, se bendicen las semillas que se sembrarán en el año; el 19 de marzo se dedica a san José o *Sanse*, el esposo de María. En contraste, en la cultura mazahua este día se le dedica a *Ts'ita sibi*, "Señor del fuego" o *Ts'ita Sanse*, "Señor san José"; es el mismo *Señor del año* que mencionan las crónicas coloniales como *Yosipa*, que se traduce como "los que traen el tiempo o los que consumen el día"; se trata del Señor creador del tiempo y de los días, a quien se le rinde culto durante la ceremonia del encendido del Fuego Nuevo en el fogón de la cocina y en los oratorios familiares.

De acuerdo con el ritual, en los hogares mazahuas este día la señora de la casa se levanta muy temprano, saca de la cocina al patio las *jñumu*, "las tres piedras del fogón", para lavarlas; les quita toda la ceniza adherida a ellas durante todo el año; barre el fogón y saca la ceniza que se ha formado para esparcirla en la milpa como abono. En tanto, el hombre se ha encaminado al monte a recoger las flores de la temporada para colocarlas en el altar preparado para el Señor del fuego o san José.

Una vez que han sido lavadas y limpiadas las piedras, se vuelven a colocar en el fogón para que al momento de la salida del sol, en presencia de los integrantes de la familia, la mujer proceda a encender el fuego: dispone una vela prendida en el suelo y un ramo de flores para cada una de las rocas, y rocía el fuego con agua bendita; antiguamente era con pulque (De la Serna, 1953: 75). En esta fecha se ayunaba hasta mediodía, después de este tiempo ritual se bebía atole de masa, y a partir de ese momento ya se podían elaborar y consumir tortillas y otros alimentos.

Durante el trabajo de campo realizado como parte de este estudio, al preguntarle a la señora que ofició la ceremonia por qué hacía lo anterior ella contestó: "Es la manera en que los abuelos nos marcaron esta costumbre, de que año con año no se dejara de celebrar esta fiesta porque todo el ciclo anual le molestamos [al Señor] dándole dolores de cabeza y merece que le rindamos culto en su día."

La celebración de este ritual es familiar. Es la advocación de *Ts'ita sibi*, "Señor del fuego" o "gran Padre anciano", que alude a los ancestros míticos. Entonces, se reverencia a los ancianos y se les guarda gran respeto,





porque por su edad, sabiduría y experiencia han alcanzado el estatus de *Ts'itata*, "gran Padre, gran Señor", vocablo que se utiliza para designar a Dios.

Como la mujer está en contacto cotidiano con el fuego al preparar los alimentos, a ella se le encarga mantenerlo vivo durante todo el tiempo; ello representa el prestigio de saber administrar y cuidar la casa, al cumplir con sus deberes de mujer, madre y administradora del hogar. Si no quiere sufrir las críticas o recriminaciones familiares y comunitarias, antes de ir a dormir quema leña de encino que deja brasas duraderas, las entierra entre la ceniza y alrededor del fogón forma una casita con leña húmeda entrecruzada, para que se seque durante la noche y pueda quemarse al otro día; así evita ir a otras casas a pedir brasas para encender la lumbre.

El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, también es día de fiesta familiar, que se lleva a cabo en los oratorios de cada unidad doméstica. En Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco, la única comunidad mazahua en el municipio, existe un santuario construido en la cima de un cerro, a donde acuden en procesión los mazahuas y otomíes de la región para la celebración del Señor del cerrito. Esta fecha también tiene como propósito recordar a los ancestros familiares. Además, en este día se coloca una cruz de madera adornada con flores en medio de los sembradíos de maíz, para su protección y desarrollo.

En la concepción cosmológica mazahua, se concibe a la cruz como la intersección de dos planos, horizontal y vertical, donde se ubica el centro del cosmos y reina la armonía; allí se pueden producir desequilibrios y caos en el curso del universo cuando uno de estos planos tiende hacia un solo lado, afectando a la vida humana. Es una cruz completamente diferente a como se concibe la cruz cristiana; es decir, las cruces tienen una parte positiva y otra negativa: son *buenas* cuando guardan el equilibrio y *malas* cuando propician el caos para las personas.

En este sentido es posible entender por qué las *ánimas solas* son rigurosas y exigen que se les recuerde mediante la elaboración o renovación de su cruz, ya que representan cargas negativas por la forma en que falleció la persona, como ya antes se explicó cuando se habló del *buen morir* y el *mal morir*; de no hacerle esta ofrenda se sufren sus influencias.

La fiesta de san Isidro Labrador es el 15 de mayo, fecha en la que las comunidades adornan con flores naturales o de papel la yunta, las reses, los burros y los caballos.

El 29 de junio se dedica a san Pedro y san Pablo, quienes, por tener figura de ancianos, evocan al antepasado de toda la comunidad.

*Ts'inana*, la Señora anciana Madre, la diosa Luna, en su advocación a la Asunción de la virgen María, se celebra el 15 de agosto; con el llamado *ofrecimiento de primicias* a *Ts'ita ndeje*, "Señor del agua", también se le rinde culto a san Isidro Labrador.

Un día antes de esta fecha se adornan con flores las plantas de maíz en cada una de las esquinas del terreno sembrado y se truenan cohetes; a medianoche *Ts'ita ndeje*, "Señor del agua", pasa a bendecir las milpas.

Antes de este día nadie podía tocar o cortar elotes, cañas, calabacitas o flores hasta que fueran bendecidos; si alguien lo hacía estaba a merced de ser golpeado por un rayo. La ofrenda al Señor del agua consiste en preparar una cesta de vara donde se colocan calabacitas, elotes, ejotes del frijol, flores y cera, para luego depositarla en las aguas del río Lerma a las seis de la mañana.

Hace cerca de siete décadas, en San Pedro Potla se danzaba toda la noche y al día siguiente se llevaban a misa plantas enteras de maíz; después se trasladaban en procesión a los oratorios situados a la orilla del río Lerma para depositar la ofrenda. En la actualidad en la comunidad de Pastores, Temascalcingo, se guarda con celo la práctica de esta ceremonia.

La celebración del Día de Muertos en realidad abarca varios días de fiesta, la cual se hace para recibir y convivir con los familiares difuntos, que después de un ciclo vuelven a la tierra a convivir con sus familiares, porque Dios les concedió regresar una vez al año para estar con los parientes.

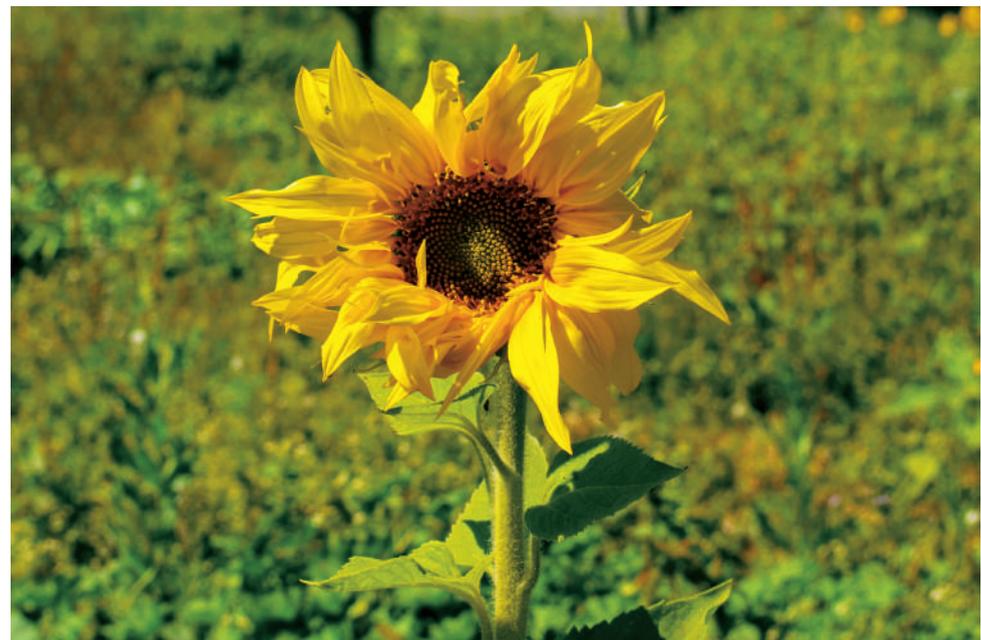
Esta ceremonia ritual coincide con el arribo de las *xepje*, "mariposas monarca", a las que nombran *las hijas del Sol*, porque cuando las ven revolotear dicen que son las almas de los difuntos que retornan a visitar a sus parientes terrenales.

