



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL USO DEL IXTLE EN EL VALLE DEL MEZQUITAL

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
FERNANDA RUSCHEL ROBINSON

TUTOR:
DR. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Nuyu ma menester nubyē di pe'tsi di ena gua ya hinda nthoni gua dra ts'ät'i ja ra tsibi porque hingi ne da bädi. Nuga gra jo'o, gua nzoi da ts'ät'i, porque hingi ne da bädi. Nuga ga agi ja ra hai, ya cuando nuga ga njo'o, ya ga manda da t'agi ja ra hai, pa ge hinda ts'öt'i, porque ndunthi xa y'eht'i ra boja ja ma y'e.”

“Todo mi telar ahora lo tengo, es lo que digo, que cuando ya no lo necesiten, yo creo que lo quemaran, lo echaran en la lumbre, porque ellos no quieren aprender. Cuando yo no exista, yo creo que lo quemaran, ellos no quieren aprender. Yo lo enterraré en la tierra, cuando ya no esté, ordenaré que lo entierren en la tierra, para no ser quemado, porque es mucho lo que me ha dado.”

Alberta Durán Toy

Índice

Introducción	4
Metodología	9
1. N'a: El pueblo otomí y el Valle del Mezquital	14
1.1 El idioma otomí	14
1.2 Fuentes históricas otomíes	15
1.3 Breve historia del pueblo otomí	15
1.4 El Valle del Mezquital	23
2. Yoho: El maguey	31
2.1 Características físicas del maguey	32
2.2 El maguey en las fuentes históricas	37
2.3 El maguey en los códices	37
2.4 El maguey y la luna	43
2.5 El maguey, la agricultura y los rituales	47
2.6 La importancia del maguey en el Valle del Mezquital	51
3. Hñu: La producción textil	68
3.1 El origen de la indumentaria y el tejido	68
3.2 La importancia de la producción textil en Mesoamérica	70
3.3 La indumentaria prehispánica y su lugar en la sociedad	79
3.4 La indumentaria tradicional otomí y elaborada con ixtle	83
4. Goho: El ixtle	89
4.1 La importancia del ixtle en el Valle del Mezquital	90
4.2 La elaboración de productos con ixtle	91
4.2.1 La extracción de la fibra de maguey	93
4.2.2 Lavado y secado de la fibra	105
4.2.3 Teñido de la fibra	106
4.2.4 Cardado de la fibra	109
4.2.5 Hilado de la fibra	112
4.2.6 Tejido de la fibra: el telar de cintura	121
4.2 El ayate	143
5. Kut'a: Perspectivas de la cultura hñähñu, el maguey y el ixtle	166
5.1 Cambios en el modo de vida hñähñu	166
5.2 La producción artesanal	175
5.3 Organización y grupos de artesanos	180
5.4 Nuevas técnicas y productos	185
Consideraciones finales	193

Fuentes consultadas	196
Entrevistas de tradición oral	196
Bibliografía	197
Mapas	205
Códices	205

Introducción

El dominio de la elaboración textil en Mesoamérica está íntimamente relacionado al desarrollo cultural y económico de sus pueblos. En tiempos prehispánicos, la importancia de los textiles iba más allá de su valor económico, pues su significado era de elaborada complejidad y naturaleza divina. El ixtle y las fibras de agaves como el maguey figuran probablemente entre los primeros materiales utilizados por los primeros pobladores del continente americano en la elaboración de cuerdas, hamacas, telas y vestimenta. Hoy, a través del estudio de los textiles, los materiales y técnicas empleados en su elaboración, y los dibujos plasmados en ellos, podemos conocer la cosmovisión de quienes los hacen. Los hilos entretreídos que los conforman son un texto en el que se puede leer la cosmogonía de un pueblo, su forma de vida y su historia.

Los primeros habitantes que llegaron al territorio que hoy ocupa México, hace aproximadamente 35 mil años¹, tuvieron que adaptar las nuevas plantas y recursos a sus necesidades de sobrevivencia. Fue en el maguey donde encontraron gran variedad de productos y recursos: el aguamiel y las flores del quiote como alimento, el pulque como bebida sagrada, embriagante y ceremonial, el quiote como material de construcción, como viga o sostén, las pencas como muros vivos para las viviendas y la fibra extraída de las pencas como un resistente material para hilar: el ixtle.

De la gran importancia que tuvo el maguey y el ixtle en tiempos prehispánicos dan cuenta tanto códices prehispánicos como códices coloniales y crónicas de los primeros invasores. En Mesoamérica Mayahuel es la fuerza creadora femenina que evoca al maguey y al ixtle.

Hoy en día el maguey sigue siendo fundamental para la reproducción cultural y sobrevivencia del pueblo otomí. El ixtle es empleado en la elaboración del utensilio otomí por excelencia: el ayate. En él las mujeres cargan sus bebés, llevan el mandado, se cubren del sol o “se van de fiesta.” Los hombres lo utilizan para la cosecha y para cargar alimento para los animales o herramientas importantes para el trabajo.

Las comunidades otomíes que habitan el Valle del Mezquital pasan por una transformación muy acelerada, como la mayoría de las comunidades autóctonas en México. A la influencia

¹ López-Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed. FCE, COLMEX, FHA, México, 2001, p. 19.

exterior y a la presión para integrarse al proyecto de “nación mexicana,” se agrega la influencia de la emigración a los Estados Unidos y de la educación formal que desplaza a la tradicional. La mayoría de los jóvenes rechaza dedicarse al campo y no le interesa el manejo del maguey, las jóvenes ya no quieren hilar ni tejer el ixtle, los niños se avergüenzan de hablar el hñähñu. En el mercado de Ixmiquilpan, cabecera municipal de la región, se ven cada vez más ayates de plástico que reemplazan los tradicionales ayates elaborados con ixtle. Los nuevos sistemas de riego cambian el manejo tradicional del maguey, que en el año 1988 fue declarado en peligro de extinción por la FAO. Aquí viene la hipótesis de esta tesis: el ixtle y el ayate son elementos que definen a la cultura hñähñu del Valle del Mezquital, pero que están en peligro de desaparecer, poniendo en riesgo la reproducción cultural de este grupo étnico.

Por otro lado, surgen nuevas maneras de trabajar, utilizar y vender el ixtle. Algunas mujeres hñähñu de la región se organizan en cooperativas y mantienen viva la tradición milenaria de hilar y tejer el ixtle. Con la creación de nuevos productos se adaptan a la demanda del mercado y logran incrementar su entrada de ingresos, sin tener que migrar y abandonar el campo.

Para llegar al tema del uso del ixtle en el Valle del Mezquital, fue necesario tejer varios hilos de la urdimbre y trama que forman este textil, estudiando algunos elementos y conceptos del pueblo hñähñu, del maguey y de la producción textil. De esta manera, en el primer capítulo se hace un recorrido por la historia del pueblo otomí y la geografía e historia del Valle del Mezquital. Para ello fue fundamental recurrir a los estudios que han hecho sobre este pueblo Yolanda Lastra, Carrasco Pizana, Fernando López Aguilar, Pedro Carrasco Pizana, Raúl Guerrero Guerrero y Jacques Soustelle.

En el segundo capítulo hablo sobre el maguey y algunos de sus varios aspectos, como sus características físicas y biológicas, su presencia en las fuentes históricas y códices, su connotación sagrada y su importancia como materia prima en el desarrollo de los pueblos mesoamericanos y del Valle del Mezquital. Fue particularmente importante el estudio de códices antiguos, los estudios de Oswaldo Gonçalves de Lima relativos a la presencia del maguey en los mismos, así como escritos de cronistas como Fray Bernardino de Sahagún,

cuya Historia General de las Cosas de la Nueva España resultó muy rica en relatos sobre los otomíes, el maguey, los textiles y el ixtle.

En el tercer capítulo escribo sobre la producción textil, desde el origen de la indumentaria y el tejido, su importancia en Mesoamérica, su relación con lo social y lo sagrado. Fueron enriquecedores los estudios que han hecho sobre el tema Marta Turok y Donald y Dorothy Cordry.

En el cuarto capítulo se desarrolla el tema principal de estudio, el ixtle, mostrando su importancia en el Valle del Mezquital, los procesos necesarios para la elaboración de productos hechos con esta fibra, hasta llegar a la prenda hñähñu por excelencia: el ayate. Este capítulo fue clave en la investigación. Recurrí a fuentes de memoria y tradición oral, testimonios de tejedoras y tejedores que entrevisté: hombres y mujeres guardianes de un conocimiento valioso en peligro de desaparecer.

En el quinto y último capítulo se exploraron algunas perspectivas para el futuro desarrollo de la cultura hñähñu, el maguey y el ixtle, analizando los acelerados cambios culturales, la producción artesanal y las nuevas formas de adaptación y organización. Destacan la formación de grupos y cooperativas y la elaboración de nuevos productos para el mercado actual. Fueron muy oportunas las investigaciones presentadas por diferentes autores en el Coloquio Internacional sobre Otopames del Instituto de Investigaciones Antropológicas en 2004, enfocados en los temas de migración, educación y globalización, así como el estudio de Andrés Medina y Noemí Quezada sobre las artesanías del Valle del Mezquital.

La elaboración de esta tesis ha sido posible gracias al apoyo de varias personas que colaboraron y aportaron elementos muy valiosos. En primer lugar agradezco profundamente a todas las mujeres y hombres a quien entrevisté, campesinos, artesanos, tejedores, quienes me abrieron las puertas de sus casas para enseñarme las actividades que desempeñan relacionadas al maguey y al ixtle. Agradezco el entusiasmo y confianza con que me compartieron su tiempo y conocimiento. Agradezco la hospitalidad de la familia Ángeles Ávalos, de su matriarca doña Cira Ángeles, sus hijas Cristela y Mary y su nieto Tristan, quienes me recibieron para vivir en su casa durante la investigación de campo. Agradezco a su difunto esposo y padre don Gregorio Ángeles Espino, quien en nuestra primera visita al Valle del Mezquital nos enseñó la belleza y bondades del maguey. Fue

muy estimada la ayuda que me brindó el profesor bilingüe Élfego Nicolás, quien me dio clases de hñähñu y transcribió y tradujo todas las entrevistas y testimonios en este idioma. Agradezco a él y a su esposa su generosidad y hospitalidad.

Agradezco al director de esta tesis, Rafael Pérez –Taylor por sus valiosa orientación y generosidad al compartir libros, fotos, diapositivas e información. A los lectores y jurado de la tesis, Felipe Ramírez, Martha Turok Wallace, Fernando López Aguilar y Mónica Vargas Ramos, agradezco que hayan aceptado la lectura del documento. Sus aportaciones, desde la perspectiva de cada uno de sus campos de estudio, fueron complementarias y valiosas. A Marta Turok le agradezco también el haberme presentado a algunos de los artesanos que participaron en mi investigación.

A la UNAM, agradezco haberme dado la oportunidad de acceso a una enseñanza gratuita y de alta calidad. Entre los maestros que tuve a lo largo de la Maestría en Estudios Mesoamericanos, fueron especialmente enriquecedoras en el proceso de aprendizaje las clases y seminarios del Dr. Alfredo López-Austin, Dr. Patrick Johansson, Dr. Johannes Neurath y Dr. Miguel León-Portilla. De todos los compañeros que hicieron el aprendizaje más rico e interesante, agradezco especialmente a Francesco Taboada Tabone y Aldo Jiménez Tabone, con quienes entré a la maestría y viajaba desde Cuernavaca para asistir a las clases y seminarios. Con ellos comparto la pasión por el estudio del maguey y juntos participamos en la realización de la película documental "Maguey" que daría pie a esta investigación. En la Biblioteca Samuel Ramos conté con el apoyo del Lic. Filiberto García Solís, quien me facilitó el acceso a varios facsimilares de códices digitalizados. En la coordinación del Posgrado en Estudios Mesoamericanos fue muy importante la colaboración de la secretaria administrativa Elvia Castorena Díaz, de la secretaria académica Myriam Fragoso y de la coordinadora Dra. María del Carmen Valverde Valdés para el proceso de titulación.

Agradezco a todos los compañeros y colectivos que comparten el amor por el maguey y el pulque y que trabajan para su conservación. ellos compartieron valiosa información para esta tesis: Corina Salazar Dreja, Javier Gómez Marin, Alejandra Velasco, Nelly Tobón y colectivos El Tinacal y Pulquimia.

Agradezco a mi familia brasileña Ruschel Robinson, y a mi familia mexicana Tabone,

quienes siempre me han brindado todo el apoyo para perseguir mis sueños y realizarlos. Agradezco a la vida, a las energías creadoras, a la fuerza de Mayahuel, de Zinänä y Zidädä, ¡hamadí!

Está tejido este texto, textil que espero sea un aporte para el estudio del uso del ixtle en el Valle del Mezquital y una herramienta para la valoración y conservación de la cultura hñähñu.

Metodología

La investigación para esta tesis se realizó durante tres temporadas de trabajo de campo. La primera de ellas consistió en un reconocimiento del área de estudio y definición del tema. Mi objetivo era realizar una investigación sobre el maguey y los diferentes usos que se dan a esta planta en el Valle del Mezquital. Posteriormente, en la segunda temporada, opté por delimitar el tema y me incliné por investigar exclusivamente lo relacionado al uso del ixtle. Fue ahí que empecé a hacer los primeros contactos con gente que se dedica a extraer, hilar y tejer el ixtle. Ahí encontré el primer reto, ya que en muchas comunidades ya no existe persona que se dedique al ixtle. Finalmente, en la tercera temporada de campo, pude acompañar todos los procesos que son parte de la elaboración del ixtle y los diferentes usos que le dan a la fibra y los productos derivados de ella. Durante dos meses estuve viviendo con la familia Ángeles Ávalos en la comunidad de Cuesta Blanca, en San Miguel Tlasintla, municipio de Cardonal. Conocía a la familia Ángeles Ávalos porque los habíamos entrevistado para el largometraje documental “Maguey”² e hicimos amistad. El patriarca de la familia, Don Gregorio Ángeles Espino, era tlachiquero y un activo promotor del pulque y las costumbres hñähñu. Don Goyo, como lo conocen, falleció hace aproximadamente dos años, dejando a su viuda Cira Ávalos y siete hijos, de los cuales cuatro viven en Estados Unidos. Doña Cira vive con una hija y un nieto, sigue tlachiqueando con la ayuda de un peón y va a Ixmiquilpan todos los días a vender pulque y aguamiel. Doña Cira aceptó que me quedara a vivir en su casa después de una visita inesperada que le hicimos, que casualmente coincidió con la primera celebración de día de muertos de su difunto marido; días antes, ella había soñado con nuestra visita.

Mi base fue Cuesta Blanca, pero de ahí me desplazaba a otras comunidades de Cardonal, como San Andrés da Boxtha y Pozuelos y, al otro lado de Ixmiquilpan, a Taxadho, que en realidad está mucho más cerca de Pozuelos de lo que pareciera, ya que no existe carretera que los conecte directamente y se tiene que dar una gran vuelta pasando por Ixmiquilpan.

Empecé a acercarme a la gente a través de distintas maneras. Por un lado, con las amistades en Cuesta Blanca iba preguntado por tejedores, y la respuesta casi siempre era algo como

² *Maguey*, película documental dirigida por Francesco Taboada Tabone, México 2013, en la cual participé en la producción, investigación sobre el ixtle y foto fija.

“uuuy, eso aquí ya no hay”, pero logré localizar a dos mujeres tejedoras. En Pachuca se realizó una gran exposición de artesanos hidalgüenses, coordinada por Marta Turok y Santiago Garfias Turok, en la cual pude hacer contacto con varios artesanos que más tarde entrevisté para la investigación, entre ellos algunas mujeres y hombres de Taxadho. Finalmente, en el Municipio de Cardonal atendí a una reunión de artesanos que se están organizando en una asociación con el apoyo del gobierno municipal, y ahí conocí a artesanos de Pozuelos, San Andrés da Boxtha, San Antonio Sabanillas (o La Mesa) y El Deca. A todos les platicaba primero mi intención de entrevistarlos y fotografiarlos para una investigación sobre el ixtle y siempre les entusiasmaba la idea de colaborar.

En total entrevisté a 15 personas, entre ellos 12 mujeres y 3 hombres. Busqué establecer una relación de confianza y contar siempre con el consentimiento de los entrevistados para grabar las entrevistas y tomar fotografías. Una premisa fue siempre regresar con los entrevistados y entregarles algunas fotos tomadas en la entrevista anterior. En muchos casos establecí lazos de amistad que me permitieron profundizar en las entrevistas.

Hice uso de herramientas de investigación como la entrevista a profundidad, tradición oral, historia de vida y observación participante, a propuesta del director de esta tesis, el Dr. Rafael Pérez-Taylor. La lengua materna de todos los entrevistados es el hñähñu, pero la mayoría de ellos también habla el español. De esta manera, muchas entrevistas se realizaron en español, pero traté de priorizar siempre el idioma hñähñu, porque consideré que así los relatos serían genuinos, ya que todos se expresan mejor en hñähñu que en español. Algunas veces hacía las preguntas en español, pero pedía que me respondieran en hñähñu, y en el caso de los entrevistados que no hablaban ni entendían el español, conté con el apoyo de familiares que sirvieron de intérpretes. Posteriormente, conté con el valioso apoyo del profesor Élfego Nicolás, quien es bilingüe y me ayudó a transcribir y traducir todas las entrevistas del hñähñu al español. Aprendí conversación básica en hñähñu para facilitar la comunicación y el primer acercamiento con los entrevistados.

La fotografía constituyó una herramienta importante para la investigación, además de que es parte de mi formación y actividad, resultó ser muy útil para registrar procesos y materiales. Algunas fotografías fueron tomadas de manera espontánea, mientras el entrevistado realizaba su trabajo –extrayendo la fibra, cardando, hilando, tejiendo – y otras

fueron retratos posados, en los que el entrevistado muestra sus utensilios de trabajo y productos. También tomé imágenes de magueyes, fibras, herramientas, ayates, imágenes religiosas vestidas con ayate y todo lo relacionado con el ixtle.

Las entrevistas se desarrollaron primeramente de manera informal, hasta que organicé un cuerpo de preguntas que me servía de guión en las pláticas:

- nombre
- edad
- lugar de nacimiento
- idioma materno
- habla español o no, cuándo aprendió, que cambió cuando aprendió el español
- cuándo se casó, que vestía cuando casó (si es que hubo una ceremonia oficial)
- cuántos hijos tiene, a que se dedican, hablan el hñähñu
- cómo tuvo a sus hijos, parto
- sus padres, a que se dedicaban
- educación formal e informal
- cuándo y cómo empezó a trabajar el ixtle
- qué procesos del trabajo con el ixtle domina
- cómo escoge el maguey: especie, parte de la planta, época para cortar, hace ceremonia o pide permiso
- proceso que utiliza para sacar el ixtle
- proceso para lavar
- proceso para hilar
- técnicas de tejido: son las mismas que aprendió en la infancia o no, sabe hacer dibujos
- produce para autoconsumo o venta
- en su caso, en dónde vende, cuales son los precios

- quiénes en la familia participan en el proceso
- cuál es el principal ingreso de la familia
- cuáles usos daba anteriormente y da actualmente al ayate
- en qué ceremonias participó o participará el ayate o ixtle (fiestas, bautizos, bodas, sepelios)
- cómo se vestían antes
- conoce el origen de los primeros tejedores

También realicé descripciones del entorno en que viven, la familia y su comunidad.

Llevaba como instrumentos de trabajo un pequeño cuaderno de apuntes, una grabadora digital Olympus, una cámara digital Canon 30D y una cámara analógica Canon AE-1. A la mitad del trabajo, incorporé también una cámara digital Canon 60D. También llevé conmigo libros, dos diccionarios de hñähñu-español-hñähñu, y un método para hablar y escribir hñähñu.

Palabras en otomí o hñähñu:

Muchas de las palabras presentes en este trabajo reciben nombre en su idioma original, en este caso en hñähñu, en español y en náhuatl, en muchos casos castellanizadas. Me inclinaré por utilizar las palabras en hñähñu, ya que es el idioma original del grupo en estudio, y principalmente cuando la palabra comúnmente usada es básicamente indígena. En algunos casos por practicidad, utilizo el nombre en náhuatl (por ejemplo *quechquemitl*) o la palabra castellanizada, usada con mayor comodidad que el vocablo original, (por ejemplo huipil en lugar de *huipilli*).

La palabra *otomí* es de origen náhuatl y probablemente viene de *totomitl*. *Tototl* significa “pájaro” y *totomitl* “flechador de pájaros.”³ Para Lastra, la propuesta de Jiménez Moreno se confirma al observar que en el *Códice de Huichapan* y en la *Historia Tolteca Chichimeca* varios glifos que se refieren a los otomíes tienen sobre la cabeza pájaros atravesados por flechas. Sahagún, por su parte, escribe que el origen del término otomí es el siguiente:

³ Jiménez Moreno, 1939 en Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2006, p. 58.

El vocábulo *otómitl*, que es el nombre de los otomíes, tomáronlo de su caudillo, el cual se llamaba Oton, y así sus hijos y sus descendientes y vasallos que tenía a cargo, todos se llamaron otomites, y cada uno en particular se decía otómitl. Y no carecían de policía: vivían en poblado; tenían su república.⁴

La palabra *hñähñu*, que es como los otomíes del Valle del Mezquital se autodenominan, tiene diferentes posibles orígenes. Posiblemente esté compuesta por las palabras *ñä*, que significa “hablar”, y *ñu*, de *xiñu*, que significa “nariz.”⁵ Según esta hipótesis, *hñähñu* se refiere a aquellos que hablan con la nariz o con lengua nasalizada, cosa que tiene sentido si observamos que la lengua *hñähñu* es realmente nasal. Una segunda hipótesis apunta a que la palabra *hñähñu* esté compuesta por los vocablos *hñä*, “hablar” y *hñü*, “maíz.”⁶

Para referirme a los *hñähñu* del Valle del Mezquital, utilizaré siempre la palabra *hñähñu* en lugar de la palabra *otomí*, ya que es así como la población de esta región se reconoce y auto denomina. Muchos autores, sin embargo, prefieren utilizar la palabra *otomí* cuando se refieren a ese grupo étnico, que aunque no es una palabra propia del idioma, tiene la ventaja de incluir todas las variantes dialectales de la lengua. Por ejemplo, en Querétaro se dice *ñhoñho*, en Jiquipilco, Estado de México, se dice *hñätho* y en la Sierra Oriental de Hidalgo se dice *yuhu*. En esta investigación, en toda la región estudiada la variante dialectal es la misma y la palabra que se utiliza es *hñähñu*. Por lo tanto, sólo utilizaré la palabra *otomí* cuando me refiera a todas las variantes dialectales, o a quienes hablen otomí en cualquiera de sus variantes.

⁴ Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Cien de México, 3ª ed., primera reimpresión, México, 3 vols., 2002, tomo II, p. 960.

⁵ González Cruz, Juan, *Método para hablar y escribir el hñähñu-otomí*, Juan González Cruz editor, México, 2009, p. 15.

⁶ Vázquez, 1994 en Johnson, Irmgard W. y Rosario Ramírez, “Indumentaria otomí en el Museo Nacional de Antropología” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, p. 47.

1 N'a: El pueblo otomí y el Valle del Mezquital

1.1 El idioma otomí

El otomí o hñähñu (en la variante dialectal del Valle del Mezquital) es una lengua de la familia otopame, que es una de las ramas del tronco otomangue. Otras ramas que pertenecen a este gran tronco son el popoloca-ixcateco, el subtiaba-tlapaneco, el amuzgo, el mixteco, el chatino-zapoteco, el chinanteco y el chiapaneco-mangue.⁷ La familia otopame está subdividida en tres ramas: el pame-chichimeca, el otomí-mazahua y el matlatzinca-ocuilteco.⁸ El tronco otomangue ocupó una posición central dentro de las familias lingüísticas principales que existieron. Kaufman postula que la distribución de las lenguas, la reconstrucción del vocabulario y la glotocronología sugieren que la población hablante del proto-otomangue debe haber existido en el área montañosa al norte de Tehuantepec alrededor de 4400 a.C.⁹ Para el Clásico ya existían como lenguas separadas el chichimeco, el pame, el otomí-mazahua y el matlatzinca-ocuilteco. El otomí se separó del mazahua durante el Clásico, alrededor del año 500 d.C., aunque hay evidencia lingüística que indica que esta separación pudo haber sido posterior.¹⁰

El otomí se habla actualmente en ocho estados de la República Mexicana: Guanajuato, Veracruz, Puebla, Michoacán, Tlaxcala, Querétaro, Hidalgo y México, siendo los tres últimos los que tienen más hablantes de la lengua. Hidalgo es el estado con más hablantes del otomí, sobre todo en el Valle del Mezquital.¹¹

Las variantes son bastante diferentes entre sí, a punto de que Wright afirme:

no hay un solo idioma otomí, sino cuatro: 1) el otomí occidental, hablado desde el valle de Toluca hasta la Sierra Gorda, pasando por el Valle del Mezquital; 2) el otomí oriental, hablado en la Sierra Madre; 3) el otomí de Tilapa, hablado en un pueblo del sureste del

⁷ Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 32-33.

⁸ Lastra hace énfasis en que al pame-chichimeca se le denomina pameano y al otomí-mazahua y matlatzinca-ocuilteco, otomiano. "Hay que tener presente que el empleo correcto de la palabra otomiano se refiere a esas cuatro lenguas. No es para nada sinónimo de otomí. Desgraciadamente muchos investigadores no hacen bien la distinción, lo que se presta a múltiples confusiones." *Ibíd.* p. 34.

⁹ Kaufman, Terrence. 1990. "Language History in South America: What we know and how to know more." In Doris L. Payne, ed. *Amazonian Linguistics*, pp. 13-74. Austin: University of Texas Press en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 35.

¹⁰ Bartholomew y Lastra, en prensa, Lastra, 2006, *op. cit.* p. 36.

¹¹ *Ibíd.* p. 23.

Valle de Toluca; 4) el otomí de Ixtenco, hablado en la falda oriental del volcán La Malinche.¹²

1.2 Fuentes históricas otomíes

Existen pocos documentos antiguos en otomí. El más importante de ellos es el *Códice Huichapan*, escrito a principios del siglo XVII por Juan de San Francisco, un otomí. El códice contiene los anales de Huichapan y Jilotepec (1539-1632), doce glifos toponímicos, el calendario otomí y datos sobre historia prehispánica y colonial desde 1403 hasta 1528. Otro documento es el *Códice de Jilotepec*, cuyo contenido parece ser una recopilación de la tradición oral del de Jilotepec combinada con una interpretación libre de ciertas partes del de Huichapan. Y existe también el *Códice de Huamantla*, sobre los otomíes del territorio del actual Estado de Tlaxcala. Trata de su historia y sus migraciones a este estado.¹³ Lastra cita otros documentos otomíes: uno hallado por Wright (1988) en el Archivo General de la Nación, “donde se habla sobre las campañas militares de don Pedro Martín del Toro y otros conquistadores otomíes de la época de la Guerra Chichimeca”; algunos testamentos en otomí que están en el Archivo del Poder Judicial del estado de Hidalgo en Pachuca; otros documentos inéditos y catalogados en la Biblioteca Nacional de París, en las Universidades de Princeton y Texas en Austin y la Newberry Library en Chicago; y es posible que existan otros documentos en los archivos de las órdenes religiosas y también en los archivos locales de los sitios en que se habla o se habló el otomí.¹⁴

1.3 Breve historia del pueblo otomí

Cuando uno revisa las fuentes referentes a la historia otomí, se depara con muchos juicios negativos y una tendencia a no darle suficiente importancia a este grupo. Muchos autores se refieren a los otomíes como un pueblo marginado, que siempre vivió a la sombra de los grandes centros de poder sin participar plenamente en la civilización mesoamericana. Sin

¹² Wright Carr, David Charles, “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, p. 27.

¹³ Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 58-61.

¹⁴ *Ibíd.* p. 62.

embargo, ya son cada vez más los investigadores que se interesan por el estudio del pueblo otomí y que reconocen la importancia que tuvieron en el florecimiento de las culturas Mesoamericanas.

Existen varios trabajos referentes a la historia temprana de los otomíes.¹⁵ No se sabe cuál fue su lugar de origen, ni el de los hablantes del proto-otomiano. Se ha postulado al Valle de Tehuacán como el centro de diversificación de las lenguas otomangues alrededor de 4500 a.C. Basados en la distribución lingüística, autores como Lastra¹⁶ suponen que de Tehuacán migraron unos grupos a Oaxaca y los otopames hacia el noroeste. Lo cierto es que en el valle de Toluca convergen los idiomas otomianos. Wright ubica para antes del Preclásico Medio (1200-600 a.C.) la presencia de los antepasados de los otopames en el Centro de México.¹⁷

Muchos investigadores han considerado a los otomíes como el pueblo más antiguo de la altiplanicie.

Gamio, el primer gran antropólogo mexicano, propuso que los otomíes eran los creadores de la cultura arcaica del centro de México. (...) Al parecer llegó a la conclusión de que los habitantes de la zona de Cuicuilco eran otomíes por la similitud de unos dibujos de la cerámica del Pedregal de San Ángel y los actuales bordados del Mezquital.¹⁸

De ser así, eso presupone que si los otomíes habitaron la zona de Copilco y Cuicuilco, cuando el Xitle hizo erupción, huyeron y después de vagar por varios lugares se radicaron en Jilotepec y más tarde en el Valle del Mezquital, fundando Mahmeni (Tula), Mizquiahuala, Actopan, Izmiquilpan, Alfajayucan, Taxquillo y otros sitios.¹⁹ Lastra, sin embargo, cree que se podría proponer que los habitantes de la zona eran otomianos o otopames, pero desde luego no otomíes.²⁰

Es posible que en los tiempos antiguos ocuparon mayor territorio que actualmente y se hallaban mezclados con los totonacas y los tepehuas. Wright llama la atención al hecho de que desde tiempos remotos los hablantes del otomí han habitado entornos geográficos

¹⁵ Ver Gamio (1920), Guerrero (1983), Orozco y Berra (1960), Soustelle (1993), Wright (1989), Jiménez Moreno (1959).

¹⁶ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 73.

¹⁷ Wright, 2005a, *op. cit.* p. 28.

¹⁸ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 73.

¹⁹ Guerrero, *ibíd.* p. 74.

²⁰ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 74.

diversos, entremezclados con otras comunidades lingüísticas: “La mayor parte de los señoríos centromexicanos era plurilingüística: al lado de los otomíes vivían nahuas, mazahuas, matlatzincas, ocuiltecos, totonacos, popolocas, chochos, pinomes y chichimecas.”²¹ En algunas crónicas, como la Historia General de las Cosas de Nueva España de Sahagún, los otomíes son clasificados como chichimecas. Lastra aclara que en este sentido el término chichimeca está relacionado con lo norteno, nómada y a la gente conducida por Xólotl. En la obra de Sahagún, “otomí muchas veces se refiere a un miembro de la clase de guerreros que era una de las órdenes que tenían los mexicas. Había caballeros con distintos nombres y unos de ellos se llamaban otomíes. Probablemente había otomíes entre ellos, pero podían ser nahuas. De todas maneras este hecho denotaba que los respetaban como guerreros.”²²

Motolinía también equipara a los chichimecas con los otomíes:

Del postrero hijo [de Iztacmixcoatl e Ilancueitl] descienden los otomíes, llamados de su nombre que se llamaba Otomitl. Esa es una de las mayores generaciones de la Nueva España. Todo lo alto de las montañas, o la mayor parte de la redonda de México está llena de ellos. La cabeza de su señorío creo que es Xilotepec, que es una gran provincia, y las provincias de Tolan y Otampa casi todas son de ellos, sin contar que en lo bueno de la Nueva España hay muchas poblaciones de estos Otomíes, de los cuales proceden los Chichimecas; y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo metal, y de gente más bárbara de toda la Nueva España, pero hábiles para recibir la fe y han venido y vienen con gran voluntad a recibir el bautismo y la doctrina cristiana.²³

Y también los describe así:

Cuando los españoles entraron en la Nueva España no había muchos años que estaban los mexicanos que la habían ganado o usurpado por guerra; porque los primeros y propios moradores de esta Nueva España era una gente que se llamaba chichimecas y otomíes, y estos vivían como salvajes, que no tenían casas sino chozas y cuevas en que moraban. Estos ni sembraban ni cultivaban la tierra, mas su comida y mantenimiento eran yerbas y raíces y la fruta que hallaban por los campos y la caza que con sus arcos y flechas cazaban, seca al sol, la comían y tampoco tenían ídolos ni sacrificios, más de tener por dios al sol e invocar otras criaturas. Después de éstos vinieron otros indios de lejas tierras, que se llamaron de Culhua... Después vinieron los mexicanos...²⁴

Así como Motolinía, otros cronistas describieron a los otomíes con cierto desprecio. Lo podemos constatar en la obra de Sahagún, cuando habla de los “defectos o faltas de los

²¹ Wright, 2005^a, *op. cit.* pp. 27-29.

²² Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 77-78.

²³ Benavente, 1941, p. 10, *ibíd.* p. 77.

²⁴ Benavente, 1941, p. 403, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 78.

otomíes”: “Los otomíes de su condición eran to[r]pes, toscos e inhábiles. (...) Los mismos otomíes eran muy perezosos; aunque eran recios y para mucho, y trabajadores en labranzas, no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario.”²⁵ En las fuentes se menciona el hecho de que cosechaban los maíces tiernos, como si ello fuera signo de mal aprovechamiento de los recursos:

Y al tiempo que el maizal estaba crecido y empezaba a dar mazorcas, comenzaban luego a coger de las menores para comer y para comprar carne o pescado, y el vino de la tierra para beber. Y de lo mismo servían las calabazas y los chiles verdes que se daban en tiempo del verano. (...) Y así, al tiempo de la cosecha no cogían sino muy poco, por haberlo gastado y comido antes que se sazonzase. (...) Y así, se comían en breve lo que habían cogido de su cosecha, y decían unos a otros ‘Gastóse todo nuestro maíz, que luego daremos tras yerbas, tunas y raíces.’ Y decían que sus antepasados habían dicho que este mundo era así, que unas veces lo había de sobra y otras faltaba lo necesario. Y así del que en breve se comía lo que tenía, se decía y por injuria que gastaba su hacienda al uso y manera de los otomites, como si dixeran dél que bien parecía ser animal.²⁶

Muñoz Camargo, en cambio, describe a los otomíes como buenos cazadores, agricultores, constructores y tejedores. Llama la atención el hecho de que los otomíes eran conocidos por tejer muy bien la fibra de maguey:

Esta nación de otomíes es muy antigua: fueron señores y poseedores destas tierras. No se tiene noticia de su origen. Fueron conquistados y ganados y echados de sus tierras por los culhuas y viven en tierras estériles. En guerras fueron muy valientes hombres. Como tienen sus habitaciones cerca de los montes son grandes cazadores de venados, liebres, conejos, codornices y jabalíes. Cazán con redes y con arcos y flechas. También son muy grandes labradores de maíces y otras semillas y legumbres; grandes criadores de gallinas. Son muy lujuriosos. Crecen y se multiplican mucho. Tienen casas pajizas muy grandes y en una casa suele haber quince o veinte personas. **La ropa que visten y el calzado es de maguey, la cual labran y tejen muy bien, mejor que otra nación alguna.**²⁷

Jiménez Moreno²⁸ considera que hubo otomianos antes que cualquier otra población en el área de Teotihuacan. Existen varias evidencias arqueológicas de que los otomíes efectivamente formaron parte de la población de Teotihuacan.²⁹ Entre ellas destacan los instrumentos empleados en el tejido:

Las tejedoras de Teotihuacán, sin duda, trabajaban con artefactos muy semejantes a los que utilizaban las mujeres otomíes que viven en regiones cercanas al valle, entre las que se usa

²⁵ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 962.

²⁶ *Ibid.* tomo II, p. 963.

²⁷ Muñoz Camargo, 1981, p. 79, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 78.

²⁸ Jiménez Moreno, 1959, p. 1057, en Lastra 2006, *op. cit.* p. 75.

²⁹ Ver Carrasco Pizana, 1950, p. 309; Piña Chan, 1999; Jiménez Moreno, 1974; Millon, 1988 y Linné, 1942.

ropa representada en las figurillas de barro de Teotihuacán. En estos lugares los nativos usan fibra de maguey para manufacturar textiles, el mismo material usado antiguamente en Teotihuacán y los instrumentos que se usaban para su preparación han sido recobrados arqueológicamente. El “cuchillo cuadrado” del que hay pocas muestras es interesante y es del mismo tipo que unos cuchillos de piedra que usan los otomíes para preparar la fibra del maguey.³⁰

De acuerdo con Jiménez Moreno, después de la caída de Teotihuacán, en el Epiclásico, los otomí-mazahua constituían el elemento dominante en el norte del valle de México y en las llanuras septentrionales del valle de Toluca. Ocupaban también el valle del Mezquital y tenían, posiblemente, el centro de su poderío en Cuahuacan.³¹

Muchos autores señalan la presencia otomí en la antigua Tula.³² Diversas herramientas de investigación confirman esa posibilidad. En excavaciones realizadas en un recinto cívico-ceremonial y residencial de élite conocido como Los Cerritos, se comprobó a través de la comparación de ADN de los entierros con ADN de la población actual, que los individuos eran efectivamente otomíes.³³

Algunos indicios dan fe de que el manejo del maguey era de gran importancia en Tula, lo que refuerza la probabilidad de la presencia otomí en la ciudad:

En los *Anales de Cuauhtitlan* (Bierhorst 1992, p. 40) se dice que Yaotl desolló a una mujer otomí. La mujer lavaba hojas de maguey en el río, la desolló y luego hizo que el tolteca Xihcozcatl se vistiera la piel. Eso sucedió en 1063. Si había mujeres trabajando con magueyes, probablemente para fabricar ixtle, es evidente que había población otomí en la región.³⁴

Lastra menciona dos sitios claves como antecedentes en el proceso de desarrollo de Tula: Magoni, “lugar del trueno”, y Tula Chico. Magoni se trata, después de Tula Chico, del sitio más grande y de mayor complejidad en el área y ocupa la cima del cerro de igual nombre, al oeste de Tula. Está compuesto por un extenso sistema de terrazas de habitación y cultivo y un área de producción de instrumentos de riolita que están relacionados con el trabajo para la obtención de fibras de agave.

³⁰ Linné, 1942, pp. 185, 187, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 82.

³¹ Jiménez Moreno, 1959, en Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 82-83.

³² Ver Jiménez Moreno, 1954, p.55; Bierhorst, 1992; Davies, 1977; Folan, 1978; Mastache y Crespo, 1982; Diehl, 198; Mastache y Cobean, 1989; Fournier, 1998.

³³ Fournier y Vargas, 2002, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 88.

³⁴ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 87.