La fiesta dura cuatro días y prácticamente comienza en la noche del 29 al 30 de octubre, cuando a los *ñ'urjeje*, "los que mueven el agua" o "tortuguillas", se ofrendan los abrojos que son *yo ts'it'i k'o yøxku*, "los niños resbalados o abortados". Comprende también a aquellos niños que, luego de haber nacido, murieron *dya jijji*, "sin haber sido bañados o bautizados". La ofrenda que se les coloca es muy sencilla; consta de un plato con agua natural y un vaso con agua bendita, una vela y flores.

A las 12 horas del día 30 de octubre llegan las almas de los niños bautizados, lo que se anuncia con un toque especial de campanas, y su estancia se prolonga hasta el mediodía del 31 del mismo mes. Los recordados comprenden desde los niños bautizados hasta los jóvenes que *fallecieron sin haber conocido el mundo*, es decir, sin haberse casado. Dentro de este sistema de pensamiento, se entiende como conocimiento del mundo el vivir plenamente la sexualidad humana.

Cabe mencionar aquí que en la organización social mazahua el matrimonio marca el estatus que se transita de joven soltero a señor casado y de doncella a señora casada, y por tanto a convertirse en adultos con derechos y obligaciones dentro de la comunidad.

La ofrenda que se coloca en el altar incluye una mesa con dos o tres escalones, revestidos de manteles y servilletas bordadas, sobre la cual se colocan imágenes de santos; agua para que las almas beban y se bañen porque vienen cansadas; comida que los niños comían en vida: arroz, mole, frijoles, tortillas, memelas, pan, calabaza, camote, chayotes, agua de piloncillo; flores, velas, veladoras, sahumerio y copal. Una vez que los alimentos han sido consumidos por los entes sobrenaturales, se recogen









la noche del 31 de octubre al 1 de noviembre, para ser distribuidos entre los familiares.

Al tiempo que parten los niños, se disponen a esperar a *yo tante*, "gente grande", y a *yo pale*, "los abuelos, antepasados"; ello se anuncia con un toque fúnebre de campanas. Otra marca de estatus es la considerada *tante*, es decir, desde que se casan hasta que alcanzan la ancianidad.

Ante el altar, mientras el jefe de familia enciende las velas va diciendo en mazahua:

Ya regresaron, de tan lejos han venido a saludarnos, han de venir cansados, descansen y beban de esta agua; reciban esta luz y estos alimentos que les ofrecemos. Esta cera es para ti y esta otra es para los que te acompañan, aunque no los conozca, puede ser que en su casa no los recuerden o ya no tienen a nadie quien se acuerde de ellos.

En tanto, la señora va sirviendo los alimentos de la ofrenda que, de acuerdo con la edad del difunto, comprenden tortillas, tamales, arroz, mole, frijoles, pan, agua de piloncillo, fruta, chayote, camote, calabaza, vino, pulque, cerveza, tequila, cigarros, flores, velas, veladoras, incensario y copal. Las velas deben ser de cera de abeja, porque la parafina es para las labores mágicas de los hechiceros.

Los encargados de la mayordomía recuerdan a los antepasados, es decir, a los patronos étnicos o fundadores de la comunidad, quienes



construyeron la iglesia; por ello doblan las campanas y pasan a cada casa para recoger las cosas que colocarán en la ofrenda comunitaria.

El 2 de noviembre, Día de los Fieles Difuntos en el ritual católico, brinda la ocasión de convivir a los seres terrenales con los sobrenaturales; después del mediodía, cuando los difuntos parten con su cargamento de ofrendas, éstas se recogen para repartirse entre los integrantes de la familia, diciendo *sijidyayo ya nguaru nu mbaxua*, "ahora coman de esto, ya se acabó la fiesta".

Durante ésta se perciben valores de recato, respeto, reverencia, convivencia, así como recuerdos, prohibiciones y abstinencia de toda clase. Ello ha sido motivo de diversos textos narrativos conformados por mitos, leyendas, creencias, cuentos, consejas, cantos, historias y memoratas.

Antes de estas fechas se recomienda a la familia atar en la mano o el pie de los niños, ancianos y enfermos un estambre de color rojo, rosa o anaranjado, para que las almas de los difuntos no se los lleven, provocándoles la muerte, así como recordarlos con ofrendas para evitar ser dañados en la salud, y no comer alimentos calientes antes de darlos a los ofrendados, porque corren aires malignos.

Remata el año la celebración dedicada a *Ts'inana*, "nuestra Señora madre", representada por la virgen de Guadalupe.

Sin embargo, aparte de estas fiestas se llevan a cabo otras que son resultado de la influencia de los sacerdotes y catequistas católicos, así como de las costumbres que los migrantes adoptan en los medios citadinos y llevan a sus comunidades cuando regresan a ellas. De ahí que también se realizan posadas, pastorelas, se celebra la Navidad, se despiende el año viejo y se recibe al nuevo con mucha tristeza y nostalgia, pero también con júbilo.













Capítulo VII.

*El ser ñaatjo jñaatjo, “mazahua”, ante los otros*

## *Nuts'k'e k'u qui tsjeje*

*Nuts'k'e k'u qui tsjeje,  
k'u y'a kja qui pusi,  
y'a qui paru kja nguets'k'e.*

*Mu na paa rijñanru,  
ka nu ñ'eje k'u l'emi,  
ne k'u remaa najee,  
k'ua y'a l'ul'u o tee.*

*Nuts'k'e k'u qui tsjeje,  
k'u inzhod'ul'i inñn'u,  
ixits'i ja bi yenje,  
Ja kjaa itsjii?*

*Nuts'k'e ku qui tsjeje,  
nanguaje ni ñu'u nque jñatrijo,  
pje ma jñaa imbeñe mizok'u,  
nukja mi ts'ik'e.*

*Nuts'k'e k'u qui tsjeje,  
k'u iyyo'o p/pji kja juajmu,  
y'a qui paru joko nguets'k'e.*

## *Tú que te avergüenzas*

*Tú que te avergüenzas  
de tu humilde origen,  
no sabes ni quién eres.*

*Si algún día te vieras  
en el espejo de la verdad,  
tendrías que marcharte lejos  
a donde no hay humanidad.*

*Tú que te avergüenzas  
de caminar con tu madre,  
dime de donde vienes,  
¿de qué color es tu sangre?*

*Tú que te avergüenzas  
de que tu madre te hable mazahua,  
¿con qué lenguaje crees,  
que de chico ella te hablaba?*

*Tú que te avergüenzas  
que tu padre are la tierra,  
no sabes ni quién eres.*

*Demetrio Espinoza (1995)*

*El viento negó ayudar. Poética y fábulas mazahuas, Colección Los que habitamos esta  
tierra, México, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas  
del Estado de México.*

## Capítulo VII.

# El ser ñaatjo jñaatjo, “mazahua”, ante los otros



### 7.1 Relaciones interétnicas

Desde la época prehispánica, los mazahuas han vivido rodeados por montañas, llanuras y cuencas lacustres y fluviales que cierran por el norte lo que fue el Valle de Matlatzinco o Toluca, y que bordean la parte oriental y occidental del río Lerma, compartiendo el entorno con sus vecinos otomíes –a quienes llaman ñojo, “hombre”–, nahuas, purépechas y matlatzincas.

Las fuentes etnohistóricas señalan que los mazahuas estaban en medio de nahuas y purépechas, dos pueblos que sostenían constantes guerras. En ocasiones los nahuas los utilizaban como mercenarios.

Vivieron una notable aculturación por parte de los purépechas, matlatzincas y mexicas, aunque al respecto la arqueología ha encontrado obstáculos para determinar con certeza los materiales encontrados en esta área.

Ante la llegada de los españoles, en 1521, no opusieron resistencia ni ofrecieron combate: sucumbieron en silencio.

Actualmente los mazahuas interactúan con mestizos, otomíes y purépechas, sobre todo a través de relaciones de tipo comercial y religioso. No obstante, ocupan el estrato inferior en una sociedad que los excluye en relación con los mestizos, quienes tienen bajo su control el poder económico y político, concentrado en las cabeceras municipales, a la manera de los caciques nativos durante la época colonial.

Definen su identidad al autonombrarse *teetjo ñaatjo jñaatjo*, “gente que habla la lengua originaria solamente”; por extensión llaman *teetjo*, “gente solamente”, a otros grupos indígenas en contraposición a *ngicha* o *ngistya*, “cristiano”, o *b’ota*, “hombre vestido de negro”, y a la mujer *b’osu* o *sunzhe*, “mujer citadina”, en alusión al porte o a lo presentable en su vestir, términos con los que se conoce actualmente al español y mestizo.

La palabra *ngicha* o *ngistya* es la traducción del vocablo “cristiano”, que al imprimirle la fonética de la lengua mazahua fue deformándose en las palabras *cristianu*, *ngistyanu*, *ngistya*, para quedar finalmente en *ngicha*, y su modo de hablar se llama *jñangistya* o *jñangicha*, “lengua castellana o el habla del cristiano”.

El uso del término *ngicha* durante más de 500 años fue adquiriendo una connotación despectiva, que ironiza a la gente mestiza. Proviene de la palabra *ngii*, que significa "caldo, jugo, savia, semen, espiga de maíz"; del prefijo de la partícula *-cha* de *chaa*, "viejo, anciano, máscara", término despectivo que alude a la cara con barba del europeo; entonces el vocablo se refiere a que es producto de la mezcla de nativa y español y significa literalmente el "hijo del barbudo".

Los mazahuas son muy equilibrados en sus formas para designar a quienes son ajenos a su etnia: al referirse a la relación entre una nativa de la comunidad con un hombre venido de fuera, utilizan el término *ngii*, que al contraerlo con un vocablo toponímico especifica la procedencia étnica o lugar de origen de la persona; así *ngicha* significa "hijo o producto del semen del barbudo"; *ngiñojo*, "hijo de otomí", y *ngiyapju*, "hijo o hija de una persona de Ixtlahuaca".

En las alianzas matrimoniales que se dan en forma exogámica se distinguen las ocurridas entre miembros del mismo grupo y las que surgen entre los nativos y otros grupos vecinos o mestizos. Al producto de esta unión es a quien se le nombra "semen o hijo de...", denominación que proporciona un sentido identificador despectivo. Por ejemplo, designan al hijo de una mujer mazahua de algún pueblo de Temascalcingo y un hombre de Atlacomulco, llamándolo *ngimbaró*, que se traduce como "hijo de un hombre de Atlacomulco".

En la actualidad, no son trascendentes las denominaciones que se dan entre sí los grupos étnicos vecinos, quizá porque con el paso del

tiempo se fueron desgastando. Las designaciones encubren, en cierta forma, apelativos o motes que indican algunas particularidades sociales y culturales de un determinado grupo social.

Los otomíes, con quienes los mazahuas están más directamente emparentados cultural y lingüísticamente, se autodenominan *hñatho*, *hñahñu*, "gente que habla con el aliento o con la nariz"; llamaron a los mazahuas *ñøjø*, que quiere decir "hombre"; yo *ñanfani*, "los que hablan como venados"; *mbøru*, "perro", y *nrre* de *nrreje*, "agua", en alusión a que las mujeres mazahuas portan una florida y exuberante vestimenta, además de que pronuncian frecuentemente el fonema /r/ en su forma de habla.

En otros asentamientos otomíes conocen a los mazahuas como *nrre*, porque son habitantes de las orillas de *B'ondare* o *B'onrre*, "río negro" o Lerma, y por su habla como *jñanfani*, "los que hablan como venados". A la gente del Valle de Toluca o Matlatzincos se le denomina *nduxi*, "los que portan plumas".

Las relaciones más estrechas entre indígenas y mestizos se dan desde el punto de vista económico: los segundos controlan el mercado local, son los intermediarios y emplean a los primeros; sólo aceptan trabajar sus terrenos a cambio de extraer los recursos naturales, vender fertilizantes y rentar maquinarias como el tractor y la desgranadora, mientras pagan los productos de los primeros a precios ínfimos. Tal situación ha traído consigo ciertas fricciones porque no pueden protestar por el precio elevado de las mercancías.



Las alianzas matrimoniales dadas entre mestizos e indígenas son muy recientes, porque las comunidades originarias eran cerradas y tenían poca comunicación con el exterior. Son hombres mestizos quienes se casan con las mujeres nativas, pues las relaciones entre un indígena y una mestiza resultan inusuales, aunque se han dado algunos casos. Los casamientos dados de forma exogámica son resultado de la migración.

Las redes de compadrazgo se tejen entre la misma gente de la comunidad e incluso con otros vecinos inmediatos, como los otomíes y mestizos; se establecen cuando los mazahuas les solicitan apadrinarles a sus hijos. No se dan casos a la inversa, a menos que los mazahuas tengan cierto prestigio económico o político, pues quienes los eligen como padrinos únicamente buscan su propio beneficio, ya que pueden servirse de ellos en cualquier momento o emplear al ahijado como peón o pastor.

### 7.2 Movimientos sociales y organizaciones indígenas contemporáneas

Quizá su carácter silencioso y prudente, si bien vigoroso, ha sido un obstáculo que ha impedido al pueblo mazahua despojarse de las antiguas ataduras que lo han sometido, durante más de cinco siglos, ante quienes ostentan el poder en turno y a la voluntad de los grupos políticos.

Por ello, es necesario que los mazahuas alcancen su emancipación y autonomía para tomar decisiones sobre su destino, lo cual implica

que se ciudadanicen y sean sujetos reales de los derechos establecidos en la ley suprema de la república, como componentes de la sociedad nacional, a fin de seguir librando luchas rumbo a una verdadera liberación de la ignorancia, miseria, marginación, discriminación y exclusión.

Durante cientos de años vivieron en los bosques, donde permanecieron hasta que cesó la bonanza de los minerales de El Oro y Tlalpujahua, se dismanteló la compañía maderera inglesa The Suchi Timbre Co., se agotó la explotación de la raíz de zacatón y ocurrió la explosión del movimiento armado de 1910. A partir de entonces los mazahuas iniciaron gestiones ante las instancias gubernamentales para obtener la dotación ejidal o la restitución de las tierras que les arrebataron los hacendados, lo cual significaba la afectación de las antiguas haciendas ganaderas y agrícolas ubicadas en la región. Entre éstas estuvieron La Gavia, La Providencia, Tierra Quemada, La Purísima Mayorazgo, Ayala, Flor de María, San Onofre, La Jordana, Jaltepec, Toxi, Solís, Tultenango, Pastejé, Endeje, Eneje, Villegé, Mextepec y Suchitepec.

Los movimientos sociales en los que ha intervenido directamente la población mazahua son las luchas agrarias. Si bien la repartición de la tierra se inició a partir de 1915, a los mazahuas de Temascalcingo, Atlacomulco, El Oro, San Felipe del Progreso, Jocotitlán, Villa Victoria, Villa de Allende, Donato Guerra, Ixtlahuaca y Almoloya de Juárez les llegó con mucho retraso, hasta los años treinta del siglo XX.

En cada comunidad mazahua se forjaron grandes líderes agrarios, formados en la lucha campesina, que hasta ahora son desconocidos y



debemos rescatarlos del olvido, saber quiénes eran y recordar sus hazañas para escribir la historia comunitaria y regional.

Si bien las tropas de Emiliano Zapata no tuvieron partidarios en la región, después de 1930, –particularmente durante el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río–, el movimiento agrario surgió aquí con inaudita violencia, cuando los mazahuas agraristas lucharon a muerte contra integrantes de su propia etnia, los peones acasillados de las haciendas, quienes no quisieron secundarlos en las disputas para obtener la tierra; una vez que ganaron, los desplazaron en el proceso de reparto agrario, hasta que finalmente fueron considerados en la distribución.