Mastache y Cobean³⁵ mencionan que posiblemente había zonas con agricultura de temporal en las laderas de los cerros, en donde construían terrazas y cultivaban probablemente maíz y agaves, los últimos para pulque y fibras de uso textil.

El maguey seguramente constituya una planta importantísima como fuente de materias primas. El ixtle fue probablemente la fibra mas empleada en la zona, y el hilado y tejido deben haber sido importantes en la economía. En casi todas las casas del área se han encontrado malacates para hilar y otros objetos que demuestran que “había cultivadores de nopal, especialistas en el cuidado de magueyes, procesadores de pulque, expertos en la minería y el trabajo de la obsidiana, alfareros, albañiles, escultores y carpinteros. Los toltecas intercambiaban sus productos por alimentos producidos por los agricultores de las aldeas de los alrededores.”³⁶

La Relación de Querétaro relata sobre el comercio de mantas tejidas con ixtle entre otomíes y chichimecas en la época de Xilotepec: “(...) acudiales también con traerles algunas mantas de hilo... de... maguey y sal que era lo que ellos más querían.”³⁷ La Relación de Atlitlalacyan, por su parte, informa que los otomíes usaban mantas de ichtli como moneda.³⁸

El área de mayor importancia ocupada por otomíes fue seguramente la de Xilotepec. Según Guerrero³⁹ los otomíes poblaron esta región desde 50 a.C., pero no se tiene certeza de ello.

“Se trata, según Gerhard (1986) de un antiguo reino otomí que se extendía desde la Sierra de las Cruces posiblemente hasta Tecozautla en la frontera chichimeca. Abarca lo que es ahora el noroeste del Estado de México, el suroeste de Hidalgo y una parte de Querétaro.”⁴⁰

Entre los municipios que actualmente ocupan lo que fuera la zona de Jilotepec, se encuentra Cardonal, en donde realicé parte de mi investigación de campo.

³⁵ Mastache F., Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, "Tula" en *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús-Monjarás-Ruiz et. al. (recopiladores), INAH, México, 1985, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 89.

³⁶ Davies, 1977, en Lastra, 2006, *op. cit.* p.89.

³⁷ *Relación de Querétaro: Descripción de Querétaro por su alcalde mayor Hernando de Vargas, 20 de Enero de 1582.* Colección de Documentos para la Historia de San Luis Potosí, publicada por el Lic. Primo Feliciano Velázquez, San Luis Potosí, 1897, p. 36 en Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, edición facsimilar de la de 1950, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979, p. 72.

³⁸ *Relación de Querétaro, ibíd.* p. 36 en Carrasco Pizana, *ibíd.* p. 73.

³⁹ en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 89.

⁴⁰ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 93.

Jilotepec fue un territorio muy extenso donde se unían los otomíes orientales y los occidentales. Torquemada llamó a Xilotepec, junto con Tula, “el riñón de los otomíes”,⁴¹ indicando que fue la principal zona de desarrollo de este pueblo. Carrasco⁴² afirma que ya había otomíes asentados en Xilotepec en la época de Xólotl y que la región de Xilotepec-Chiapan conservó su independencia durante el reino de Xaltocan. “En el siglo XVI, las poblaciones de esta provincia junto con las del Acolhuacan, reunían a más de un millón de otomíes.”⁴³

La arqueología ha aportado bastante al conocimiento sobre la zona de Jilotepec:

Brambila y Avilez (1998) explican que como los asentamientos otomíes siempre se han caracterizado por ser dispersos, tal vez no hubiera un gran centro urbano. Sin embargo, Leopoldo Batres reportó a finales del siglo XX que en Jilotepec había restos arqueológicos y el famoso autor Molina Enríquez, nativo de Jilotepec, depositó en el Museo Nacional varias esculturas del lugar. Además, Avilez identificó cambios topográficos abruptos que indican la presencia de antiguas terrazas y restos de edificaciones y obras de infraestructura para el sistema hidráulico y los caminos (Avilez, 1998, p. 387). En su estudio, sin embargo, no se pudo aclarar a que época pertenecen los vestigios arqueológicos.⁴⁴

Otro indicio de que el Mezquital fue poblado desde temprana edad por los otomíes, son los hallazgos arqueológicos de algunas piezas como las vasijas *Tlálóc* miniatura, halladas en el Mezquital y en muchos otros sitios.⁴⁵

La ciudad de Texcoco también está relacionada a los otomíes. Ahí se habló otomí y, al parecer, Netzahualcóyotl, el rey de Texcoco, compuso poemas en el idioma.⁴⁶ Este dato le confiere a esta lengua un valor simbólico y artístico que normalmente no se le reconoce. Más tarde, Texcoco formaría parte de la Triple Alianza, a la que serían sometidos todos los pueblos otomíes:

Moteczuma Ilhuicamina (1140-1469) conquista a Teotlalpan y la zona de Xilotepec y Tula. Axayacatl (1469-1481) el valle de Toluca y Ahuizotl (1489-1502) la región de Xilotepec y Chiapan. Por lo tanto, todos los otomíes quedaron sujetos a la Triple Alianza,

⁴¹ Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, I, p. 49 en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 93.

⁴² Carrasco Pizana, *op. cit.*

⁴³ Brambila Paz, Rosa, “El centro de los otomíes” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, p. 22.

⁴⁴ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 93.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 94.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 103.

con excepción de los que se habían refugiado en Michoacán y en Tlaxcala y los que habitaban en los señoríos independientes de Meztitlán, Huayacotla y Toltepec.⁴⁷

A esas conquistas les seguirían una serie de otras conquistas por parte de diferentes dirigentes. En Tlacopan, una de las tres cabeceras de la Triple Alianza, la mayoría de la población era otomí.⁴⁸

Lastra afirma que los mexicas creían que los otomíes eran descendientes de los toltecas a quienes admiraban, y por eso, a pesar del desprecio que mostraban hacia los otomíes, necesitaban la legitimización que representaba el matrimonio con los descendientes de los toltecas. Moctezuma II se casó con una hija del gobernante de Tula; su hijo, Pedro Moctezuma también se casó con una mujer noble de Tula, y el gobernador de la provincia otomí de Xilotepec era sobrino de Moctezuma.⁴⁹

Los otomíes jugaron un papel importante durante la conquista española. En su segunda Carta de Relación, Cortés no los menciona por su nombre, pero de acuerdo con Lastra⁵⁰ se comprende muy bien cuando se refiere a ellos. Cortés relata una batalla que tuvieron los españoles con los otomíes a su llegada a la provincia de Tlaxcala, en la cual perdieron los otomíes. Cuando se dieron cuenta los tlaxcaltecas de que los españoles eran superiores, prefirieron acogerlos y no respaldar a los otomíes, diciendo que aquellos habían actuado sin su consentimiento. Después, sin embargo, los tlaxcaltecas pelearon contra los castellanos, con un ejército formado por otomíes, pero perdieron y terminaron aliándose tlaxcaltecas y españoles.

Muchas evidencias demuestran, por lo tanto, que los otomíes jugaron un papel fundamental en la formación de las sociedades mesoamericanas, ya que estuvieron presentes en los principales centros de poder del Centro de México en diferentes momentos de la historia, desde los primeros asentamientos, hasta nuestros días.

⁴⁷ Carrasco Pizana, 1950, p. 273, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 104.

⁴⁸ Wright, 2005a, *op. cit.* p. 29.

⁴⁹ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 122.

⁵⁰ *Ibíd.* p. 109.

1.4 El Valle del Mezquital



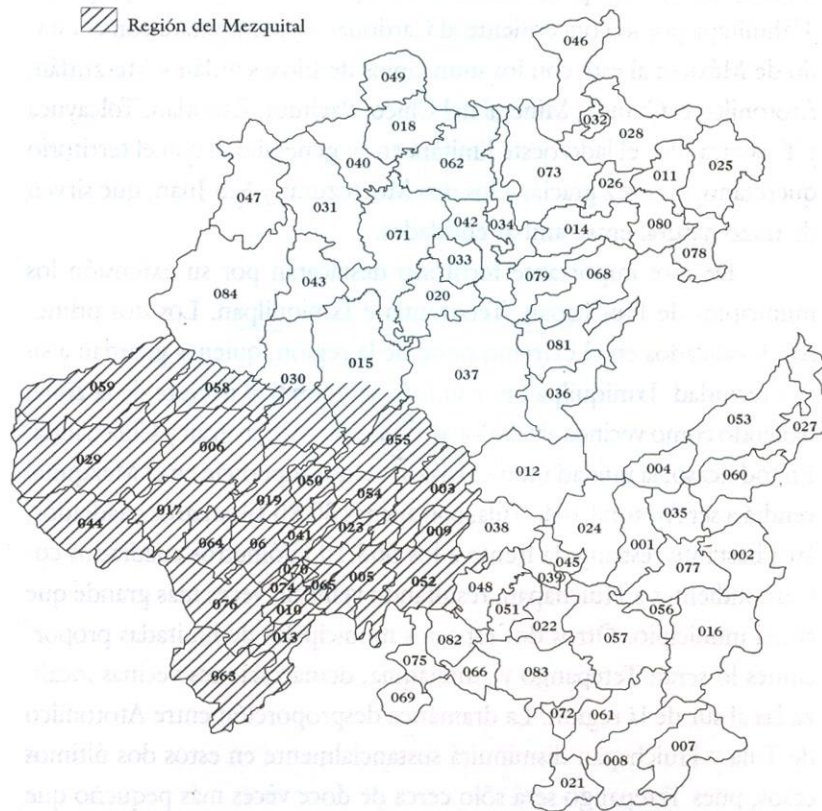
Cerro del Fraile y campo de magueyes en el Valle del Mezquital. Foto: Fernanda Robinson, 2011.

El valle del Mezquital es una región en el estado de Hidalgo que está delimitada geográficamente de la siguiente forma:

... el área situada en la porción central del Estado de Hidalgo, bordeada por las siguientes elevaciones orográficas: al norte la Sierra de Juárez; al este la serranía que va desde el Cerro del Fraile hasta el Cerro del Águila y la Sierra de Actopan; al sur por la Serranía del Mexe y al oeste la Sierra de Xinthé... Forma parte de la provincia fisiográfica denominada Meseta Neovolcánica (Raisz, 1959) en su posición cercana a la vertiente occidental de la Sierra Madre Oriental. En la delimitación se ha tenido en cuenta la distribución de *Flourenicia resinosa*, especie cuya localidad típica es Ixmiquilpan y que parece estar restringida a esa zona.⁵¹

⁵¹ González Quintero, Lauro. Tipos de vegetación del Valle del Mezquital, Hgo., INAH, México, 1968, p. 53 en Medina, Andrés y Noemí Quezada, *Panorama de las artesanías otomías del valle del Mezquital. Ensayo metodológico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1975, p. 40.

ESTADO DE HIDALGO



Fuente: INEGI. *Marco Geoestadístico*, 1995
INEGI-DGG. *Superficie de la República Mexicana por Estados*, 1991

Mapa: el Estado de Hidalgo y el Valle del Mezquital.⁵²

⁵² Arroyo Mosqueda, Artemio, *El Valle del Mezquital, una aproximación*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, México, 2001, p. 15.

[001] Acatlán	[043] Nicolás Flores
[002] Acaxochitlán	[044] Nopala de Villagrán
[003] Actopan	[045] Omitlán de Juárez
[004] Agua Blanca de Iturbide	[046] San Felipe Orizatlán
[005] Ajacuba	[047] Pacula
[006] Alfajayucan	[048] Pachuca de Soto
[007] Almoloya	[049] Pisaflores
[008] Apan	[050] Progreso de Obregón
[009] Arenal, El	[051] Mineral de la Reforma
[010] Atitalaquia	[052] San Agustín Tlaxiaca
[011] Atlapexco	[053] San Bartolo Tutotepec
[012] Atotonilco El Grande	[054] San Salvador
[013] Atotonilco de Tula	[055] Santiago de Anaya
[014] Calnali	[056] Santiago Tulantepec
[015] Cardonal	[057] Singuilucan
[016] Cuautepec de Hinojosa	[058] Tasquillo
[017] Chapantongo	[059] Tecozautla
[018] Chapulhuacán	[060] Tenango de Doria
[019] Chilcuautla	[061] Tepeapulco
[020] Eloxochitlán	[062] Tepehuacán de Guerrero
[021] Emiliano Zapata	[063] Tepeji del Río de Ocampo
[022] Epazoyucan	[064] Tepetitlán
[023] Francisco I. Madero	[065] Tetepango
[024] Huasca de Ocampo	[066] Villa de Tezontepec
[025] Huautla	[067] Tezontepec de Aldama
[026] Huazalingo	[068] Tlanguistengo
[027] Huehuetla	[069] Tizayuca
[028] Huejutla de Reyes	[070] Tlahuelilpan
[029] Huichapan	[071] Tlahuiltepa
[030] Ixmiquilpan	[072] Tlanalapa
[031] Jacala de Ledezma	[073] Tlalchinol
[032] Jaltocán	[074] Tlaxcoapan
[033] Juárez Hidalgo	[075] Tolcayuca
[034] Lolotla	[076] Tula de Allende
[035] Metepec	[077] Tulancingo de Bravo
[036] San Agustín Metzquititlán	[078] Xochiatipan
[037] Metztitlán	[079] Xochicoatlán
[038] Mineral del Chico	[080] Yahualica
[039] Mineral del Monte	[081] Zacualtipán de Ángeles
[040] Misión, La	[082] Zapotlán de Juárez
[041] Mixquiahuala de Juárez	[083] Zempoala
[042] Molango de Escamilla	[084] Zimapán

Mapa: Municipios del Estado de Hidalgo.⁵³

⁵³ *Ibíd.* p. 14.

El Valle del Mezquital es conocido por la aridez de su suelo y la escasez de recursos naturales. Es por este motivo, seguramente, que el maguey ha representado la principal fuente de materia prima en la región. Lastra resume su historia:

A finales del siglo XVII las tierras al norte de la cuenca de México se llamaron Valle del Mezquital. Se trataba de un lugar pobre, famoso por su aridez, la miseria de sus habitantes y su explotación a manos de los terratenientes españoles. En 1900, las crecidas que inundaban la ciudad de México fueron canalizadas al norte y encauzadas en el río Tula y sus tributarios, los ríos Salado y Tepexi. En la década de 1930 se creó un distrito de riego para aprovechar las de los ríos junto con las aguas negras de la ciudad de México para irrigar las tierras del valle de Tula. El Mezquital ahora produce hortaliza para la ciudad de México.⁵⁴

El Mezquital, Mbonthi en otomí, recibe este nombre por la abundancia de mezquites que hay en la región. El valle del Mezquital ocupa 40% del estado de Hidalgo⁵⁵ y se compone de 27 municipios.⁵⁶ La diversidad socio-económica en el Valle del Mezquital es muy alta. Ello se debe en parte a que la región se subdivide en tres regiones: el sur industrializado, el centro agrícola de riego y el norte de temporal, muy pobre.⁵⁷

Lastra nos cuenta que cuando los españoles llegaron, las tierras del Valle del Mezquital y la parte oriental del Bajío estaban divididas entre 32 provincias otomíes que pagaban tributo a la Triple Alianza. Lo que fuera la provincia de Jilotepec se encomendó a Juan Jaramillo, más tarde Jilotepec fue dividida en dos.

La población de la región era de otomíes por lo menos unos 400 años antes de la llegada de los españoles. Al parecer migraron al oeste en el siglo XII después de la caída de Tula, y hacia el siglo XIII formaron un poderoso grupo, Xaltocan. Después de las guerras con Cuautitlán los tepanecas se dispersaron al norte y al este.⁵⁸

⁵⁴ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 121.

⁵⁵ “El 16 de enero de 1869 se escribe la primera página del estado de Hidalgo como parte de la federación mexicana. Se formó a partir del segundo distrito militar del Estado de México. (...) Con la constitución del nuevo estado, estos indígenas otomíes, también denominados mexicanos y campesinos, se convirtieron en hidalguenses. Sobra decir que tampoco participaron de este proyecto.” Garrett Ríos, “Revueltas indígenas en el Valle del Mezquital en el siglo XIX” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 75.

⁵⁶ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 406.

⁵⁷ Kugel, Verónica, “Migrantes hñāhñus. Del Valle del Mezquital a tierras cada vez más lejanas” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 272.

⁵⁸ Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 121-122.

Schmidt, por su parte, afirma que los hñähñu han estado presentes en el Valle del Mezquital desde cerca de 250 a.C., en condiciones de marginación:

Resistiendo activamente los esfuerzos de conquista por parte de los aztecas y españoles entre otros, los ñähñus se retiraron a las zonas más inhóspitas del Valle del Mezquital. Esta estrategia lamentablemente impuso limitaciones serias a su participación activa en la región y promovió su explotación como mano de obra sumisa y barata por parte de los caciques locales, que se establecieron con la exclusiva intención de concentrar las pocas tierras de riego en grandes latifundios que sólo beneficiaban a las élites locales. Los ñähñus, al igual que otros grupos minoritarios étnicos, vivían aislados e ignorados por la gran mayoría de mexicanos.⁵⁹

La expansión de los frailes agustinos hacia el norte de México ocurrió a partir de 1536 y la evangelización del Valle del Mezquital empezó en 1548 con la fundación de Actopan, desde donde llegaron a Izmiquilpan.⁶⁰ En 1566, Izmiquilpan quedó por completo en poder de la Corona. Cuando se construyeron la iglesia y el convento (que se fundó en 1550), la población era de entre 22 y 28 mil personas. Posteriormente las epidemias hicieron disminuir la población considerablemente.⁶¹

Sobre Izmiquilpan, las Relaciones Geográficas mencionan lo siguiente: “Tiene 3 pueblos sujetos, Santa María Tepexic [hoy Nicolás Flores], San Agustín e Iztlataxco y otros barrios. En todos viven 537 familias otomíes y mexicanas y hasta 700 familias de españoles, todos dedicados a la jarcia, hilados y tejidos de algodón, mieses, frutas y cría de ganado menor.”⁶²

Lastra explica la dura etapa de integración de los otomíes al sistema novohispano:

Durante la etapa de integración de los otomíes al sistema novohispano llegaron ganaderos españoles y misioneros franciscanos; los otomíes perdieron su autonomía. Tuvieron que pagar tributo a los encomenderos y someterse al proceso de evangelización, adoptando los ritos y el calendario de los españoles y después prestar su mano de obra dentro del sistema de repartimiento. Se adoptó el sistema de concejo de indios donde cada pueblo tenía un gobernador, alcaldes, regidores y otros funcionarios indígenas. Los concejos administraban

⁵⁹ Schmidt & Crummet, 2004, en Schmidt, Ella, “Ciudadanía hñähñu: lecciones comunitarias en un mundo individualista” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 258.

⁶⁰ El nombre original de Izmiquilpan en otomí es *nts'utc'ani* (locativo) “verdolaga.” La etimología del nombre náhuatl es *itz* “pedernal”, *mi* de *milli* “tierra cultivada”, *quil* de *quiltil* “quelite”, *pan* (locativo). En las dos lenguas el topónimo significa “lugar de verdolagas.” Lastra, 2006, *op. cit.* p. 127.

⁶¹ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 127.

⁶² *Ibid.* p. 237.

las tierras comunales, recaudaban tributos y diezmos y castigaban a los que no asistían a misa.⁶³

La autora afirma, sin embargo, que el modo de subsistencia de los otomíes no cambió tanto bajo el dominio español, pero sí su religión:

Por lo que respecta al modo de vida, vemos que la gente se dedicaba a la agricultura, que los otomíes tenían asentamientos muy dispersos, cosa que desesperaba a los curas porque no los podían controlar; explotaban los magueyes, criaban gallinas, hacían cal y textiles. (...) En otras palabras, los otomíes que permanecieron en México central siguieron subsistiendo de la misma manera que lo habían hecho bajo el dominio de la Triple Alianza, sólo que ahora pagaban tributo al gobierno colonial y además tuvieron que cambiar de religión, asistir a misa, a la doctrina, confesarse y cumplir con las demás exigencias de la Iglesia.⁶⁴

La *Suma de Visitas*, un estudio general sobre la Nueva España escrito a mediados del siglo XVI, hace algunas menciones al uso del maguey y de fibras de agave en tiempos de la colonia. Menciona el uso del henequén en Hueypuchtlán (Hueypustla): “Cosechan maíz para su sustentación: tratan todos en quemar piedras que tienen mucha cantidad y la venden a españoles carreteros que vienen por ella de México y otras partes. Hacen también mantas de henequén para vender.”⁶⁵

Al mismo tiempo que los indios tuvieron sus concejos, los españoles formaron sus cabildos. Hubo conflictos porque el ganado de los españoles maltrataba las siembras de los indios.⁶⁶ En 1550 el virrey Velasco ordenó la expulsión del ganado de las regiones centrales de la Nueva España para proteger las tierras agrícolas de los indios. El ganado fue mandado al territorio chichimeca, que después se conocería como el Bajío. Desde entonces, en el Mezquital hubo menos ganado, pero el territorio nunca se recuperaría de la sobrexplotación de su suelo.

Antes de la invasión española, los otomíes habían alcanzado una forma exitosa de vida en esta región alta que se caracteriza por la falta de lluvias y las heladas frecuentes. Aunque el maguey y el nopal eran fundamentales para la subsistencia y el comercio, los otomíes eran agricultores experimentados y productores de grandes cantidades de granos. La erosión fluvial y de los bancos geológicos sucedió más adelante. Apenas 80 años después de la

⁶³ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 134.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 156.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 149.

⁶⁶ *Ibíd.* p.135.

llegada de los españoles, a finales del siglo XVI, los llanos que antes eran fértiles se cubrieron de arbustos y mezquites, los cerros altos se quedaron sin árboles y las tierras bajas se erosionaron. El pastoreo de ovejas se volvió prioritario. La población indígena del Valle del Mezquital se había reducido a una décima parte de lo que había sido antes de la conquista. Las enfermedades fueron la causa principal del descenso demográfico, pero también influyó que los hombres fueron sacados de sus villas para trabajar en las minas, en las granjas de los españoles y en proyectos del gobierno, como el canal del desagüe. Además, los españoles se llevaron muchos otomíes de Jilotepec a colonizar las tierras del norte.⁶⁷

Cuando empezó la explotación minera en Zacatecas, los mercaderes llegaron a la región para provisionarse de carbón, lana, cuerdas y madera para reparar sus carretas. Los trenes de mulas que llevaban provisiones a Zacatecas pasaban por el Mezquital exigiendo forraje para las mulas y comida y alojamiento para los viajeros. Las comunidades indígenas solicitaron entonces permiso para vender alimentos y abrir mesones.⁶⁸

Cuando las ovejas se introdujeron no eran tantas, pero causaron daño a las tierras agrícolas. Cuando el ganado mayor y los caballos fueron expulsados para proteger las tierras el forraje aumentó y las ovejas se cuadruplicaron a unas 3900 cabezas durante la década de 1550 y 7500 a principios de 1560; 421200 a finales de la década y unos dos millones en 1565. Alrededor de 1570, antiguas tierras agrícolas fueron convertidas en pastizales y los cerros fueron deforestados y pastados por las ovejas. Como el pasto se agotaba algunos rebaños eran trasladados a Michoacán. Las villas de indios y sus sementeras se redujeron. Durante el último cuarto del siglo XVI aparecieron especies vegetales de zonas áridas como la lechuguilla, el nopal y la yuca, matorrales espinosos, mezquite y cardón. Ya que el pasto perdió calidad y cantidad, el tamaño de los rebaños disminuyó. De acuerdo con los dueños de estancias en Huichapan y Alfajayucan, los rebaños se redujeron a la mitad para 1580.⁶⁹

La tala de árboles se incrementó debido a la demanda de las minas que se abrieron en Izmiquilpan, Pachuca y Zimapán. En Izmiquilpan los mineros empezaron a talar desde la década de 1540.

En lo que respecta la producción regional, los cambios ambientales ‘fijaron’ el tránsito de la agricultura de riego al pastoreo. La transformación en el siglo XVI del régimen hidráulico de la región perjudicó la explotación futura. En el Valle del Mezquital se pusieron en práctica numerosas formas de uso del suelo estéril. Después de las ovejas, en el siglo XVII vinieron cabras y el ganado, seguidos a su vez del cultivo de maguey domesticado para la

⁶⁷ *Ibíd.* p. 122.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.* pp. 122-123.

producción de pulque y de la explotación de la lechuguilla silvestre para la fabricación de cuerdas en los siglos XVIII y XIX. La importación del agua en el siglo XX confirma la consuetudinaria incapacidad del Valle del Mezquital de habilitar sus propios manantiales. Los suelos que ocupan las partes centrales de los grandes valles de la región son, incluso ahora, increíblemente fértiles. Pero los cerros son yermos pedregales y las laderas tepetate desgajado. El agua escurre por las superficies en la estación lluviosa y la vegetación dispersa no la retiene lo suficiente para que el suelo la absorba y recobre su equilibrio el nivel hidrostático.⁷⁰

⁷⁰ Melville, 1999, p.136, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 123.

2 Yoho: El maguey

El maguey ha jugado un papel muy importante en el desarrollo del pueblo y cultura otomí y ha estado especialmente asociado a este grupo, como vimos anteriormente en las fuentes históricas y volveremos a ver más adelante.

Zorrilla sintetiza muy bien la importancia práctica y simbólica que tenía el maguey para los nahuas, lo que suponemos vale para otros pueblos mesoamericanos:

Para los grupos nahuas, y en especial para los mexicas, el maguey representaba un don divino, por lo cual era objeto de explotación y veneración. Muchos de sus productos tenían, además de un fin utilitario, propósitos rituales específicos. Era, en fin, no sólo un recurso natural de difícil prescindencia, sino un bien que formaba parte de una concepción global de la vida y la naturaleza.⁷¹



Magueyes. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2012.

⁷¹ Zorrilla, Leopoldo y Leonor Batanero (investigación), *El maguey: "árbol de las maravillas."* Gobierno del Estado de Hidalgo, Museo Nacional de Culturas Populares, INI-SEP-DGCP, México, 1988, p. 26.

2.1 Características físicas del maguey

El maguey⁷² pertenece a la familia *Agavaceae*, que es exclusiva de América, y al género *Agave*.⁷³ Su distribución natural comprende desde Utah, Nevada y Arizona, en los Estados Unidos de América, hasta Colombia y Venezuela en Sudamérica, incluyendo las Antillas. Se conocen más de 200 especies; 150 de ellas crecen en México, de las cuales 104 son endémicas. El maguey es una planta suculenta cuyas hojas gruesas permiten almacenar el agua y mantener reservas de líquidos por periodos prolongados en entornos secos. La planta forma una gran roseta de hojas, llamadas pencas, provistas de espinas marginales y de una púa en el extremo, su tallo leñoso es muy corto, y sus raíces fibrosas. Los magueyes se dan mejor a una altitud entre los 1800 y los 2500 metros, en climas semi-secos y en lugares con exposición al sol, y desempeñan un papel fundamental en el entorno en que viven: capturan agua de lluvia en sus rosetas, conservan la humedad, evitan la erosión, dan abrigo a una gran variedad de animales, el néctar de sus flores alimenta a insectos, murciélagos y colibríes, siendo que los dos primeros fungen como polinizadores. Su propagación se da de dos maneras: germinativa, por semilla, o vegetativa: mediante hijuelos que brotan de la raíz de la planta madre, o rizomas, pequeños bulbos subterráneos. Demora de ocho a diez años en madurar, y sólo florece una vez. Las flores se producen en grupos en la parte superior del tallo (quiote), que llega a medir 10 metros, y concentran la energía y los azúcares que contribuyen a dar sabor a los alcoholes derivados del maguey.⁷⁴ Además de una bebida deliciosa, el aguamiel es un alimento rico en azúcares, sales minerales, prótidos y vitaminas.⁷⁵

⁷² La palabra maguey proviene de la lengua taína, que se hablaba en las islas del Mar de las Antillas, donde los españoles contemplaron por primera vez esa planta, a finales del siglo XV y comienzos del XVI.

⁷³ “México es el centro de origen de la familia *Agavaceae* a la cual pertenecen ocho géneros, entre ellos el género *Agave*. De las 273 especies descritas de esta familia que se distribuye en el continente americano – desde Dakota del Norte, EUA, hasta Bolivia y Paraguay – en México se encuentra la mayor diversidad con 205 especies, de las cuales 151 son endémicas. Los estados más ricos en número de especies son Oaxaca, Chihuahua, Sonora, Coahuila, Durango y Jalisco.” Ramírez, J. “Los magueyes, plantas de infinitos usos” en *Biodiversitas* 3: 1-7, CONABIO, 1995, p. 2. Fue el naturalista sueco Karl Linneo quien le dio el nombre científico de *agave* a esta planta, utilizando el vocablo griego *agavus*, que significa “admirable.”

⁷⁴ Eccardi, Fulvio. (ed.), *México, valor de origen*, tomo 2: *El centro*. Banco Santander, México, 2008, p. 248.

⁷⁵ Benítez, Fernando, “El señor maguey” en *Artes de México* Varios Autores, *Maguey*, No. 51. México, 2000.

En hñähñu, el maguey recibe el nombre de 'uada.⁷⁶ En el Valle del Mezquital se reconocen varias especies de maguey, por su nombre común en español y en hñähñu, como veremos más adelante. Entre los magueyes más utilizados para la extracción de fibras y pulque en el Valle del Mezquital, se encuentran el *Agave atrovirens*, conocido popularmente como maguey manso o verde y en hñähñu como *mbänuada*;⁷⁷ el *Agave salmiana*, conocido popularmente como maguey manso o pulquero; el *Agave mapisaga*; el *Agave americana*, llamado en hñähñu de *t'ax'uada*.

La fibra es un tipo de material con filamentos continuos o fragmentos alongados que permiten mantener juntos los tejidos. Las fibras que se extraen del maguey se conocen popularmente como *santhe*⁷⁸ en hñähñu e *ixtle*⁷⁹ en español. Es importante notar que el término *ixtle* se usa también para referirse a las fibras extraídas de otras plantas, como la lechuguilla⁸⁰ y el henequén.⁸¹ En este trabajo, sin embargo, me ocuparé de investigar solamente lo relacionado a la fibra extraída del maguey.

⁷⁶ 'uada ('uada) s maguey. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 45, Asesor Lingüístico Donald Sinclair Crawford, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México, 2004, p. 347

⁷⁷ El *Agave Salmiana* es considerada la especie pulquera por excelencia y la que fue deificada como Mayahuel.

⁷⁸ *santhe* (sánthe) s 1. *ixtle* de maguey, fibra de maguey 2. fibra ya torcida (en el malacate) Sinón. 1: *jonxähi*. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* 294.

⁷⁹ del vocablo náhuatl *ichtli*. *ichtli* s. Hilo, hilaza, paquete, madeja de hilo de maguey. Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción* (París, 1885), Traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI (América Nuestra), 11ª edición en español, México, 1994, p. 169.

⁸⁰ El *ixtle* de la lechuguilla recibe el nombre de *thexi* en hñähñu. El *Agave lechuguilla*, conocido popularmente como lechuguilla, es una de las plantas utilizadas para la extracción de fibras en el Valle del Mezquital. Sus fibras son más duras y oscuras que la fibra de maguey, y por lo tanto son empleadas en la elaboración de escobas, escobetillas, mecapaes, mecates y algunos utensilios de baño e higiene personal. La lechuguilla recibe el nombre de *ts'u'ta* en hñähñu. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 322 y p. 433.

⁸¹ El henequén (*Agave fourcroydes*) es originario de la Península de Yucatán y conocido en muchos países por su fibra. Los mayas fueron los primeros en utilizar esta especie, y la llamaron de *Ki*. Aprovecharon sus fibras para hacer cuerdas, trampas y tejer redes y hamacas. En el siglo XIX su explotación alcanzó gran importancia en México, cuando se instalaron las primeras máquinas desfibradores para fabricar cordelería para los barcos. El auge de la industria del henequén se dio durante el Porfiriato, cuando las plantaciones ocupaban grandes extensiones de las haciendas atendidas por miles de indígenas y el henequén se convirtió en la principal fuente de ingresos de Yucatán. Ramírez, J. *op. cit.* pp. 2-3.

2.2 El maguey en las fuentes históricas



En el libro 11 del Códice Florentino se dedicada una parte importante al Maguey. l. 11 fo. 200.

A la llegada de los españoles, las poblaciones de Mesoamérica dominaban las técnicas para aprovechar la planta del maguey al máximo. En su segunda carta al rey de España, con fecha de 30 de octubre de 1520, Hernán Cortés escribió sobre el gran mercado de Tenochtitlan: “Venden miel de abejas (...) y miel de unas plantas que llaman en las otras islas maguey, que es muy mayor que arrope, y de estas plantas hacen azúcar y vino, que asimismo venden.”⁸² Muchos cronistas registraron la importancia del maguey y los múltiples usos que se le daban. El padre José Acosta llegó a llamarlo “árbol de las maravillas”, denominación que de alguna manera resume la bondad de esta planta: “El árbol de las maravillas es el maguey, del que los nuevos o chapetones (como en Indias les

⁸² Cortés, 1978, p. 63 en Blake, Michael, “Azúcar, alcohol y la domesticación inicial del maíz”, en *Arqueología Mexicana, Las bebidas alcohólicas en el México antiguo*, Raíces, México, vol. XIX, núm. 114, Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo-abril 2012, pp. 34-39.

llaman) suelen escribir milagros, de que da agua y vino, y aceite y vinagre, y miel, y arrope e hilo, y aguja y otras cien cosas.”⁸³

Sahagún, por su parte, menciona que los otomíes “También agujeraban los magueyes para que manase la miel para beber o para hacer pulque (...)”⁸⁴ y que:

El que vende miel tiene magueyes, y suele vender vino de la tierra que hace de la miel del maguey, la cual cuece primero, o la hierva, y porque nunca le falte la miel, suele plantar los hijos de los magueyes, y después que son ya grandes cava o agujera o ahoya el meollo dellos; y así ahoyados, ráspalos muy bien para que mane la miel de que hace pulcre, cociéndola o herviéndola primero, e hinche cántaros o cueros della para guardalla, y esto después que tienen raíces.⁸⁵

El cronista se percató también del uso de espinas de maguey para auto sacrificio: “(...) hacían ahí penitencia por todos; velaban toda la noche; **en tiempo de los sacrificios punzaban o sangrábanse del labios o muslos con las puntas de magueyes...**”⁸⁶

En el Códice Florentino se muestran los gusanos blancos y rojos, que viven en los magueyes y son muy buenos de comer:

⁸³ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, en Ramírez, J., *op. cit.* p. 1.

⁸⁴ Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Cien de México, 3ª ed., primera reimpresión, México, 3 vols., 2002, p. 963.

⁸⁵ *Ibíd.* tomo II, p. 904.

⁸⁶ *Ibíd.* tomo II, p. 961.



Gusanos de maguey, Códice Florentino, l. 11 fo. 104.

Clavijero escribió sobre las propiedades curativas del maguey, mencionando que la savia era “un excelente diurético y una medicina poderosa contra diarrea.”⁸⁷

Dentro de los tantos usos que tenía el maguey, se registró incluso que sus pencas eran utilizadas para practicar la puntería: “Al cuarto día llamaban *calpan nemitilo*, que quiere decir ‘el día que se hacen saetas particulares para jugar con ellas’, para en ejercitarse en el tirar, y ponían por blanco una hoja de maguey, y tirábanla.”⁸⁸

Ixtlilxóchitl cuenta que cuando el rey Tecpancaltzin llevaba diez años ocupando el trono tolteca, le vino a visitar el noble señor Papantzin, acompañado de su bella hija Xóchitl, para hacerle un regalo de miel y azúcar que había obtenido de los magueyes. El rey les hizo

⁸⁷ Clavijero, Francisco Saverio, *The History of Mexico*, Book VII, Sec. Ed., London, 1807, p. 435 en Gonçalves de Lima, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, 2ª Ed. FCE, México, 1978, p. 45.

⁸⁸ *Ibid.* tomo I, p. 243.

muchos regalos y se enamoró de la joven doncella, y “mandó que le hicieran placer de hacerle otra vez este regalo y que su hija lo trajera sola con alguna criada.” Xóchitl fue llevada a una fortaleza y se embarazó y dio a luz un hijo a quien su padre nombró Meconetzin, o hijo del maguey. El historiador apunta que el niño nació en el año ce ácatl, correspondiente al año 900 de nuestra era.⁸⁹

2.3 El maguey en los códices

La importancia del maguey en la fundación de México y la formación de las culturas que aquí se desarrollaron es de tal envergadura, que algunas teorías apuntan a que el mismo nombre México tiene relación con esta planta.⁹⁰

La gran importancia que le daban al maguey y sus derivados en Mesoamérica queda evidente en el hecho de que el maguey era una planta venerada y dotada de poder. El descubrimiento del aguamiel en Mesoamérica representó seguramente el hallazgo de un líquido mitigador a la vez de la sed y del hambre en terrenos muy áridos y de escasa agua, de ahí el respeto que le era conferido y la connotación de planta sagrada que recibió.

En los códices prehispánicos y coloniales podemos ver como el maguey era parte importante de la vida práctica y ceremonial. Prácticamente todos los códices de los que tenemos conocimiento en la actualidad traen representaciones de la planta del maguey, de espinas de maguey, del pulque y/ o de las deidades relacionadas a ellos. Ejemplo de lo anterior son: el Códice Vaticano “B”, el Códice Cospi, el Códice Laúd, el Tonalámatl de los Pochtecas, (Códice Féjerváry-Mayer),⁹¹ la Tira de la Peregrinación (Códice Boturini),⁹²

⁸⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en Benítez, *op. cit.*

⁹⁰ Walter Lehmann afirma que “La diferencia entre Mexitin (Mecitin) y Mexica tiene un sentido histórico, porque los Mexitin pertenecen a una era chichimeca remota. El originalmente discutido nombre de México se deriva de Méxiti. Este procede etimológicamente de me-xictli, ‘ombligo de maguey.’ El maguey agujerado, en el cuál se reúne el pulque, es *me-yaualli*. A él corresponde el nombre de la diosa Mayahuel, la fabulosa madre nutricia de los mexicanos. Si se la concibe como ‘abuela’ (*citli*), entonces se explica de esta manera la tentativa de considerar a los mexitin como mecitin. Como citli también significa ‘liebre’, tiene también mecitin el significado de ‘Liebres-maguey’.” Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart und Berlin, W. Kohlhammer, 1938, pp. 152-153, en Gonçalves de Lima, *op. cit.* pp. 242-243.

⁹¹ Los cuatro pertenecen al grupo Borgia.