Años atrás, algunos mazahuas ingresaron a la leva y se sumaron a las tropas carrancistas, tomando parte en algunas batallas, como las celebradas en Tultenango y La Venta, en El Oro, cuyos cañonazos se escuchaban hasta Atlacomulco.

Asimismo, en varias partes surgieron brotes aislados por inconformidades sociales, como en San Pedro El Alto, Temascalcingo, donde los mazahuas recibieron la solidaridad de las comunidades de Maró y San Pedro Potla al enfrentarse a la brigada sanitaria encargada de vacunar al ganado contra la fiebre aftosa. El problema adquirió carácter internacional porque fue asesinado el técnico veterinario estadounidense Robert Proctor.

Todo empezó cuando una brigada de inspección de la Comisión México-Americana de Lucha contra la Fiebre Aftosa llegó a la región, procedente del noroeste del país y del Bajío, con el propósito de vacunar al



ganado bovino para salvarlo de esta afección y sacrificar a los animales enfermos. Estaba integrada por el doctor Raúl Sánchez, el veterinario estadounidense y tres soldados. Al ver morir a todos sus animales, sanos o enfermos, después de ser vacunados, los habitantes se enojaron a tal grado que en turba atacaron a la brigada sanitaria, asesinando al veterinario en la comunidad de San Pedro El Alto, Temascalcingo, en febrero de 1949.<sup>1</sup>

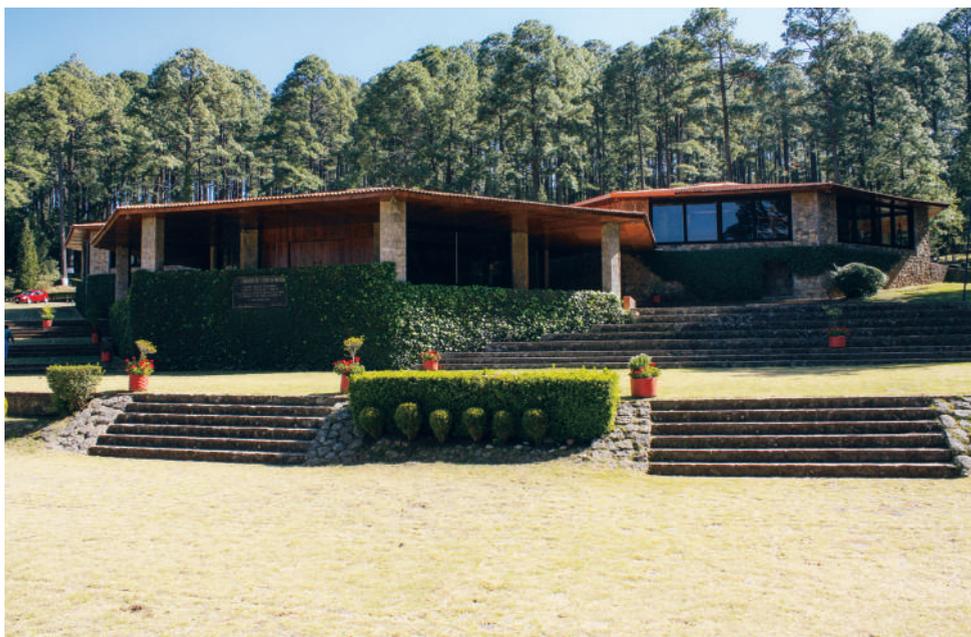
No tardó en llegar a la región un destacamento militar para capturar a los hombres mayores de 15 años de las comunidades mazahuas de San Pedro Potla y San Pedro El Alto; en el enfrentamiento algunos de ellos murieron y al resto se les condujo a la cárcel municipal de Temascalcingo. Allí varios fueron sentenciados a largas penas en las penitenciarías de El Oro y la del estado, ubicada en Toluca, pero otros permanecieron presos sólo durante un mes y fueron liberados cuando atraparon a Francisco González, uno de los presuntos autores materiales del homicidio.

La historia oral refiere que esta persona era originaria de San Pedro Potla, y que al escuchar la versión sobre los sanitaristas se armó con un oxidado *mexkjuatjedyi*, “puñal de hojalata”, lo afiló, lo puso en su cinto y se encaminó con otros vecinos a la comunidad donde se encontraba la comisión encargada de vacunar a las reses. El supuesto inculpado, conforme la tradición oral que circula, señaló que fue atrapado por una partida militar en un pajar y conducido a la cabecera municipal, atado de pies y manos, a punta de bayoneta y culatazos. Ahí arribó todo



<sup>1</sup> Diario *El Demócrata*, Toluca, México, 4 de febrero de 1949.





desfigurado de la cara, según cuentan los reos que lo vieron llegar; después se supo que por la noche lo condujeron a un paraje de La Venta, cercano a Bassoco, donde fue obligado a cavar su tumba y luego enterrado vivo. Se cuenta que en estos parajes hallaron como evidencia su sombrero y su faja mazahua. Desde entonces, Francisco González es ensalzado como el personaje que salvó del sacrificio al ganado bovino; su figura ha tomado fuerza como héroe mazahua regional, al grado de que se compuso un corrido en su memoria.

A partir de este suceso se contuvo la actividad que venía llevando a cabo la Brigada Sanitaria, y ya no pasó hacia los valles de Atacomulco, Ixtlahuaca y Toluca.

Las organizaciones sociales que surgieron en los años setenta del siglo XX, como el Consejo Supremo Mazahua, no tienen influencia ni presencia entre la población mazahua en general. Además, está integrado por un pequeño grupo de personas con escasa representación entre la población mazahua, porque ésta desconoce su existencia y el programa de acción. Esta organización indígena fue creada y respaldada por las instituciones oficiales para instrumentar la política indigenista, que formó parte de lo que fue el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) –adscrito a la Confederación Nacional Campesina como uno de los sectores del Partido Revolucionario Institucional (PRI)–. Su propósito era crear una estructura que funcionara como instrumento de “mediación burocrática que canalice el descontento, y lo mantenga dentro de los límites controlables” (Medina, 1980: 75-82), así

como la inconformidad de las poblaciones campesinas que se veía venir a partir de la cancelación de la reforma agraria, en la segunda mitad del siglo XX.

El Centro Ceremonial Mazahua, establecido como sede del CNPI en Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso, fue construido cuando el doctor Jorge Jiménez Cantú y el licenciado José López Portillo eran gobernador del estado y presidente de la república, respectivamente. En este recinto se llevó a cabo el II Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en 1977, al que acudió una parte de la población mazahua, sin tener claro el motivo de su presencia.

En este centro ceremonial se realizan ceremonias rituales y actividades socioculturales durante el primer domingo de cada mes, a las que acuden las autoridades del Consejo Supremo Mazahua, funcionarios gubernamentales, población *teetjo ñaatjo jñaatjo* y público en general, con fines de esparcimiento.

A partir de su instauración, dicho consejo esporádicamente ha pretendido ser portavoz de algunos problemas que aquejan a la población mazahua. No obstante, su estructura carece de un cuerpo de asesores que conozca las necesidades apremiantes del sector social al que representa, cuyo fin sea irradiar su presencia, así como dar a conocer su proyecto y programa de acción a los mazahuas y con ello fortalecerse como organización y continuar sus procesos de lucha, gestión, representación y participación en la vida pública del Estado de México.



En abril de 1978, durante el Día Panamericano del Indio, trescientos mazahuas participaron en una huelga de hambre, en el edificio de la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de México, en protesta por la "violación de los derechos humanos y políticos de los indígenas y por el asesinato del líder mazahua de la comunidad de Guadalupe Chico, San Felipe del Progreso" (Medina, 1980: 75-82).

Ese mismo año los dirigentes del Consejo protestaron ante la prensa nacional por la esterilización de mujeres mazahuas, llevada a cabo por la fundación alemana Albert Schweitzer en el hospital instalado en Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso (Medina, 1980: 75-82).