⁹² En la Tira de la Peregrinación se muestra el descubrimiento del maguey y del pulque a través de una representación de una planta de maguey y de un individuo extrayendo aguamiel de un maguey con un acocote. Gonçalves de Lima (*op. cit.* p. 76) indica que el descubrimiento del pulque en este documento está fechado para 1172 y su explotación para 1187.

el Códice Borbónico, el Tonalámatl de Aubin, el Códice Mendoza,⁹³ el Códice Vindobonensis núm. 1,⁹⁴ el Códice Nuttall,⁹⁵ el Códice de Dresde,⁹⁶ el Códice Chimalpopoca,⁹⁷ el Códice Magliabechiano,⁹⁸ el Códice Telleriano-Remensis, el Códice Xólotl, el Códice de la Cruz-Badiano y el Códice Florentino, para citar algunos. Algunos de estos documentos incluso fueron elaborados en papel hecho con fibras de maguey y de otros agaves,⁹⁹ como es el caso de los códices *Zolin*, *Coatepetl*, *Pitzahua* y *Caltepaneca*.¹⁰⁰

En los códices, la máxima deidad relacionada con el culto al maguey es *Mayahuel*, seguida por *Pahtécatl*¹⁰¹ y los *centzontotochtin*.¹⁰² Según Carrasco,¹⁰³ existía también entre los otomíes el culto a dioses del pulque: *yo khwa* (dos conejo, equivalente a *ometochtli*) y *Tezcatzoncatl*.¹⁰⁴

⁹³ Los cuatro son códices mexicanos.

⁹⁴ El Códice Vindobonensis muestra en su foja 25 una representación única de dos magueyes, que están agujerados para la extracción de aguamiel, según la técnica que todavía se emplea actualmente en el centro de México.

⁹⁵ Ambos códices mixtecos.

⁹⁶ De origen maya.

⁹⁷ En su § 200 se menciona que una mujer otomí lavó por primera vez las fibras de agave. Gonçalves de Lima, *op. cit.* p. 87.

⁹⁸ Este documento es de especial interés para el estudio de las deidades relacionadas al pulque, como veremos más adelante.

⁹⁹ Entre los materiales utilizados para la elaboración de códices, León-Portilla cita la corteza de árboles como el amate (diferentes especies de *ficus*), pieles de mamíferos, como el venado, y fibras de maguey. León-Portilla, Miguel, *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*, Editora Aguilar, México, 2003, p. 13.

¹⁰⁰ Lenz, Hanz, “Breves comentarios sobre algunas cosas relacionadas con el papel indígena” en *Historias*, núm. 31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Octubre 1993 – Marzo 1994, p. 148. De acuerdo con este autor, los lienzos elaborados con fibra de maguey para los códices citados median aproximadamente 38 x 45 cm. Sobre el proceso de elaboración, el autor explica que “una vez machacado y lavado el material fibroso consistente en haces filiformes, a veces sujeto a una leve putrefacción, forzosamente tenían que extenderlo al tamaño de la hoja deseada. (...) Probablemente formaban capas con mayor o menor cantidad de material; tendían las haces paralelamente a igual distancia y otras transversales, necesarias para asegurar el “amarre”, aplicando algún aglutinante (p.151).

¹⁰¹ *Pahtécatl* está asociado también con la medicina y con las hierbas que aparentemente se utilizaban para potencializar el efecto embriagante del pulque, llamadas de *ocpatli* en náhuatl. Gonçalves de Lima 1978, *op. cit.* p. 136.

¹⁰² *Centzontotochtin*: 400 señores conejos, los innumerables dioses de la embriaguez o placeres. Originalmente el pulque y el maguey están relacionados con los trabajos agrícolas, con el agua y la lluvia. Se podría afirmar, por lo tanto, que los *centzontotochtin* son dioses o fuerzas creadoras agrícolas.

¹⁰³ Carrasco Pizana, *op. cit.* pp. 150-151.

¹⁰⁴ Sahagún escribe al respecto: “Este Tezcatzoncatl era pariente o hermano de los otros dioses del vino, los cuales se llamaban, uno Yiahtécatl, otro Acolhua, otro Tlilihua, otro Pantécatl, otro Izquitécatl, otro Tultécatl, otro Papáztac, otro Tlaltecayohua, otro Umetuchtli, otro Tepuztécatl, otro Chimalpanécatl, otro Colhuatzíncatl.” Sahagún, 2002, *op. cit.* Tomo I, p. 111. Carrasco afirma que en Tenochtitlan había un barrio de población otomí llamado Tezcatzonco (Carrasco Pizana, *op. cit.* pp. 150-151), lo que evidencia el culto a esta deidad.

Cuenta el mito de Mayahuel que Quetzalcóatl raptó en el cielo a una diosa llamada Mayahuel, quien, llegando a la tierra, se convirtió en un árbol florido. Las *tzitzimime* (otras diosas celestes) la descubrieron y, enojadas, la hicieron pedazos. Quetzalcóatl recogió los huesos de la diosa y los enterró. De ellos nació el maguey, del cual se hace el pulque.¹⁰⁵

*Mayahuel*¹⁰⁶ es representada en los códices como una mujer que está frente a un maguey o que emerge de un maguey, a veces florido, a veces no. En ocasiones porta *quechquemiltl* y muestra los senos desnudos. En algunas representaciones, *Mayahuel* está amamantando a un bebe (*Tonalámatl de los Pochtecas*), y en otras a un pez (Códice Borgia), que remite a la fertilidad y al agua. En el Códice Laúd, una de las representaciones de *Mayahuel* remite especialmente a su característica acuática y fértil, ya que la muestra desnuda, con las piernas abiertas y sentada sobre una tortuga, o *Ayopectli*,¹⁰⁷ que yace sobre una serpiente.



Representación de *Mayahuel* sobre *Ayopectli* en el Códice Laúd, f. 9.

En el Códice Borgia, Mayahuel presenta una faja de algodón tramado en el cabello, y una mecha del mismo material pendiente de la oreja, atributos que corresponden a

¹⁰⁵ Olivier, Guilhem, “Los dioses ebrios del México antiguo, de la transgresión a la inmortalidad” en *Arqueología Mexicana, Las bebidas alcohólicas en el México antiguo*, Raíces, México, vol. XIX, núm. 114, Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo-abril 2012, pp. 26-33.

¹⁰⁶ De acuerdo con Vela y Díaz, el término Mayahuel significa “el redondel de pencas.” Vela, Enrique y Daniel Díaz, “Códice Laúd” en *Códices prehispánicos y coloniales tempranos. Catálogo. Mayas, mexicas, mixtecos y Grupo Borgia, Arqueología Mexicana*, Raíces, México, Edición Especial, núm. 31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, agosto 2009, p. 32.

¹⁰⁷ *Ayopectli*: literalmente “la base o cama de tortuga.” Vela y Díaz, *ibíd.*

Tlazoltéotl.¹⁰⁸ En el Códice Borbónico, *Mayahuel* emerge de un maguey portando un lazo en la mano, y también presenta los atributos antes mencionados, además del huso en el tocado, portado también por *Tlazoltéotl* en el mismo documento.¹⁰⁹ En algunos documentos, como el Tonalámatl de Aubin y el Códice Borbónico, *Mayahuel* viene acompañada de un vaso de pulque, que refuerza su identificación.

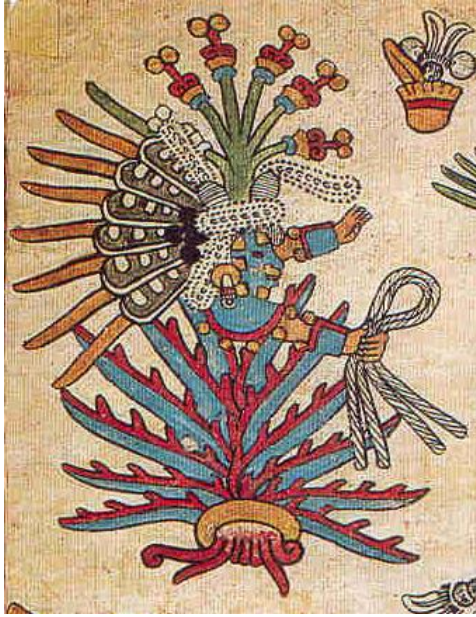
Aquí reproduzco las descripciones detalladas de la representación de *Mayahuel* en el Códice Borbónico y en el *Tonalámatl de los Pochtecas*:

En la página siete del Códice Borbónico, en el lado izquierdo está *Mayahuel*, diosa del maguey. En esa representación podemos considerar que el maguey es elevado a la categoría divina, ya que sólo distinguimos el busto de *Mayahuel* descansando sobre las pencas de la planta. El rostro y cuerpo de la diosa y las pencas son de color azul con bordes rojos, mientras que las raíces son de color rojo, y el tallo florecido de color verde. *Mayahuel* lleva un tocado y en su mano derecha un lazo de ixtle, la fibra del maguey. Posee una nariguera huasteca y orejeras. Son grandes las semejanzas entre esta *Mayahuel* y la que vemos en el Tonalámatl de los Pochtecas. En la foja 17 de este códice vemos a una deidad que forma parte de un maguey. Las raíces, pencas y tronco florecido se muestran de color azul con bordes rojos. El rostro y cuerpo de la diosa están pintados de amarillo. Su tocado es de flores; dos de ellas, arriba, brotan de dos tallos del mismo color que el maguey. La deidad lleva un *quechquemitl* blanco con bordes rojos y una *cueitl* o falda, azul. Está amamantando a una pequeña figura humana de cuerpo rojo. Esta *Mayahuel* también tiene orejeras, sin embargo no lleva nariguera como la representada en el Códice Borbónico.¹¹⁰

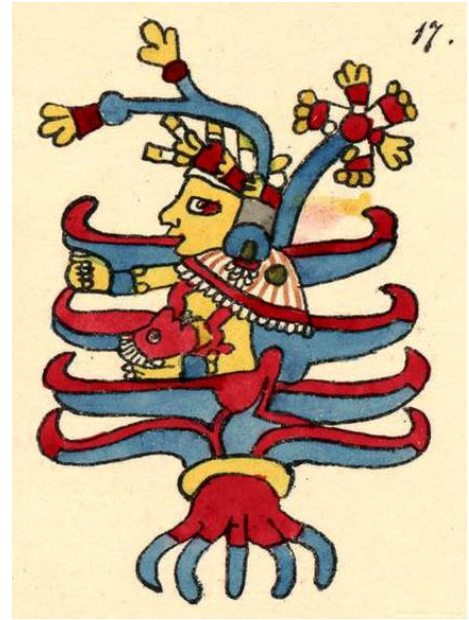
¹⁰⁸ Gonçalves de Lima, *op. cit.* p. 156.

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 208.

¹¹⁰ Robinson, Fernanda, y Francesco Taboada Tabone, *Presencia del Maguey en el Códice Borbónico y en el Tonalámatl de los Pochtecas*, inédito, México, 2006.



Mayahuel, Códice Borbónico, f. 7.



Mayahuel, Códice Fejérváry-Mayer (Tonalámatl de los Pochtecas), f. 17.

Existen otras deidades asociadas al pulque y al maguey, como *Tepoztécatl*, *Tezcatzóncatl*, *Totoltécatl*, *Toltécatl*, *Colhuatzíncatl*, *Tlaltecayohua*, *Yauhtécatl*, *Izquitécatl* y *Chimalpanécatl*, *Papáztac*, *Tlilhua*, *Nahualpilli* y *Atlacoaya*.¹¹¹

Seler¹¹² enumera algunas características distintivas de los dioses del pulque, como son la pintura facial doble de color rojo y negro (o verde oscuro), *mixchictlapantícac* en náhuatl; la nariguera en forma de media luna, *yacameztli* en náhuatl; y el escudo, *ometochchimalli* en náhuatl. Según la interpretación de este autor, estas distinciones conectarían los dioses del pulque a otras deidades mesoamericanas que presentan las mismas características, como *Tláloc* y *Quetzalcóatl* (que son representados con pintura facial doble), *Tlazoltéotl* (que usa nariguera en forma de media luna y faja de algodón tramado en el cabello como Mayahuel en el Códice Borgia), y *Chalchiuhtlicue* (que usa nariguera en forma de media luna). En ocasiones, como en el Códice Borgia y en el Vaticano B, *Tláloc* presenta un tocado que es característico de *Mayahuel* y otras deidades del pulque, que está compuesto por una faja de

¹¹¹ Gonçalves Lima, *op. cit.* pp. 112-113, 122. Es interesante notar que los nombres de estas deidades derivan generalmente de las localidades donde eran consagrados, como es el caso del famoso *Tepoztécatl*, venerado en Tepoztlán.

¹¹² Seler, Eduard, *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, Herausgegeben auf Kosten seiner Excel. des Herzog von Loubat (I), 140. 1904 en Gonçalves de Lima 1978, *op. cit.* pp. 123-124.

coloración doble, azul y blanca, con nudos de los dos lados, dejando ver tres puntos y ornada de dos grandes rosetas con borlas de los mismos colores.¹¹³ Claro está que *Mayahuel* pertenece al mismo grupo de deidades que *Tlazoltéotl* y *Xochiquétzal*, relacionadas con lo femenino, húmedo, oscuro y terrenal. Estas dos diosas se relacionan íntimamente con las labores del tejido. A *Tlazoltéotl* se la representa frecuentemente con tocado con uno o dos husos.



Tlazoltéotl, Códice Laúd, f. 30.



Tlazolteotl, Códice Borgia, f. 41.

¹¹³ Gonçalves de Lima, 1978, *op. cit.* pp. 208-209.



En el Códice Florentino Tlazolteotl es representada como “otra venus” en una imagen humana de la diosa y portando tocado con dos husos. l. 12 fo. 6.

2.4 El maguey y la luna

El maguey, el aguamiel y el pulque están relacionados con la luna, y varios indicios dan fe de ello. Es notable en Mesoamérica el mito de “El conejo en la Luna”,¹¹⁴ que explica porque la luna presenta una mancha en forma de conejo en su faz. Símbolo de esta relación

¹¹⁴ Este mito es bastante difundido a lo largo de México, y existen varias versiones. De acuerdo con una de estas versiones, cuando crearon el mundo, los dioses se reunieron en consejo e incitaron a los dioses *Nanauatzin* y *Tecuciztécatl* (nombre que viene de *tecciztli*, un caracol marino grande) a arrojarse al fuego para crear el sol. *Tecuciztécatl* no osaba aventarse al fuego, hasta que *Nanauatzin* creó valor y se arrojó, en seguida *Tecuciztécatl* imitó la acción. Ambos se quemaron y más tarde salieron por el oriente, primero *Nanauatzin*, en seguida *Tecuciztécatl*. Cuando los dioses vieron que ambos tenían el mismo aspecto, acordaron aventarle un conejo a la faz de *Tecuciztécatl* para mancharla y diferenciarlos. Así sucedió, y *Tecuciztécatl* se transformó en luna y quedó por siempre con la marca del conejo en su faz. Schultze-Jena, Lonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalendar der alten Azteken, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagun's übersetzt und erläutert*, W. Kohlhammer Verl. Stuttgart, 1950, pp. 213, 115, en Gonçalves de Lima, 1978, *op. cit.* pp. 138-140. Otras versiones del mismo mito afirman que *Tecuciztécatl* habría quedado menos brillante que el sol, por no haberse purificado totalmente en el fuego, o por haber caído en la hoguera casi extinguida.

es la fecha calendárica *ometochtli*, dos conejo, que se convierte en deidad y se asocia al pulque.



Conejo en la luna, Códice Florentino, l. 7 fo. 2.

La luna está asociada también al agua: “La creencia de que la luna era un recipiente cósmico del agua, la creadora de la lluvia, la que daba nacimiento a las nubes, parece haber sido muy antigua entre los nahuas, y aún hoy se mantiene en la tradición de los grupos remanentes actuales.”¹¹⁵ En los códices, queda clara la característica acuática de la luna, ya que generalmente es representada con líquido en su interior:

La luna es representada generalmente en los códices sobre un marco de noche oscura, como una especie de vasija cortada en forma transversal y normalmente llena de algún líquido. La vasija parece estar formada de un hueso retorcido, y en su interior casi siempre se encuentran las figuras de un conejo, de un pedernal o en ocasiones de un pequeño caracol.¹¹⁶

En algunos códices, el maguey también es mostrado con un campo de agua e incluso con un pez en su meyolote. La luna, como recipiente cósmico del agua, es por lo tanto el astro

¹¹⁵ Gonçalves de Lima, 1978, *op. cit.* p. 140.

¹¹⁶ González Torres, Yólotl, “Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.10, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972, p. 114.

celeste equivalente al maguey, planta terrestre que abriga gran cantidad de líquido en su interior.

Entre varios pueblos del mundo, se reconoce la influencia de la luna en las mareas, cosechas y ciclos de la naturaleza:

Casi universalmente se la relaciona con lo líquido, lo húmedo y lo oscuro porque afecta las mareas y la savia; por ello, en muchos grupos indígenas o mestizos de México - al igual que en otras partes del mundo - se tiene la costumbre de cortar el pelo o las plantas en determinada fase de la luna. Entre muchos pueblos se cree que es dadora directa del agua.¹¹⁷

Desde luego, la luna sigue siendo parte de la vida religiosa hñähñu, a tal punto de que la virgen recibe el mismo nombre que la luna, *zinänä*.¹¹⁸ El culto a la luna parece ser bastante antiguo entre los otomíes. Carrasco afirma que en la religión antigua otomí, los principales dioses son el Padre Viejo, identificado con el fuego, y la Madre Vieja, que es identificada con la tierra y la luna:¹¹⁹ “Xaltocan fue un importante centro otomí y muy relacionado con él estuvo Meztitlan, otro lugar donde se daba culto a la luna como el mismo nombre indica (lugar de la luna, de meztli, luna). Los otomíes de Tototepec adoraban igualmente a la luna.¹²⁰ Lorenzo Monterrubio confirma este culto lunar de los otomíes al describir pinturas rupestres del siglo XVI, que indican que Meztitlan fue un centro ceremonial dedicado a la luna cuya adoración estaba relacionada con actividades agrícolas.¹²¹ Efectivamente, en el Valle del Mezquital la luna se asocia con el maguey y el pulque y aún hoy en día la divinidad está compuesta por la pareja divina: *zi dada*, padrecito, y *zinänä*, madre, luna, o Virgen de Guadalupe.

Para los hñähñu, como para otros pueblos, la luna ejerce una energía favorable o desfavorable en cada etapa de su ciclo, que repercute en las cosechas y vida cotidiana. Ellos creen, por lo tanto, que para realizar algunas actividades, principalmente las de carácter

¹¹⁷ González Torres, *ibíd.* p. 113.

¹¹⁸ *zinänä* (*zinänä*) s 1. luna 2. virgen. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 380.

¹¹⁹ Carrasco afirma que entre los otomíes el culto a la Madre Vieja se manifestaba también a través del culto a Xochiquetzal y a Tazolteotl, esta última llamada de *nohpyttecha* (diosa de la basura). Carrasco Pizana, *op. cit.* pp. 144-147.

¹²⁰ Carrasco Pizana, *ibíd.* p. 137.

¹²¹ Lorenzo Monterrubio, Carmen, “Las pinturas rupestres del estado de Hidalgo. Una comparación”, Otopames. *Memoria del Primer Coloquio, Querétaro, 1995*. Fernando Nava (comp.) Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 181-185, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 315.

agrícola, es necesario respetar las diferentes etapas de la luna. Entre ellas están las de sembrar el maíz, cortar el zacate, plantar y cortar el maguey. Algunas personas creen que las diferentes fases de la luna influyen en la mayor o menor afluencia de aguamiel en el interior del maguey.¹²²

Para plantar el maguey, o trasplantar un hijuelo, todos los entrevistados coincidieron en que la etapa ideal es luna la llena, porque si se realiza el plantío en otra etapa, los magueyes no crecerán.

Jovita y Mati cuentan como es importante cortar las pencas del maguey en luna llena cuando se construye una casa de maguey. Para la extracción del santhe, Jovita afirma que no es importante cuidar la etapa en que se encuentra la luna:

“Ese no, ese no, porque ya casi está muerto, quien decir, ya está muerto el maguey, porque ya la cortaste, ya todo, ya vas a asar, vas a hilar, ese no importa, como quien decir, ya está muerto ese penca... no pues por la luna se pica (la penca empleada en la construcción), no dura, ese puro hilo, no importa, cualquier hora.”¹²³

Jovita Eusebia Cervantes Torres

Alberta también afirma que se respeta la fase de la luna solamente cuando se cortan las pencas para hacer casas; y también para trasplantar los magueyes, para que den muchos hijuelos. Magdalena dice que la mejor luna para cortar un maguey es 3 días después de la luna llena.

En El Deca, Alfonso afirma que

... la luna llena, dos o tres día después es cuando se puede plantar uno el maguey, para rápido que crezca y para este, que se multiplique las plantitas, solamente que esté la luna nueva, es cuando se puede sembrar, plantar... porque si lo siembra así cuarto menguante... no crece... (para cortar) eso no, no importa, cualquier día, cualquier hora, pero para plantar sí... luna nueva (...) pues según algunos que lo planta en las mañanas o en el día, y otro en las tardes, según como lo cree, es una creencia...¹²⁴

¹²² La Sra. Cira Ávalos, tlachiquera de Cuesta Blanca, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., afirma que la luna no ejerce ninguna influencia sobre la afluencia de aguamiel. Dice que lo normal es que un maguey de poco aguamiel cuando recién cortado, y empieza a dar mucho aguamiel en seguida, hasta secarse por completo 4 o 5 meses después de haber sido capado. Ella afirma también que en las épocas de mucho viento, los magueyes producen menos aguamiel. Claro que la cantidad y tiempo que produce un maguey depende del suelo, de la especie y de los cuidados que le dan. Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Cira Ávalos, tlachiquera de Cuesta Blanca, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 2011, inédita.

¹²³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Hgo., 19/04/2011, inédita.

¹²⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Alfonso Romualdo Paloma Zongua, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

Se puede constatar que no existe un consenso en cuál es la etapa ideal para plantar o cortar el maguey, ya que la misma persona cita dos etapas diferentes. Sin embargo, esto indica que sí se cree en la fuerza que la luna ejerce sobre la agricultura y las cosechas.

Como lo afirma Broda, es en la vida campesina y en los ciclos agrícolas que todavía se preserva la esencia de la religión prehispánica: “Es sobre todo en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones del año y todo lo que rodea a los pueblos y ranchos donde se han preservado importantes elementos de la cosmovisión prehispánica, en el contexto del sincretismo con la religión católica.”¹²⁵

Soustelle hace la siguiente reflexión:

Aquí el presente viene a aclarar el pasado. Historiadores y cronistas no nos han descrito más que la religión pública, organizada, de los Estados importantes, y particularmente del señorío de Jilotepec. Pero se puede pensar que debajo de estas construcciones ideológicas y rituales, la masa de campesinos otomíes conserva su religión, más simple, más concreta, limitada a ritos que celebraban los jefes de familia para asegurar la fertilidad de la tierra y el éxito de las cosechas; religión que sólo subsistió cuando la conquista provocó el derrumbamiento de las formas superiores de culto y de creencia. Esta subsistió porque estaba íntimamente ligada a la estructura social y económica de los pueblos otomíes, de esos pequeños grupos rurales de familias entre los que establecía relaciones complejas de obligaciones y de servicios recíprocos.¹²⁶

2.5 El maguey, la agricultura y los rituales

Como ya vimos anteriormente, en el México prehispánico el maguey era parte de la vida cotidiana y ceremonial y, como otras plantas, fue objeto de rituales.¹²⁷ El pulque, producto del maguey, tenía un lugar especial en las fiestas calendáricas. En la región otomí, es especialmente interesante la ceremonia que describe Serna, llamada de “pulque nuevo” y llevada a cabo en los pueblos de E. del Valle de Toluca, en el siglo XVII, en que *un maestro de ceremonia idolátrica*,

¹²⁵ Broda, Johanna, Introducción, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda, y Félix Báez Jorge (coords.) Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 23 en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 321.

¹²⁶ Soustelle, Jacques, *La famille otomi-pame du Mexique central*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1937, traducción al español Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993, p. 611.

¹²⁷ Carrasco escribe que los otomíes rendían culto a las plantas en tiempos prehispánicos. Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 160.

dándole la jícara o vaso lleno de pulque... y se la ofrecen al fuego, y con unas hojas de mazorca de maíz echan unas gotas de pulque en las cuatro partes del fuego y luego lo que queda se lo bebe y pide la ofrenda que son unos cántaros de pulque, tamales y gallinas guisadas y les pone a los cántaros las rosas o cadenas de trébol y sus cadenitas que sirven de coronas y algunos poquites (cigarrillos, P. C.) entre los cántaros. Y estando allí la ofrenda un gran rato luego la quitan y se reparte para que se la coman y se la beban. Y cuando el viejo o ministro de esta idolatría se bebe el pulque, primero se ofrece y dice ciertas palabras entre dientes que no se entienden.¹²⁸

La Relación de Querétaro relata una ceremonia hecha por mujeres que ofrendaban al fuego miel de maguey, con el propósito de asegurar la paz con sus maridos:

Las mujeres cuando abren el árbol o planta dicho maguey que da un licor como arrope, después de cocido, toman del primer licor que sale y lo echan en el fuego y en los quicios de las puertas de sus casas como rociando, y diciendo: no me fatigue mi marido, no me fatigue mi marido; y esto dicen que lo hacen por tener paz con los dichos sus maridos.¹²⁹

En la época colonial hay indicios de que se realizaban fiestas u ofrendas a los magueyales. Fray Joaquín López Yepes hace una referencia a ello al explicar el concepto de *k'angado*: “P. Y las piedras preciosas o azules, las carátulas y todas esas figuras que andan en ese mundo; los encantadores, los ayudadores, los adivinos, los mágicos, y los que hacen fiesta al temazcal, a las mañorcas coates, al **nuevo magueyal...**”¹³⁰

Sahagún, a su vez, registró el uso de espinas de maguey en rituales:

Su dios se llamaba Yocipa, al cual le tenían hecho muy buen cu, que era un xacal hecho de paja muy atusada, cuya hechura solamente a su cu era dedicada (...) hacían ahí penitencia por todos; velaban toda la noche; **en tiempo de los sacrificios punzaban o sangrabanse del labios o muslos com las puntas de magueyes...**¹³¹

Aún más impresionante es el siguiente relato, en el cual se evidencia el status sagrado conferido al maguey, ya que sus espinas no sólo son usadas para efectuar el auto sacrificio, sino que son alimentadas con la sangre de quienes lo practicaban:

¹²⁸ Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios*, MNM-A, 1900, VI, p. 289 en Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 196.

¹²⁹ *Relación de Querétaro*, pp. 24-25 en Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 196.

¹³⁰ López Yepes, Fray Joaquín, *Catecismo y Declaración de la Doctrina Cristiana en Lengua Otomí con un vocabulario en el mismo idioma*. Compuesto por el R. P. Fr. Joaquín López Yepes, Predicador apostólico y Distrito del Colegio de Propaganda fide. N.S.P.S. Francisco de Pachuca, con las licencias necesarias, Megico: 1826. Impreso en la oficina del ciudadano Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, pp. 56, 57 en Bartholomew, Doris, “Aparejo para los que se quieren confesar... Cultura y lengua en un documento trilingüe del siglo XVI” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 90.

¹³¹ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 963.

En habiendo tañido a maitines, luego todos se levantaban, y desnudos, sin ninguna cobertura, iban a donde estaban las puntas de maguey que el día antes habían cortado y traído para aquel efecto, con pedazos del mismo maguey. Y en cortando las puntas del maguey, luego con una navajita de piedra se cortaban las orejas, y **con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas de maguey** que tenían cortadas, y también se ensangrentaban los rostros. Cada uno ensangrentaba tantas puntas de maguey a cuantas alcanzaba su devoción: unos cinco, otros más, otros menos.¹³²

En los años 70, Ramsay hacía referencia a una deidad relacionada al culto al maguey, Zidada Hwadá.¹³³ Actualmente, es poco probable que se sigan practicando ritos específicamente relacionados al maguey. Sin embargo, existen indicios de que el maguey, junto con las cosechas, sigue siendo parte de la vida ceremonial. Alberta Durán Toy, por ejemplo, afirma que para ella es importante recibir la protección de dios y de la Virgen de Guadalupe para que sus magueyes crezcan bien y no tengan plagas:

Da pehna n'a ma mixa ra zi nana Juadalupe pa ya 'uada, pa hinda zo ra plaga, hubiä nu ra zäna bi boni. Xina da häda ma estampa da teta ma y'uga... de teta n'a ma prima bi ma... bi ñ'utkahe ma papá ma mamáhe ge njabu hanse gi ma ra mixa xkri pengi hora dra hora gi pengi gi kät's'i.¹³⁴

Alberta Durán Toy

Da apahe ra zi dada, da r'akje ra mfädi, pa konge'ä dri ñuhñe, konge'ä di mpehe, porque ge'ä bi ñ'utkahe gua, nxihma, porque nu'bu hina hista pähe.¹³⁵

Macaria Mezquite

Macaria Mezquite es la persona más anciana que entrevisté, tiene entre 100 y 110 años y afirma que anteriormente siempre pedía permiso antes de tallar la penca del maguey: "... ko ra nseki ra zi dada n era zinana... dite ra 'uada."¹³⁶

¹³² *Ibid.* tomo I, p. 201.

¹³³ Ramsay, 1974, *op. cit.* en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 414.

¹³⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. "Mandé hacer una misa para la Virgen de Guadalupe para mis magueyes, para que no les caiga plaga, (fue) en el mes que terminó (abril, justamente antes de la época de lluvias). Mira aquí está mi estampa, la puse en el cuello... se lo encargué a una prima que fue (a la misa)... nos enseñó mi papá, mi mamá que así es, nada más ve a misa, a cualquier hora (vas a misa), regresas a plantar." Transcripción y traducción del profesor bilingüe Élfego Nicolás. Todas las entrevistas realizadas en campo para esta investigación, en el idioma *hñähñu*, fueron transcritas y traducidas por el profesor Élfego Nicolás, quien es promotor de la música, cultura e idioma *hñähñu*.

¹³⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Macaria Mezquite, La Vega, Cardonal, Hgo., 16/04/2011, inédita. "Le pedimos a dios, nos dé el conocimiento, para tener con que comer, para tener con que trabajar, porque eso nos enseñó aquí en el mundo, porque si no, no tuviéramos trabajo."

No presencié ninguna ofrenda a las milpas, pero es cierto que esas se hacían hasta hace muy poco tiempo, o se siguen haciendo de manera secreta. Algunas personas afirman que en el momento de sembrar el maíz, o *dethä*,¹³⁷ hacían una ofrenda con agua con lechuga, aceite, veladoras, flores de cempasúchil, cuetes, etc. y pedían permiso para poder sembrar. La familia Paloma Roque, de El Deca, cuenta sobre las ofrendas a las siembras y magueyes:

Antes sí... ¡pero ya tiene mucho! Ya no me acuerdo... mataba chivo, hacer la comida, antes de sembrar, tiene que llevar la comida a la tierra (...) flores, ceras, cuetón... todo, todo. Como que le pedías permiso a la tierra, yo creo (...) como estar hablando sólo ahí con el maguey... tiene que pedirle permiso a dios que dio, sí, pero está hablando entre el maguey y uno... como que le está dando gracias, gracias a dios... jamadí da zidada... pero unos no creen en eso, como que les dan risa escucharlo... hacen eso, pero hay que pedirle permiso a dios.¹³⁸

Alberta Durán Toy cuenta como ella hacía estas ofrendas: "... ra cera, ra t'uts'i, ra pabilo, da xe ná ra otsi nepu ja gi tsopu... ga'tho nu'a di pä ga oki..."¹³⁹ Ramsay relaciona los ritos de ofrenda en las milpas con el culto a *Zidada Mehai*, dios de la tierra, y relata algo bastante parecido con lo que cuenta Alberta:

En cada casa se adora a Zidada Mehai (dios de la tierra). Se trata de algo muy privado que no se comparte ni se habla de ello con vecinos. Se hace una ofrenda como una vez al año, especialmente después de una buena cosecha o cuando algo malo sucede que se le atribuye a esta deidad. Se hace un agujero en la tierra cerca de la casa o en una milpa lejos de ella. La ofrenda se hace por la tarde un jueves, sábado o domingo. (...) La ofrenda incluye una latita o platito con aceite y una mecha o un pedazo de vela. También un poco de comida: un poco de azúcar envuelto en papel, tres o cuatro galletas, un pedazo de chocolate (...) El agujero se tapa con una piedra grande y se apisona tierra de manera que no parezca que haya nada ahí. Antes se echaban cohetes, pero ya no se acostumbra.¹⁴⁰

Esos ritos, probablemente de origen prehispánico, fueron condenados por la iglesia católica, y actualmente lo son también por las nuevas religiones venidas del norte que

¹³⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Macaria Mezquite, La Vega, Cardonal, Hgo., 16/04/2011, inédita. "... con el permiso de dios y de la virgen María... para tallar el maguey."

¹³⁷ *dethä* (dethä) s maíz. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 44.

¹³⁸ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva a la Familia Paloma Roque, El Deca, Cardonal, Hidalgo, 27/04/2011.

¹³⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Alberta Duran Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. "... la cera, el incienso, el pabilo, se escarba un hoyo y luego depositas... todo lo que sé hacer..."

¹⁴⁰ Ramsay, Richard, *Gundhó. An ethnographic study of cultural change in an Otomí mountain community of the Mezquital Valley, Mexico*, tesis doctoral, Universidad de North Carolina, Chapel Hill, 1974, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 413.

invaden el Valle del Mezquital y México. Sería necesaria una investigación más profunda y específica, para saber si se siguen practicando tales ritos secretamente, o si ya fueron olvidados.

Las muchas fiestas religiosas que se realizan en el Valle del Mezquital en la época que antecede a las primeras lluvias y siembras dan fe de la importancia que sigue teniendo ofrendar para garantizar buenas cosechas en una región en donde reina la escasez de lluvia. En muchos pueblos se venera a San Isidro Labrador, santo de las buenas cosechas y de las yuntas.

2.6 La importancia del maguey en el Valle del Mezquital

Durante varios siglos el pueblo hñähñu se ha dedicado a aprovechar la planta del maguey y sus derivados para su supervivencia. Aunque algunos estudios apunten a que el Valle del Mezquital no siempre haya tenido el suelo tan árido y semi-desértico como actualmente, lo cierto es que en la región siempre se ha sufrido por la escasez de agua. El maguey fue, hasta recientemente, prácticamente la única fuente disponible de agua y de materia prima. Es de entenderse porqué los hñähñu saben aprovechar esta planta al máximo.¹⁴¹

En la actualidad todas las comunidades que incluimos en esta investigación cuentan con sistema de agua potable.¹⁴² Anteriormente era necesario caminar todos los días a alguna barranca o jagüey para llenar los cántaros de agua. Alberta Durán Toy dice: “Ja indi häni ra dehe.”¹⁴³

Es a partir de los años sesenta que las comunidades estudiadas tienen acceso al agua. “... ante no hay agua, mi otho ra dehe, mi otho... como ejemplo horita tengo mi manguera, tengo mi agua, tiene todo la casa, ya tiene agua adentro, nosotros de ante cuando estaba

¹⁴¹ En los años setenta, se estimaba que la explotación del maguey era tan importante, que 65% de las familias de las zonas áridas del valle del Mezquital percibían directamente sus ingresos de la planta, y un 90% de ellas realizaba actividades ligadas más o menos directamente al maguey. COPEVI, v. III, p. 111 en Medina y Quezada, *op. ci.* p. 61.

¹⁴² En Pozuelos no llega agua entubada, pero van en camioneta a recoger el agua en tinacos, en una cisterna que no está muy distante de ahí.

¹⁴³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Alberta Duran Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Es en donde traía el agua.” (caminaba de San Andrés da Boxtha hasta Pozuelos).

chiquita, me compré un cantarito mi papá, así, me voy a traer agua al cerro, (...) ¡ay, está sufriendo mucho!”¹⁴⁴

Jovita Rodríguez y su esposo cuentan cómo era difícil acceder al agua:

Nosotros nos acordamos, desde... éramos chicos, cargábamos nuestro cántaro, un cantarito así, para ir a traer agua, durante unas dos horas, dos hora y media, hasta la barranca, a donde nace el agüita, nos levantábamos a las 4, a las 5 de la mañana, para ir a traer un viaje del agua, como a las 8, 9, ya hacemos dos viaje... cargando nuestro cántaro, para sacar agua, no, pues antes, no es como horita...¹⁴⁵

Jovita Rodríguez

Pero no todos están convencidos de que la comodidad de tener agua saliendo de la llave vale la pena: “Oh sí, más fácil, ¡pero que haya dinero! Antes pues no pagábamos agua como hora, hora tenemos que pagar, si no pagamos nos corta, y se tiene que ir a la faena cuando se rompe el tubo, antes no, levantamos, vamos con el cantarito, o en el burrito con el cántaro, bote...”¹⁴⁶ El agua se gestionó en el año 1965, en el año 1967 empezaron a trabajar, trabajaron durante siete años para sacar el agua de la barranca. El esposo de Jovita Rodríguez cuenta que:

Fui el 65, que me quisieron a poner de autoridad en mi pueblo, de ser juez, para mangonear la gente, todo lo que es el pueblo para trabajar... no pues le hacía yo entender, y les digo “¿pues cuanto sufren usted?” entonces este, como ejemplo, San Andrés, Santa Teresa, El Sauz, se sufría mucho por el agua, se tenía que brincar ese cerro blanco que está ahí, los del Sauz se brincaba para allá, sacar un aguaje que está ahí, luego de Santa Teresa se iba a las seis de la mañana, trae un cantarito de agua como de 20 litro, llegaba hasta las 12 del día, así era...¹⁴⁷

Con excepción de Taxadho, ninguna de las comunidades estudiadas cuenta con sistema de riego, y por lo tanto se practica la siembra de temporal. De hecho el maguey no se lleva bien con los sistemas de riego, y es más bien gracias a su ausencia que todavía se conserva en algunas partes. En la región de Taxadho, la mayor parte de los terrenos de cultivo es de riego, lo que ha provocado una disminución en la cantidad de plantas. Los sistemas de riego permiten sembrar más veces al año y obtener mayor variedad de plantíos, pero por otro lado

¹⁴⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Jovita Cardón, El Bingú, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita.

¹⁴⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Rodríguez con participación de su esposo, El Cubo, San Miguel Tlasintla, Hgo., 06/05/2011, inédita.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

representan una amenaza al tradicional cultivo del maguey. Sin embargo, el maguey sigue siendo cultivado o manejado en terrenos más altos que son de temporal, ya que ahí no llegan los sistemas de riego.

Se estima que el maguey fue domesticado desde 8000 a. C., según hallazgos en la cueva “Frightfull” en Coahuila¹⁴⁸ o desde 6500 a.C., según evidencian las excavaciones realizadas por McNeish en Tehuacán.¹⁴⁹ La sobrevivencia de la planta no depende, sin embargo, del cuidado del hombre. Esto significa que el maguey crece de manera silvestre y también domesticada. La extracción de aguamiel es el fin principal que se da a los magueyes cultivados, y consecuentemente la planta es aprovechada para muchas otras cosas más. Los magueyes silvestres normalmente son utilizados para extraer fibra.