Como consecuencia de la represión y hostigamiento de la policía del Distrito Federal a las mujeres mazahuas, conocidas en la Ciudad de México como *Marías*, por ejercer el comercio ambulante en las calles céntricas de la capital del país, éstas se agruparon en una organización a la que denominaron Flor de Mazahua para luchar por sus derechos. En respuesta a sus demandas, el gobierno capitalino instaló para ellas un taller artesanal en una nave del mercado de La Merced, donde además se ofrecía el servicio de guardería para las madres artesanas.

En 1992, con la apertura de la autopista Atlacomuco-Morelia fueron afectadas tierras ejidales en las comunidades de Manto del Río y San Pedro Potla; por ello los mazahuas, junto a otras poblaciones con terrenos en la misma situación, se organizaron y realizaron una marcha por las calles de la ciudad de Toluca para solicitar ser indemnizados.



En este caso y otros similares, los mazahuas son objeto de manipulación por parte de intereses oscuros y pseudolíderes mestizos, que, ante la falta de organizaciones y líderes indígenas genuinos, se aprovechan de ellos para obtener prebendas políticas, y así seguirán mientras no tengan una participación más directa y activa en los asuntos públicos.

Generalmente, la población mazahua apoya al Partido Revolucionario Institucional (PRI), aunque han surgido pequeños grupos que apoyan a otras agrupaciones políticas: el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT), el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Nueva Alianza (PANAL); este último ha corporativizado al magisterio indígena, principalmente, aunque sin hacerlo de forma abierta por temor a la represión o a la privación de los apoyos oficiales.

Dentro de la administración municipal, bajo el cobijo de algunos de estos institutos políticos, ya han comenzado a hacerse notar algunos mazahuas que han ocupado cargos como secretarios, regidores y coordinadores de asuntos indígenas. En la actualidad cabe resaltar la presencia de la primer mujer mazahua en la vida política y en la historia de nuestra entidad mexiquense, Florentina Salamanca Arellano, diputada del PAN en el congreso local.

Respecto a las organizaciones para el trabajo, han sido impulsadas a través de programas como Solidaridad, hoy Oportunidades, Probordo, Procampo y grupos de la tercera edad, mediante fondos comunitarios, coordinados por organismos federales y estatales: el Consejo Estatal para







el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), la Delegación Estatal de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Desarrollo Social, por mencionar algunos.

Las organizaciones de profesionistas, en especial del magisterio indígena bilingüe, compuesto por cerca de dos mil integrantes entre directivos, docentes y personal de apoyo administrativo, fueron empleadas primeramente como promotoras culturales por el entonces Instituto Nacional Indigenista, hoy CDI; después pasaron a depender de la Dirección General de Educación Extraescolar para el Medio Indígena, hoy Dirección General de Educación Indígena, de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

En 1972 se creó en la entidad el Departamento de Educación Indígena, dependiente de la Unidad de Servicios Educativos a Descentralizar en el Estado de México (USEDEM), hoy Servicios Educativos Integrados al Estado de México (SEIEM), que a su vez depende de la SEP estatal; vale destacar que algunos miembros del gremio magisterial formaron parte de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC), que tuvo escasa afiliación de docentes de esta región.

Hacia 2003 surgió en el escenario del Estado de México el Frente Mazahua para el Desarrollo Sustentable del Cutzamala, A.C., en Villa de Allende, donde un grupo de mujeres indígenas ataviadas con su indumentaria tradicional se organizó para iniciar la defensa del agua y para ser beneficiarias de este vital líquido en el sistema hídrico del Plan Cutzamala ante la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA).

### 7.3 Propuestas a manera de conclusiones

Ya resulta insoslayable la trascendencia e incidencia de los grupos originarios del Estado de México en la vida de la población mexiquense y mexicana en general. Por ello, con base en el reconocimiento constitucional de que México es un país multicultural y plurilingüe, así como en el marco jurídico específico en materia de pueblos indígenas –incluyendo los diferentes temas de la cultura material e inmaterial, tangible e intangible, de los autodenominados *teetjo ñaatjo jñaatjo*, abordados en este trabajo etnográfico–, se presentan las siguientes propuestas de acción, dignas de tomarse en cuenta, a fin de configurar políticas públicas que atiendan a los grupos originarios del Estado de México:

- Instrumentar y desarrollar proyectos de investigación interdisciplinaria con la participación de instituciones universitarias para el estudio, registro y recuperación de la cultura mazahua, incluyendo las fuentes orales, así como para escribir la historia de este grupo, destinando para ello una partida presupuestal suficiente.
- Contribuir al registro de la memoria histórica del pueblo mazahua mediante el estudio de las fuentes etnohistóricas, incluidos los testimonios y la tradición orales.
- Realizar trabajos en los que investigadores y hablantes de la lengua mazahua valoren, analicen y corrijan los aspectos desvirtuados de la lengua y la cultura, que demeritan la identidad etnocultural indígena en lugar de fortalecerla.





- Tomar en consideración la participación de los hablantes en los trabajos de los cronistas municipales para el registro congruente y claro de los topónimos indígenas de esta gran cultura; aquellos que están distorsionados deberán discutirse en el congreso local.
- Procurar la formación y capacitación de intérpretes y traductores mazahuas, certificados en diversas áreas: jurídica, de salud y agraria, así como en otros espacios para tener un mejor acceso a la justicia y a los derechos humanos, incluido el derecho a la información.
- Producir materiales didácticos en la lengua de este pueblo que apoyen la generación de propuestas educativas para las comunidades indígenas, considerando lengua y cultura en español y mazahua, enfatizando el valor de la diversidad cultural.
- Fomentar la celebración de eventos socioculturales y literarios donde se encuentren y reencuentren los narradores, músicos y danzantes.

- Garantizar el pleno acceso y disfrute a los recursos naturales existentes en su entorno.
- Ofrecer asesoría técnica en materia de tecnología y prácticas agrícolas, como el cultivo del maíz, papa y hortalizas, acorde con la variedad de tipos de suelo y climas.
- Rediseñar los objetivos para los cuales fueron creados los centros ceremoniales, a efecto de aprovechar de forma eficiente sus instalaciones y dar cabida a todo tipo de público.
- Procurar formas de vida digna, desechando exclusivismo, discriminación y marginación.
- Pugnar por la reivindicación de una autonomía indígena para el diseño de proyectos de vida, conforme a sus características, necesidades e intereses, con el derecho de uso del autonombre y de la identidad fracturada.











# Fuentes

- Aceves, J. (Comp.) (1997), *Historia oral*, México, Instituto Mora.
- Acuña, R. (Ed.) (1987), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.
- Alanís, R. (1987), *Historia de la Revolución en el Estado de México. Los zapatistas en el poder*, México, Gobierno del Estado de México.
- Anales de Cuauhtitlán o Códice Chimalpopoca* (1985), México, UNAM.
- Arana, E. et al. (1975), "Las Lenguas de México I" en *México: panorama histórico y cultural*, tomo 1, México, SEP/INAH.
- Arizpe, L. (1979), *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las Marías*, México, SEPSETENTAS/DIANA.
- \_\_\_\_ (1985), *Campesinado y migración*, Foro 2000, México, SEP/CULTURA.
- Basauri, C. (1990), *La población indígena de México*, tomo III, 2a ed., México, CONACULTA/Instituto Nacional Indigenista.
- Basurto, J. (1977), *El Arzobispado de México. Jurisdicción relativa al Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Brice, S. (1977), *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, Serie Antropología Social, Colección INI, núm. 13, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Carmona, C. (2005), *Bordado tradicional mazahua de Michoacán*, México, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Calderón de la Barca, F. (2010), *La vida en México, durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa.
- Consejo Estatal de Población (2010), México, Gobierno del Estado de México.
- Consejo Nacional de Población (2010), México.
- Cortés, E. (1972), *San Simón de la Laguna*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- De Acosta, J. (1979), *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- De Alva, F. (1975), *Obras históricas*, México, UNAM.
- De la Serna, J. et al. (1953), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 1, México, Fuente Cultural.
- De León, E. et al. (2009), *La grandeza de lo breve*, México, Centro Toluqueño de Escritores.
- De Mendieta, G. (1997), *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, México, CONACULTA.
- De Nágera, D. (1970), *Doctrina y enseñanza en la Lengua Mazahua*, edición facsimilar de 1637, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- De Sahagún, B. (1979), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4ª ed. México, Porrúa.