Hijuelos de maguey que serán trasplantados.¹⁵⁰
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

Los entrevistados afirman que el maguey domesticado necesita cuidados:

Primero está el terreno ahí, luego ya se ocupa una yunta o un tractor, para que se haga un botito, porque no nada más se va plantar así como caiga, se traza, entonces ya se planta el

¹⁴⁸ Bryant, Jr., V.M., *Pollen as an Indicator of Prehistoric Diets in Coahuila, Mexico*, Bulletin of the Texas Archeological Society, 1975, en Jiménez Tabone, Aldo, *Perspectivas y supervivencias del maguey pulquero en el siglo XXI*, Tesis de Licenciatura en Ingeniería en Desarrollo Rural, Facultad de Ciencias Agropecuarias, UAEM, 2008, p. 5.

¹⁴⁹ Spottedbird, Jane, *Ethnobotanical information, Chihuahuan desert gardens, Centennial Museum*, The University of Texas, 2000, en Jiménez Tabone, *op. cit.* p. 5.

¹⁵⁰ Cuando los hijuelos llegan al tamaño ideal para ser trasplantados, son extraídos y dejados expuestos al sol durante algunos días. Los cultivadores afirman que de esta manera se “castiga” al pequeño maguey, y este, cuando plantado, absorbe el agua y nutrientes de la tierra “con más ganas.”

magüey, ya dependiendo como se ve, que tamaño, ya le salen sus crías, se separa sus crías, se separa, los planta uno...¹⁵¹

Felipa Perez Mendoza

La gente mayor recuerda que la elaboración de ayates y la extracción de aguamiel para hacer pulque, además de la crianza de algunos animales, eran prácticamente los únicos oficios que permitían la entrada de algún dinero para intercambiar o comprar productos que complementarían su dieta a base de maíz. Como en muchas familias, Alberta Durán Toy afirma que ellos siempre se han dedicado a eso: “Hä ge’na ma b’efihe, otho man’a ma b’efihe, otho man’a oficiohe, nsehe gehnä di pädi ga pefi.”¹⁵² Las casas eran elaboradas con pencas de magüey, órganos y piedras. Macaria Mezquite cuenta que ella no tenía casa, que las personas vivían apartadas unas de las otras, algunas en las lomas, algunas temporadas en el cerro y en cuevas, a dónde se llevaban también a los animales. La carne de chivo era parte importante de su dieta.¹⁵³

El Valle del Mezquital ha pasado por procesos de cambios muy acelerados. Actualmente el magüey corre el riesgo de perder el papel central que ocupaba hasta hace poco tiempo en la vida del pueblo hñähñu. Diversos factores contribuyen a ello. Uno de ellos es el fenómeno mundial de la globalización, en que valores y gustos externos son transmitidos al pueblo a través de la televisión, publicidad y urbanización. Hasta hace algunos años eran raras las veces en que un camión de comida chatarra llegaba al Mezquital. Hoy en día, sin embargo, llegan los productos chatarra, los licores y la cerveza, y su consumo es incluso visto como signo de estatus social. Anteriormente las fiestas eran regadas a pulque, pero hoy en día, el no ofrecer una cerveza o tequila en una fiesta es sinónimo de mucha pobreza. “¡El pulque ya no es dinero, ya es rara la gente que consume pulque!”

Uno de los usos más importantes que tenía el magüey anteriormente era su empleo en la construcción de casas. Las hermosas casas de magüey que se fundían con los magüeyales y hacían del Valle del Mezquital un paisaje único en el mundo han sido desplazadas por las

¹⁵¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

¹⁵² Robinson, Fernanda, entrevista con la Sra. Alberta Duran Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Sí, este es nuestro trabajo, no tenemos otro trabajo, no tenemos otro oficio, sólo esto es lo que sabemos hacer.”

¹⁵³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Macaria Mezquite, La Vega, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita.

casas construidas con bloc y cemento. En la región en donde realicé esta investigación, llegué a ver solamente cinco casas construidas a la manera tradicional. Algunas ya son utilizadas solamente como corral, expendio de pulque o cocina, al lado de una construcción de bloc que es usada como habitación principal. El ejemplar más bonito que vi fue la cocina de Mati y Jovita Cervantes, construida con pencas y quiotes de maguey hace 30 años. Consiste en una habitación de aproximadamente 3 m x 5 m x 3,5 m de altura en su parte más alta, con paredes de penca y techo de una agua, de lámina de zinc. Ellos opinan que:

Sí guanta, es que como se corta en tiempo de buena luna, tampoco cuando llueve no se desgasta rápido, tejado también... luna llena, pa cortar y pal maguey, pa cortar la luna llena, dura, horita cuanto tiene, ¡30 años!, y ta más fresco que el cuarto aunque llueva y calor o como sea, mejor me vengo aquí mi cocinita, es mi cocinita, aquí me queda mejor, como mejor, tomo un pulquito...¹⁵⁴

Mati, sobrino de Jovita Eusebia Cervantes Torres



Mati y Jovita junto a su cocina construida con pencas de maguey.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

Se nota que los pueblos más retirados y con vías de comunicación más precarias, son los que todavía dependen mayoritariamente de la explotación del maguey, como sucede en San Andrés da Boxtha:

¹⁵⁴ Participación de Mati, sobrino de Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Cubo, San Miguel Tlasintla, 19/04/2011.

Nosotros de aquí de la comunidad sí, es nuestro trabajo y es nuestra manutención, de ahí nos mantenemos, por ejemplo... bueno, la compañera y yo bajamos al centro a vender este, un poco de pulque los lunes, vendemos nuestro pulque, de ahí sacamos para la manutención de la familia, y otras compañeras sí raspan, pero ellos hacen un entrego de puro aguamiel, entregan puro aguamiel, porque de eso nos mantenemos, aquí no hay fuente de trabajo, no hay otro tipo de trabajo que nos beneficie más que el maguey, el ‘uada, por eso ve usted todo ese valle que está lleno de cultivo.¹⁵⁵

Felipa Perez Mendoza

Las comunidades que dependen del maguey utilizan la planta en su totalidad:

“Primero sale el pulque, el aguamiel, de ahí sacamos la fibra ... lo que queda el tronco más grueso abajo (de la penca) nosotros lo utilizamos para darles a los borreguitos, y eso les sirve de fibra, y esto también mucho lo usamos para la barbacoa o para hacer casita, penquita de casa (casa de penca), es un material que mantiene la casa más fresca... muy fresco en tiempo de calor, y cuando hace frío es muy calentito (...) el *bo*¹⁵⁶ (quiote) lo podemos usar para construir las chocitas o para corrales de los animales... la flor lo comemos nosotros (de *ho ‘uada*¹⁵⁷) (...) la penca para leña, para que ya está seca, y de ahí mismo el polvito, ese que se llama ceniza, le volvemos a echar a la planta...”¹⁵⁸

Grupo de mujeres tejedoras, San Andrés da Boxtha

...y ya el maguey cuando ya está para raspar, se raspa, y su esa pulpita que le saca cuando raspamos, ese lo usamos también, ósea, ese es para os animales, ese le nutre mucho a los animales, ya cuando se va secando, ya no tiene nada de aguamiel, pues le cortamos sus penquitas, se usa para barbacoa, o para sacarle fibra, santhe.¹⁵⁹

Felipa Perez Mendoza

Como nos cuentan, se aprovechan todas las partes del maguey y en los diversos ámbitos de la vida cotidiana. Las espinas se utilizan como alfileres, agujas o clavos; de la penca se extrae el ixtle para tejer; la penca se utiliza para hacer canales para el agua, para hacer barbacoa de hoyo, como *xoma*¹⁶⁰ para beber pulque, como tapa para el hoyo del maguey que se está raspando y, enrollada, como tapón de castañas o barriles, cortada en trocitos,

¹⁵⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

¹⁵⁶ *bo* (bo) s quiote, bohordo. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 12.

¹⁵⁷ *ho ‘uada* significa “maguey bueno.” *Ho* (ho) vi estar bueno. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 98.

¹⁵⁸ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva a grupo de mujeres tejedoras, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

¹⁵⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, 19/04/2011, inédita.

¹⁶⁰ *xoma* es probablemente un nahuatlismo que viene de *xomatli* o *xumatli*, que en náhuatl significa cuchara de barro. Siméon, Rémi, *op. cit.* p. 779.

sirve de comida para los animales, seca, sirve de leña, la piel de la penca se utiliza para hacer mixiotes;¹⁶¹ el meyolote o corazón seco sirve de maceta; el tallo sirve como poste para barda o corral, o como gallinero; la flor, *dōni*¹⁶² en hñähñu, además de alimentar insectos, colibríes y murciélagos, es utilizada para elaborar deliciosos platillos; la planta completa sirve de estantería, de colgador para secar la ropa, plantadas una al lado de la otra, sirven de cerca, sirven para hacer terrazas, para evitar la erosión del suelo, y podrida sirve de abono; las tiras de fibra con pulpa se usan para hacer los amarres de las pencas en la construcción; algunas de las plagas que se desarrollan en él son deliciosos manjares, como el gusano blanco, los gusanos rojos, o *chinicuiles* y los huevos de hormiga, o escamoles; hasta la ceniza del propio maguey regresará a la tierra y servirá de abono para alimentar a otros magueyes. “¡Ósea, el maguey no le tiramos absolutamente nada!”¹⁶³ “¡El maguey es más rico que el nopal! ¡Todo cobija!”¹⁶⁴ Expresiones como esas definen lo que representa el maguey para aquellos cuya vida gira alrededor de esta planta generosa. Actualmente, el valle del Mezquital es una de las pocas regiones en que se aprovecha el maguey en su totalidad.¹⁶⁵

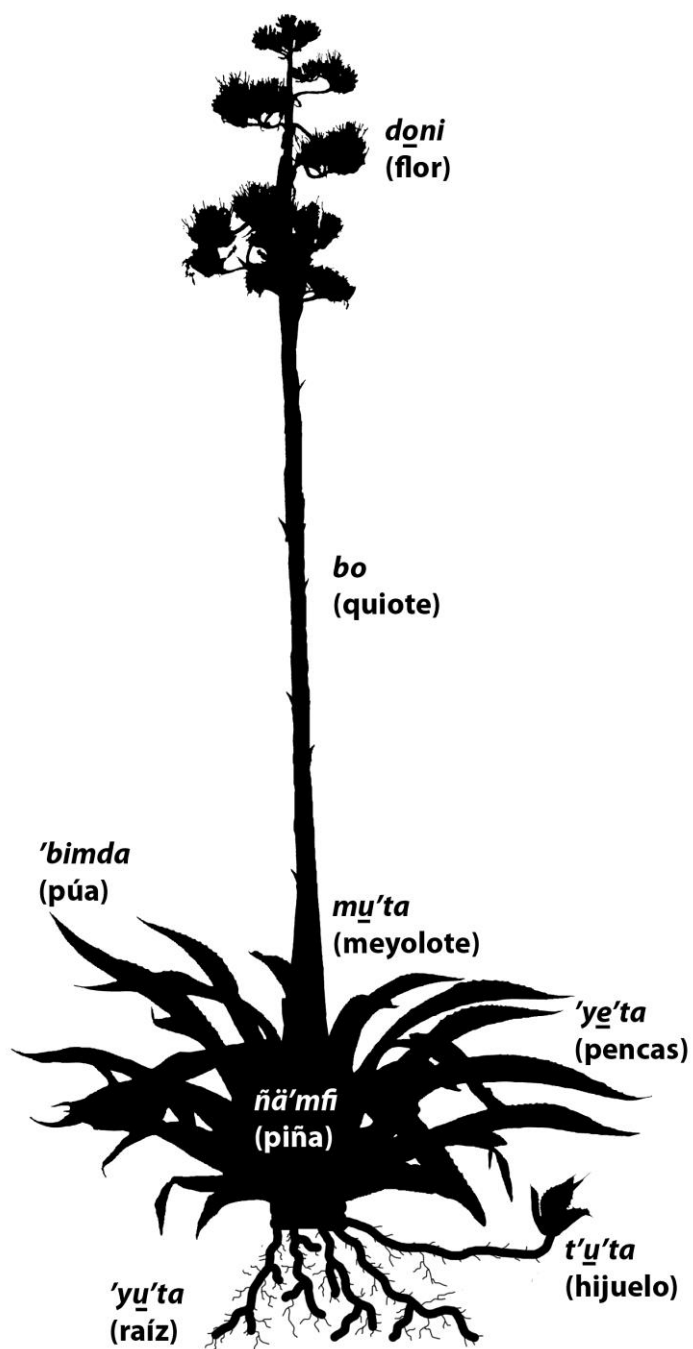
¹⁶¹ El mixiote es un platillo mexicano en el que tradicionalmente se emplea la piel de la penca del maguey a manera de bulto para cocer alimentos, principalmente carnes, al vapor. Hoy día la utilización del maguey con ese propósito ha sido desestimulada e incluso prohibida, ya que al quitar la piel de la planta, esta muere. En Tlaxcala, en donde todavía se hacen mixiotes con maguey, mucha gente apunta este como uno de los principales motivos de su extinción. En la región del valle del Mezquital, sin embargo, no registré este uso.

¹⁶² *dōni* (dōni) s flor. *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, serie dirigida por Doris Bartholomew, Instituto Lingüístico de Verano A.C., p. 49.

¹⁶³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

¹⁶⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a Jovita Eusebia Cervantes Torres, con participación de su sobrino Matí, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 19/04/2011, inédita.

¹⁶⁵ El maguey fue y sigue siendo utilizado para fines medicinales, seguramente habría que profundizar en el estudio de este tipo de uso. En las ciudades, se están dando nuevos usos a algunas partes del maguey. El meyolote seco sirve para hacer tambores o lámparas; el quiote seco se convierte en un instrumento de soplo que yo toco; se toca empleando la técnica de respiración circular y es conocido como “trompeta maya”, haciendo alusión a las trompetas tocadas por algunos personajes en los famosos murales de Bonampak.



Partes del maguey (‘*uada*) con sus respectivos nombres en hñähñu.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Elaborado a partir de ilustración de Corina Salazar en Salazar Dreja, Corina y Eduardo del Río (RIUS), *Somos hijos del maguey*, Quimera Editores, Gobierno del Estado de Puebla / Secretaría de Cultura, México, D.F., 2008, p. 101.

Partes del maguey	Usos
Planta completa	<ul style="list-style-type: none"> - cerca (plantados lado a lado) - división entre sembradíos (de maíz, frijol, calabaza, etc. - ayuda a hacer terrazas - evita la erosión del suelo - estantería - colgador para secar ropa - después de muerta, sirve de abono
Corazón	<ul style="list-style-type: none"> - seco sirve como leña (la ceniza sirve como abono) - recipiente - banco - maceta
Tallo	<ul style="list-style-type: none"> - polín para construcción - viga para corrales y cercas
Flor	<ul style="list-style-type: none"> - comestible - son alimento para insectos, colibríes y murciélagos
Hoja/Penca	<ul style="list-style-type: none"> - techo o pared de casa - alimento para los animales - elaborar barbacoa de hoyo - recipiente para tomar pulque - tapa para usos diversos - tapa para hoyo de maguey que se está raspando - tiras de la piel sirven para amarrar - piel para mixiotes - canales para el agua

	- seca sirve como leña (la ceniza sirve como abono)
Espina	- alfiler - clavo - punzón para acomodar los hilos en el telar - palillo para limpiar los dientes
Fibra	- hilo para coser y tejer - mecate para amarrar - en bolita como coladera
Savia	- aguamiel - pulque - atole de aguamiel - pulque como levadura
Animales comestibles que viven en la planta	- gusano blanco (<i>thet'ue</i>) - gusano rojo (<i>chinicuil</i>) - huevos de hormiga (escamole)

En las siguientes imágenes se muestran algunos de los usos que se dan al maguey en el Valle del Mezquital:



Cerca natural de magueyes a la orilla de la carretera a San Miguel Tlasintla.
Foto: Fernanda Robinson, Hgo. 2011.



Plantas de maguey utilizadas, juntamente con plantas de nopal, para dividir parcelas de sembradíos.
Foto: Fernanda Robinson, Cardonal, Hgo. 2011.



Don Goyo, tlachiquero, quebrando un maguey para extraer aguamiel.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.



Doña Cira, viuda de Don Goyo, sigue la tradición familiar de extraer el aguamiel, hacer y vender pulque. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2011.



Pulque espumeante para beber. Foto: Fernanda Robinson, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.



Gualumbo, flor del quiote de maguey que se utiliza para preparar exquisitos platillos y que alimenta a insectos, murciélagos y colibríes.

Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2011.



Gusano blanco de maguey para alimentación.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.



Chinicules de maguey para alimentación.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2011.



Pencas de maguey usadas para hacer la tradicional barbacoa del estado de Hidalgo.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Barbacoa de chivo hecha con pencas de maguey. Foto: Fernanda Robinson, Santuario, Hgo. 2011.



Lazo hecho con la piel de la penca y construcción de casa con pencas de maguey.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.



Quiote seco de maguey que será utilizado en la construcción.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.



Pulpa de la penca de maguey para alimentar animales.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.



Asunción enseña una madeja de ixtle, fibra del maguey para tejer. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo. 2005.

3 Hñu: La producción textil

3.1 El origen de la indumentaria y el tejido

La concepción de la indumentaria en la humanidad fue posible gracias a dos necesidades: la necesidad física de cubrir el cuerpo (para protegerlo del frío, sol, lluvia o viento) y el pudor surgido en algunas sociedades. Una vez satisfechas éstas, se agregarían otros elementos decorativos surgidos de la relación con lo inexplicable. Luego, el contacto entre los pueblos y el dominio de unos sobre otros posibilitó el intercambio de materias primas y el surgimiento de una vestimenta cada vez más elaborada, cuya finalidad fue marcar la diferencia entre familias y grupos étnicos y, finalmente, como un marcador del extracto social.

La competencia entre familias y sociedades étnicas por tener una vestimenta diferente dio origen al desarrollo de las técnicas de hilados y tejidos, y aun del estampado y teñido de telas, con lo que se logró una tecnología textil avanzada y compleja, pues los diseños y propósitos de la indumentaria estaban ligados al aspecto religioso y militar, además de otros impuestos y reglamentados por la sociedad. Entre las culturas antiguas y superiores de Mesoamérica, los colores empleados en los trajes y el maquillaje se regían por los colores del cosmos, por la fertilidad, la sangre y hasta por el estado civil y social de la persona.¹⁶⁷

Utilizando las materias primas que le proporcionaba la naturaleza, el hombre fue creando diferentes técnicas para adaptarse al medio ambiente y garantizar su sobrevivencia. Primero valiéndose de la recolección y más tarde domesticando algunas especies, los materiales de cada sistema fueron determinantes para las técnicas que se desarrollaron en cada cultura y región. En Mesoamérica los hombres supieron aprovechar la riqueza de la naturaleza; para elaborar sus utensilios y vestimenta, recurrieron a las fibras de varias plantas, entre ellas la yuca o izote, el chichicaztli, la palma, el algodón y el maguey. Como vimos anteriormente, se estima que el maguey fue domesticado desde 8000 a. C. o desde 6500 a.C. A partir de entonces el maguey formó parte de las culturas mesoamericanas del Altiplano Central y sus usos se fueron diversificando. Hasta la fecha se extrae fibra de plantas domesticadas y también silvestres de maguey. En cuanto al algodón,¹⁶⁸ se estima que la domesticación se dio al mismo tiempo que la de otras especies, como la calabaza y el chile: “The earliest

¹⁶⁷ Velasco Rodríguez, Griselle J., *Origen del Textil en Mesoamérica*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2002, p. 15.

¹⁶⁸ En México, se encuentra la especie de algodón *G. hirsutum*. Turok, Marta, “Coyuchi: algodones de colores” en Eccardi, Fulvio. (ed.), *México, valor de origen*, tomo 2: *El centro*. Inédito.

remains of plants occurred in The El Riego phase, 7200-5200 B.C., and included a number of species later domesticated; a species of squash, *C. mixta*, chile peppers, avocados, and cotton.”¹⁶⁹

El anudado de tallos, más tarde cuerdas, fue la primera técnica de sobrevivencia que conoció el hombre. La cuerda y el nudo están asociados a la vida misma como cordón umbilical y como elemento de enlace entre los cielos y la tierra.¹⁷⁰ Los mexicas creyeron que existía una comunicación entre el cielo y la tierra mediante caminos o cuerdas.¹⁷¹

Probablemente las primeras cuerdas fueron elaboradas con pieles o intestinos de animales, que eran recursos bastante limitados. La aparición de la hilatura, primeramente empleando la torsión sobre muslo o pantorrilla, posibilitó el uso de las fibras duras o bastas, como las de ixtle, cuya gran cantidad disponible impulsó la elaboración de cuerdas y, después, la fabricación de prendas de vestir.

La hilatura aparece cuando el hombre descubre que los filamentos que forman los tallos de las hojas largas de algunas plantas pueden usarse como hilos (de una sola hebra); o que al unir varias hebras mediante estiraje y torsión se mantienen unidas y se trenzan al doblar el hilado por la mitad (doblado). De esta manera, desaparece la limitante de longitud que tenían las fibras debido a su tamaño natural, pues basta con agregar más fibra para lograr mayores longitudes. Así ideó y usó, durante mucho tiempo, métodos cuyos principios se basan en dos fuerzas: tensión y torsión.¹⁷²

Los primeros indicios de la industria textil se encuentran entre las ruinas de las poblaciones neolíticas primitivas.¹⁷³ Marta Turok¹⁷⁴ afirma que las evidencias arqueológicas apuntan a confirmar que los vestigios de fibras duras (sauces, tules, ixtles, agaves) son anteriores a la agricultura, la cerámica y el tejido de fibras blandas (algodón, lino, seda, lana). Fue precisamente a partir de entonces que prendas de vestir elaboradas con fibras de ixtle y algodón empezaron a competir con los vestidos de piel o las faldas de hojas para protegerse del frío y del calor. En ese período se inventaron el huso o malacate para hilar, constituido

¹⁶⁹ Mangelsdorf, P.C., R. S. MacNeish, and G.R. Willey, “Origins of Agriculture in Middle America” in *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (general editor). Austin: University of Texas Press, 1964, Vol. I, p. 444, en Cordry, Donald and Dorothy, *Mexican Indian Costumes*, University of Texas Press, Austin, 1968, p. 28.

¹⁷⁰ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 32.

¹⁷¹ *Chilam Balam de Chumayel*, México, FCE, 1948. Esto también está representado en algunos troncos olmecas que datan de aproximadamente 1200 a.C.

¹⁷² Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 51.

¹⁷³ *Ibid.* p. 33.

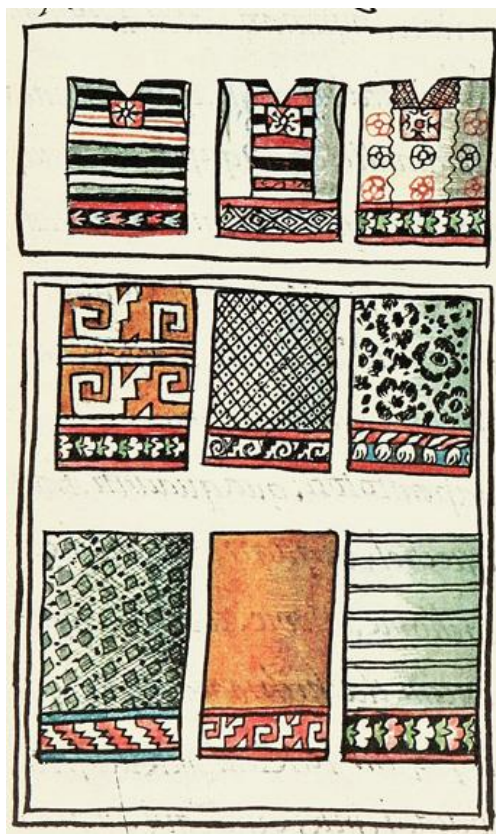
¹⁷⁴ Turok, Marta, *Como acercarse a la artesanía*, Editorial Plaza y Valdés, México, 1988, p. 21.

por una varilla de madera y un disco de barro usado como contrapeso a manera de volante, y el telar fijo y el de cintura, que permitieron emplear fibras cortas como el algodón y largas como el ixtle:

Estos dos elementos hicieron posible el desarrollo de una industria textil en Mesoamérica, cuya importancia y significado tuvo un enorme valor en cada uno de los actos de la vida de los antiguos habitantes de esta área; su empleo se continúa hasta la fecha en algunas partes de México y Centroamérica. [...] A la llegada de los españoles, la industria textil, aunque empleaba elementos neolíticos, alcanzó un gran perfeccionamiento en las técnicas, elaborando hermosos textiles, cuya complejidad y perfección continúa admirándose.¹⁷⁵

3.2 La importancia de la producción textil en Mesoamérica

“Usaban las señoras vestirse los huipiles labrados y tejidos de muy muchas maneras de labores.”¹⁷⁶



Huipiles, Códice Florentino, l. 8 fo. 30.

¹⁷⁵ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 33.

¹⁷⁶ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 763.

La arqueología, los códices y la historiografía son fuentes de estudio que comprueban la importancia que tuvo el arte textil y las labores de hilar y tejer en tiempos prehispánicos.

Varios hallazgos arqueológicos a lo largo de Mesoamérica indican que desde tiempos antiguos se hiló, tejió y cosió. Los cientos de millares de malacates (solo el contrapeso de arcilla o piedra resiste al tiempo, la varilla de madera se pudre) surgidos de la exploración arqueológica en México atestiguan la importancia que tuvo ese instrumento y cuan extendido fue su uso. Entre los instrumentos encontrados en las zonas arqueológicas arcaicas están vestigios de instrumentos propios de la fabricación del tejido, como el punzón de dos puntas, el de punta en un solo extremo que posee, en el otro, una especie de pala; y la aguja de diferentes gruesos, con el ojo de varios tamaños.¹⁷⁷ En Tehuacán se encontraron peines para tejer, procedentes de la Cueva El Riego (1350-1450 a.C.) y de la Cueva Coxcatlán (300-500 a.C.).¹⁷⁸ También se han encontrado punzones y peines de piedra que imitaban la forma de aquellos elaborados en otros materiales y empleados en la labor diaria de tejer, que probablemente eran de uso ceremonial.¹⁷⁹

Evidencias arqueológicas muestran un uso temprano de los textiles. En las figurillas de barro se pueden observar el uso de vestimenta elaborada con piel de animales, ixtle y algodón. Muy interesante es la figurilla procedente de Jaina, Campeche, del periodo Clásico Tardío, que muestra una mujer maya tejiendo en telar de cintura con un pájaro posando sobre la extremidad del telar.¹⁸⁰ En los hallazgos arqueológicos de todas etapas y culturas mesoamericanas, es posible observar la riqueza de los atavíos que portaban hombres y mujeres, y por lo tanto comprobar la importancia conferida al arte textil.

En los códices prehispánicos y coloniales, además de observar los ricos atavíos que utilizan los personajes, podemos comprobar la importancia que tenía la producción textil en Mesoamérica. Especialmente relacionadas a este oficio están las representaciones de Tlazolteotl, Xochiquetzal y Mayahuel, que eran fuerzas auspiciadoras del hilado y tejido.

¹⁷⁷ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 162.

¹⁷⁸ Proyecto Arqueológico-Botánico, Tehuacán, Puebla en Cordry, *op. cit.* p. 38.

¹⁷⁹ Ejemplo de ello son un punzón de piedra verde, procedente de Guerrero, y un peine, también elaborado en piedra verde, procedente de Colima. Colección privada de Leof, en Cordry, *op. cit.* p. 47. También se han encontrado punzones elaborados con hueso de venado, que posiblemente eran empleados en el uso cotidiano (como todavía se acostumbra en algunas partes de México y en ceremonias. Cordry y Cordry (*op. cit.* pp. 43, 48) afirman que esa es una asociación a la diosa Xochiquetzal, también conocida como Mazateotl (*mazatl* “venado”, *teotl* “sagrado”).

¹⁸⁰ Museo Nacional de Antropología, en Cordry, *op. cit.* p. 46.

Tlazolteotl es representada comúnmente con atributos que remiten al oficio del tejido; en el Códice Laúd, lleva venda de algodón sin hilar y un huso en su tocado, y porta otro huso en la mano. En el Códice Borgia aparece con un tocado con dos husos.

Las actividades de tejido eran encomendadas y ofrendadas a deidades protectoras de las tejedoras, que tenían como características el ser femeninas y estar relacionadas con la Tierra, la Luna, los nacimientos y la medicina. (...) Xochiquétzal era una deidad antigua que aludía a aspectos del arte, la sexualidad, la fertilidad y el tejido; según la mitología nahua, había sido la primera mujer que había tejido y vivía hilando y tejiendo en Tamoanchan; además, regía el signo calendario *xóchitl*, que influía y protegía en forma benéfica a las tejedoras.¹⁸¹



Tlazolteotl, Códice Laúd, f. 32.

¹⁸¹ Johnson y Ramírez, *op. cit.* p. 51.



Tlazolteotl representada usando tocado con husos, junto a una representación del conejo en la luna. Códice Borgia, f. 60.



Tlazolteotl representada con tocado de husos y amamantando a un niño. Códice Borgia, f. 23.

El atributo de tejedora conferido a Xochiquetzal se confirma en este relato que hace Noemí Quezada de la fiesta de *tepetlhuitl*,¹⁸² dedicada a esta deidad:

(...) Más tarde llevaban otra mujer, cubierta asimismo con los atributos de la diosa Xochiquetzal, que era decapitada y desollada como en la ceremonia a Tlazolteotl. Un sacerdote revestido con la piel de la víctima reencarnaba asimismo a la diosa. Se arrodillaba

¹⁸² *Tepetlhuitl* es “la fiesta de los cerros” que se celebraba en el décimo tercer mes del calendario azteca, y que corresponde aproximadamente a los días entre el 6 y 26 de octubre del calendario gregoriano.

cerca de las gradas del templo y **colocándose en la cintura un telar simulaba tejer, representando así la actividad característica de la diosa.** En torno a él los artesanos disfrazados de monos, gatos, perros, jaguares, **levantando sobre su cabeza los utensilios de su oficio,** ejecutaban una danza que tenía como finalidad asegurar la cosecha y dar las gracias a la diosa.¹⁸³



Xochiquétzal representada con machete en la mano, y como “la primera que tejió e hiló”, Códice Telleriano-Reménsis, f. 22v.

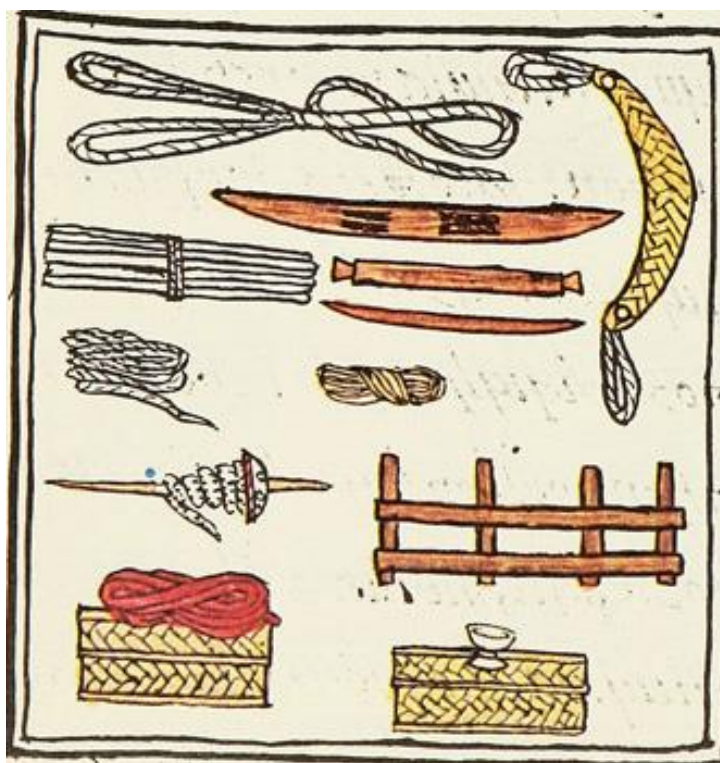
Es común entre muchas etnias de Mesoamérica la presencia de mitos que explican la creación del tejido y la manera como los primeros tejedores empezaron su labor. Es muy probable que entre los otomíes también haya existido algún mito de ese tipo, pero no pude recopilar ninguno. Cuando preguntaba a los más ancianos si se acordaban quienes habían sido los primeros tejedores, casi siempre contestaban algo como “Cuando me di cuenta, ya tejían.” Alberta Durán Toy afirmó al respecto: “Uh... denda da m’uhe, nu’u ya mi pädi, ya mi jara b’efi.”¹⁸⁴ Macaria Mezquite dice: “Nu’bu da beni, ya mi b’ui to mi padi da mpe ya zi jái.”¹⁸⁵

¹⁸³ Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencia en el México Colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1996, p. 40.

¹⁸⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Uh... desde nuestro nacimiento, ellos ya sabían, ya tenían trabajo.”

¹⁸⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Macaria Mezquite, La Vega, Cardonal, Hgo., 16/04/2011, inédita. “Cuando yo tuve uso de razón ya había gente que sabía trabajar.”

Los primeros invasores que llegaron al territorio que hoy conforma México se maravillaron con la riqueza de la vestimenta que portaban sus habitantes. En su afán por registrar las costumbres de estas tierras, dejaron documentado en sus crónicas hábitos de vestimenta y procesos de elaboración textil. En las fuentes históricas, los cronistas registraron la existencia de muchos utensilios utilizados para hilar y tejer: “Las señoras usan tener muy muchas maneras de alhajas e instrumentos para sus oficios de hilar y ordir y texer y labrar y cardar algodones y tener otras cosas necesarias tocantes a los ejercicios de sus labores.”¹⁸⁶



Instrumentos para tejer, Códice Florentino, l. 8 f. 31.

En Mesoamérica, desde el nacimiento hasta la muerte, la vida de la mujer giraba alrededor de la elaboración de textiles. Ser una buena tejedora no era solamente una necesidad para atender a la demanda por vestimenta, sino que también una obligación social. Una mujer que sabía de las artes del tejido era respetada por su comunidad, y así sigue siendo hasta la fecha.

Cuando nacían, los niños recibían utensilios que representaban los oficios que los acompañarían por toda su vida. En el Códice Florentino se menciona que cuando nacía un

¹⁸⁶ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 764.

bebe “si era hembra la que le baptizaba aparejabanla todas las alhajas mugeriles, que eran adereços para texer, y para hilar como eran uso, y rueca, y lançadera, y su petaquilla, y vaso para hilar etz. y también su uipilejo y sus naoas pequeñitas.”¹⁸⁷ Motolinía escribe que a los siete días de nacidos, los niños recibían un nombre y “...if it was a male child, they put an arrow into his hand, and if it was a female child, a spindle and weaving stick (shuttle), as a sign that she should be diligent and housewifely, a good spinner and a better weaver.”¹⁸⁸ En la región otomí de Xallatlauhco y Teotenanco se registró la misma costumbre: “(...) Y si la criatura es hija, le trae los malacates e instrumentos de tejer para que salga gran hilandera o tejedora.”¹⁸⁹ Y también en el valle de Toluca: “en el Valle de Toluca, luego envían a los niños a un cerro. Si es varón lleva a ofrecer una coa y si es hembra su huso y algodón.”¹⁹⁰

Desde pequeñas las niñas eran enseñadas por sus madres a hilar y tejer, como podemos corroborar en el Códice Florentino:

(...) Mira aprende muy bien y con gran advertencia el oficio de las mujeres, que es hilar y tejer; abre bien los ojos para ver cómo hacen delicada manera de tejer y de labrar, y de hacer las pinturas en las telas, y cómo ponen los colores y cómo juntan las unas con la tela, cómo se ponen los lizos en la tela, cómo se ponen las cañas entre la una tela y la otra, para que pase por en medio la lanzadera.¹⁹¹



La “hija virtuosa” es mostrada tejiendo, Códice Florentino, l. 10 f. 2.

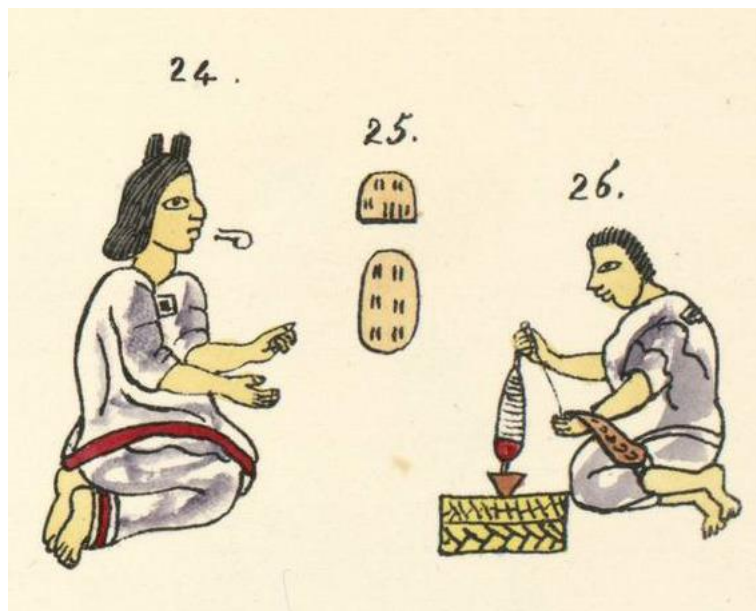
¹⁸⁷ Códice Florentino, l. 6, fo. 170.

¹⁸⁸ “...si era niño, colocaban una flecha en su mano, y si era niña, un malacate y una lanzadera, como señal de que ella debería ser diligente y buena ama de casa, buena hiladora y mejor tejedora.” (Traducción mía). Motolinía, Fray Toribio de, *Indians of New Spain*. Elizabeth Andros Foster (translator and editor), The Cortés Society, Berkeley, California, Bancroft Library, 1950, p. 59, en Cordry, *op. cit.* p. 6.

¹⁸⁹ Serna, *op. cit.* p. 289 en Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 197.

¹⁹⁰ Ponce, Pedro, *Breve Relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, MNM-A, 1900, VI, p. 6 en Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 197.

¹⁹¹ Códice Florentino, l. 7, pp. 52-87 en Velasco Rodríguez, Griselle J., *Origen del Textil en Mesoamérica*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2002, p. 156.



Mujer enseñando una joven a hilar con huso, Códice Mendocino, f. 39.



Mujer enseñando una joven a tejer en telar de cintura, Códice Mendocino, f. 40.