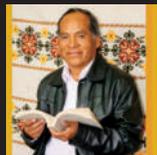
- Diario El Demócrata*, Toluca, México, 04-02-1949.
- Galinier, J. (1995), "El depredador celeste, notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", en *Anales de Antropología*, vol. XXVII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.
- Galván, L. (1982), *La palabra mazahua* (documentos municipales para la educación indígena), Cuadernos de la Casa Chata, núm. 61, México, CIESAS.
- González, F. (2001), "La organización social de los mazahuas del Estado de México" en *Ciencia y ergo sum*, vol. 8, núm. 1, marzo-junio, México, UAEM.
- Gutiérrez, S. (1979), *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca, Estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, Gobierno del Estado de México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1992), *Encuesta Nacional Agropecuaria 1988*, Atlas Ejidal del Estado de México.
- \_\_\_\_ (2010a), *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010*, México.
- \_\_\_\_ (2010b), *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010*, México, perfil sociodemográfico, Estado de México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2000), *Catálogo de lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México, con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, SEP.
- \_\_\_\_ (2008), *Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales*, México, SEP.
- Iwánska, A. (1972), *Purgatorio y utopía: una aldea de los indígenas mazahuas*, núm. 41, México, SEP/SETENTAS.
- La Jornada* (2012), México, D.F., martes 24 de julio de 2012, p. 17.
- Lagunas, Z. et al. (1986), *Testimonio gráfico del pueblo mazahua*, México, Gobierno del Estado de México.
- León-Portilla, M. (1997), *Pueblos originarios y globalización*, México, El Colegio Nacional.
- Manzanilla, L. (2001), "El estado teotihuacano", en *México antiguo. Antología de Arqueología Mexicana*, vol. II, Biblioteca para la actualización del magisterio, México, SEP/INAH/Editorial Raíces.
- Medina, A. (1980), "Nuevos indios, vieja demagogia: el caso de la esterilización de las mujeres mazahuas" en *Antropología y marxismo*, núm. 2, México, Ediciones del Taller Abierto, pp. 75-82.
- Mercado, P. (2008), *Migración mazahua a Estados Unidos: calidad de vida juvenil y proyectos productivos como estrategias de contención*, México, Gobierno del Estado de México/CONACYT/UAEM.
- Miranda, C. et al. (1993), *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, México, Consejo de Población del Estado de México.
- Morales, E. (2000), *El sabor agrio en la cultura mazahua*, Biblioteca de los pueblos indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura, México, Gobierno del Estado de México.
- Nieto, R. (2000), "Panorama arqueológico de la región de Jocotitlán", en *Jocotitlán de Hernández*, R., Catorce Cuadernos Municipales, México, El Colegio Mexiquense.
- Papousek, D. (1982), *Alfareros-campesinos mazahuas: situación de estímulo y proceso de adaptación*, México, Gobierno del Estado de México.
- Quintana, B. (2010), *La aftosa, fiebre que cambió el espíritu de un pueblo* (mimeo.), México.
- Romero, J. (1993), *Tlalchichilpa, Almoloyan, Almoloya de Juárez*, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Romeu, S. (1994), *El procesamiento de la raíz de zacatón entre los mazahuas: un trabajo tradicional*, Instituto Mexiquense de Cultura, Estado de México, Gobierno del Estado de México.
- Ruiz, G. (1981), *Acerca de los mazahuas del Estado de México*, vol. II, Estado de México, Gobierno del Estado de México.
- Sánchez, J. (2007), *Estudio histórico de la zona mazahua*, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, Estado de México, Gobierno del Estado de México.
- Segundo, E. (1988), *Los discursos orales de identidad teetjo ñaatjo en Potla, Temascalcingo*, tesis de licenciatura, Toluca, México, Facultad de Antropología, UAEM.
- Segundo, E. (1995), *El sjendechjo, bebida mazahua de maíz fermentado*, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, México, Gobierno del Estado de México.
- Simeón, R. (1988), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 6ª ed., México, Siglo XXI.
- Soustelle, J. (1993), *La familia otomí-pame*, Instituto Mexiquense de Cultura, Estado de México, Gobierno del Estado de México.
- Soustelle, J. (1969), *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, España, Ed. Guadarrama.
- Vansina, J. (1966), *La tradición oral*, España, Editorial Labor.
- Victoria, D. (2007), *La guerra de independencia en el Estado de México*, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, Colección Mayor, núm. 1, Historia y Sociedad, México: Gobierno del Estado de México.







# Índice fotográfico



Maestro Esteban Bartolomé  
Segundo Romero  
p. 19



Ilustración en acuarela *En el cruce  
de los caminos*  
Autora, Nadia Delia Segundo  
Estrada  
p. 20



Pleca de bordado  
p. 26



Libro en mazahua  
p. 28

## CAPÍTULO I



Mapa de localización de los grupos  
indígenas en el Estado de México  
L. en G. Luis Ángel González de  
Jesús  
p. 36



Casa mazahua  
Manto del Río, Atlacomulco  
p. 38



Casa mazahua  
Manto del Río, Atlacomulco  
p. 38



Casa mazahua  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 39



Autopista Toluca-Atlacomulco  
p. 40



Vía férrea  
México-Acámbaro  
p. 40



Camino de terracería  
p. 41



Entubamiento del agua potable  
p. 41



San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 42



Presa de Villa Victoria  
Las Peñitas, Villa Victoria  
p. 43



Jardín de niños  
Pastores, Temascalcingo  
p. 44



Centro de Salud  
Pastores, Temascalcingo  
p. 44



Centro Ceremonial Mazahua  
Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso  
p. 45



Trabajo comunitario para la  
introducción de agua potable  
Santiago del Monte, Villa Victoria  
p. 45

## CAPÍTULO II



Portada del libro *Doctrina y Enseñanza en la Lengua Mazahua*  
p. 52



Petroglifo *Piedra del sol*  
Las Peñitas, Villa Victoria  
p. 53



Fachada de la hacienda La Gavia  
Almoloya de Juárez  
p. 54



Fachada de la hacienda La Gavia  
Almoloya de Juárez  
p. 55



Eslavones de entrada  
p. 56



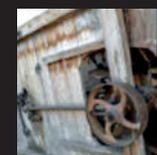
Fachada de la Hacienda Villejé  
Almoloya de Juárez  
p. 57



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 58



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 58



Molino  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 58



Fuente de la Hacienda de Villejé  
Jocotitlán  
p. 59



Capilla de la ex hacienda de Tepetitlán  
San Felipe del Progreso  
p. 59



Altar de la Hacienda de Villejé  
Jocotitlán  
p. 59



Placa de la fuente de la Hacienda  
de Villejé  
Jocotitlán  
p. 60



Carreta en el campamento  
mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 61



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 62



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 63



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 64



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 65



Carreta en el campamento  
mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 66



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 67



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 68



Ventana en el campamento  
mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 69



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 70



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 71



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San  
Felipe del Progreso  
p. 72



Dintel en ruinas  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 73



Fachada interior de la Hacienda Villejé  
Jocotitlán  
p. 74



Iglesias (antigua y moderna)  
San Mateo Tlalchichilpa, Almoloya de Juárez  
p. 75



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 76



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 77



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 78



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 79



Ventana del campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 80



Escalera en la fachada de la iglesia Donato Guerra  
p. 81



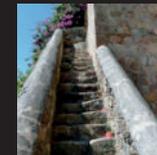
Placa de la Ex Hacienda Tepetitlán San Felipe del Progreso  
p. 82



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 83



Entrada lateral al atrio de la iglesia Donato Guerra  
p. 84



Escalera en la fachada de la iglesia Donato Guerra  
p. 85



Campamento mazahua  
Ex hacienda de Tepetitlán, San Felipe del Progreso  
p. 86



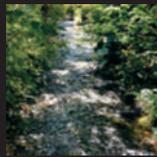
Iglesia Donato Guerra  
p. 87



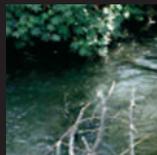
Iglesia  
Donato Guerra  
p. 88



Jardín de la iglesia  
Donato Guerra  
p. 89



Riachuelo  
Ixtapan del Oro  
p. 96



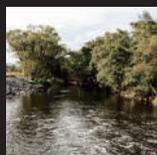
Riachuelo  
Ixtapan del Oro  
p. 96



Río Lerma  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 97



Cascada  
Pastores, Temascalcingo  
P. 97



Río Lerma (vista poniente)  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 98



Río Lerma (vista oriente)  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 99



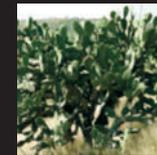
Riachuelo  
Ixtapan del Oro  
p. 100



Río Lerma  
Cañada de *Sibi*, Temascalcingo  
p. 101



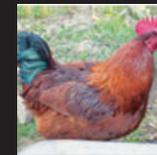
Río Lerma  
La Toma, Temascalcingo  
p. 102



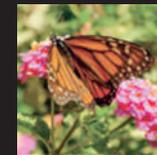
Nopalera  
Cañada de *Sibi*, Temascalcingo  
p. 103



Raíz de zacatón  
Villa de Allende  
p. 103



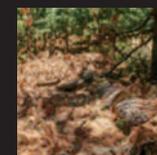
Ave de corral  
p. 104



Mariposa monarca  
p. 104



Hormigas  
p. 105



Deforestación  
p. 105



Cuidado del ganado  
p. 106



Cuidado del ganado  
p. 106



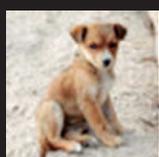
Flor de girasol  
p. 107



Ganado asnal  
p. 108



Aves de corral  
p. 108



Animal doméstico  
p. 108



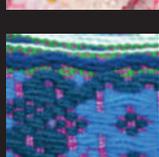
Faja  
p. 109



Niña mazahua  
Donato Guerra  
p. 110



Indumentaria mazahua  
p. 111



Faja  
p. 112



Randa bordada  
p. 112



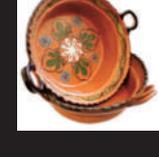
Platería  
Colonia Palmillas, San Felipe del  
Progreso  
p. 113



Platería  
Colonia Palmillas, San Felipe del  
Progreso  
p. 113



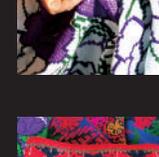
Alfarería  
Santiago Coachochitlán,  
Temascalcingo  
p. 114



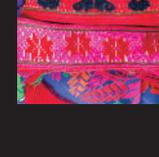
Molde de barro sin cocer  
Santiago Coachochitlán,  
Temascalcingo  
p. 114



Bordado  
p. 115



Fajas mazahuas bordadas  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 116



Vestimenta tradicional de mujer  
mazahua en feria artesanal  
Cabecera de Temascalcingo  
p. 117



Perfil de mujer mazahua  
Cabecera de Temascalcingo  
p. 117



Carpeta bordada  
Villa de Allende  
p. 118



Pulseras bordadas  
Villa de Allende  
p. 118



Carpetas bordadas  
Villa de Allende  
p. 119



Carpetas bordadas  
Villa de Allende  
p. 119



Artesanías mazahuas  
p. 120 - 151



Instrumento agrícola de arado  
p. 152



Yunta de caballo  
Villa Victoria  
p. 152



Árbol de durazno  
San Juan Xoconusco, Donato  
Guerra  
p. 153



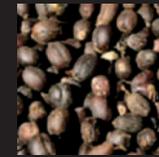
Venta de frutos  
Villa de Allende  
p. 154



Nixtamal  
Tres Puentes, Donato Guerra  
p. 154



Mazorcas  
p. 155



Secamiento del café  
Ixtapan del Oro  
p. 155



Mazorcas  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 156



Aguacate  
Donato Guerra  
p. 156



Cosechando chícharos  
San Juan Xoconusco, Donato  
Guerra  
p. 157



Jitomate  
p. 158



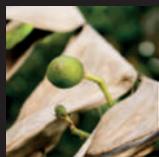
Cosecha de frijol  
Villa de Allende  
p. 158



Árbol de manzana  
San Juan Xoconusco, Donato Guerra  
p. 159



Cosecha de haba  
San Juan Xoconusco, Donato Guerra  
p. 159



Fruto de café  
San Juan Xoconusco, Donato Guerra  
p. 160



Mazorcas de colores  
p. 160



Elementos de ofrenda  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 161



Nopal  
p. 162



Flor de Lillies  
p. 163

#### CAPÍTULO IV



Mujer mazahua cargando a su hija  
Tres Puentes, Donato Guerra  
p. 170



Niña mazahua  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 171



Servilleta bordada  
San Felipe Santiago, Villa de Allende  
p. 172



Aula escolar mazahua  
San Pedro Potla, San José del Rincón  
p. 173



Estudiante mazahua en primaria  
San Pedro Potla, San José del Rincón  
p. 174



Estudiante mazahua en primaria  
San Pedro Potla, San José del Rincón  
p. 174



Estudiante en clase de computo  
San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón  
p. 174



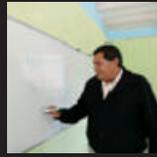
Estudiante en clase de aritmética  
San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón  
p. 175



Estudiante mazahua en primaria  
San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón  
p. 176



Escudo de la Universidad Intercultural,  
San Felipe del Progreso  
p. 177



Profesor impartiendo clase  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 178



Aula escolar  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 178



Pasillo escolar  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 178



Centro de Documentación de la  
Universidad Intercultural  
San Felipe del Progreso  
p. 179



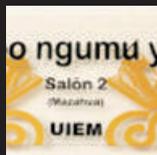
Edificio principal de la Universidad  
Intercultural  
San Felipe del Progreso  
p. 179



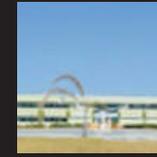
Estudiantes de la Universidad  
Intercultural  
San Felipe del Progreso  
p. 179



Libros bilingües (español-mazahua)  
p. 180



Letrero bilingüe de la de la  
Universidad Intercultural  
San Felipe del Progreso  
p. 180



Universidad Politécnica del Valle  
de Toluca, Santiaguito Tlalcalcali,  
Almoloya de Juárez  
p. 180



Diseño arquitectónico de la  
Universidad Intercultural  
San Felipe del Progreso  
p. 181



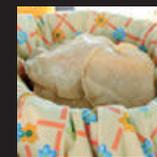
Árbol de madroño  
Mavatí, San Felipe del Progreso  
p. 182



Maíz  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 183



Mujer mazahua con nixtamal  
Tres Puentes, Donato Guerra  
p. 184



Chiquihuite con tortillas  
Mercado de Ixtapan del Oro  
p. 184



Centro de Salud  
Pastores, Temascalcingo  
p. 185



Servicio médico  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 185



Servicio médico  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 186



Nopalera  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 187



Presa de Villa Victoria  
Las Peñitas, Villa Victoria  
p. 188



Preparación de ofrenda a los  
Dueños de la Tierra  
Pastores, Temascalcingo  
p. 189



Planta de haba  
San Juan Xoconusco, Donato  
Guerra  
p. 190



Servicio médico  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 191



Ruda  
p. 192



Planta para uso medicinal  
p. 193



Unidad Médica Guadalupe  
Mazahua  
Santa Rosa Toxi, Atlacomulco  
p. 194



Servicio médico  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 194



Ritual de casamiento  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 195



Casa tradicional mazahua  
San Juan Xoconusco, Donato  
Guerra  
p. 195



Presidencia municipal,  
Donato Guerra  
p. 196



Medio de transporte  
p. 197



Trabajo comunitario para la  
introducción de agua potable  
Santiago del Monte, Villa Victoria  
p. 198



Trabajo comunitario para la  
introducción de agua potable  
Santiago del Monte, Villa Victoria  
p. 198