Cuando una mujer moría, sus utensilios de hilar y tejer eran enterrados con ella o quemados con ella en la pira funeraria, para que continuara su oficio en su viaje al inframundo. En una descripción del siglo XVII acerca de los ritos mortuorios en el Valle de Toluca, Serna escribe sobre los difuntos:

se averiguó haber amortajado a algunos con ropas nuevas y ponerles entre la mortaja y debajo de los brazos comida de tortillas y jarros con agua y los instrumentos de trabajar, a

las mujeres los de tejer y a los hombres hachas, coas u otras cosas conforme al oficio que tuvieron.¹⁹²

En la descripción que hace sobre la fiesta de *Quecholli*, Sahagún escribe respecto a las mujeres que serían sacrificadas:

Y las mujeres también quemaban todos sus hatos y sus alhajas: su petaquilla y sus husus y la greda con que hilaban, y los vasitos sobre que corre el huso, y el ordidero y las cañas, y el tupidero con que texía, y los lizos y el ataharre, y los cordeles con que atan la tela para que esté alta, y la caña para tupir, y las espinas o puntas de maguey, y la medida para texer. Con todas las otras baratixas, todo lo quemaban las mismas cuyo eran. Decían que todas esas alhajas que quemaban se las habían de dar en el otro mundo, donde iban después de la muerte.¹⁹³

La fuerza y pervivencia de la civilización mesoamericana se hacen notar en esta descripción, ya que los utensilios que menciona Sahagún son los mismos utilizados hasta la fecha por las tejedoras mexicanas, incluyendo las espinas o puntas de maguey, que en el Valle del Mezquital sirven para acomodar los hilos de la trama cuando se termina un tejido.

En la época colonial, las actividades de hilar y tejer siguieron teniendo gran importancia, como lo demuestra el “Aparejo para los que se quieren confesar”, documento del siglo XVI, en el apartado que usaban para interrogar si las mujeres hicieron trabajo ordinario en domingo: “{71} ¶ *Por ventura trabajas los domingos y fiestas: hylas, texes, cosas o lavas la ropa?*”¹⁹⁴

En la Recopilación de leyes de los reynos de las Indias se establece que:

Ley XVI *Que las indias no sean encerradas para que hilen y tejan lo que han de tributar sus maridos*. Ningún encomendero ni otra persona apremie á las indias á que se encierren en corrales ni otras partes á hilar y tejer la ropa que hubiesen de tributar en ningun caso ni forma y tengan libertad para hacer esto en sus casas, de modo que no se les haga ni reciban agravio: y guárdese la ley 22 lit. 5 de este libro.¹⁹⁵

¹⁹² Serna, *op. cit.* p. 292 en Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 199.

¹⁹³ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo I, p. 245.

¹⁹⁴ Bartholomew, *op. cit.* , p. 92.

¹⁹⁵ Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, Libro VI, Título 10, Ley XVI (9 Noviembre 1549). disponible en:

<http://books.google.com.mx/books?hl=es&id=428DAAAAQAAJ&q=libro+VI+cap%C3%ADtulo+10+ley+15#v=snippet&q=libro%20VI%20cap%C3%ADtulo%2010%20ley%2015&f=false>

3.3 La indumentaria prehispánica y su lugar en la sociedad

En tiempos prehispánicos, las labores de hilar y tejer se daban en todas las edades y entre todas las clases sociales, desde los campesinos hasta los nobles. Generalmente las mujeres trabajaban en sus hogares, pero Velasco Rodríguez¹⁹⁶ afirma que algunas culturas mesoamericanas escogían mujeres tejedoras para vivir en los recintos sagrados. Las mujeres tejían tanto para consumo propio - para vestir la familia en el día a día, en fiestas y ceremonias - como para el trueque, la venta y el pago de tributos, como se muestra en la Matrícula de Tributos o Códice Mendocino. “Según la Matrícula de Tributos (1521) al poderoso Imperio Azteca cinco provincias de poblaciones otomianas le tributaban alrededor de 10,840 mantas y *tilmas* (capas de hombre anudados al hombro) de ‘*ichtle*’ cada 80 días entre burdas, finas y teñidas para uso de los *macehuales*, o personas del pueblo.”¹⁹⁷

Cuando la región otomiana de Jilotepec quedó sujeta al poderío tenochca, “se les impuso como tributo grandes cantidades de naguas, huipiles, mantas – de gran variedad y hermosura de diseños, como los actuales – mantillas, águilas vivas y prendas de la indumentaria militar. Sólo de textiles se presentaban 26 000 cargas en cada entrega, que por lo menos eran bianual.”¹⁹⁸

Los textiles más elaborados consistían en objetos suntuosos que fueron codiciados objetos de intercambio y regalo en las relaciones diplomáticas entre diferentes naciones.

¹⁹⁶ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 156.

¹⁹⁷ Turok, 2006, *op. cit.* p. 1.

¹⁹⁸ Bambrila Paz, *op. cit.* p. 24.



Venta de huipiles, telas, adornos, agujas y objetos suntuosos, Códice Florentino, l. 8 fo. 9.

Además de cumplir las funciones de proteger y abrigar el cuerpo, la indumentaria mesoamericana fue un factor determinante para determinar el sexo, el rango social, la ocupación e incluso el estado civil de quienes lo portaban. Existe una serie de otros recursos que acompañaban el vestido elaborado que servían para distinguir a los miembros de una comunidad, como el uso de joyas y adornos, los peinados, el tatuaje, las incisiones, las escarificaciones, la pintura corporal, la deformación corporal (craniana y dentaria). En algunas sociedades o grupos étnicos, el uso de la indumentaria estaba sujeto a una reglamentación bastante rígida, que determinaba que tipo de vestimenta podía usar cada persona, siendo que la transgresión de estas reglas implicaba serios castigos que podían llegar a la pena de muerte. “La sociedad mexicana estaba estratificada en punta, y el vestido debía ser apropiado para los diferentes núcleos de la sociedad jerárquica, controlada por leyes suntuarias explícitas. (...) Cada grado tenía determinado vestido, colores y adornos; quien tomaba traje que no le correspondía, era condenado a muerte.”¹⁹⁹

¹⁹⁹ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 240.

Durán describe el castigo sufrido por nobles de Tlatelolco que perdieron su derecho de usar *tilmatlis* por no haber pagado un tributo, siendo obligados a usar capas de ixtle que les hacía parecer gente de clase baja y mostrar la mortificación y vergüenza que este castigo les causó.²⁰⁰

La indumentaria prehispánica usada por los hombres estaba compuesta por el *tilmatli* (tilma) o *ayatl* (ayate) y el *maxtlatl* (braguero). Al parecer, los nobles vestían tilmas hechas con algodón, y los demás (macehuales), de ixtle. La tilma se usaba a manera de capa de diferentes maneras: con las extremidades amarradas sobre un hombro y abierta de un lado, amarrada y abierta en el frente, como una capa, o colocada bajo un brazo y amarrada sobre el otro hombro. Las tilmas y los bragueros podían ser muy sencillos, tejidos a manera de red, o ricamente adornados con elaboradas técnicas de tejido, teñidos, o aplicaciones de otros materiales como piedras, perlas, conchas y plumas. La indumentaria era complementada con joyas, tocados y sandalias elaboradas con fibras, pieles o incluso metales.

La indumentaria de las mujeres estaba compuesta por el *quechquemitl*²⁰¹ (que según algunos investigadores era usado solamente por las clases nobles) y el *huipil*,²⁰² sobre un enredo, o *cueitl*²⁰³ sujetado con una faja. Algunas mujeres utilizaban solamente el enredo sujetado por la faja y traían los senos desnudos, como lo hacían las mujeres mixtecas de Pinotepa Nacional, en la costa oaxaqueña, hasta los años 70. Las mujeres raramente usaban sandalias, lo más común es que anduvieran descalzas, como se puede ver en las representaciones en códices y fotos antiguas. Pero naturalmente también se elaboraban sandalias femeninas en piel o en fibra, como los *caxcles*.

²⁰⁰ Durán, Fray Diego de, *Historia de Las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Porrúa, México, 1987.

²⁰¹ Quechquemitl s. Tipo de ropa que cubre el cuello. R. quechtli, quemitl. Quechtli s. Cuello; por ext. espalda. Quemitl. s.v. Vestidura, vestido, manto, etc., viene del náhuatl quechtli “cuello” y tlaquemitl “prenda.” Siméon, Rémi, *op. cit.* pp. 421-422. Usualmente el quechquemitl es concebido como una prenda formada por dos cuadros unidos por dos lados dejando una cavidad para la cabeza y que cae en forma de triángulo, pero en realidad en México existen *quechquemitl* que presentan variadas formas, como dos rectángulos unidos, o dos rectángulos y dos triángulos unidos formando un trapecio. Ver Cordry 1968, p. 83.

²⁰² Huipil es la palabra españolizada del vocablo náhuatl *huipilli*. *Uipilli* o *uepilli* s. Especie de casaca o camisola usada por las indias escauipile; tiene la forma de una casulla no cerrada completamente en los lados y que recubre la parte superior del cuerpo hasta la altura de las caderas (Sah.) Siméon, Rémi, *op. cit.* p. 755. El *huipil* tiene forma de túnica con apertura para la cabeza y los brazos y está formado por una, dos o tres tiras de tela tejidas en el telar de cintura.

²⁰³ El *cueitl* o enredo consiste en un largo rectángulo que puede estar formado por una, dos, tres o hasta más tiras tejidas en telar de cintura, cosidas por los lados, usado a manera de falda.



Señoras con huipiles y enredos, Códice Florentino, l. 8 fo. 31.

Con la llegada de los españoles, nuevas técnicas y prendas fueron introducidas. Los españoles introdujeron en América el telar de pedal, la rueca, algunos tipos de hilo, el hilado de la lana de borrego y algunas prendas de vestir europeas.²⁰⁴ Las prendas europeas fueron incorporadas al vestuario indígena, reinterpretadas, y adornadas con elementos indígenas, dando resultado a hermosas piezas. Algunos elementos que tienen origen español son la blusa y la falda cosida. El rebozo, incorporado a la indumentaria mestiza e indígena, es resultado de la mezcla del *mamatl* prehispánico, la mantilla española y el *xal* persa, pero sin embargo para muchos investigadores su origen y diseminación sigue siendo un misterio.²⁰⁵

²⁰⁴ Borbolla, D.F. Rubín de la, “Arte Popular de México” en *Artes de México*, Edición Especial de la Revista, Instituto Nacional Indigenista, Editorial Helio, México, 1963, pp. 3-9 en Cordry, *op. cit.* p. 9.

²⁰⁵ Sobre el origen y desarrollo del rebozo, Armella y Castelló nos cuentan que: “La comunicación abierta con Oriente, descubierta en 1565 y establecida a partir de 1573, inició el comercio por medio del galeón de Acapulco, y al llegar a playas mexicanas, el *xal* persa y el *sari* hindú influyeron en la decoración del naciente rebozo mexicano que ya se estaba tejiendo con lana, algodón y seda que producía la Mixteca (...) En 1852 la Real Audiencia expidió una ordenanza mandando: ‘que ninguna mestiza, mulata o negra ande vestida como india, sino de española, so pena de ser presa y que se den cien azotes públicamente por las calles y pague pena de cuatro reales al alguacil que la

3.4 La indumentaria tradicional otomí y elaborada con ixtle

Varios relatos mencionan el uso del ixtle para la elaboración de la vestimenta en Mesoamérica. Normalmente los cronistas asocian el uso de prendas elaboradas con ixtle con las clases más bajas, pero si tomamos en cuenta las propiedades de esta fibra y los muchos usos que se le da, podemos sugerir que su uso se dio entre todas las clases sociales. Además, veremos más adelante como se pueden elaborar tejidos muy finos con la fibra de ixtle. Burgoa escribe que las mujeres andaban “con unos paños de media vara” (42 cm) de ancho, muy espesos, tejidos con hilo de maguey que no les llegaban cubrir la rodilla. También relata que los mixtecos, varones y hembras, andaban desnudos, ellos con pieles de animal para cubrir sus partes pudendas; ellas, con prendas de media vara de ancho, muy ásperas, que tenían hilo de maguey.²⁰⁶

Durán trató el código del vestido en algunos detalles y escribió que la gente común usó vestidos elaborados con fibra de maguey, yuca o palma, y que solamente a los integrantes de las clases sociales más altas se les permitía utilizar ropa elaborada con algodón.

prendiere y esto se entienda con las mestizas, mulatas y negras que fueren casadas con indios.’ Esta prohibición propició la conservación del traje indígena pero no mencionó la toca y el rebozo, prendas que ya habían sido adoptadas tanto por mestizas, negras y mulatas como por las mujeres indígenas, quienes las tejían para sí mismas o para beneficio de su economía, como sucede hasta hoy.” Armella de Aspe, Virginia y Teresa Castelló Yturbide, *Rebosos y sarapes de México*, GUTSA, México, 1986, p. 15-17. Sobre la diseminación de su uso, Cordry y Cordry escriben: “Whether the rebozo was adopted with the edict of 1582, issued by the Real Audiencia, compelling creoles not to dress in Indian garb; or whether it developed – and has been stated elsewhere – from the dictates of priests that the converted Indian women cover their heads in church; or whether they may have adopted the woven huipil strips in some areas, is not certain. (...) Women’s covering the head with a length of draped cloth, as protection from the sun, does not seem to us to have been a pre-Hispanic Indian custom.” “Si el rebozo fue adoptado con el edicto de 1582, promulgado por la Real Audiencia, obligando a los criollos a no vestirse con ropa indígena; o si se desarrolló - y se afirmó en otros lados – a partir de las imposiciones de los curas de que las mujeres indígenas convertidas cubrieran la cabeza en la iglesia; o si ellas adoptaron las tiras tejidas de huipil en algunas áreas, no es seguro. Mujeres cubriendo la cabeza con un pedazo de tela drapeada, como protección para el sol, no nos parece haber sido una costumbre indígena prehispánica.” (Traducción mía.) Cordry, *op. cit.* p. 130. El Dr. Atl, por su parte, hizo notar que el rebozo es la prenda nacional por excelencia y la síntesis de tres influencias históricas: el *mamatl* prehispánico, la mantilla española (a su vez de influencia árabe) y el rapacejo o anudado oriental. En el Valle del Mezquital muchas mujeres acostumbran usar el rebozo de algodón comercial teñido con técnica de ikat, conocido como “rebozo de bolita” que compran en el mercado de Ixmiquilpan. En muchas partes, su uso viene sustituyendo el del ayate sobre la cabeza.

²⁰⁶ Burgoa, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de Predicadores de Antequera*, Valle de Oaxaca, 2 vols. Porrúa, México, 1989.

Fray Bernardino de Sahagún afirma que las capas de fibra de maguey se preparaban con atole de maíz y cuando se secaban quedaban muy lustrosas, tiesas y, al caminar, hacían ruido al frotarse entre sí. En su obra, existe incluso un capítulo dedicado a los ayates, que es el capítulo XX y que habla “de los que venden mantas delgadas, que llaman *áyatl*, y de los que venden cactles o cotaras”:

El que vende mantas delgadas de maguey suele tener lo siguiente, conviene a saber: saber tostar las hojas de maguey y rasparlas muy bien; echar masa de maíz en ellas, y lavar bien la pita, e limpiar y sacudirla en el agua. Y las mantas que vende son blancas, adobadas con masa, brunidas, bien labradas y de piernas anchas, angostas, largas o luengas, gordas o gruesas, tiesas o fornidas; al fin, todas las mantas de maguey que tienen labores. Algunas vende que son muy ralas, que no parecen sino toca, como son las mantas muy delgadas, tejidas en hebra de nequén, y las hechas de hebra torcida. Y por el contrario, algunas que son gordas y bien tupidas, y bien labradas, y otras bastas, gruesas, ora sean de pita, ora de hilo de maguey (...)

Al fin, hace las cotaras de hilos de maguey teñidos de diversas colores, y después de cosidos o tejidos tienen lindas labores hechas de plumas o de lanas teñidas.²⁰⁷



Venta de manta elaborada con hilo de ixtle, Códice Florentino I. 10 fo. 53.

Los otomíes eran reconocidos como buenos tejedores, y el hilado y tejido de la fibra de maguey estaban especialmente asociados a ellos. Sahagún dice sobre las mujeres otomíes:

Y de las mujeres habían muchas que sabían hacer lindas labores en las mantas, naguas y huipiles que texían. Y texían muy curiosamente; pero todas ellas labraban lo dicho de hilo de maguey que sacaban y beneficiaban de las pencas de los magueyes, porque lo hilaban y

²⁰⁷ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, 903.

lo texían con muchas labores y lo que texían no era de mucho valor; aunque texían de muchas y diferentes labores y maneras de ropas, y vendíanlo barato.²⁰⁸



Tejedora otomí, Códice Florentino, l. 10 f. 129.

En el texto en náhuatl se nombran las siguientes labores, refiriéndose al tipo de tejido que elaboraban con ixtle: la del siete adentro (*in itic-chinconyo*); la del corazón (*yn yollo*); la de la estera y pava (*yn totolitipetlayo*); la de color camote (*yn cacamolihqui*); la cosa torcida (*ilacatzihqui*); la inútil (*yn neniuhqui yn nemiQuitqui*); la espejo de ichtli (*yn ichpetztlí*); y la un ichtli (*yn ce ichtli*).²⁰⁹

Sahagún nos cuenta que cuando Cuauhtémoc se rindió a (o fue sometido por) Cortés, llevaba una manta con el distintivo ocuilteca (*ocuiltecaya*), que era “de fibra de maguey con distintos colores en ambas mitades, decorados con plumas de colibrí con la muestra de ocuilteca.”²¹⁰

Sobre la vestimenta de los otomíes, Sahagún escribió:

Los hombres traían mantas y sus maxtles con que cubrían las partes secretas: andaban calzados con cutaras; y las mujeres traían naguas y huipiles, que son sus camisas. Las mantas que traían los hombres eran buenas y galanas, y el calzado polido. Ni más ni menos, las mujeres traían muy buena ropa de naguas y camisas.²¹¹

En el Códice Florentino vemos a un hombre y una mujer otomíes. Las naguas de la mujer le llegan a la altura de los tobillos, y el huipil hasta las rodillas, coincidiendo con la

²⁰⁸ *Ibíd.* tomo II, p. 963.

²⁰⁹ Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 76.

²¹⁰ Sahagún, IV, pp. 221-2 en Carrasco Pizana, *op. cit.* pp. 76-77.

²¹¹ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 960.

descripción de la Relación de Atlitlalacyan, la cual añade que las naguas eran de algodón o de ichtli y que llevaban uno o dos huipiles a la vez según la posibilidad de cada quien.²¹²



Mujer y hombre otomíes, Códice Florentino, l. 10 f. 127.

Carrasco escribió sobre el vestuario otomí: “Los hombres otomíes y matlatzinca llevaban manta y braguero. La manta atada a un hombro y por delante (según las Relaciones de Querétaro). El material era algodón o ichtli²¹³

La riqueza de la indumentaria otomí se puede apreciar en el acervo etnográfico del Museo Nacional de Antropología, en donde se encuentra la colección de textiles otomíes: Actualmente la colección llega a las 1187 piezas (...) Como parte del acervo otomí se encuentran ejemplos de vestimenta femenina, como *quechquemitl*, enredo, rebozo, enaguas, y masculina, como camisas y ayates. Entre los accesorios que complementan la vestimenta están los morrales, las fajas, los *tlacoyales* y algunas piezas de uso cotidiano como servilletas, dechados,²¹⁴ manteles y carpetas.²¹⁵

Los otomíes de algunas regiones conservan prendas de tipo prehispánico en su vestimenta como la faja (usada a manera de cinturón para sostener el enredo y dar firmeza a la cintura), el *quechquemitl* y el enredo, también conocido como refajo, lía, *cuéitl* o *chincuete*. “Se considera la prenda más antigua de la indumentaria femenina; si antes era elaborada con algodón, ahora puede ser de lana e incluso de manta comercial.”²¹⁶ También se utilizan rebozos, faldas, delantales y camisas bordados con representaciones de animales y figuras geométricas. Si cada vez menos mujeres se visten con la indumentaria tradicional, entre los hombres el abandono es todavía más acelerado. Poco conservan los hombres otomíes de su

²¹² *Relación de Atlitlalacyan y su partido*, PNE, VI, p. 206 en Carrasco Pizana, pp. 74-75.

²¹³ Carrasco Pizana, *op. cit.* pp. 74-75, basado en las *Relaciones de Querétaro y de Atlitlalacyan*, p. 201.

²¹⁴ El dechado es un muestrario de diseños y técnicas para enseñar a tejer y bordar.

²¹⁵ Johnson y Ramírez, *op. cit.* pp. 46-47.

²¹⁶ *Ibíd.* p. 48.

indumentaria, pero Johnson y Ramírez mencionan los siguientes elementos: “el ceñidor ancho de colores, el gabán o jorongo rojo y negro a rayas y los ayates. Además, se elaboran morrales y algunos dechados, que son muestrarios que conservan antiguos diseños y técnicas.”²¹⁷

Los morrales otomíes son hermosos y se elaboran en telar, algunos con la técnica de “doble vista” que consiste en “dos tejidos independientes unidos en la parte donde el diseño cambia de color, de tal manera que una estructura al frente es de un color y el anverso es la misma figura pero con el color invertido.”²¹⁸

Las técnicas de tejido desarrolladas por los otomíes son notables, algunas por su complejidad, como es el caso del tejido doble, el tejido en curva, el brocado y la gasa. En los diseños se encuentran plantas, flores, enredaderas, animales, aves, y rombos que representan la cosmovisión del pueblo otomí.

Entre los otomíes del estado de México y algunas partes de Querétaro se utiliza el *chincuete* o *nagua*, tejido en telar de cintura o de manta, y el *quechquemitl*. Este consiste en la principal riqueza textil de la región, algunos se elaboran con lana, con bordados pequeños y otros más elaborados, hechos con algodón y lana.²¹⁹

En San Pablito Pahuatlan, en la Sierra de Puebla, se utiliza el *quechquemitl* de algodón con una banda de lana roja, tejido en curva. El tejido en curva es una sofisticada técnica que al parecer se realiza en México y en ningún otro lugar del mundo. “La técnica consiste en que, al tejer, algunos hilos de la urdimbre se van cambiando y se voltean para convertirlos en trama. La urdimbre inicial es de color blanco, de algodón, y la trama es de hilo de lana rojo, con lo que se forman las bandas. Para hacer la curva, la tejedora sólo usa la lana pasando hilo por hilo.”²²⁰ En la Sierra Norte de Puebla es notable entre los otomíes el uso de la chaquira, que utilizan para dar forma a águilas, venados, guajolotes, flores y otras figuras que bordan sobre blusas de algodón blanco.

Soustelle, por su parte, se percató del uso de las siguientes prendas entre los otomíes: hombres: sombrero, camisa, calzón, faja, huaraches, sarape y, en ciertas regiones, ayate

²¹⁷ *Ibíd.*

²¹⁸ *Ibíd.* pp. 48-49.

²¹⁹ *Ibíd.* p. 49.

²²⁰ *Ibíd.* pp. 49-50.

tejido con ixtle decorado con bordados; mujeres: huanengo de manta blanca, decorado a menudo con bordados, enaguas de manta blanca, falda de lana, faja análoga a la de los hombres, chal.²²¹

En el Valle del Mezquital se conservan pocos elementos de la indumentaria tradicional otomí, siendo el ayate el principal.²²² Solamente algunas mujeres mayores siguen utilizando la falda de manta con pliegues y la blusa de manta bordada con motivos de plantas, animales y símbolos geométricos. Macaria Mezquite, que tiene entre 100 y 110 años de edad, cuenta sobre la indumentaria antigua: “Njabu ngubiä, ya zidutu dega manta, ko ya zizumfi.”²²³ Su hija dice que se hacían faldas con ayate y faldas de manta con bordados para las mujeres, y pantalón blanco, camisa blanca de mangas largas, y el ayate cruzados en el pecho para los hombres. “Ahorita nomás cuando presentan sus bailables,” afirma Virginia. Algunas personas relatan que tejían telas mezclando ixtle con lana, cosa que Soustelle también menciona: “En cuanto a los ayates, que sirven de esclavinas en ciertas regiones del área otomí, son decorados con bandas paralelas de bordados de lana de diversos colores, separadas por espacios sin decorado.”²²⁴

Otro elemento que subsiste hasta la fecha es el sombrero tradicional, que es conocido como *xamatí*.

Ya en 1974 Ramsay hacía notar un cambio en la indumentaria otomí en la región de Gundhó en el Valle del Mezquital:

En 1954 los hombres usaban camisas blancas de manta con cuello redondo y manga larga. Los calzones eran de manta y se amarraban en los tobillos. Se usaba una faja de colores o café y blanca; un sarape, un ayate, huaraches, sombrero de vuelta y vuelta y el pelo se dejaba con fleco para que no se encajara el mecapal. Las mujeres usaban una falda de algodón tableada todo alrededor y amarrada con cordones. La blusa era de algodón con bordados. Casi todas usaban *quechquémetl*. Frecuentemente usaban un ayate en la cabeza. Casi siempre se hacían dos trenzas. Usaban aretes, collares y anillos. Desde 1972 los hombres compran la ropa en México o en Texas. Las mujeres compran la ropa en el mercado, pero algunas siguen bordando sus blusas.²²⁵

²²¹ Soustelle, *op. cit.* p. 102.

²²² Ya en los años 70, Medina y Quezada apuntaron que la única prenda que se elaboraba localmente en gran número en el valle del Mezquital era el ayate, pero que su uso como parte del vestido ya estaba desapareciendo.

²²³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Macaria Mezquite, La Vega, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita. “Así como ahora, su ropita era de manta, y a veces combinan con fibra de palma.”

²²⁴ Soustelle, *op. cit.* p. 97.

²²⁵ Ramsay, 1974, *op. cit.* en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 410.

4 Goho: El ixtle



María Dolores Ortiz enseña una madeja de ixtle. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Muchos fueron los usos que se dieron a la fibra de ixtle en tiempos prehispánicos; uno de los más importantes era su empleo en la elaboración de cuerdas y lazos para atar. Los lazos eran empleados de diversas maneras, y la más primitiva fue probablemente para sujetar la flecha en la caña. Sahagún hace mención a este uso en la descripción de la fiesta de *Quecholli*: “Todos cortaban las cañas a una medida. Cortadas, dábanlas a los que las ponían las puntas, y aquellos atábanlas muy bien con *ichtli*, con hilos de nequén muy bien torcidos, porque no se hindiesen al meter las puntas.”²²⁶

²²⁶ Sahagún 2002, *op. cit.* tomo I, p. 243.

4.1 La importancia del ixtle en el Valle del Mezquital

Como vimos anteriormente, el maguey ha sido la principal fuente de materia prima para la sobrevivencia del pueblo hñähñu. La gente mayor recuerda que la elaboración de ayates y la extracción de aguamiel para hacer pulque, además de la crianza de algunos animales, eran prácticamente los únicos oficios que permitían la entrada de algún dinero para cambiar o comprar productos que complementaran su dieta a base de maíz. Como en muchas familias, Alberta Durán Toy afirma que ellos siempre se han dedicado a eso: “Hä ge’na ma b’_efihe, otho man’a ma b’_efihe, otho man’a oficiohe, nsehe_ gehnä di pädi ga p_efi.”²²⁷ Lucía Durán Mezquite también ha dedicado toda su vida a tejer, así como su mamá: “Ya sehe ya r’onjua, ya dänjua di hokje pa ga häxe tai, ma mama goge’ä mi häntsi tai pa da danga ra zi detha ra ñ’i ra zi ju, ra azúcar, nada más con su yate o su pulque se venden.”²²⁸

Mucha gente recuerda los días difíciles en que no existían más medios de transporte que los pies y, con suerte, un burro para ayudar a cargar. Iban caminando desde sus lejanas comunidades o rancherías hasta Ixmiquilpan, desde entonces la cabecera municipal y lugar de la plaza, el mercado semanal. Algunos salían a las tres o cuatro horas de la madrugada, para regresar a las ocho de la noche. Otros tomaban algo de pulque para alivianar la caminata y se quedaban por ahí en el camino a dormir. Llevaban ayates y regresaban con maíz,²²⁹ cebollas, chiles, tomates y cal.

Inés Ángeles Flores y sus familiares, que viven en Pozuelos, tejían de media a una docena de ayates por semana; cuando todos en la familia apoyaban y ella dedicaba el día completo a tejer, podía hacer hasta cinco o seis piezas en un solo día. Todos participaban en la elaboración de los ayates: ella tejía en telar de cintura, los niños iban a extraer el ixtle de los magueyes en el cerro, tallaban la fibra e hilaban, el esposo hilaba y llevaba los ayates a vender a la plaza en Ixmiquilpan. Cada ayate se vendía en 3 pesos, lo mismo que costaba

²²⁷ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Duran Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Sí, este es nuestro trabajo, no tenemos otro trabajo, no tenemos otro oficio, sólo esto es lo que sabemos hacer.”

²²⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucía Durán Mezquite, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita. “Yo sólo el ayate y el ayate grueso, los hacemos para llevarlos a la plaza, mi mamá es quien los llevaba a la plaza para comprar el maicito, el chile, el frijolito, el azúcar, con su ayate o su pulque se venden.”

²²⁹ En la región se cultiva el maíz en época de lluvias, pero como no es suficiente para alimentar a una familia numerosa, la mayoría de la gente compra maíz para suplir la necesidad alimenticia. Una parte del maíz cosechado es guardada para volver a sembrar, ya que el maíz que se compra en Ixmiquilpan procede de campos de riego y no puede ser sembrado en campos de temporal.

un cuartillo de maíz. Con 20 centavos de peso se compraba un montoncito de cebolla o de tomate.

Existía una gran demanda por costales, que eran elaborados con fibra de lechuguilla. Comunidades como El Deca y El Bingú eran las principales productoras de costales. El tejido de la fibra de lechuguilla y de *santhe* era el principal trabajo de toda la gente en El Deca: “Pues aquí todo el pueblo del Deca (se dedicaba a las fibras)... nomás algo estudia, unos tuvieron estudios y estudiaron para maestro...”²³⁰

4.2 La elaboración de productos con ixtle

El largo proceso que comprende extraer la fibra del maguey hasta obtener el producto final tiene miles de años. Marta Turok afirma que este proceso tiene la antigüedad de 3 mil años: “Las herramientas y técnicas no han variado en 3,000 años: la extracción de la fibra es mediante el raspado, posteriormente se hila utilizando el milenario *malacate* o huso (*thet’i*), para luego tejerla en el también ancestral telar de cintura (*sinkwa* o *ronkwa [sic]*),²³¹ o bien con el moderno uso de ganchillo o agujas, dependiendo del producto.”²³²

En el siguiente cuadro sistematizamos el proceso de preparación de las fibras de agave.²³³

PROCESOS DE LA PRODUCCIÓN: TEXTILES

FASE	MATERIALES	INSTRUMENTOS	PROCESOS/TÉCNICAS
1	Fibras		
	Ixtle, tallos	Machete, cuchillo	Seleccionar/cortar
2	Ixtle y Tallos		
	Plantas, cortezas	Mazo de piedra	Machacar, secar
		Raspador	Despulpar
		Jabón o semillas	Desflemar, secar
		Dedos o biznaga	Peinar

²³⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a Alfonso Romualdo Paloma Zongua, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

²³¹ El nombre hñähñu para telar es *be*. *Sinkwa* o *ronkwa* son más bien palabras que se refieren al ayate.

²³² Turok 2006, *op. cit.* p. 1.

²³³ Adaptado de Turok, 1988, *op. cit.* pp. 97-99.

		Malacate o rueca	Hilar
	Tintes naturales		
	Anilinas		Teñir
3	Hilos y estambres		
	Hilos	Urdidor	Urdir
		Telar de cintura	Tejido sencillo
		Telar de pedales	Tapiz o sarape
			Labrado urdimbre
			Brocado
			Tejido de curva
			Confite
			Gasa
			Sarga
			Tela doble
			Tramas envolventes
		Tintes	Ikat o jaspe/teñir
4	Telas		
	De telar de cintura	Aguja	Bordados
	Manta, cuadrillé		- punto de cruz y lomillo
			- punto al pasado
			- hilván
			- pepenado de fruncido
			- deshilado
			- deshilado rebordado
		Gancho	Randas y tejidos de gancho
		Hilos, ligas	Teñido en reserva o plangi
5	Telas decoradas	Agujas, hilo	Armar prendas

El resultado de cada fase es el material con el que se inicia la siguiente fase.

En estos procesos intervienen tanto hombres como mujeres, en las diferentes etapas. En el área estudiada, en el proceso de extracción de las fibras, hilado y elaboración de los textiles intervienen también tanto hombres como mujeres, pero es indudable que las mujeres son las que participan en la mayor parte del proceso y que, de alguna manera, lo administran. Los hombres participan principalmente en aquellas etapas que exigen mayor esfuerzo físico, pero algunos hilan y otros incluso tejen en telar de cintura.²³⁴ Salvador López Pérez, de la comunidad de Taxadho, ayuda mucho a su esposa Nicolasa. Él es responsable por todos los procesos que anteceden el tejido en telar de cintura: desde cortar y tallar las pencas para extraer la fibra, hasta hilar: “Así le ayudo tantito ahí, lo lavo, lo lavo, lo tiendo en el sol que se seque, lo voy a peinar en la biznaga, luego me pongo a hilar. Y ella ya empieza a tejer el ayate de cintura, es el que se sienta.”²³⁵

4.2.1 La extracción de la fibra de maguey

Como el maguey ha sido una planta dotada de gran magia y poder, es posible que en tiempos prehispánicos la extracción de sus fibras estuviera acompañada de ceremonias, tal vez se respetara un momento especial del año, de la luna y del día para cortar las pencas, y quizás se eligiera una o más personas en especial que recibían esta importante tarea. Rodríguez cita a respecto de la preparación de las pencas:

Una vez recolectadas, las más largas se llevaban a casa y se preparaba una hoguera especial en donde se pudieran chamuscarse por tramos, a fin de eliminar la cutícula impermeable. Terminada esta operación, se les untaba masa de maíz – fermentada con agua por dos o tres días – se enterraban y se regaba el lugar con agua para lograr que los microorganismos fermentaran los carbohidratos y pudrieran las proteínas; de este modo sólo quedaba la materia más resistente: la celulosa o fibra de ixtle. Luego, desenterraban las pencas y las raspaban a mano, usando una piedra filosa o un pedernal, para eliminar la parte carnosa que aún quedara; las fibras se lavaban, posiblemente en el río y se sacudían con fuerza para

²³⁴ Soustelle (*op. cit.* pp. 88, 89) por ejemplo, afirma que solamente los hombres fabrican hilos de ixtle de lechuguilla (t'âxi) empleando la técnica de torsión con las palmas de las manos (cosa que sí se aplica al Valle del Mezquital, para la cordelería), pero que solamente las mujeres hacen uso del malacate, cosa que en el valle del Mezquital no aplica, ya que existen hombres que lo utilizan. En probable que anteriormente los hombres participaran más activamente en todo el proceso, principalmente en aquellas familias en que el ixtle era la principal fuente de recursos económicos/trueque. Con las constantes migraciones a las ciudades o a EU, los hombres son los que actualmente trabajan fuera, ya sea en el campo o en la construcción, y por lo tanto participan cada vez menos en esos procesos.

²³⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Salvador López Pérez, Taxadho, Ixmiquilpan, Hgo., 11/04/2011, inédita.

eliminar las partículas de pulpa que hubieran quedado adheridas y, por último, se dejaban secar.²³⁶

Por medio de este proceso se evitaban las escoriaciones de la piel provocadas por *shih*s de la pulpa, que contiene sustancias saponificadoras y es aprovechada como jabón. Veremos más adelante que en algunas regiones se sigue realizando un proceso muy similar para extraer la fibra.

Turok resume de la siguiente manera el proceso de preparación de la fibra de agaves, entre ellas la del ixtle:

Primero se selecciona, se corta, se deja secar un poco y se machaca la penca con un mazo de piedra. Acto seguido, se despulpa – cuidando a que no le caiga a uno la savia, pues causa una tremenda urticaria – utilizando un raspador que se elabora manualmente: basta insertar una navaja a un trozo de madera, en una ranura superior. (...) Se inclina el raspador hacia la cintura del tallador, quien raspa la penca con movimientos rápidos y verticales, volteándola para ir eliminando el bagazo, igual que si estuviéramos pelando un pepino o raspando un apio, hasta que se descubre la fibra apelmazada por la savia. Se desflema con jabón natural de raíces (por aquello de la urticaria), se seca al sol, se peina y ya está listo para torcerlo sobre la pantorrilla y el muslo, o hilarlo con malacate o rueca, o tejerlo en bastidor o telar. El mecate, las reatas, las sogas, las redes, los morrales, los costales y las hamacas, son productos de estos materiales. Hablamos, pues, de ocho pasos y tres instrumentos para transformar estas fibras antes de estar listas para trabajarse.²³⁷

El primer paso del proceso consiste en seleccionar las pencas de maguey. En el Valle del Mezquital existen varias especies de maguey que son fuente de fibra, siendo algunas silvestres y otras domesticadas.²³⁸

Si bien “todo maguey contiene fibra, no todas las fibras tienen las características deseadas para un buen trabajo artesanal.” (Bravo s/f, p. 12) Catorce agaves conocidos en el Mezquital con el genérico *Botsuets'u'ta* (de quiote, gusano y lechuguilla) son valorados y explotados sistemáticamente por sus fibras. Los *hñahñus* reconocen las variedades híbridas por la

²³⁶ Velasco Rodríguez, *op. cit.* pp. 60-61.

²³⁷ Turok, 1988, *op. cit.* p. 69-70.

²³⁸ Zorrilla afirma que los *hñahñu* del valle del Mezquital distinguen once especies de maguey, de las cuales sobresalen las siguientes: *hok'uada* (maguey bueno), *hogats'u'ta* (maguey chico más bueno), *t'ax'uada* (maguey blanco) y *xa'mni* (espina que raspa); y cita como nombres locales de distintos magueyes: maguey manso, maguey cimarrón, maguey chalqueño, maguey penca larga, maguey ayoteco, ixtludo, mepichagua, toba y shishi. Zorrilla, Leopoldo y Leonor Batanero (investigación), *El maguey: "árbol de las maravillas."* Gobierno del Estado de Hidalgo—Museo Nacional de Culturas Populares, INI-SEP-DGCP, México, 1988, p. 24. López Aguilar, por su parte, afirma que “la importancia de esta planta se manifiesta en la forma de nombrarla que les permite distinguirla según diversos atributos. Así, al maguey cultivado (*hoga uadá*) se le diferencia por la morfología y por su color. El maguey silvestre es conocido como *vit'uada* y por su color puede tener las siguientes variedades: *c'anguada*, *bot'a* y *taxuada*.” López Aguilar, Fernando, *Símbolos del Tiempo*, Consejo para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Pachuca, 2005, p. 42.

acción del hombre que podríamos señalar como variedades culturales o en proceso de domesticación, destacando el *agave americana*, el *agave mapisaga* y el *agave salmiana*.²³⁹

No existe un consenso en cuál es la especie que fornece la mejor fibra, algunos opinan que el mejor es el maguey penca larga, o *ma'yē 'uada*²⁴⁰ en hñähñu, ya que sus fibras son las más largas; otros opinan que el *xa'mni*²⁴¹ es mejor porque todas sus pencas son blandas, mientras que en el maguey de penca larga, sólo las pencas del corazón están más suaves.