Preparación de ofrenda a los  
Dueños de la Tierra  
Pastores, Temascalcingo  
p. 199



Preparación de ofrenda a los  
Dueños de la Tierra  
Pastores, Temascalcingo  
p. 199



Sahumerio, ofrenda al Señor del Fuego en el Centro Ceremonial Mazahua, p. 200

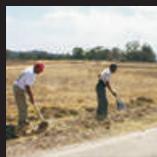


Casa tradicional mazahua Santa Ana Yensú, Temascalcingo p. 201



### CAPÍTULO V

Árbol de madroño Mavatí, San Felipe del Progreso p. 208



Trabajo comunitario para la introducción de agua potable Santiago del Monte, Villa Victoria p. 209



Familia mazahua p. 210



Cría de aves de corral San Juanito, Temascalcingo p. 210



Preparación de la tierra Villa Victoria p. 211



Cosecha de chícharo San Juan Xoconusco, Donato Guerra p. 211



Zacate San Lorenzo Tlacotepec, Atlacomulco p. 212



Cosecha de chícharo San Juan Xoconusco, Donato Guerra p. 212



Trabajo comunitario para la introducción de agua potable Santiago del Monte, Villa Victoria p. 213



Mazahua con vestimenta actual Cabecera municipal de Temascalcingo p. 214



Terreno barbechado Villa Victoria p. 214



Preparación de la tierra Villa Victoria p. 215



Sistema de terrazas San Pedro Potla, Temascalcingo p. 216



Moliendo zacate, ayuda mutua Atlacomulco p. 217



Molienda de nixtamal  
Pastores, Temascalcingo  
p. 218



Cosecha del maíz  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 218



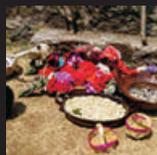
Magüey  
San Juan Xoconusco, Donato Guerra  
p. 219



Ritual de casamiento  
Santa María del Llano, Ixtlahuaca  
p. 220



Iglesia  
San Mateo Tlachichilpa, Almoloya  
de Juárez  
p. 220



Elementos de la ofrenda al Señor  
del Fuego en el Centro Ceremonial  
Mazahua, Santa Ana Nichi, San  
Felipe del Progreso  
p. 221



Ritual de casamiento  
Santa María del Llano, Ixtlahuaca  
p. 222



Pan de muerto  
San Felipe Santiago, Villa de  
Allende  
p. 222



Altar de la iglesia  
San Felipe del Progreso  
p. 223



Niños mazahuas  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 224



Mujer mazahua  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 225



Mujeres mazahuas  
Cabecera municipal de  
Temascalcingo  
p. 226



Viveros  
San Lorenzo Tlacotepec,  
Atacomulco  
p. 226



Mujer mazahua caminando en  
vereda enlozada  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 227



Graderío del Centro Ceremonial  
Mazahua  
Santa Ana Nichi, San Felipe del  
Progreso  
p. 228



Monumento al doctor Jorge  
Jiménez Cantú en el Centro  
Ceremonial Mazahua, Santa Ana  
Nichi, San Felipe del Progreso  
p. 228



Monumento a los obreros  
Ciudad industrial Alejo Peralta y  
Díaz Ceballos, Pastejé, Jocotitlán  
p. 229



Reserva de Llamas  
Centro Ceremonial Mazahua  
Santa Ana Nichi, San Felipe del  
Progreso  
p. 229



**CAPITULO VI**

Madera seca  
p. 236



Cocina tradicional mazahua  
San Felipe Santiago, Villa de  
Allende  
p. 236



Invernadero  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 237



Oratorio al Señor del Agua  
Pastores, Temascalcingo  
p. 238



Panteón  
San Lorenzo Tlacotepec,  
Atlacomulco  
p. 239



Ofrenda tradicional de Día de  
Muertos, Villa de Allende  
p. 240



Oratorio familiar  
Santa Ana Yensú, Temascalcingo  
p. 241



Ave de corral  
p. 242



Cocción de tortillas  
Pastores, Temascalcingo  
p. 243



Casa construida con tejamanil  
Tres Puentes, Donato Guerra  
p. 243



Mujer mazahua  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 244



Iglesia  
San Mateo Tlachichilpa, Almoloya  
de Juárez  
p. 245



Iglesia del Barrio Centro  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 246



Danzantes de Concheros  
p. 247



Bordado  
p. 248



Muñeca mazahua en feria artesanal  
Cabecera municipal de  
Temascalcingo  
p. 249



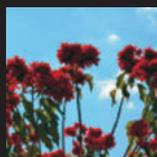
Pebetero para el encendido  
del Fuego Nuevo en el Centro  
Ceremonial Mazahua, Santa Ana  
Nichi, San Felipe del Progreso  
p. 250



Torre de Iglesia  
Pastores, Temascalcingo  
p. 251



Invernadero  
San Lorenzo Tlacotepec,  
Atlacomulco  
p. 252



Flor de nochebuena  
Ixtapan del Oro  
p. 253



Flor de girasol  
Ixtapan del Oro  
p. 253



Flor de cempasúchil  
p. 254



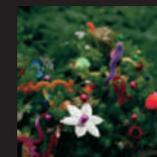
Invernadero  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 255



Sepulcro  
San Lorenzo Tlacotepec,  
Atlacomulco  
p. 256



Tumba a pie de carretera  
Almoloya de Juárez  
p. 256



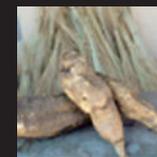
Invernadero  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p. 257



Panteón  
San Lorenzo Tlacotepec,  
Atlacomulco  
p. 257



Varas de xijño  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 258



Sanacoche  
Pastores, Temascalcingo  
p. 258



Nixtamal  
p. 258



Ollas de barro  
Santiago Coachochitlán,  
Temascalcingo  
p. 258



Zacate  
San Felipe Santiago, Villa de  
Allende  
p. 259



Mariposa Monarca  
Villa de Allende  
p. 259



Criadero de trucha  
Villa Victoria  
p. 259



### CAPÍTULO VII

Río Lerma  
Cañada de Sibi, Temascalcingo  
p. 266



Río Lerma  
San Pedro Potla, Temascalcingo  
p. 266



Fachada de la Ciudad industrial  
Alejo Peralta y Díaz Ceballos  
Pastejé, Jocotitlán  
p. 267



Fachada de la hacienda La Gavia  
Almoloya de Juárez  
p. 267



Cuidado del ganado ovino  
Pastores, Temascalcingo  
p. 268



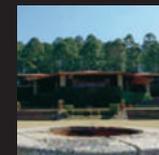
Tierra  
p. 268



Cuidado del ganado asnal  
Mesas de San Martín, Villa de  
Allende  
p. 269



Centro Ceremonial Mazahua  
Santa Ana Nichi, San Felipe del  
Progreso  
p. 270



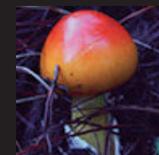
Centro Ceremonial Mazahua  
Santa Ana Nichi, San Felipe del  
Progreso  
p. 270



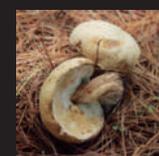
Niñas mazahuas  
p. 271



Niñas mazahuas  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 271



Tecomate  
Mesas de San Martín, Villa de  
Allende  
p. 272



Cema  
Mesas de San Martín, Villa de  
Allende  
p. 272



Colocación de la ofrenda a los  
Dueños de la Tierra  
Pastores, Temascalcingo  
p. 273



Mujer mazahua  
San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca  
p. 273



Señora Sofía Ferrer, artesana  
mazahua  
San Felipe Santiago, Villa de  
Allende  
p. 274



Estudiantes en clase de  
computación  
San Antonio Pueblo Nuevo, San  
José del Rincón  
p.274



Aula escolar mazahua  
San Pedro Potla, San José del  
Rincón  
p. 275



Mazorcas apiladas  
p. 276



Mazorcas de colores  
p. 277



---

*En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua* se terminó de imprimir en el mes de julio de 2014, con un tiraje de 1,000 ejemplares, en los talleres de Editorial CIGOME, S. A. de C. V., Vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Toluca, Estado de México.

---