Ma'yē 'uada: el maguey penca larga. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

²³⁹ Turok, 2006, *op. cit.* p. 242.

²⁴⁰ Maguey de pencas largas, *ma'yē 'uada*. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 436.

²⁴¹ *xa'mni s xamini* (tipo de maguey), Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 353. Este tipo de maguey se caracteriza por el formato de sus espigas, que son las más grandes y curvas, como en forma de garras.



Maguey *xa'mni*. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

Es indiscutible que las pencas del corazón del maguey, o “meyolote”,²⁴² que consiste en el cono central de hojas, son las más preciadas para extraer fibra, pues las fibras son más finas que las de la raíz. De todas maneras, todo depende de los magueyes al que tiene acceso el artesano: algunos cuentan con terrenos de magueyes cultivados para producir pulque, y de esos mismos aprovecharán el corazón para extraer fibra; otros tendrán que ir al cerro a extraer la fibra de los magueyes silvestres; y raros son los que plantan magueyes con el objetivo único de extraer fibra. En Pozuelos, por ejemplo, la principal fuente de fibra son los magueyes silvestres que están en el cerro, mientras que los magueyes que están en los terrenos se utilizan mayoritariamente para extraer aguamiel. La penca de esos magueyes será fuente de fibra en el momento en que se capa el maguey para empezar a rasparlo.²⁴³

La especie utilizada también varía de acuerdo con la técnica empleada para la extracción: para extraer la fibra con *k'u'ti*, se utilizan los magueyes grandes que están en el campo,

²⁴² del náhuatl *meyóllotl* (*metl*, “maguey”, *yollotli*, “corazón”)

²⁴³ A una determinada edad, aproximadamente a los 5 años, dependiendo de la especie y terreno, antes de que se empiece a transformar su centro en quiote, se realiza un procedimiento que se conoce popularmente como capar y que consiste en extraer el corazón del maguey – las pencas del centro – y hacerle un hoyo en el centro. Las pencas del corazón serán utilizadas posteriormente para extraer ixtle. A partir de entonces el maguey está listo para rasparse y dará aguamiel durante cerca de 8 meses (o menos en muchos casos). El tlachiquero, persona que se encarga del raspado, deberá ir diariamente dos o tres veces al día a extraer el aguamiel con el auxilio de un acocote, y posteriormente rasparlo con un raspador de metal. De esa manera se evita que la apertura se cicatrice y la planta sigue produciendo aguamiel.

dhatha, y los chicos que están en el cerro, que se llaman barrilito o en hñähñu *itui*. Para sacar la fibra machacando, utilizan las pencas de abajo y del corazón, cuando se capa un maguey y todas las pencas que quedan cuando el maguey deja de dar aguamiel.

El día en que acompañé a Salvador López Pérez a extraer fibras, él utilizó un maguey *xa'mni*. Él escoge magueyes que tengan mínimo dos o tres años de edad para sacar la fibra. Corta las fibras de la parte más baja del maguey: “de los lados, alrededor, nomás se corta los de abajo, los de arriba se los deja.” De algunas pencas sale mayor cantidad de ixtle que de otras. “Y hay una fibra que sale bien finita y hay unos que sale bien gruesecita (...) y así salen ya los trabajos, cuando se pone a hilar uno, ya sale, si quiere para fino, quiere más finita la fibra, y si quiere un poquito grueso, gruesecita.”²⁴⁴

Se han utilizado técnicas muy similares para extraer la fibra del maguey en diferentes comunidades del Mezquital, sin embargo existen algunas diferencias que consisten básicamente en: cortar las pencas del maguey y rasparlas, o extraer pedazos de fibra con pulpa directamente de la planta (sin cortar las pencas), y asar o no las pencas.

Felipa explica cómo se realiza, de principio a fin, este proceso en San Andrés da Boxtha:

Pa ga hokje ra santhe, pa da boni ra santhe nuge, ja na ra 'uada ga k'use ko n'a ra zi za ngu xa hyege madetho ntonse konge'ä di k'uthe ra santhe. Ya di ge'ä ko n'a ra däta za xa nxidi, ne n'a ra xeka za di o madetho ra boja pa hyeki embi nu'a ra santhe, ga hyahe y di ge'ä ga tge ne ga pehe embi nu'ä ra zi santhe xi ga pehe xa hño xi ga häkuhe ra xixi pa ga hokje nu ya t'edi di xiahe, nja ngu ra dänjua, ya buxa, o ngu ya nt'est'e dega nsaha, pa ga hokje nu'u di necesita stra nt'axi ra santhe, pa da boni stra nt'axi di ihñe ja ra xudi pa hinda k'ast'i porque b'u ga ihñe ja ra hyadi di k'ast'i, ha nu'bu ja ra xudi ge'ä xi poni xa zi nt'axi.²⁴⁵

Felipa Perez Mendoza

En la comunidad de Taxadho, Municipio de Ixmiquilpan, el ixtle se obtiene de pencas cortadas del maguey que serán talladas para separar la parte carnosa de la fibra. Salvador

²⁴⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Salvador López Pérez, Taxadho, Ixmiquilpan, Hgo., 11/04/2011, inédita.

²⁴⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita. “Para preparar el santhe, para que salga un buen santhe, nosotros en un maguey lo extraemos con un pedazo de madera que hemos partido en dos, entonces con eso lo arrancamos el santhe. Ya con eso, con una madera más grande y plano, y con otro más chico que contenga en medio (incrustado) un metal para cortar el santhe, lo sacudimos y después lo peinamos para comenzar a trabajar el santhe para trabajar bien. Le quitamos la cáscara (desperdicio) para hacer nuestras costuras que ya les hemos platicado, como los ayates, bolsas, o como los estropajos para el baño, o para hacer lo que se necesita para que esté limpio el santhe y que salga muy blanco, lo tendemos en la sombra para que no se amarillente porque si lo tendemos en el sol se hace amarillo, y si es en la sombra así sale muy blanquito.”

López Pérez, habitante de ahí, explica el proceso: “Primero se corta la penca, luego le quita uno las espinas, luego lo machuca uno, luego ya lo talla uno ahí, para que salga la fibra.” Primero preparan la penca quitándole las espinas con un cuchillo afilado. Con un bastón grande y pesado de madera, que en hñähñu recibe el nombre de ‘*munxi*,²⁴⁶ se golpea con fuerza la penca que está sobre una piedra o suelo firme, hasta dejarla bien machucada. Para sacar la pulpa de la penca, se acomoda verticalmente una tabla como de 35 cm ancho y 1 m de largo e inclinada en dirección a la cintura del tallador, ya sea clavada en la tierra, o apoyada sobre algún polín colocado horizontalmente. Con movimientos intensos, el tallador raspa la penca con un instrumento rollizo de madera con un pedazo afilado de metal incrustado, que se llama de mano o de *nthänt’i*²⁴⁷ en hñähñu, que separa la pulpa de las fibras de ixtle.

Instrumentos utilizados para la extracción del *santhe*:



‘*Munxi*, el bastón utilizado para machucar las pencas.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Tabla y mano o *nthänt’i*.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

²⁴⁶ ‘*munxi* (‘*múnxi*) s mazo (para machucar las pencas de maguey). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital*, op. cit. p. 189.

²⁴⁷ *nthänt’i* (nthánt’i) s tejolote, mano del molcajete. *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital*, op. cit. p. 231.

Etapas del proceso de extracción de la fibra:



Salvador López Pérez golpea una penca con un *‘munxi*, para que se ablande y la talle. Posteriormente talla la penca con el *nthānt’i*. Fotos: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

En las comunidades de Pozuelos y San Andrés da Boxtha, en el municipio de Cardonal, existen dos procesos distintos para extraer la fibra de la penca. Uno de ellos es el mismo que se realiza en Taxadho, cortando las pencas del maguey, machacando la penca cruda y tallando la penca sobre una tabla. El otro proceso consiste en sacar el ixtle directamente de la planta, sin cortar las pencas del maguey. Para ello se utiliza un instrumento hecho de madera de pinol que tiene una punta doble y en hñähñu se llama *k’u’ti*.²⁴⁸ Primero se quitan las puntas y espigas de las pencas que circundan el corazón del maguey, para limpiar el área de trabajo y evitar espinarse. Después se abren las pencas del corazón del maguey, de las cuales se extraerá el ixtle. Se cortan sus puntas y espigas, y luego, con la ayuda del *k’u’ti* se rasga la punta en unas tres o cuatro tiras. Se enrolla entonces la punta de una de las tiras en el *k’u’ti* y con fuerza, utilizando el peso del cuerpo inclinado hacia atrás y agarrando el instrumento con las dos manos, se jala la tira y sale el ixtle, con un poco de pulpa. Con las tiras de una penca de maguey se hace una bolita. Para obtener un manojo de ixtle se necesitan aproximadamente doce bolitas de esas. El corazón del maguey renovará sus pencas y después de un tiempo podrá ser usado nuevamente para extraer fibra. También se puede emplear para el mismo proceso el corazón del maguey que se corta cuando se capa

²⁴⁸ *k’u’ti* (*k’ú’ti*) vt extraer (fibra de maguey). Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 144.

el maguey para rasparlo y sacar aguamiel. En ese caso, se sostiene el corazón del maguey en posición vertical con la ayuda del pie.



Extracción de fibra con *k'ú'ti*.



Con el peso del cuerpo se jalan las tiras de fibra y se enrollan formando una bolita. Fotos: Fernanda Robinson, Pozuelos, Hgo. 2011.

Una vez extraída las tiras de las pencas, es necesario tallarlas para sacar la pulpa que todavía queda adherida a las fibras. A esta pulpa la nombran *guixi* o *guishe*.²⁴⁹ En San Andrés da Boxtha se doblan las fibras a la mitad, se envuelven y tuercen en un palito de pitol para sostenerlas sobre la tabla de tallar. En Pozuelos la tabla en que se talla la penca

²⁴⁹ Vocablo de origen otomí que alude al escozor causado en la piel cuando en contacto con la pulpa y jugo del maguey. Hoy día el término “enguixado” es utilizado en español para referirse a alguien con ronchas o escozor causado por alguna planta o fruta.

recibe el nombre de *xithe*²⁵⁰ y el raspador el de *thexi* o '*ye thexi*,²⁵¹ ambos hechos con madera de mezquite. Se acomoda al lado de la tabla una cubeta con agua, para ir mojando las tiras y facilitar el proceso.

La comunidad de San Miguel Tlasintla es de las pocas comunidades en que se asan o asaban las pencas para realizar la extracción de la fibra. Digo “asaban” porque ahí ya es rara la vez en que se realiza este proceso, porque prácticamente ya no se teje. Algunas pocas mujeres todavía hilan y mandan tejer sus ayates con mujeres de otras localidades. La primera vez que visité la región, en el 2005, todavía vivía Asunción Ramírez, que extraía la fibra, hilaba y tejía ayate en telar de cintura; ahora, sin embargo, existen solamente dos mujeres que todavía dominan estos procedimientos, pero que raramente los ejecutan. Jovita Eusebia Cervantes Torres es una de ellas. Antes de migrar a la Ciudad de México, realizaba la extracción de la fibra, hilaba y tejía en telar de cintura. Cuando regresó a su tierra, ya habían quemado sus palitos – manera como muchas mujeres se refieren al telar de cintura – y ya no volvió a tejer. A sus 70 años muestra como se realiza la extracción del *santhe*: primero junta unos cuantos corazones de los magueyes que acaban de capar para extraer aguamiel y separa sus pencas. Hace una fogata con leña en la tierra y asa cada penca por aproximadamente dos minutos. Luego las dobla en tres partes, formando una especie de envoltorio que se cierra con la misma púa de la penca. Hace un hoyo en la tierra que varía de tamaño conforme la cantidad de pencas que va a enterrar – su abuela lo hacía como de 1 metro y medio de diámetro, y ocupaba dos talladoras para sacar el ixtle - y que en esta ocasión fue de aproximadamente 60 cm de diámetro por 20 cm de profundidad. Acomoda todas las pencas en el hoyo y las baña con agua, para que se pudran más rápido y se ablanden las pencas. “Da häxihü ra ‘uada y da to’ti y ma’ta ra Mati bi boka ra otsi ya da agi’ü ha da xixa ra dehe.”²⁵² En seguida cubre muy bien las pencas asadas con algunas pencas crudas cortadas en pedazos grandes y cubre todo con tierra, “Como si fuera barbacoa. La que está cocida se va a pudrir, la que no, no.”²⁵³ Así deben permanecer

²⁵⁰ *xithe* (xíthe) s tabla. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 361.

²⁵¹ '*ye thexi*: '*ye* ('yë) s mano, brazo o mano (del metate); *thexi* s palo para tallar. *Ibid.* pp. 371 y 322.

²⁵² Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 24/04/2011, inédita. “Asamos el maguey y lo doblé, ya grité a Mati (el sobrino Matías que ella creó como su hijo) para que hiciera el hoyo, lo enterramos y le pusimos tantita agua para que se pudra un poquito.”

²⁵³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 24/04/2011, inédita.

enterradas las pencas durante tres días. A los tres días regresé para que me enseñara como iban a desenterrar las pencas. Quitaron la tierra de encima, y efectivamente las pencas cocidas se habían podrido, mientras que las crudas que las cubrían, no. Las pencas estaban listas para tallar. Jovita cuenta que anteriormente, después de desenterrar las pencas, las tallaban para separar la fibra de la pulpa. Entonces colgaban la fibra en mecate para que se secase y después la separaban en manojitos. Solo más tarde, cuando iban a ocupar un manajo de fibra, lo lavaban. La abuela de Jovita vendía esos manojitos a mujeres que no tallaban la penca pero que hilaban y tejían el *santhe*.



Pencas del corazón del maguey que serán quemadas.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Las pencas son quemadas en el fuego.



Jovita dobla las pencas.



Las pencas asadas dobladas forman envoltorios, que posteriormente son depositados en un hoyo en la tierra.



Las pencas asadas son cubiertas por algunas pencas crudas y el hoyo es cubierto con tierra.

Fotos: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Asunción talla una penca que fue asada en el fuego.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2005.

En la comunidad de El Deca, municipio de Cardonal, la extracción de la fibra también se realiza a través del mismo proceso empleado en San Miguel Tlasintla. Muchos artesanos, sin embargo, se dedican solamente a la extracción de la fibra de lechuguilla, que abunda en la región, y compran la fibra de *santhe* y de henequén por manojos en el mercado de plaza de Ixmiquilpan. En El Deca utilizan principalmente las pencas del maguey después que dejan de rasparlo para extraer aguamiel, y consideran que no vale la pena utilizar el *k'u'ti*, ya que con ese proceso la fibra sale más corta.

La gente que acostumbra asar y enterrar las pencas para extraer el *santhe* afirma que la fibra extraída de esta manera es más resistente que la fibra proveniente de pencas crudas: “Quiebra más el ayate, ese de crudo, no dura como este, este es blando.”²⁵⁴ Por otro lado, la

²⁵⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 24/04/2011, inédita.

gente que saca la fibra de las pencas crudas, afirma que de esta manera el *santhe* sale mucho más blanco, y no con el aspecto amarillento del *santhe* extraído de las pencas asadas. Como podemos ver, en cada región se ha desarrollado una manera o maneras de extraer la fibra de acuerdo con la disponibilidad de magueyes y con las preferencias locales. Después de que la fibra es extraída, es necesario realizar el proceso de lavado y secado.

4.2.2 Lavado y secado de la fibra

El proceso de lavado y secado de la fibra es prácticamente el mismo en todas las comunidades del Mezquital. La gente lo hace con mucho cuidado, pues de ello dependerá que tan blanco quede el *santhe*.

En Taxadho, después de extraer la fibra, se lava con jabón de pastilla “Zote”, se echa limón y se deja remojar de dos a tres horas. En seguida se talla y enjuaga y se tiende durante unas dos o tres horas para que se seque. En Pozuelos, después de tallar la penca, lavan la fibra con jabón “Foca” y vinagre para que se blanquee, y posteriormente la dejan remojando durante una noche, la enjuagan y la ponen a secar. En San Andrés da Boxtha primero enjuagan la fibra y después la dejan remojando con jabón “Foca” durante tres días para que se blanquee. Posteriormente enjuagan la fibra y la vuelven a remojar, pero ahora con jabón de baño neutro suave, y para que quede todavía más suavcito, le echan un poco de Suavitel. Después secan la fibra en la sombra o media sombra, porque en el sol “se pone amarilla.”

Felipa Perez Mendoza explica todo el procedimiento:

Nu ra santhe, nukje di pehñe ko ra xabo nu'ã dega Roma o nu'ã ra Foca di pehñe, gauthe hñu pa pa xi da t'axki xi xa hño, y di pu'nse ra mats'u , ga hanthe hanja kohi, embi xa nt'axi, ha b'u xa nt'axi, gahãhe de ra dehe, ga pekuabi he nu ra xabo, ga pekuabi he xi xa hño, ya di ge'ã ga yopa uthe ja n'a ra zi cubeta ga xi'tsuahe nu ra dehe ga japabihe ra xabo dega nsaha ge'ã di tuki, ya di ge'ã ga kãhe embi, ga ihñe ja ra xumi man'aki pa da y'ot'i.²⁵⁵

Felipa Perez Mendoza

²⁵⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita. “El *santhe* nosotros lo lavamos con jabón de Roma o Foca lo lavamos, lo echamos tres días para que se blanquee muy bien, lo volteamos lentamente, lo vamos observando cómo está quedando de blanco y si está blanco lo sacamos del agua, le enjuagamos el jabón, lo enjuagamos muy bien, mas después lo volvemos a echar en una cubeta, le echamos agua, le aplicamos jabón de baño, es lo que ablanda, y después lo sacamos, lo tendemos en la sombra otra vez para secarse.”

4.2.3 Teñido de la fibra

Pero es de notar la habilidad de las mujeres que las texen, porque ellas pintan los labores en la tela cuando la van texiendo, y ordenan los colores en la misma tela conforme al debuxo. Y así la texen, como primero la han pintado, diferenciando colores de hilos, como lo demanda la pintura.²⁵⁶

En Mesoamérica se dominaban diversas técnicas de teñido, como lo demuestran los códices, los vestigios de tejidos, las crónicas y las técnicas que hasta nuestros días dan color a los hermosos tejidos de los pueblos indígenas mexicanos. En el México prehispánico existía gente que se dedicaba especialmente a la labor de teñir y vender colores, como lo describe Sahagún:²⁵⁷

El que vende las colores que pone encima de un cesto grande es desta propiedad: que cada género de color pónelo en un cestillo encima del grande, y las colores que vende son de todo género: las colores secas y las colores molidas, la grana y amarillo claro, azul claro, la greda, el cisco de teas, cardenillo, la alumbre y el unguento amarillo llamado *axi*, y el *chapuputli* mezclado con este unguento amarillo llámase *tzictli*, y el almagre.²⁵⁸

En el Valle del Mezquital, sin embargo, no hay evidencias de que la fibra de ixtle se tiñera. Actualmente mucha gente domina el proceso de teñido, gracias a cursos impartidos por gente que visita las comunidades u organizados por instituciones gubernamentales como Fonart. En algunos casos se utilizan tintes químicos, como las anilinas, y en otros, tintes naturales que agregan valor a las mercancías. Los colores a base de tintes naturales se obtienen a partir de los siguientes elementos (en El Deca): perico (o flor de pericón) para amarillo, palo de Brasil para rojo tierra, cáscara de nuez para café, “fideo” y vaina de huizache para naranja. En Taxadho se utiliza también la raíz de una palma, *‘bahi*²⁵⁹ en

²⁵⁶ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 740.

²⁵⁷ Sahagún dedica todo un capítulo de su Historia General de las Cosas de Nueva España a los tintes. El “Capítulo XI de las colores, de todas maneras de colores” en que habla de la grana (*nocheztili* en náhuatl), el color amarillo hecho con flores (*xuchipalli*), el color azul hecho con flores azules (*matlalli*), del colorado (*achiótl*), además de otras materias primas para teñir como el *huitzcuáhuítl* (colorado). *Ibíd.* tomo III, pp. 1130-1133.

²⁵⁸ *Ibíd.* tomo II, p. 906. De acuerdo con Sahagún, el que vendía colores también vendía esencias aromáticas y yerbas medicinales.

²⁵⁹ ‘bahi (‘báhi) s palma. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 17. *Yucca filifera*, en http://es.wikipedia.org/wiki/Yucca_filifera.

hñähñu, para obtener el color rojo quemado: “Di pintahe ko ra y’u ra ‘bahi di hoki poni konge’ä di pintahe.”²⁶⁰

En El Deca se utilizan algunos tintes naturales para teñir el santhe y elaborar productos de nuevo diseño. “Llegó un, este, un como maestro, llegó de ahí del municipio y nos mandaron para acá, pa que nos enseñe como preparar, antes no hacía (...) a través de Fonart creo.”²⁶¹ El proceso utilizado es hervir el agua con la planta y sumergir el santhe “por algunas horas.”

En Pozuelos, las mujeres cuentan que tomaron un curso para aprender a teñir:

Yo ya fui a tomar el curso de éste, de cómo pintar eso, en el Deca, con el grupo del que estábamos de Cardonal todos ellos (...) nomás es saberle calcular por ejemplo, un kilo de eso, son las cantidades de gramos que le echan, echan alumbre, tequesquite, el... mijel, le echan sal, y este, la ceniza que se cuela, y luego se echa en un cazo grandote así, se revuelve bien, bien, bien, así y luego lo deja asentarse al otro día, y ya al otro día se ve bien cristalina el agua y con esa agua es lo que se prepara eso...²⁶²

Lucina Hernández

Las mujeres de San Andrés da Boxtha también recibieron un curso en El Deca para teñir el *santhe* con tintes naturales, aprovechando algunas plantas de la región:

... naturales... lo tuvimos que hervir todo, pero primero nos enseñó a preparar el ixtle, así la fibra, primero se le echa también ceniza, lo tenemos que reposar con la ceniza, y luego hervir ese agua de ceniza con tantito agua de cal, con la piedra lumbre, ¿sí la conoce?, eso se tiene que hacer polvito, estar pendiente los kilos de fibra que va ser, es la medida que se le echa, dos cucharitas o cuatro, se quita la piedra lumbre y la sal... es el tequesquite también, pero haciendo bien, bien polvito, entonces se hierve así la fibra eso, ya una vez que hirvió bien, bien ya se preparó la fibra, entonces ya se pone a secar. Ese es el procedimiento primero, y ya después que se secó, entonces sí ya tenemos la pintura ya preparada, ya hayamos sacado el color, ya se sacó el color, entonces otra vez se vuelve a calentar en la lumbre el color, ya se echa unos 20 minutos la fibra, pero ya preparada con el teñido, entonces ahora sí ya se echa el color... sacamos vino, como color vino, sacamos este, el vino eso nos dio un color el capacitador que vino el nos trajo el color para el color vino, el azul, el añil dice, es la que sacó el azul, el amarillo sacamos con el fideo, una yerbita que da acá en el campo, que le decimos que es la sopa, también dice que cuando hay que hay que aprovechar y recogerlo y ponerlo a secar en el sol, así entre sombrita, y que se seque bien, bien, bien, ya aunque se guarde horita, luego que en el tiempo que no hay luego ya se hierve también... sacamos de la nuez, sacamos un grisecito y un café... nos mandó

²⁶⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Nicolasa Nopalera Botho, Taxadho, Ixmiquilpan, Hgo., 23/04/2011, inédita. “Lo pintamos con la raíz de palma lo hacemos sale con eso para pintar.”

²⁶¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Alfonso Romualdo Paloma Zongua, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

²⁶² Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 20/04/2011, inédita.

este con arte, el capacitador y nos fuimos a tomar acá en el Deca... esos cursos nos bajó la licenciada Aleida (promotora cultural del municipio de Cardonal).²⁶³

Leonor Pérez Pérez

La ceniza sirve para purificar el agua, ya que de su pureza depende la intensidad y fijación de los tintes. La alumbre es un tipo de mordiente²⁶⁴, que funge como fijador del color. Rodríguez cita el uso del pulque para el teñido de textiles o fibras, con el objetivo de dar mayor o menor intensidad a los colores:

Los antiguos dominaron a la perfección el proceso del teñido y podían obtener colores combinando plantas o modificando los tonos de los colorantes al emplear otras sustancias llamadas entonadoras que se aplicaban de manera extra al proceso. Entre esas sustancias están el pulque (tlachiutli o tlachiuqui). [...] Su función era cambiar el radical o potencial hidrógeno (PH) del baño de tinción haciéndolo más ácido o más alcalino, con lo que cambiaban los tonos de los colorantes empleados, bajando o subiendo de intensidad el color.²⁶⁵

Esta técnica, sin embargo, no fue observada en campo.



Tintes naturales elaborados con plantas. Foto: Fernanda Robinson, El Deca, Hgo. 2011.

²⁶³ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva a grupo de mujeres tejedoras, participación de Leonor Pérez Pérez, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

²⁶⁴ La palabra mordiente viene del latín *morder*, basada en la creencia de que algunas sustancias mordían la fibra para hacerla recibir mejor el tinte. Son sales minerales o metálicas, solubles en agua, que cuando se añaden al baño de tintura enlazan, intensifican o cambian el color del baño de tintura y hacen que el color sea más fuerte a la luz, al lavado y al roce. “Colorantes Naturales”, *textiles y ecodiseño*, 10/09/2006 <<http://tex-eco-sost.blogspot.mx/2006/09/colorantes-naturales.html>> (15/01/2012).

²⁶⁵ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 91.



Hilos de santhe teñido con tintes naturales como el nogal, elaborados por María Librada Bautista Ortíz. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

4.2.4 Cardado de la fibra

Cuando la fibra ya pasó por el proceso de lavado y secado y, en su caso, de teñido, es necesario realizar el proceso de cardado. Las fibras de ixtle son de las más largas, por lo que se peinan con una carda vegetal y después se forman madejas: “Nepu ga xukje raman’a ra hebra ga xikje ya sea ko ma y’ehe o ko ra ñasta di xikje. Ha ya di ge’ä ga hokje n’a zi tu’ti, nepu ga thäthe mismo ko ra zi santhe, nepu ya ko nge’ä ga futhe ga he’the.”²⁶⁶

En algunos lugares como Taxadho y Pozuelos, la fibra es cardada en las espigas de la biznaga,²⁶⁷ *däxpe*²⁶⁸ en hñähñu, como cuenta Salvador López Pérez: “Nuna gogehna di pehe ko ra santhe njabu ga futhe ga ekehe nugua ja ra sepe nepu ga het’ihe ra santhe.”²⁶⁹ Es muy impresionante ver a las mujeres y a los hombres cardando el ixtle en enormes

²⁶⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita. “Luego lo escogemos o separamos cada hebra, lo escogemos con nuestras manos o lo peinamos con la biznaga. Posteriormente hacemos manojos, luego amarramos con el mismo santhe, luego comenzamos a torcer con nuestro malacate.”

²⁶⁷ Biznaga es el nombre que se da a varias especies de cactáceas originarias de América, entre ellas las del género *Echinocactus*, al que pertenecen las biznagas que utilizan para cardar ixtle en el Valle del Mezquital.

²⁶⁸ *däxpe* (däxpe) s biznaga. Sinón. sepe, pe, thunxi. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 40.

²⁶⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Salvador López Pérez, Taxadho, Ixmiquilpan, Hgo., 23/04/2011, inédita. “Con esto es lo que trabajamos con la fibra, así le comenzamos a peinar en la biznaga y luego lo torcemos la fibra.”

biznagas: toman un puñado de ixtle por la extremidad, y lo azotan en la biznaga y jalan varias veces con movimientos vigorosos, hasta que quede bien cardado.

Las biznagas crecen de manera silvestre en los cerros, y algunas veces la gente camina largos tramos para llegar hasta ellas. De acuerdo con Salvador, durante algún tiempo se veían cada vez menos biznagas en el cerro, ya que la planta es utilizada para elaborar dulces. Actualmente, sin embargo, se incentiva la gente a no cortar la biznaga, ya que la planta es utilizada para peinar el ixtle. En una parte del ejido de Taxadho que está en el cerro, los ejidatarios se organizaron y están haciendo una especie de jardín con plantas endémicas de la región y una tirolesa, para atraer visitantes.

En Pozuelos, además de utilizar las biznagas, utilizan la púa del maguey (*'mimda*²⁷⁰ en hñähñu) para cardar. Con mucha paciencia, van pasando la espina entre las hebras de fibra. También es posible cardar la fibra con las puntas de los dedos, pero ese proceso es más tardado. Después de cardada, la fibra está lista para hilar.

²⁷⁰ *'mimda*, *'bimda* s púa de maguey (de la punta de la penca). Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 451.



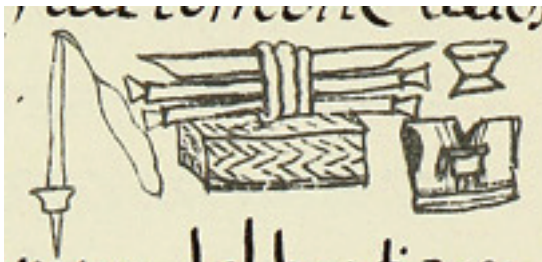
Nicolasa Nopalera Botho carda ixtle teñido en una biznaga.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



María Dolores Ortiz carda ixtle en una biznaga en el cerro.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

4.2.5 Hilado de la fibra

La hilandera tiene por oficio hacer lo siguiente, conviene a saber: saber escarmenar y sacudir bien lo escarmenado. La que es buena hilandera sabe hilar delgado, parejo e igual, y ansí tiene buena mano y es diestra en el hilar. También sabe hacer buena mazorca en el huso y devanar o hacer ovillo, y saber concertar el hilo que está en la devanadera para la ordimbre, y saber triplicar los hilos, e saber hilar hilo grueso y floxo. La que no es tal hace tramoxas, y es floxa y perezosa y tal que de pura perezosa no ve la hora para dexar lo que hace.²⁷¹



Representación de un huso en el códice Florentino. l. 6 fo. 170-171

Desde tiempos prehispánicos la labor de hilar el ixtle con malacate estaba asociada a los otomíes, como lo describe Sahagún: “... hila nequén con huso con que hilan las mujeres otomitas...” También refiere Sahagún que para hilar utilizaban un tipo de arcilla, probablemente para hacer el malacate: “Hay greda. Úsanla mucho las mujeres para hilar. Vendese en los tiánguez. LLámasa *tízatl*.”²⁷²

El hilado consiste en agrupar y unir las hebras sueltas de la fibra, de manera que se formen hilos continuos. Existen diferentes técnicas para hilar las fibras naturales: hilatura con la palma de la mano sobre una superficie plana, hilatura sobre el muslo,²⁷³ torsión con las palmas de las manos y torsión con la yema de los dedos, que es la que se emplea en el Valle del Mezquital para hilar el ixtle que será utilizado en la elaboración de ayates y otros utensilios. Para lograr cuerdas largas se emplea una técnica en la que intervienen dos o más personas, ya que es necesario fuerza suficiente para torcer y levantar el peso de las cuerdas y una distancia de cerca de 30 metros entre ellas.

En el Valle del Mezquital y en varias regiones de México se realiza el hilado con el empleo del malacate, que consiste en un eje y un volante que sirve como contrapeso en el hilado.

²⁷¹ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, pp. 888-9.

²⁷² *Ibid.* tomo III, p. 1132.

²⁷³ Soustelle hace notar que la técnica tan difundida de torcer las fibras sobre el muslo no se encuentra en absoluto entre los otomíes. Soustelle, *op. cit.* p. 80.

Metafóricamente, la acción de hilar está relacionada a la creación y a la producción, donde el astil representa lo masculino y el malacate lo femenino. Una mujer maya, procedente de San Juan Chamula, me dijo que “el malacate es como la vida, el hilo es la vida.”

La palabra “malacate” proviene del náhuatl *malacatl*, del verbo *malacachoa-nino* (dar vueltas alrededor) y es sinónimo de huso.²⁷⁴ Los malacates son discos perforados por el centro y normalmente su forma es de un cono truncado. Instrumento de origen prehispánico, es encontrado en prácticamente todos los asentamientos de Mesoamérica. En algunos casos, los malacates formaban parte de ofrendas mortuorias que acompañaban a individuos enterrados.²⁷⁵ Conocemos vestigios de malacates elaborados principalmente con barro, pero al parecer también se elaboraron con hueso, piedra, posiblemente con madera o concha²⁷⁶ e inclusive de carapacho de tortuga.²⁷⁷ “La decoración varía desde alisados hasta incisos, esgrafiados y pintados tanto monocromos como bicromos o policromos. Su uso fue muy común para la época posclásica, sin embargo hay ejemplos de malacates de época preclásica y clásica.”²⁷⁸

La presencia de los malacates en los asentamientos de Mesoamérica es de gran importancia: además de providenciar importantes datos sobre la vida cotidiana en esos lugares, en la iconografía plasmada en ellos se refleja la cosmovisión de quienes los

²⁷⁴ Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1970, p.51; González Raúl, Francisco, *La cerámica de Tlatelolco*, Colección Científica n° 172, INAH-SEP, México, 1988, p. 72, en Lugo Ramírez, Mónica y José Hernández Rivero, “Ofrendas mortuorias del Temazcaltepec prehispánico. Iconografía de los malacates de La Peña, Valle de Bravo” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004 / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 187. Robelo, por su lado, afirma que malacate viene de *mal-acatl*: *mal* de *malina*, “girar”, y *acatl*, “caña.” Robelo, Cecilio A. *Diccionario de aztequismos*, imprenta del autor, Cuernavaca, México, 1904, p. 219 en Cordry, *op. cit.* p. 27.*

²⁷⁵ En La Peña se encontraron, además de malacates, otros objetos rituales, algunos distintivos del género femenino al que se dedicaron y relacionados con el trabajo de las fibras, como desfibradores, punzones y hachas de andesita. Lugo y Hernández, *op. cit.* p. 185.

²⁷⁶ Mastache, Guadalupe, *Técnicas prehispánicas de tejido*, tesis ENAH-UNAM, 1966, p. 70 y “El tejido en el México antiguo, tradición milenaria” en *Revista Arqueología Mexicana* vol. III, n° 17, 1996, p. 22, en Lugo y Hernández, *op. cit.* p. 187.

²⁷⁷ Heyden, Doris, “La Matriz de la Tierra” en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, 1991, p. 512 en Lugo y Hernández, *op. cit.* p. 187.

²⁷⁸ García Cook, Ángel y Leonor Merino Carreón, “Malacates de Tlaxcala: Intento de una secuencia evolutiva”, *Revista Comunicaciones*, Proyecto Puebla Tlaxcala. Fundación Alemana para la Investigación Científica, n° 11, México, 1974, pp. 30-34, en Lugo y Hernández Rivero, *op. cit.* p. 187.

elaboraron, como relatan Lugo y Hernández en el caso de los malacates encontrados en La Peña:

Probablemente los diseños elaborados en los malacates de La Peña intentaron emular a una divinidad relacionada con la fertilidad. En este conjunto de ideas tendríamos por ejemplo: en las cruces se alude a la tierra, sus cuatro rumbos y un centro donde confluyen el cielo y la tierra, a su vez el centro es el eje que da movimiento al malacate, a los movimientos del corazón, de la vida y de la creación; las grecas por su parte aluden al agua, fuente indispensable de vida animal y vegetal, o bien al caracol como símbolo del viento (ambos en movimiento). Así, los ojos del reptil son la semilla que germinará; las púas de agave son el instrumento del sacrificio para derramar el líquido precioso; y el símbolo de la incisión en la tierra que pretende señalar por donde saldrá la planta que proveerá de alimento, lo que implícitamente lleva el mensaje de la regeneración.²⁷⁹

Los malacates utilizados en la actualidad no siempre son decorados, aunque entre los otomíes del Valle del Mezquital es común utilizar malacates que están decorados con formas inspiradas en dibujos prehispánicos, los cuales pueden ser adquiridos en el mercado de los lunes en Ixmiquilpan. Eso se debe probablemente a la influencia de los malacates prehispánicos que hasta hace poco tiempo todavía se encontraban en los campos y se utilizaban en la región.

La forma, tamaño y material del malacate varían de acuerdo con el material que será hilado. El peso del malacate es muy importante, ya que dará el contrapeso ideal para hilar. Los malacates de mayor peso, hechos con piedra o barro, son utilizados para las fibras más duras y gruesas como el ixtle; los de peso medio, hechos con arcilla, sirven para hilar el algodón, y los de menor peso, hechos con madera, se utilizan para hilar la lana. De todas maneras, es importante notar que esta lógica no siempre es seguida, ya que la gente suele transformar materiales y objetos diversos en malacate, como un yoyo, un tepalcate o una piedra.

El proceso de hilado con malacate también es diferente para cada material. Para hilar el algodón, por ejemplo, se apoya la extremidad del malacate en el piso, en una jícara o en un recipiente de barro, mientras que el ixtle se hila girando el malacate y dejándolo caer en el aire.

El malacate empleado para hilar ixtle en el Valle del Mezquital consiste en una varita estrecha y redondeada, de aproximadamente 33 centímetros de largo, con la terminación de

²⁷⁹ Lugo y Hernández, *op. cit.* p. 187.

gancho en uno de sus extremos; y un disco que sirve de contrapeso, de aproximadamente 5.5 centímetros de diámetro, empotrado en el otro extremo, a 24.5 cm de distancia de la punta superior de la varita. En hñähñu se le nombra *thet'i*.²⁸⁰ “Nuna di hä, nuna ra thet'i.”²⁸¹

Salvador López Pérez explica sobre el proceso de hilar: “Ko nuna ma het'ihu di ents'uabihu un ra tsaha ra santhe padi het'i.”²⁸² La técnica para hilar es la siguiente: se junta una madeja de fibra que es colocada sobre los hombros y por detrás del cuello, o por debajo del brazo izquierdo (cuando la persona que hila es diestra). Con los dedos índice y pulgar de la mano izquierda se van jalando algunas fibras de la madeja (la cantidad de fibras depende del espesor que tendrá el hilo), y el hilador moja constantemente los dedos con saliva, para que la fibra deslice mejor. Estos dos dedos hacen una leve presión en el hilo, para que se realice la torsión. Los otros dedos de la mano izquierda ayudan como soporte para sostener el hilo que se irá formando. Con el pulgar, índice y dedo medio de la mano derecha se sostiene la extremidad inferior del eje del malacate, el cual es girado y enseguida soltado en el aire (gracias a la forma de gancho que posee el eje, la fibra se mantiene sujeta). Los otros dos dedos sirven como soporte. Con el contrapeso del disco, el eje gira en el aire y jala el hilo, que gracias a la presión ejercida con los dedos, se tuerce. El hilo se va formando y enrollando en la parte inferior de la varita, la punta en forma de gancho es la que mantiene el hilo siempre sujeto al eje del malacate. Cada cuando, el hilador desenrolla un pedazo del hilo, y rápidamente lo vuelve a enrollar para acomodarlo en la parte inferior del malacate.

La fibra de *santhe* puede ser hilada de diferentes espesuras, dependiendo del producto que será tejido más tarde. Los ayates gruesos, utilizados para cargar cosas, requieren de un hilo más espeso, mientras que los ayates más finos requieren de un hilo muy delgado. Para hacer esponjitas, se necesita un hilo más grueso y para hacer carpetas (mantelitos), uno más fino. El hilo más fino es compuesto por 3 hebras de fibra, y la gente siempre se refiere a él como algo muy especial y difícil de hacer; el más grueso es compuesto por 12 hebras.

²⁸⁰ Malacate *m thet'i*. Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 436

²⁸¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita. “Esto que traigo, es mi malacate (o torcedor).”

²⁸² Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Salvador López Pérez, Taxadho, Ixmiquilpan, Hgo., 23/04/2011, inédita. “Con mi malacate le pongo un nudo para enlazar la fibra y así poder torcer.”

La gente que hila no pierde tiempo: cuando tiene algún tiempo libre o mientras realiza alguna actividad que lo permite, sus dedos ágiles están hilando. Hilan mientras esperan la combi, mientras discuten algo en la reunión de la comunidad, mientras esperan que empiece alguna actividad, mientras atienden su puesto en la feria o en la plaza, mientras salen a pastorear, o mientras caminan.

Sin embargo, el mejor momento para hilar, sobre todo cuando el hilo es muy delgado, es temprano en la mañana y cuando hay más humedad en el aire, porque así el hilo desliza entre los dedos con mayor facilidad. “Por ejemplo esta hora (a las 11 de la mañana) si va hilar la de tres hilitas nada más se arranca, (la mejor horas es) cuando hay neblina, en la mañana tempranito.”²⁸³ Para Jovita Cervantes el mejor momento para hilar es cuando está lloviendo.

Después de hilar el santhe, lo pasan a un soporte y lo sumergen rápidamente en agua, para que pierda la forma circular que adquirió en el malacate y sea más fácil tejer, como explica Felipa: “Después de ga he'the pa ga hokje embi n'a ra buxa o nu ya nt'exke embi dega nsaha ga pohe nuna, nuna ya xa mpobo ha kongehna da boni xa hño nu'ã te di ne ya hokju.”²⁸⁴ “Esto porque si lo hacemos sin remojarlo, esto como que se chichara, y esto como ya está mojado.”²⁸⁵

En El Deca presencié un intento de hilar el ixtle en una máquina. En un programa “de FONART y Sedesol” les dieron hiladoras: “Hiladoras, ese año recibimos hiladoras, eléctricas, que hacen los alemanes, en la fábrica de los alemanes, allá en Cardonal (...) la tenemos guardada.”²⁸⁶ Como no recibieron instrucciones de cómo utilizar la máquina, no la ocupan. Les pedí que me la enseñaran, la fueron a traer y todos se pusieron a platicar y opinar, hicieron algunos intentos, y al final lograron hilar una pequeña cantidad de santhe, pero el hilo salía *xirgo*,²⁸⁷ como enredado. Al final concluyeron que es mejor hilar a mano:

²⁸³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Felipa Perez Mendoza, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

²⁸⁴ *Ibid.* “Después de torcer (el *santhe*) para hacer bolsas, talladores, estropajos para el baño, lo humedecemos, y cuando este húmedo, y con esta va a salir bien lo que queremos hacer.”

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva a la familia Paloma Roque, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

²⁸⁷ *xirgo* (xirgo) s 1. xirgo (*reg.*; *velludo*) 2. peludo (*animales, personas*) 3. pachón (*animales, cacto*) 4. hebrudo (*ayate, mecate, costal de ixtle*). Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *op. cit.* pp. 360-1.

“La máquina, pues como corre mucho, es difícil para hilar.”²⁸⁸ Este es un ejemplo de que muchas veces los programas de apoyo llegan en forma de bienes materiales pero no vienen acompañados de educación, sin hablar de que no responden a las necesidades reales de cada lugar. Ya en los años 70, Tranfo apuntaba un caso en que el Departamento de Asuntos Indígenas trató de introducir, sin éxito, la devanadera y el sistema mecánico en el pueblo de Xuchitlán.²⁸⁹ Lastra menciona un intento por parte del Departamento de Asuntos Indígenas para implantar el uso de la rueca en Alfajayucan, que según ella “no fue aceptado porque se necesitan dos personas y en cambio con el malacate se trabaja individualmente, pudiendo hilar sentados, de pie o caminando.”²⁹⁰ Es necesario conocer a fondo las costumbres de cada lugar para entender sus necesidades. Una técnica tan antigua como el hilado en malacate consiste en un patrimonio cultural de mucho valor para México y debe ser estimulada y preservada. Es precisamente en el hilado y en todos los procesos hechos a mano que permiten transformar una planta en tejido, que reside su riqueza y exclusividad.



Malacate. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

²⁸⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Alfonso Romualdo Paloma Zongua, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

²⁸⁹ Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Instituto Nacional Indigenista, Conaculta, México, 1974, p. 115.

²⁹⁰ Guerrero Guerrero, Raúl, *Los otomíes del valle del Mezquital*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Centro Regional Pachuca, Hidalgo, 1983, en Lastra, 2006, *op. cit.* pp. 400-1.



Fernando Villa Trejo hilando en su casa. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Alberta Durán Toy hilando en su casa. Se observa el malacate suspenso en el aire.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.



María Dolores Ortiz hilando mientras platica con su esposo.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Jovita hilando en su casa, al lado de los “palitos” de su telar.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Jovita Cardón hilando en su casa. Foto: Fernanda Robinson, El Bingú, Hgo. 2011.



Fernanda Robinson intentando hilar. Foto: Jovita Cardón, El Bingú, Hgo. 2011.

4.2.6 Tejido de la fibra: el telar de cintura

La texedora de labores tiene por oficio texer mantas labradas o galanas y pintadas. La que es buena deste oficio es entendida y diestra en su oficio, y así sabe matizar los colores y ordenar las bandas en las mantas; al fin hacellas galanas y labradas de diversas colores. También tiene por oficio saber hacer orillas de manta, saber hacer la labor del pecho del huipil, y hacer mantas de tela rala como es la toca; y por el contrario, hacer las gruesas de hilo gordazo o grueso, a manera de cotonía de Castilla. La que es mala es incapaz deste oficio, torpe y hace mala labor, y echa a perder cualquier tela.²⁹¹

Probablemente el primer tejido obtenido de la fibra de ixtle fue la red, utilizada para atrapar aves y peces. Como podemos apreciar en los códices, los antiguos mexicanos utilizaron la red como parte de su indumentaria. En los trajes ceremoniales se describen con frecuencia una especie de red que llevaban sobre el manto, de tal modo que sus colores podían verse entre las mallas. El tejido en red sigue siendo el principal método empleado en el Valle del Mezquital.



Burda capa de red, Códice Florentino, l. 1 f. 34.

²⁹¹ Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 888.

El texedor o la texedora urde y pone en el telar la ordiambre, y mueve las primideras con los pies; y juega de la lanzadera, y pone la tela en los lizos. La buena texedora suele apretar y golpear lo que texe, y aderezar lo mal tejido con espina o con alfiler, y tupir muy bien, o hacer ralo lo que va tupido. Sabe también poner en el telar la tela, y estirla con la medida, que es una caña que estira la tela para texerla igual; sabe hacer también la trama de la dicha tela. El mal texedor es perezoso, descuidado, mal oficial, y daña cuanto texe, y hace mala tela, y lo que texe va ralo.²⁹²

El telar de cintura ha estado presente en Mesoamérica y fue ampliamente documentado en los códices y crónicas del siglo XVI. Actualmente, sigue presente en gran parte de México y en el Valle del Mezquital es empleado para tejer ayates de diferentes tamaños.

La acción de tejer está íntimamente relacionada con el movimiento de la vida. En los telares las mujeres, e incluso algunos hombres, van tejiendo su historia, su manera de ver el mundo. Una vez me dijo un joven maya: “Cada prenda es un texto, es una mente. Porque aquí, en cada punto, en cada nudo, está la mente de quien lo hizo.” Para López Austin “Tejer, por supuesto, es una de esas actividades tan pausadas, tan rítmicas y tan suficientes como el barrer:”²⁹³

En muchas culturas existen mitos y creencias relacionadas a la acción de hilar y tejer. Uno de los mitos que explica la creación del sol y la luna, bastante difundido en México, está asociado al telar.²⁹⁴ Las labores de hilar y tejer están relacionadas a la creación misma del hombre y fue, junto con la labranza, de los primeros oficios que tuvo, como lo explican López-Austin y Millanos:²⁹⁵

El trabajo era don, compromiso y cargo, ya en su forma genérica para la especie, ya en la específica del oficio que cada dios patrono enseñaba a su grupo. El trabajo no era un castigo al hombre, sino parte de la propia esencia. Entre los nahuas, Oxomoco y Cipactónal fueron

²⁹² Sahagún, 2002, *op. cit.* tomo II, p. 879.

²⁹³ López Austin, Alfredo y Luis Millanos, *Dioses del Norte, dioses del Sur, Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Ediciones Era, México, 2008, pp. 77-78.

²⁹⁴ “Dicen los mixes que cuando María estaba frente a su telar, un pajarito se posó en sus hilos. María lo espantó; pero el ave volvió al poco tiempo. La tercera vez, el pájaro defecó sobre el hilo, lo que enfureció a María: ‘¡Ay, tú, pajarito boca-de-mierda! ¿Por qué haces así? Ya ensuciaste mi hilo. Ahora te voy a matar.’ Y dio al ave un golpe tan fuerte en la cabeza, que ésta cayó muerta. María, arrepentida, la recogió y la metió bajo su camisa. Cuando volvió a dedicarse a su tejido, el ave, revivida, comenzó a revolotear entre sus pechos, y tras tres retozos huyó volando. La joven quedó embarazada por el jugueteo. Aquella preñez trajo a la joven el repudio de sus padres. Poco después, María cayó de un columpio y murió. El zopilote desgarró su vientre, y así nacieron dos mellizos, varón y hembra. Los niños, tras aventuras propias, se convirtieron al fin en Sol y Luna.” Miller, *Cuentos mixes*, pp. 86-97 en López Austin y Millanos, *op. cit.* p. 78. Entre los mixtecos de Oaxaca, es común utilizar punzones, que sirven para levantar los hilos de la urdimbre, decorados con un pájaro. Cordry y Cordry muestran varios ejemplares de este tipo y aseguran que esos objetos remiten al mito de la tejedora y el pajarito. Cordry, *op. cit.* pp. 45-46.

²⁹⁵ López Austin y Millanos, *op. cit.* p. 99.

los dioses arquetípicos de los seres humanos. Eran los cónyuges, anciana y anciano, que habían recibido de los demás dioses una firme encomienda: “Y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese [...] y que no holgasen, sino que siempre trabajasen.”²⁹⁶

Desde luego el tejer está asociado a la mujer y a lo femenino. Existen muchas creencias y supersticiones sobre el telar. “The loom, the spindle, the weaving comb are all connected symbolically with hair, which in turn is connected with rain and serpents, and thus with fertility.”²⁹⁷

Donald y Dorothy Cordry afirman que el machete utilizado para tejer, llamado de *tzotzopaztli* en náhuatl, es un símbolo masculino. Su connotación sexual viene de la manera como es introducido en el telar, y de cómo es jalado en dirección a la tejedora. En los códices, muchas deidades relacionadas a la fertilidad, la lluvia y la vegetación son representadas con un machete para tejer en la mano. El *tzotzopaztli* era usado en ceremonias para la lluvia, y algunos cronistas lo tradujeron como “sonaja de lluvia.” En una cueva cerca de Tehuacán, Puebla, se encontró un *tzotzopaztli* que contiene ranuras con pequeñas semillas adentro, y que probablemente era utilizado para fines ceremoniales.²⁹⁸ En 1945, O’Neale²⁹⁹ describió que entre las tejedoras de Panajachel, Guatemala, existía la costumbre de colocar pequeñas semillas en el interior de un bambú hueco (usado como templén) y cerrar sus extremos con pedazos de madera o tela. Así, mientras tejían, se escuchaba el sonido acuático de las semillas.

En la poesía náhuatl, las acciones de hilar y tejer fueron utilizadas como metáfora para el acto sexual, como en estos tramos del Canto de las mujeres de Chalco:³⁰⁰

²⁹⁶ Historia de los mexicanos por sus pinturas, p. 25 en López Austin y Millanos, *op. cit.* p. 99.

²⁹⁷ “El telar, el huso y el peine para tejer están todos conectados simbólicamente con el cabello, que a su vez se conecta con la lluvia, las serpientes y así con la fertilidad.” (Traducción mía). Cordry, *op. cit.* p. 42.

²⁹⁸ I. W. Johnson, “Un *tzotzopaztli* antiguo de la región de Tehuacán”, *Los Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Vol. XI (1957-1958), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Talleres Edimex, S. de R.L., México, DF, 1960, pp. 78-85 en Cordry, *op. cit.* p. 44.

²⁹⁹ O’Neale, Lila M. *Textiles of Highland Guatemala*, Carnegie Institution of Washington, Publication 567, The William Byrd Press, Richmond, Virginia, 1945, pp. 33-34 en Cordry, *op. cit.* p. 44.

³⁰⁰ De acuerdo con Garibay, este poema fue compuesto por los hombres de Chalco para burlarse de Axayácatl, quien había fracasado en su intento de conquistarlos, mostrando que no pudo ni siquiera seducir a las mujeres. El poema es una sátira de las mujeres contra Axayácatl basada en motivos sexuales. Garibay Kintana, Angel María, *Poesía náhuatl*, México, UNAM, 1964, v. III, pp. 55-60 en Quezada, *op. cit.* pp. 62-69.

Otra mujer: (...)

Anhelo las flores, anhelo los cantos,
allí donde hilamos, allí donde residimos,
y ahora elevo un canto al rey Axayacatito:
lo tejo con flores, con flores lo rodeo.

(...)

Una vieja: (...)

Y yo en su casa estoy triste,
yo que soy tu madre... **ya no puedo quizá hilar**,
ya no puedo tejer... soy una niña,
soy una mujer noble y dicen que casada.

(...)

Otra mujer: Aunque mi madre quiere morir de tristeza,
yo tengo aquí mi marido: **ya no puedo bailar el huso**,
ya no puedo acomodar el palo del telar:
¡te diviertes conmigo niño mío!

(...)

Mujer segunda: (...)

Yo te digo mi urdimiento,
te hago recordar, hijito, mi agarradero...

El desarrollo de la técnica del tejido en telar de cintura probablemente sólo fue posible después de que las civilizaciones alcanzaron algún grado de sedentarización y dominio de la agricultura. Para que se teja, es necesario algún tiempo libre, y ese tiempo libre sólo existió cuando el abastecimiento de comida estuvo garantizado. Hasta la fecha podemos observar que la mayor producción textil se da en la época de secas, cuando la gente ya sembró y cosechó. Con la agricultura, vino una mayor necesidad de lluvia y ceremonias que la aseguraran: “The loom, rain, and hair – all associated with women – became magical symbols, which in turn came to symbolize a settled family life, with secret women’s cults connected with fertility.”³⁰¹ Seguramente esas ceremonias fueron de gran importancia, y la mujer y el telar se convirtieron en símbolos de la lluvia y fertilidad.

³⁰¹ “El telar, la lluvia y el cabello – todos asociados a la mujer – se convirtieron en símbolos mágicos, que a cambio vinieron a simbolizar la vida familiar sedentarizada, con cultos femeninos secretos conectados con la fertilidad.” (Traducción mía). Cordry, *op. cit.* p. 48.

Como vemos, el telar y los elementos que lo componen son poderosos símbolos de fertilidad. En México existen diferentes tipos de telar, pero el más empleado sigue siendo el ancestral telar de cintura:

(...) el telar de cintura se fundamenta en seis palos: los enjullos, uno superior y otro inferior, que sostienen los hilos del pie o urdimbre; la vara de paso y el lizo, que controlan, cada uno, los hilos pares e impares; el machete que aprieta el tejido, y el templén que asegura la uniformidad del ancho de la tela en proceso.

El mecanismo básico consiste en introducir una trama o hilo que en una dirección pase alternadamente sobre los hilos pares de la urdimbre y de regreso lo haga sobre los impares. En la cestería para las esteras planas esta labor es manual, pero en el telar de cintura se logró semimecanizar con la vara de lizo que levanta todos los hilos pares y crea la calada o espacio entre ambos juegos de hilos, a la que se inserta la trama; y de regreso la vara de paso sube a los nones. Así, se van turnando los hilos de la trama y forman la tela con el auxilio del machete. Además, es completamente portátil, pues un extremo se amarra a un palo o árbol y el otro a la cintura de la tejedora. Esta tela lisa, en telar de cintura puede tejerse a razón de 80 cm diarios en una jornada de ocho a diez horas.³⁰²

En México se han desarrollado once técnicas diferentes de tejido, que consisten por ejemplo en agregar más lizos para controlar otras combinaciones de hilos de la urdimbre o en agregar hilos adicionales y de diversos colores en la trama.

Para Soustelle, la similitud a través del tiempo y del espacio de este principio de tejido constituye uno de los hechos más sorprendentes en el dominio de la cultura material.³⁰³

En el Valle del Mezquital, el telar de cintura sigue tejiendo los sueños de las mujeres y también hombres que lo manejan. Extremadamente sencillo en su composición, de madera y metal, permite crear piezas muy elaboradas. En español, normalmente se refieren al telar de cintura como “los palitos” o “el equipo.” En hñähñu, recibe el nombre de *‘be*.³⁰⁴ Alberta Duran Toy nombra el telar y todos elementos que lo componen: “Nuna ra *‘be*,³⁰⁵ nuna ma *hyuhu*,³⁰⁶ nuna ma *njät’i*,³⁰⁷ nuna ra *nsani*,³⁰⁸ nuna ra *xät’ä*,³⁰⁹ nuna ra *‘yafi*,³¹⁰ nuna ra *‘be*, nuna ra *juts’i*,³¹¹ nuna ra *toi*,³¹² nuna ra *t’u xät’ä*,³¹³ nuna ran *ku’ti*,³¹⁴ nuna ra *t’u njät’i*.”³¹⁵

³⁰² Turok, 1988, *op. cit.* pp. 86 y 91.

³⁰³ Soustelle, *op. cit.* p. 93.

³⁰⁴ *‘be* (*‘bé*) s 1. telar 2. tejida (*acción*) 3. s palo para tejer. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 21.

³⁰⁵ Enjullo.

³⁰⁶ *hyuhu* se refiere al mecapal o a aquello que envuelve la cintura. El soporte para la cintura generalmente es elaborado con fibra de maguey o principalmente de lechuguilla, pero puede ser elaborado con otros materiales como piel, hilo o lana, o puede ser simplemente un cinturón de coches o faja reutilizado.

³⁰⁷ *njät’i* (*njät’i*) s carrete de tejer. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 209.

³⁰⁸ *Nsani* (*nsáni*) s peine (*de peinar y de tejer*). *Ibíd.* p. 219.

Los palos que componen el telar hñähñu provienen de plantas de la región, como el mezquite. Normalmente son los hombres quienes los elaboran, sean tejedores o esposos de las tejedoras. También se pueden comprar los palos del telar en el mercado de los lunes en Ixmiquilpan, por partes o separados. El peine es el elemento que cuesta más caro, alrededor de 180 pesos, mientras que un “paquete” con dos enjullos con aguja, un enjullo sin aguja, un machete ancho, un machete estrecho y una vara de lizo cuesta alrededor de 200 pesos. En diversas ocasiones me afirmaron que los palos deben ser cortados en una fase especial de la luna. Alberta Durán Toy dice al respecto: “Bi hokse nu’ä ma kompa... nuyü cuando da hyeka n’a ra za, pera nuni, nu’bu da ñäxa ra zi nana, pa hinda zi ra zue... nu’ä ra xät’ä xa thoki ra y’ü ra t’ähi.”³¹⁶ En el Valle del Mezquital se utilizan básicamente dos tamaños de telar: el chico, para tejer los ayates de 30 x 30 cm, cuyos palos miden alrededor de 60 cm de largo; y el grande, cuyos palos miden aproximadamente 82 cm de largo. Los palos vendidos en el mercado tienen tamaño uniforme, mientras que aquellos hechos en casa presentan distintos tamaños, siendo que el machete y la vara de lizo pueden ser más grandes que los enjullos, por ejemplo.

³⁰⁹ *xät’ä* (xät’á) s 1. nopal 2. tabla delgada de tejer (*machete del telar*). *Ibíd.* p. 356. Es el machete.

³¹⁰ *yafi* (‘yáfi) s tlachiquero. *Ibíd.* p. 371. Consiste en un carrizo hueco, por eso recibe el nombre de tlachiquero, porque podría ser usado para tlachiquear aguamiel como el acocote. Es el templén, que sirve para mantener el ancho del tejido.

³¹¹ *juts’i* (juts’i) s 1. Vara de tejer 2. Lienzo. *Ibíd.* p. 125. Es el lizo, que permite levantar alternadamente los hilos impares y pares de la urdimbre.

³¹² *toi* (toi) vt terminar (*la trama del tejido de cintura*). *Ibíd.* p. 305. Se utiliza como sustantivo, ya que es uno de los instrumentos con que se termina el tejido. Se refiere al enjullo que se usa en la parte inicial del tejido, y que sustituirá al del otro extremo al momento de terminar el tejido.

³¹³ *t’u* variante de *t’uki* adj chico, pequeño. *Ibíd.* p. 316. *t’u xät’ä* es el machete chico que sustituye el machete cuando el tejido ya está por terminarse y el espacio para pasarlo es muy reducido.

³¹⁴ *ku’ti* (kú’ti) vt meter. *Ibíd.* p. 138 *kuti* v meter, introducir. *kut’i* s entrada, v entrar. *Diccionario hñähñu-español, español-hñähñu del Valle del Mezquital*, Hidalgo, Filipino Bernal Pérez, Hmunts’a Hem’i Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, 4ª ed., 2003, p. 38.

³¹⁵ *t’u* variante de *t’uki* adj chico, pequeño. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 316. *t’u njät’i* es el carrete chico que sustituye al carrete en el terminado del tejido, cuando el espacio para trabajar ya es muy reducido.

³¹⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Duran Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Lo hizo mi esposo... ellos cuando cortan algún palo, cuando esté madura la luna (luna llena) para que no se pique... el nopal (machete) está hecho con la raíz del mezquite.”



Alberta Durán Toy enseña las partes del telar.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, 2011.

Antes de montar el telar de cintura, el hilo es colocado en el urdidor, para montar la urdimbre, que consiste en los hilos verticales del telar. En hñähñu, tanto el urdidor como la urdimbre reciben el nombre de *t'ui*.³¹⁷ El urdidor consiste en un palo en el que se incrustan paralelamente dos palos, dos pedazos de metal o dos clavos grandes, dejando entre ellos una distancia que definirá el largo de la urdimbre. Algunos urdidores tienen dos clavos incrustados de un lado y dos del lado opuesto, y algunos llegan a tener dos clavos incrustados en cada lado del polín, conteniendo espacio para montar cuatro urdimbres a la vez. El hilo es colocado en la urdimbre dando vueltas a los dos palos, como en forma de “8”, a fin de obtener una madeja con un cruce de los hilos. El número de hilos utilizados definirá el ancho de la trama. Para tejer un ayate chico, de 30 cm x 30 cm, se colocan 25 pares de hilo en un urdidor que tiene una distancia de 30 cm entre los dos clavos.



Urdidor con espacio para montar cuatro urdimbres a la vez.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.

³¹⁷ *t'ui* (*t'ui*) 1. *s* urdidera (dos palos enterrados para urdir los hilos). 2. *s* urdimbre. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 316.



María Librada Bautista Ortíz arma la urdimbre para un ayate chico.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Posteriormente,, la urdimbre puede ser acomodada en el respaldo de alguna silla u otro soporte. En algunas regiones de México se elaboran grandes urdidores de madera que son colocados sobre el suelo y que sirven para preparar la urdimbre de prendas más grandes.



Respaldo de una silla utilizado para acomodar la urdimbre.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.

Posteriormente, los hilos son acomodados lado a lado, y en cada extremo de la urdimbre se introduce un 'be o enjullo, palos que fungen como soporte principal del telar, y un enjullo en el cruce de los hilos de la urdimbre, para mantenerlo. Uno de ellos es amarrado por las dos extremidades, con un mecate, que se sujeta a la cintura de la tejedora (o en su caso tejedor), el otro, con una cuerda o hilo, es amarrado a un palo, árbol, herrería de ventana, columna o soporte fijo. La tejedora se acomoda sentada, ya sea directamente sobre el suelo o sobre un petate, sentada en un banco o silla, o sentada en un banco que con mucho ingenio hizo con cajas de huevo sobrepuestas, o arrodillada sobre el piso. En la mayoría de los casos las tejedoras se acomodan al aire libre, donde hay más espacio y luz. Eso nos remite también a la costumbre indígena de realizar todas las actividades y labores afuera, mientras que las habitaciones cerradas sirven casi exclusivamente para dormir (y actualmente para ver televisión).

Es interesante notar que el primer enjullo, que es por donde se empieza el tejido, contiene una aguja de metal fijada por dos ganchitos a lo largo de su extensión, dónde pasan los hilos de la urdimbre. El segundo no tiene la aguja, pero cuando esté casi terminado el tejido, será sustituido igualmente por un enjullo que la contiene. Así, más tarde, cuando esté terminado el tejido, la aguja es fácilmente extraída de ambas extremidades y del tejido.



María Librada Bautista Ortíz acomoda los hilos de la trama en los enjulos.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

En seguida, se procede a colocar el *juts'i*, o vara de lizo.³¹⁸ La vara de lizo es introducida de izquierda a derecha sobre los hilos superiores de la urdimbre. La tejedora va enrollando un hilo en espiral que pasa por encima de la vara y por debajo del primer hilo de la urdimbre, vuelve a enrollarlo en la vara, y pasa el hilo por debajo del segundo hilo de la urdimbre, y así sucesivamente, hasta formar un circuito que sujeta todos los hilos superiores (pares o impares) de la urdimbre a la vara. En los extremos de la vara se hace un nudo flojo en el hilo. La vara de lizo queda fijada sobre la urdimbre, pero puede deslizarse para arriba y para abajo a lo largo de la urdimbre. El *j'utsi* permitirá que se levante de manera alternada los hilos pares y los hilos impares de la urdimbre, ya que dirige solamente la mitad de la cantidad total de hilo, haciendo posible determinar cruces de hilos de la urdimbre, los que se utilizan sucesivamente para pasar los hilos de la trama.



María Librada Bautista Ortíz acomoda la vara de lizo en la urdimbre. En esta ocasión la tejedora ya había introducido el templén, pero normalmente lo hacen después de acomodar la vara de lizo y el peine. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Posteriormente se coloca el *nsani*, o peine, y se acomoda cada hilo en una de sus ranuras. El peine mantiene los hilos ordenados y separados, sin que se enreden o se mezclen.

³¹⁸ Para técnicas de tejido de mayor complejidad se pueden añadir más varas de lizo o de paso al telar.



María Librada Bautista Ortíz acomoda el peine en la urdimbre.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Por último, se introduce el *'yafi* o templén, junto al enjullo superior del telar, que será responsable por mantener uniforme el ancho del tejido, y el *xät'ä* o machete, que servirá para apretar el tejido. Está preparado el telar para empezar a tejer.

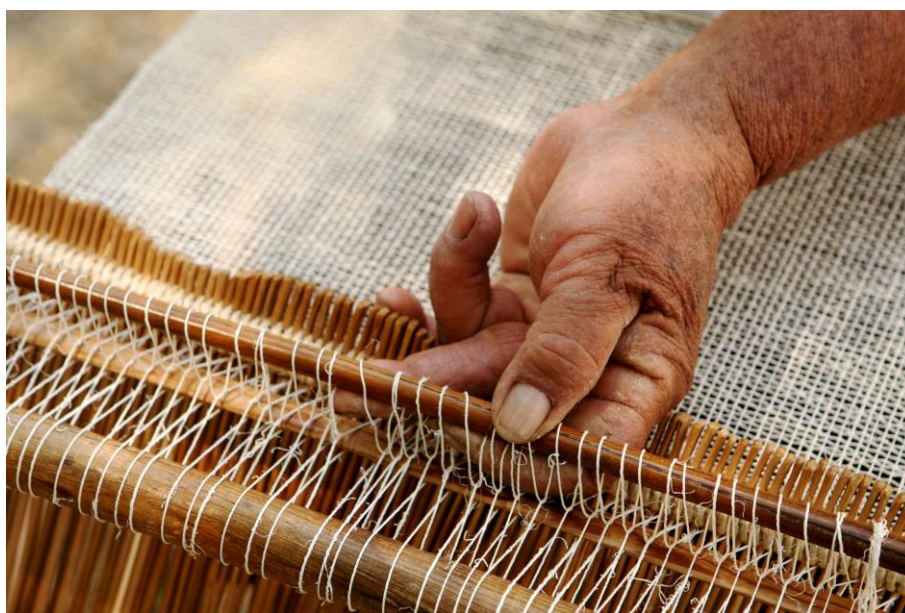
Montado el telar, la tejedora empezará a pasar entre los hilos de la urdimbre el hilo que formará la trama; este hilo es enrollado en un carrete largo de madera, (con orejas en las extremidades) que en hñähñu es llamado de *njät'i*³¹⁹ y en español también recibe el nombre de lanzadera.



Carrete o lanzadera con el hilo que forma la trama.
Foto: Fernanda Robinson, El Deca, Hgo. 2011.

³¹⁹ *njät'i* (njät'i) s carrete de tejer. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 209.

El carrete pasa primero en una dirección, después los hilos de la urdimbre serán levantados con la vara de lizo, para que suban los hilos impares primero (o pares dependiendo de cuales estaban arriba primero), y se cree espacio entre ambos juegos de hilos, para que el carrete sea introducido en la dirección opuesta. Con la ayuda del machete, se aprieta el tejido, y se vuelve a levantar la vara de lizo, ahora para que suban los hilos pares (o impares) y se introduzca nuevamente el carrete, y así sucesivamente. El cuerpo de quién teje también pasa a formar parte del telar, ya que al momento de pasar la vara de lizo la tejedora se inclina hacia adelante, para así aflojar los hilos de la urdimbre y facilitar el paso; y al momento de apretar el tejido con el machete, se inclina hacia atrás para tensar los hilos de la urdimbre.



Con la vara de lizo, la tejedora levanta los hilos pares e impares de la urdimbre. Librada usa el *juts'i* “para levantar y hacer dibujo.” Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Cuando el tejido ya está a punto de terminarse y hay menos espacio para trabajar, algunos elementos del telar son sustituidos por otros idénticos, pero más estrechos. El *njät'i* o carrete de madera es sustituido por otro de metal, mucho más delgado, el *t'u njät'i* o carrete pequeño. El *xät'ä* o machete es sustituido por el *t'u xät'ä*, machete pequeño. El *be* o enjullo, como ya vimos anteriormente, es sustituido por otro que contiene una aguja de alambre o metal, que deja más espacio para trabajar y finalizar el tejido. Antes de hacer este cambio, Alberta Durán Toy frota la aguja de metal, que ella llama de *toi*, entre su cabello, “para que corra mejor el santhe.” El enjullo con la aguja de metal es una innovación

tecnológica que viene a agilizar y hacer más eficiente el tejido de ayates chicos, que se tejen en poco tiempo, uno después del otro.



Alberta Durán Toy frota la aguja del enjullo entre su pelo.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.

En una ocasión, observé otra manera de finalizar el tejido, que corresponde a la técnica antigua de tejido para ayates grandes. En lugar de utilizar el enjullo con aguja, la tejedora hizo un amarre con hilo a lo largo del enjullo y de los hilos de la urdimbre, y cuando terminara el tejido, lo cortaría. Además, empezó por hacer el terminado del tejido de un lado, tejió unos diez centímetros, y luego volteó el telar e hizo todo el tejido por el otro lado, hasta completar el tejido. Eso le permitirá voltear el telar cuando sus manos ya no alcancen seguir el tejido. Cuando el tejido es largo, se utiliza un enjullo adicional junto al enjullo inferior del telar, para ir enrollando en él la parte de tela que ya fue tejida.



Tejido fijado con hilo al enjullo, a la manera antigua.
Foto: Fernanda Robinson, El Bingú, Hgo. 2011.



Tejido de ayate grande con tejido en ambas extremidades del telar.
Foto: Fernanda Robinson, El Bingú, Hgo. 2011.

Después que terminan de tejer algo, utilizan la púa del maguey, *m'inza* en hñähñu, para acomodar bien los hilos, principalmente los de las ultimas hileras, y dejar el espacio entre ellos iguales.



Librada acomoda las hileras del tejido con una púa de maguey.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Alberta acomoda las hileras del tejido con una púa de maguey.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.

El ayate grande está compuesto por dos lienzos de aproximadamente 55 cm de ancho y 110 cm de largo cada uno, que forman un cuadrado de 110 cm de lado. Cuando termina de tejerlos, María Dolores Ortíz los une con una costura y remata toda la orilla del ayate con una aguja de gancho, para que así no se muevan los hilos. Después lo lava con una planta

muy característica de la región, el *xi'mini*³²⁰ o cardón. Cira Ávalos afirma que es bueno lavar el ayate con *xite*,³²¹ de la lechuguilla, y con “agua de masa”, una mezcla de agua con masa. El ayate debe ser lavado con mucho cuidado, para que no se encoja: “... el ayate así, se lava, pero así como cuando lo tendemos ahí en el sol, así como se va secando, lo va uno estirando así para que no se quede chiquito, porque si no se encoje, y así como se vaya secando, lo jala así, queda del mismo tamaño, sino no, no, sino se hace chiquito...”³²² Algunas técnicas utilizadas para estirar bien el ayate después de lavarlo incluyen estirarlo en un poste rollizo, o colgar una piedra en cada una de sus 4 puntas, antes de que se seque por completo.

El tipo de tejido más común en el Valle del Mezquital es el de red; sin embargo, para formar dibujos en el tejido, algunas personas utilizan la técnica de gasa, que consiste en torcer algunos hilos de la urdimbre. Lucía explica este proceso: “...nuna dibujo pada *bōni* gi panduabi nua ra santhe pada *bōni*, nu'bu hina da zoka ra b'e, pe nuā gi homba ra modo pa gi pamba nuna gri *fūdi*... ¡eso cuesta trabajo! Casi hinto hoki, ya y'ori nm'edi, ya jo'o ya m'e.”³²³ Desafortunadamente muy poca gente en el Valle del Mezquital sigue utilizando esta técnica, ya que es más laboriosa. Entre todas las tejedoras que entrevisté, solamente dos de ellas siguen tejiendo en gasa.

Sahagún afirma que las mujeres otomíes tejían la labor cruzada (*yn nepaniuhqui*), lo que se traduce como “filas de hilos cruzados unos con otros”, lo que de acuerdo con Rodríguez podría ser una referencia del tejido de gasa.³²⁴

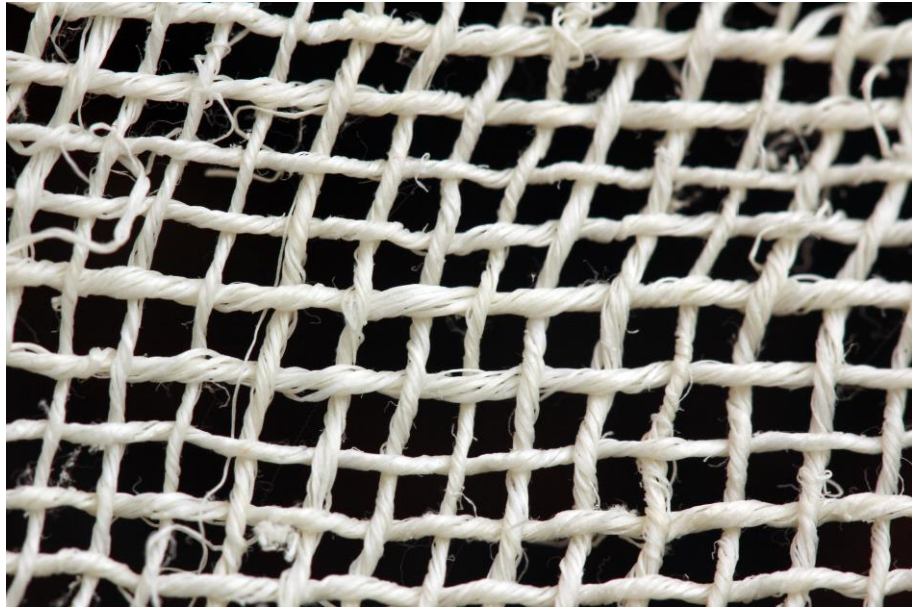
³²⁰ *xi'mini* (xi'mini) s cardón, cardón espinudo. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 360.

³²¹ *xite* (xite) s xite (*reg.*) desecho de la lechuguilla después de sacar la fibra. Hernández Cruz y Victoria Torquemada, *op. cit.* p. 361. El *xite* contiene sustancias jabonosas y por lo tanto constituye un importante jabón en el Valle del Mezquital.

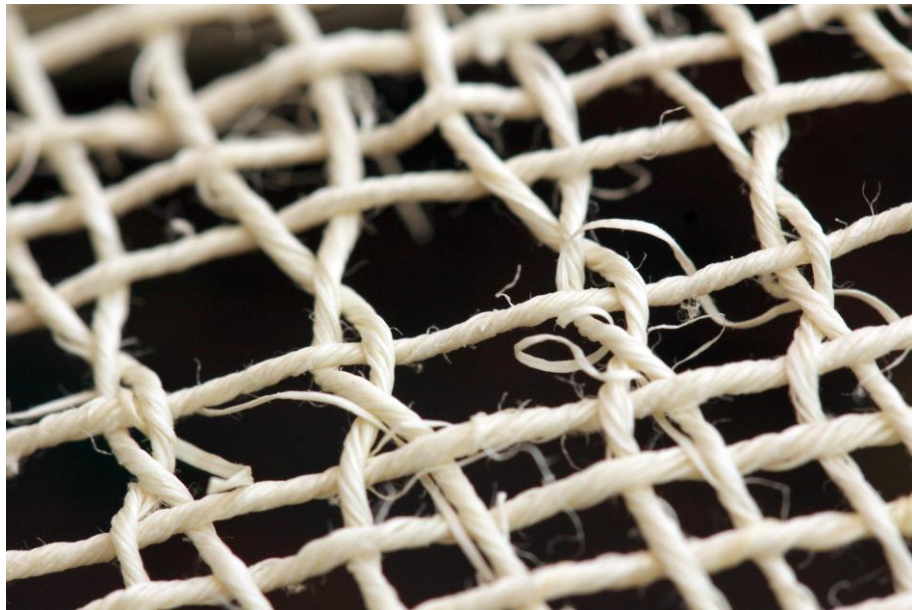
³²² Robinson, Fernanda, entrevista colectiva a grupo de mujeres tejedoras, participación de la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 20/04/2011, inédita.

³²³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucía Durán Mezquite, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita. “... para los dibujos, para que salga, hay que torcer el santhe para que salga, y si no lo daña el telar, pero si le buscas el modo ve torciendo para que inicies... ¡eso cuesta trabajo! Casi ya no hay nadie quien haga este trabajo, ya se está perdiendo, ya no hay tejedoras.”

³²⁴ Velasco Rodríguez, *op. cit.* p. 151.



Detalle de tejido en red. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Detalle de tejido con técnica de gasa. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Ayate decorado con dibujos hechos con técnica de gasa.
Foto: Fernanda Robinson, San Antonio Sabanillas, Hgo. 2011.



Ayate decorado con dibujos hechos con técnica de gasa.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Nicolasa Nopalera es una de las pocas tejedoras que sabe tejer con técnica de gasa. En la foto está tejiendo un ayate chico y haciendo un dibujo empleando esta técnica.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Alberta Durán Toy tejiendo en compañía de su hija y nieto.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxta, Hgo. 2011.



María Dolores Ortiz teje un ayate chico en el telar de cintura.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Jovita Cardón teje un ayate grande en telar de cintura.
Foto: Fernanda Robinson, El Bingú, Hgo. 2011.



Lucía Durán Mezquite teje un ayate mantelito en telar de cintura.
Foto: Fernanda Robinson, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2011.



Lucía Durán Mezquite enseñándome a tejer.
Foto de su sobrino, San Andrés da Boxtha, Hgo. 2001.

4.4 El ayate



María Inés y Luisa visten ayate. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2005.

El ayate es un objeto imprescindible en la vida diaria del Mezquital, es un elemento importantísimo, tanto por el uso práctico que se le da, como en el ámbito simbólico. Tiene infinitos usos: cargar al niño, llevar el mandado, cargar la cosecha, llevar el cántaro de agua sobre la cabeza, protegerse del sol y del frío, irse de fiesta coquetear y verse bien. Alberta Durán Toy habla sobre algunos usos del ayate: “Ha nu ya dāta nu’b’umi ja ra sofo, mi hä ja ya b’efi porque mia dāta y mi paxia jä’i y mi ja ya nt’o bātsi y mi koni.”³²⁵

Para cada necesidad, se elabora el ayate con diferentes espesuras: Los más gruesos se utilizan para cargar *xithé*,³²⁶ una carga de maíz, leña, pencas de lechuguilla o de maguey. Los de espesura mediana se utilizan para cargar los bebés, para salir a comprar y para taparse del sol, y hacen la vez de rebozo. El ayate más fino es usado para vestir a las

³²⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Y los (ayates) grandes cuando había cosechas, lo traían en el trabajo porque eran grandes y lo usaban para la carga, y también para sus criaturas y para cubrir (la cabeza).”

³²⁶ El *xithé* es el bagazo de la fibra de lechuguilla que “sobra” cuando se le extrae la fibra. Debido a sus sustancias jabonosas, constituye un importante jabón en el Valle del Mezquital.

vírgenes, envolver al bebe en su bautizo, a la novia en su matrimonio, y a la mujer difunta en su viaje al más allá, y adquiere así el carácter de objeto suntuario.



Jovita Cervantes enseña un ayate muy fino.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Jovita Cervantes enseña un ayate y viste ayate con el xamatí, tradicional sombrero hñähñu.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.



Ayate usado como cuna. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



María Dolores con ayate sobre la cabeza. Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.



Macaria Mezquite con rebozo sobre la cabeza. Foto: Fernanda Robinson, La Vega, Hgo. 2011.



Ayate usado para cargar menesteres. Foto: Fernanda Robinson, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.



Ayate usado para cargar ofrendas para los santos.
Foto: Fernanda Robinson, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.

Los hombres acostumbraban vestir un ayate cruzado sobre el pecho a manera de camisa, pero actualmente este uso es poco común. Muchas mujeres, mismo tejedoras, están sustituyendo el ayate por el rebozo de bolita, tejido en algodón y originario del Estado de México para cubrirse la cabeza. A Alberta Durán Toy siempre la vi con un rebozo en la cabeza, pero cuando le pregunté si todavía sigue utilizando el ayate para cubrirse, contestó: “Hähä, nuga dri káni, pe nubie da tege da pa ya otho.”³²⁷

³²⁷ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Sí (lo uso), yo me lo pongo en la cabeza, pero ahora ya los terminé de vender y ya no hay.”



Don Antonio con ayate cruzado. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2005.

Entre los jóvenes, es cada vez más raro su uso. Algunas mujeres se casan vistiendo un ayate o un vestido elaborado con ixtle, pero con diseño parecido a las novias de las grandes ciudades. Las tejedoras llaman estos vestidos de “trajes regionales.” Es común que en las fiestas de cada comunidad se realice un concurso de reinas, que se compone de varias etapas y pruebas de belleza y conocimientos generales. Presencié dos concursos en que las candidatas a reina debían presentarse con tres tipos de vestido: primero uno largo de noche, luego uno corto y por último el traje tradicional. Las candidatas desfilaban entonces con el traje antiguo hñähñu, compuesto por falda, blusa bordada y ayate sobre la cabeza. Fue la única vez que vi a jóvenes vistiendo el ayate y ropa tradicional.



Candidata a reina vistiendo ayate. Foto: Fernanda Robinson, Sta. María Xigui, Hgo. 2011.

El ayate acompaña desde el nacimiento hasta la muerte, y en esos momentos, adquiere un carácter muy especial y sagrado. Hasta hace poco tiempo, todas las mujeres daban a luz a los bebés en sus casas, y el ayate era una de las primeras prendas que recibían al recién nacido. Algunas veces las mujeres recibían la ayuda de una partera, pero en otras ocasiones hacían todo el trabajo de parto solas. Se tomaban un té caliente que “calienta y ayuda a abrir el puente.” Se amarraban muy fuerte la parte superior del vientre con una cinta y en cuclillas o hincadas pujaban. Cortaban el cordón umbilical y luego lo amarraban con un hilo de ixtle o de algodón. Se fajaban bien con un ceñidor y envolvían el bebé con las telas que tuvieran disponibles, de algodón o lana, y un ayate de ixtle. Después enterraban la placenta abajo o cerca de la casa. Lucina afirma que las mujeres que tienen a sus bebés en la casa todavía acostumbran enterrar la placenta.

Alberta Durán recuerda como era el momento del parto:

Nu'a di ngu'the n'ara zenjua pa dri pa'nthe ma hñu'tihe. Porque mi b'use ma batsi nunca da mahe ra doctor. Nuga ndi hudi, ndi ntohni ja n'a ra thuhni, nubie ya bi'uagi ya otho ma thuhni, nepu ga käxa ma zenjua, ngu di me'tsa ajua, ngu nuna ma bayo ya ga ja njagua ma bayo. Ya da m'upia ma bebe ga jut'a nuna embi ga du'ta ma mui. Nepu gahä ra tijera ga hekua ra ts'ai ma bätsi ga tu'tuabi ko ra santhe.³²⁸

³²⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita. “Lo que traemos (al momento del parto) es un rebozo para fajarse, y envolverse en el estomago. Porque nacían solos mis niños, nunca fuimos al doctor. Yo me sentaba, me

Jovita Cardón³²⁹ cuenta que amarraba un lace en la parte alta de su panza y hacía fuerza para que saliera. Cuando salía, el bebe era colocado en el piso, sobre un ayate, petates o trapos. Nunca había doctor, la auxiliaban una partera, su esposo y su mamá. Cortaban el cordón umbilical y lo amarraban con un hilo de costura. Cuando ya salía el bebe, se amarran bien con una faja, “para que no suba la sangre a la cabeza.” Después envolvía el bebe en ropas y sólo cuando estaba un poco más crecido, lo colocaba en un ayate para salir a pasear. Enterraban la placenta “en la tierra de adentro de la casa,” en las esquinas. “Así los costumbre los antigua, yo creo, ya se enseñó mi mamá, ya cuando llega mi mamá lo hace así también... y ahora no, pues allá en el doctor todo que, todas las niña que tiene su bebe, tiene que ir a aliviar al doctor, yo nunca.”

También en las ceremonias la presencia del ayate es notable. Alrededor del año 1970 llegaron los primeros curas a la región de Cardonal, provenientes de Alemania. En Pozuelos, en 1968 se llevó a cabo por primera vez un casamiento. Lo ofició el padre Pedro, que venía de Alemania y que fue responsable por el acercamiento de la comunidad al catolicismo. En la ceremonia se casaron cerca de 30 parejas y todas las mujeres llevaban puesto un ayate en la cabeza.³³⁰

Cuando las mujeres llevaban sus hijos a bautizar, cargaban los niños envueltos en sus ayates. Lucina cuenta: “Llegando allá nada más se descubre la cabeza y ya, y luego ya terminando de mojarle todo ahí se tapa bien para que suden y según ahí se conserva el agua bendita y ya están bien bautizados.” Alberta Duran Toy recuerda como los llevaban: “Nu’bu ndi pahe ra sisthehe ndi koni ma r’onjua, ha ndi kat’i ma bātsi.”³³¹

El ayate es utilizado también para cubrir o envolver a los muertos. El culto a los muertos, presente en toda Mesoamérica, sigue muy vivo en el Valle del Mezquital y se refleja en la importancia que tiene el ayate en la muerte. En la *Relación de Querétaro*, que data del

atrancaba con un banco, ahora ya se terminó, ya no está mi banco, luego me envuelvo con el rebozo, como lo permita dios, como que mi rebozo ya lo hago de esta manera el rebozo (amarrando la parte alta del estomago). Al nacer mi bebe jalo esto, como decir (para que) me apriete el estomago. Luego traigo la tijera, le cortó el ombligo a mi criatura, le amarro (el cordón umbilical) con un *santhe* (hilo de ixtle).

³²⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Cardón, El Bingú, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita.

³³⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

³³¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita. “Cuando íbamos al bautizo me ponía mi ayate, y en mi ayate echaba mi criatura.”

siglo XVI, Francisco Ramos de Cárdenas constata la importancia que desde entonces tenían los muertos para los otomíes:

Tenían como cosa cierta y averiguada la inmortalidad de todas las ánimas, y, así, cuando uno moría, le enterraban, y con él toda la ropa de su vestir, y vasijas de su servicio. Hacían los vivos conmemoración de los difuntos, ofreciendo por ellos, en sus sepulturas, lo que comían, presentándolo en vasijas y dejándolo allí. Decían que lo hacían por los muertos que eran vivos en otra vida, que era la perfecta.³³²

“Cuando una mujer fallece, se hace acompañar por sus fajas, quexquémetl, y sábana, como parte de su propiedad, porque cada prenda tiene un contenido vivencial de la cotidianidad, un saber implícito que se lleva hasta la muerte.”³³³ Alberta afirma que cuando mueren, tanto hombres como mujeres son cubiertos con un ayate, a forma de sudario los hombres, a forma de velo o sudario las mujeres: “es como un sacrificio que se hacen para descansar.” Esta tradición sigue muy viva: “Hasta bia njabu nubie bi du ma m’ehä, ya papa nuyü da umba n’a ra dänjua, da hñäts’i.”³³⁴

El ayate es imprescindible en el viaje al más allá. Muchas mujeres reservan su ayate más fino para llevarlo puesto a manera de velo o para cubrir su rostro cuando por fin ya se vayan a descansar. Cuando le pregunté a Jovita Cervantes si ella se llevará puesto su ayate, me contestó que sí, pero que teme que a la mera hora alguien se lo robe: “A ver si me da mi yate, porque muchos dice ‘¡ah, está bonito, no lo ponemos!’... en lugar de velo, me ponga mi yate, que me ponga mi corona, y me eche mis florecitas, porque yo me voy a ir como angelito, me quiero ir como angelito.”³³⁵

Jovita me enseñó su ayate más fino cuando la entrevisté por segunda vez, lo tenía tan bien atesorado, que en la primera entrevista no lo había querido sacar. Era un bello ayate tejido con hilo de 3 hebras, realmente muy fino. Ella dice que este ayate está hecho especialmente para acompañarla en su muerte: “Go da hoki ma r’onjua pa nu’buxka tu geä da thuts’i ja ma

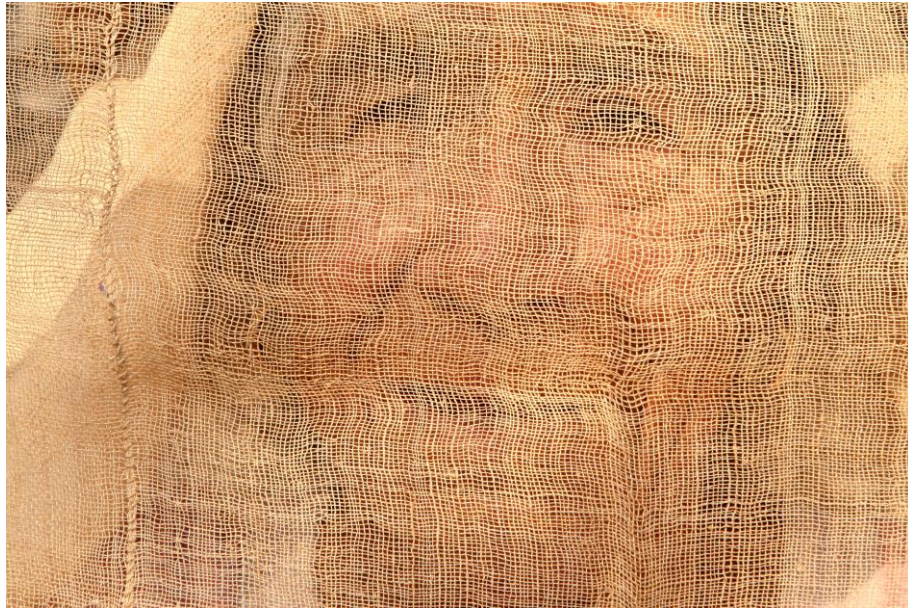
³³² Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, p. 236, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 318.

³³³ Sánchez Plata, Fabiana, “Género y saberes otomíes: relación mediada por la lengua. El caso de Pueblo Nuevo, Municipio de Acambay, Estado de México” en *Estudios de Cultura Otopame 3*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, p. 217.

³³⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Hasta ahora así es, ahora que murió mi yerno, el papá de esos (nietos), le di un ayate para que se lo llevara.”

³³⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

hmi.”³³⁶ “Nuna ‘ronjua go da hoki para cuando ga tu ya ga ma de gekua, ge’ä ma ga häts’i.”³³⁷



Jovita Cervantes quiere que la entierren con su ayate puesto a manera de sudario o cubriendo su cabeza. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

Pedí a la hija de Macaria Mezquite, que me servía de intérprete, que le preguntara a su mamá como le gustaría que la vistieran cuando muriera. Ella me contestó “¡Ah, eso ya nos dijo!”, demostrando que es algo muy importante. Macaria contestó que quiere que la vistan con un vestido nuevo y con su ayate, uno que está guardado especialmente para eso, y que es el más bonito que tiene. “Me dijo que yo le guardara esa ayate, porque es la que va llevar el día de su muerte, y que quiere un vestido nuevo... y porque es su mano de obra, yo creo, es la que quiere llevar para presentar con dios, es lo que me ha dicho, ‘yo quiero llegar allá con mi ayate,’ dice, ‘para presentarme con mi ayate,’ dice, siempre me dice porque luego me pongo a platicar con ella.”³³⁸

³³⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 24/04/2011, inédita. “Yo hice mi ayate para cuando muera, es el que me pondrán en la cara.”

³³⁷ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, 24/04/2011. “Mi ayate yo lo hice para cuando yo me muera, me lo voy a llevar.”

³³⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Macaria Mezquite, participación de su hija Virginia, La Vega, Cardonal, Hgo., 16/04/2011, inédita.

Sabemos que en tiempos prehispánicos las personas eran enterradas con utensilios que usaban en la vida diaria, además de objetos suntuosos. Es muy probable que también las tejedoras y tejedores fueran enterrados con sus telares y utensilios para hilar y tejer, pero me parece que esta costumbre no sigue vigente.³³⁹ Sobre la posibilidad de enterrar el telar de cintura con la tejedora al momento de su muerte para que la acompañe en el viaje al más allá, no encontré evidencias. Muchas veces los palos del telar son quemados por los familiares después de que muere una tejedora, o simplemente olvidados en algún rincón. Alberta Durán Toy demostró su tristeza delante de esta posibilidad: “Nuyu ma menester nubye di pe'tsi di ena gua ya hinda nthoni gua dra ts'ät'i ja ra tsibi porque hingi ne da bädi. Nuga gra jo'o, gua nzoi da ts'ät'i , porque hingi ne da bädi. Nuga ga agi ja ra hai, ya cuando nuga ga njo'o, ya ga manda da t'agi ja ra hai, pa ge hinda ts'ot'i, porque ndunthi xa y'eht'i ra boja ja ma y'e.”³⁴⁰

Ramsay menciona el uso del ayate también para bajar la caja del difunto adentro del hoyo en la tierra.³⁴¹ Yo registré su uso en una procesión de cabo de año³⁴² de un difunto para cargar un canasto con la cruz desde la casa, donde se había hecho el novenario, hasta el cementerio, donde sería depositada la cruz.

³³⁹ Galinier afirma que entre los otomíes que estudió esa costumbre es común: “cuando alguien muere, una vez en el ataúd el cadáver es rodeado con los objetos que le pertenecían, por ejemplo sombrero, machete y morral o telar y bordado; objetos funerarios en miniatura, tales como huaraches, machetes o telar y ollitas (...)” Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

³⁴⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “Todo mi menester ahora lo tengo, es lo que digo, que cuando ya no lo necesiten, yo creo que lo quemaran, lo echaran en la lumbre, porque ellos no quieren aprender. Cuando yo no exista, yo creo que lo quemaran, ellos no quieren aprender. Yo lo enterraré en la tierra, cuando ya no esté, ordenaré que lo entierren en la tierra, para no ser quemado, porque es mucho lo que me ha hecho dinero en las manos.”

³⁴¹ Ramsay, *op. cit.* en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 412.

³⁴² El cabo de año es una celebración que se realiza a un año del fallecimiento del difunto. Se hace el levantamiento de cruz acompañado de oraciones y una procesión que termina en el cementerio. Para los hñähñu, el cabo de año marca el fin de la vida del difunto en el plano terrenal y la entrada definitiva al mundo de los muertos.



Ayate usado para llevar el canasto con la cruz en la procesión del cabo de año de don Gregorio Ángeles Espino. Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

El ayate es tan importante para la vida religiosa de los mexicanos, que la misma aparición de la Virgen de Guadalupe quedó plasmada en uno de ellos:

El 12 de diciembre en la ciudad de México y millones de feligreses católicos llegan a la Basílica por todos los medios posibles para saludar a la Virgen de Guadalupe en su día, rememorando a la virgen morena, quién hace 475 años se le presentó cuatro veces al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac solicitándole se le rindiera culto. A petición de una señal el “milagro” materializó al quedar plasmada su imagen en un finísimo *ayate* de ixtle, de 1.50x2 metros, que aún veneran los fieles creyentes.³⁴³

En la vida ceremonial del pueblo hñähñu el ayate está presente en las peregrinaciones, fiestas e iglesias. Él es parte de la activa vida ritual y religiosa de las comunidades hñähñu del Valle del Mezquital.³⁴⁴

La espesura de ayate cambia de acuerdo al uso que se le da en la vida ceremonial: los más gruesos se utilizan para cargar utensilios como el romero, que en las fiestas es bendecido y después distribuido entre los fieles que dejan alguna moneda a la imagen, junto con una

³⁴³ Turok, 2006, *op. cit.* p. 242.

³⁴⁴ Como hace notar Broda, las fiestas religiosas constituyen un aspecto de resistencia muy importante: “Mediante la participación activa de amplios sectores de la sociedad y la repetición cíclica de las fiestas, el ritual ha sido y continua siendo hoy, un factor clave para la identidad de los miembros de las comunidades frente a un mundo externo hostil y de desintegración social cada vez más amenazante.” Broda, 2001, *op. cit.* p. 26 en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 322.

estampa y flor de cera. Frecuentemente el ayate de ixtle utilizado para cargar romero es sustituido por el ayate de plástico. Muchas imágenes religiosas son cargadas en las procesiones con un ayate, así como la cruz del difunto que cumple el cabo de año, cuando se festeja un año de fallecimiento.

Varias imágenes religiosas son vestidas con el ayate, o traen algún utensilio de ixtle en sus manos o indumentaria. Es muy común que las vírgenes estén cubiertas con un ayate, desde luego el más fino posible. La costumbre de vestir a los santos con las prendas más finas que se elaboran en la región es común a toda Mesoamérica y persiste hasta nuestros días. A mediados del siglo XVI, Francisco Ramos de Cárdenas escribió al respecto:

Adoraban a los dioses de México que eran de piedra. Ellos tenían otros dioses particulares: un dios del agua y buenos temporales. Este ídolo era de varas y le vestían mantas muy ricas y le ofrecían todo lo que cogían y podían haber. Tenían otros dos dioses de mucha reputación y reverencia: el uno en forma de hombre y el otro de mujer, hecho con las mismas varas, los cuales tenían vestidos ricamente. Al hombre con mantas ricas y al de mujer con naguas y guepiles... todo hecho de algodón tejido con muy ricas labores que era lo mejor que se hacía en toda la tierra. Al hombre le llamaban el Padre Viejo, a la mujer la Madre Vieja de los cuales decían que procedían todos los nacidos y que estos habían procedido de unas cuevas que están en un pueblo que se dice Chiapa que agora tiene encomienda Antonio de la Mota, hijo de conquistador.³⁴⁵

Desde tiempos prehispánicos, los otomíes adoptaron la religión católica, pero sin dejar de lado sus cultos:

Sería ingenuo creer que los frailes lograron extirpar la religión de los indígenas. A pesar de los esfuerzos de los misioneros, hay testimonios documentales que dan fe de una vigorosa resistencia ideológica. Varios escritores de los siglos XVI y XVII señalan a los otomíes como especialmente tenaces en este sentido. Éstos lograron integrar varios aspectos de su religión ancestral en los nuevos rituales cristianos.³⁴⁶

Wright afirma que en la parroquia de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan hasta la fecha se sigue venerando a Zidada Hyadi, el “venerado padre Sol”, quien comparte su nombre con la deidad cristiana, introducida por los españoles hace cinco siglos: Zidada Hesu, “venerado

³⁴⁵ Velázquez, Primo Feliciano (Ed.) *Otomites de Río Jofre*. Colección de Documentos para la Historia de San Luis Potosí, tomo III, Archivo Histórico del Estado, San Luis Potosí, 1987 (1898), p. 33, en Lastra, 2006, *op. cit.* p. 318.

³⁴⁶ Wright Carr, David Charles, “Zidada Hyadi, el venerado padre sol en la Parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, p. 40.

padre Jesús.” También el nombre otomí de la Luna, Zinänä, “venerada madre” se extiende a la Virgen María.³⁴⁷

En el valle del Mezquital, cada pueblo posee un santo patrono, costumbre que tiene su origen en tiempos prehispánicos, como afirma Carrasco:

La religión de los pueblos otomianos giraba alrededor de la adoración de dioses personales. Cada dios simbolizaba un oficio o fuerza natural y cada pueblo tenía un dios patrón que se identificaba con un antepasado y que probablemente era el dios del oficio característico del pueblo.³⁴⁸

Lastra explica cómo el culto prehispánico fue transferido a los santos en la Colonia:

Había colectas para financiar misas, fiestas y banquetes y para reconstruir o restaurar un santuario. Recaudaciones apoyadas por la gente, peregrinaciones no sometidas a la vigilancia de la Iglesia o el Estado. También tenían patrimonio, por ejemplo rebaños de ganado menor. Todo en torno a una imagen, como antes eran los ídolos. Los santos son las deidades del hogar. La esposa y los hijos los heredan. Se trata de una relación familiar. La posesión de las imágenes es similar a la de los idolillos en la antigüedad. Pero el sentido de propiedad privada sigue la influencia del modelo cristiano. Los santos son personas.³⁴⁹

López Aguilar nos cuenta como en la época colonial la fundación misma de los pueblos se basó en las imágenes religiosas: “Todo parece indicar que la fundación de los asentamientos estaba aparejada con la ‘llegada’ de una imagen religiosa, algún santo o alguna advocación a Cristo o a la Virgen. De manera inmediata se creaba un oratorio (erección del templo) que al principio pudo ser provisional y, posteriormente, con arquitectura con forma de bóveda.”³⁵⁰

Como se mostró anteriormente, es notable en las culturas prehispánicas de México la presencia de una fuerza creadora o diosa que protege y auspicia a las tejedoras. Las tejedoras, a su vez, tenían que rendirles ofrendas y rituales para recibir su protección y favores. Con la colonización, esas diosas fueron sustituidas por las vírgenes y santos, que reciben rezos y tejidos a su medida, para propiciar buenos cultivos del algodón e ixtle, cuidar a los borregos y orientar a las niñas en su aprendizaje, y guiar a las mujeres en su búsqueda de perfección.³⁵¹ Hoy día, esa tradición pervive en las ofrendas que hacen las

³⁴⁷ *Ibíd.* p. 39.

³⁴⁸ Carrasco Pizana, *op. cit.* p. 133.

³⁴⁹ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 325.

³⁵⁰ López Aguilar, *op. cit.* p. 32.

³⁵¹ Turok, Marta, 1988, *op. cit.* pp. 82-83.

tejedoras a sus imágenes y santos, y cuando los visten o depositan prendas tejidas como huipiles, fajas, ayates.

En las fiestas en que participé durante el trabajo de campo en el Valle del Mezquital, hice un registro fotográfico de las imágenes que presentaban objetos elaborados con ixtle que se presenta a continuación. El uso del ixtle en las imágenes religiosas confirma el carácter sagrado del material y, en especial, del ayate:



San Juan Diego, de la Iglesia de San Nicolás, Ixmiquilpan, lleva ayate a manera de capa.
Foto: Fernanda Robinson, San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.



La Virgen de Guadalupe de la Iglesia de San Nicolás, Ixmiquilpan, lleva un fino ayate con bordados a manera de velo. Foto: Fernanda Robinson, San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.



Santa Rosa de Lima, de la Florida, sólo viste ayate cuándo “sale a la procesión,” para que la proteja del sol, como lo hacen también las mujeres hñāhñu en su caminata. Foto: Fernanda Robinson, San Antonio Sabanillas, Hgo. 2011.

En la comunidad de Orizabita se realiza una fiesta en honor al Señor del Buen Viaje, en dónde llegan peregrinos de varias comunidades con sus imágenes, que vienen a saludar al santo de la cabecera.³⁵² Muchas de estas imágenes portan ayate u objetos sagrados elaborados con ixtle. Galicia Gordillo escribe sobre la fiesta:

En Orizabita, veneran al Señor del Buen Viaje, imagen del siglo XVIII. Participan 29 comunidades. La fiesta se realiza una semana antes de la Semana Santa, termina el Domingo de Ramos. El día principal es el tercero. Van llegando comunidades que deben reunirse en una iglesia para un primer descanso. Dentro de la iglesia los mayordomos de cada localidad hacen limpias y les colocan cuelgas de manzanilla y flor de cempasúchil a las imágenes. Los mayordomos ofrecen comida y bebida a la concurrencia fuera de la iglesia.³⁵³



Señor del Buen Camino, a quien es dedicada la fiesta de Orizabita. Esas imágenes no poseen ningún elemento elaborado con ixtle. Fotos: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.

³⁵² Sobre la tradición de traer a los santos de los barrios o pueblos a saludar al santo de la antigua cabecera, escribe López Aguilar: “(...) existe una relación de subordinación entre los santos patronos de los barrios a los pueblos y en las fiestas todavía se respeta la antigua jerarquía, en tanto las procesiones de los pueblos fundados recientemente se dirigen a “saludar” al patrono de la vieja cabecera. López Aguilar, *op. cit.* p. 28.

³⁵³ Galicia Gordillo, *op. cit.* en Lastra 2006, *op. cit.* p. 329.



Señor del Buen Viaje, a quien es dedicada la fiesta de Orizabita. Esas imágenes no poseen ningún elemento elaborado con ixtle. Fotos: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.

Los mayordomos y sus familias traen a sus santos patronos y los colocan en dos columnas, a los costados de la nave de la iglesia. Entre las imágenes se existen varias que traen algún utensilio elaborado con ixtle, como podemos observar en las siguientes fotografías:



San Nicolás de Tolentino, de San Nicolás. En el detalle se observa el lazo de ixtle que el santo lleva en la mano. Foto: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.



Imagen del Señor de Jalpan, del Álamo, Ixmiquilpan, crucificado en una cruz de la cual cuelgan figuras elaboradas con cera y “ejotes” elaborados con ixtle, que son utilizados para auto-penitencia. Foto: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.



San Andrés Apóstol lleva un fino ayate en la mano. Foto: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.



La Virgen de la Asunción, de Taxhay, se conserva en un nicho que es trasportado envuelto en un ayate, que también hace la vez de mantel. Foto: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.



Cristo de Ustheje envuelto en un ayate. Foto: Fernanda Robinson, Orizabita, Hgo. 2011.

Es en el ámbito religioso que el ayate se transforma en producto de consumo ceremonial (cuando lo usan para cargar santos, palanganas, envolver el romero) y se asocia con la actividad ritual (cuando es ofrendado para vestir vírgenes o santos). Generalmente los curas y sacristanes se fijan en las mujeres que portan el ayate mejor trabajado y le encargan un ayate para vestir a la virgen o al santo, o hacer una especie de estandarte. El trabajo, bastante arduo, consiste en una ofrenda a la iglesia, por lo que normalmente no es remunerado:

Un sacerdote de Cardonal, él me vio que yo fui a dejar Señor del Santuario, el peregrino, y ya se regresó para su templo, y me vio este mi yate con mi sombrero el xamatí, y entonces me dijo: yo quisiera que me haga un ayate como este, para la peregrinación de la villita, así me dijo, le dije sí, voy hilar, pura hilado, aunque con el solazo que sea, pero pura hilar, porque me esperaba como un mes para salir la peregrinación de Cardonal para Tula, para la Virgencita de Guadalupe, esa peregrinación de Tula, y salen de todas partes, los autobús se los manda, para recoger la gente, y ya sale esa peregrinación, y ese ayate ya la pintaron de la Virgen de Guadalupe, bordado, ese no la hice yo, la hizo la señora María Valencia, esa la bordó, tiene la muestra de una servilleta de bordado de la Virgen de Guadalupe, ese lo sacó

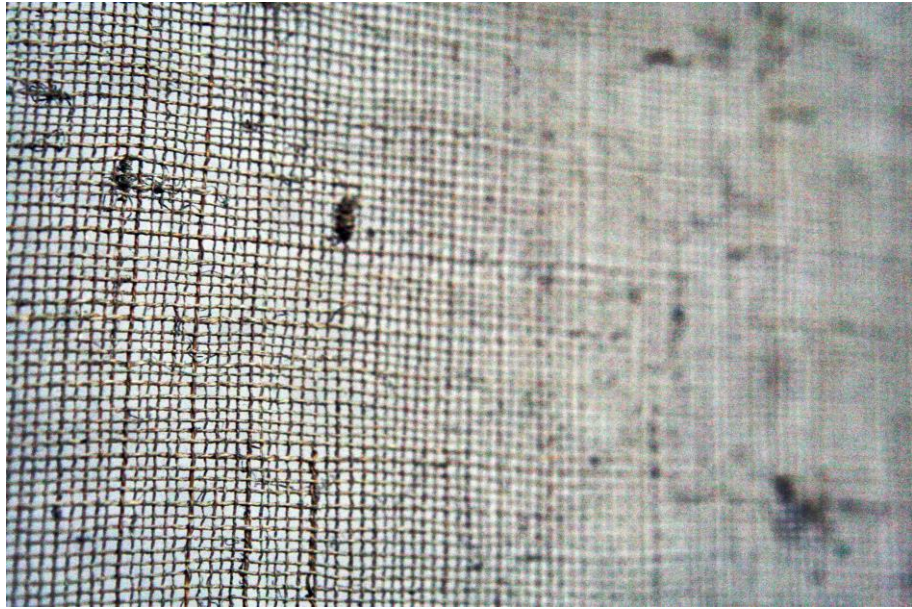
y lo puso el ayate, ese sacerdote mandó una madera ahí, palo, para sacar la virgencita cargando la procesión, llega a la villita.³⁵⁴

Jovita Eusebia Cervantes Torres



Ayate que tejió Jovita Cervantes para la iglesia de Cardonal.
Fotos: Fernanda Robinson, Cardonal, Hgo. 2011.

³⁵⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Jovita Eusebia Cervantes Torres, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hgo., 24/04/2011, inédita.



Detalle del fino hilado y tejido del lienzo que tejió Jovita Cervantes para la Iglesia de Cardonal.
Foto: Fernanda Robinson, Cardonal, Hgo. 2011.

5 Kut'a: Perspectivas para la cultura hñähñu, el maguey y el ixtle

5.1 Cambios en el modo de vida hñähñu

No es reciente la notoria disminución del cultivo y manejo del maguey y del consumo de los productos derivados del mismo. A mediados del siglo XX se constata que el maguey empieza a desaparecer “...a causa de su irracional explotación, de las escasas e inadecuadas siembras y de las políticas tendientes a sustituir el uso de sus fibras por otras sintéticas y del pulque con otras bebidas, como la cerveza.”³⁵⁵ A principios de los años 80 la FAO – Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura – declaró la planta “en peligro de extinción.” Los afanes por modernizar y occidentalizar a México han agredido tanto a la planta como a los productos derivados de ella, a los cultivadores y a los consumidores y usuarios de sus productos.³⁵⁶

Podemos constatar una serie de factores que se interrelacionan y que ponen en riesgo la cultura hñähñu y sus conocimientos ancestrales, entre ellos los relacionados al maguey. El primer de esos factores es el proceso de urbanización de México, el mejoramiento de las vías de comunicación y el mayor contacto de las comunidades rurales con el medio urbano, a través de las carreteras y medios de comunicación. Este factor viene acompañado de la industrialización y disponibilidad de productos elaborados a partir de materias primas sintéticas, con los cuales no siempre la producción artesanal puede competir. Otro de los factores es la migración provocada por la crisis en el campo y por la necesidad de buscar más ingresos para poder comprar esos nuevos productos y tener una vida parecida al ideal que se muestra en la televisión. Por último, se suma la educación formal, que sustituye la educación tradicional, y se vuelve símbolo de progreso y status social. Todos esos cambios acelerados han llevado a la pérdida del idioma hñähñu, y como consecuencia, a muchos de los saberes tradicionales que durante siglos fueron transmitidos de padres a hijos.

A partir de los años 40 México ha pasado por varios cambios que afectaron profundamente la vida y las formas de producción mexicanas. Hasta entonces la mayor parte de la población vivía en el campo y se ocupaba de las labores relacionadas a este, pero

³⁵⁵ Zorrilla, Leopoldo y Leonor Batanero (investigación), *El maguey: "árbol de las maravillas."* Gobierno del Estado de Hidalgo—Museo Nacional de Culturas Populares, INI-SEP-DGCP, México, 1988, p. 15.

³⁵⁶ *Ibíd.* p. 15.

a partir de entonces se abre la etapa de industrialización que, junto con la explotación extensiva de la tierra, la mecanización y los cultivos comerciales, poco a poco van incorporando al campesino como albañil, peón, chofer, elevadorista, maletero o plomero, y el campo se va despoblando; ya muy pocos arrancan algunos productos a la tierra, la falta de créditos, la carencia de abonos e insecticidas y por si fuera poco, las sequías prolongadas que azotan al campo, hacen que el campesino tenga que buscar otras fuentes de ingresos.³⁵⁷

En los años 70, Medina y Quezada³⁵⁸ señalaron que muchos autores preveían la desaparición de las artes indígenas por la influencia de la industrialización, la decadencia de algunas de sus manifestaciones y la necesidad de rescatarlas y revivirlas. El Dr. Atl escribió al respecto:

La única forma para hacerlas sobrevivir al empuje del industrialismo, es facilitar a los productores la obtención de materias primas, eximirlos de impuestos; proporcionar a los pequeños comerciantes de productos indígenas todas las ventajas posibles para transportarlos y venderlos, rebajándoles las tarifas ferroviarias, y eximiendo de impuestos a las barracas donde se venden esos productos.³⁵⁹

Esas proposiciones no se han llevado a cabo, y más aún, de acuerdo con estos autores, el problema principal reside en que no se intenta modificar las condiciones socioeconómicas y culturales de los productores originales.

La industria es tan solo uno de los aspectos que afectan negativamente a las artesanías, el proceso de su pérdida es homónimo a la pérdida de la cultura indígena en México. Actualmente la industria no es el único enemigo de los productos artesanales, lo es también la televisión y los medios que imponen la moda y los patrones de consumo, es la escuela que enseña a olvidar los idiomas originales y saberes ancestrales, es la migración que trae consigo nuevas costumbres y dinámicas de estratificación social.

Con el incremento de los medios y vías de comunicación, la gente está ávida por consumir nuevos productos de origen industrial y construir sus casas con materiales como el cemento y el bloc de cemento; el poco dinero obtenido con la venta de los productos derivados del maguey y el trabajo en el campo no son suficientes para eso. Jovita Cardón cuenta como su hijo prefiere salir a buscar trabajo, en lugar de trabajar el maguey:

³⁵⁷ Turok, 1988, *op. cit.* p. 28.

³⁵⁸ Medina, Andrés y Noemí Quezada, *Panorama de las artesanías otomías del valle del Mezquital. Ensayo metodológico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1975, p. 12.

³⁵⁹ Murilo, Gerardo. Las artes populares en México. Editorial Cultura, México, 1922, p.5. en Medina y Quezada, *op. cit.* p. 13.

... no, horita ya no, ya no quiere mis hijo. Bueno, sí sabe tejer los costales, pero horita ya no quiere comprar la gente, ya para qué... Ma ts'unt'ū bi piensa ya ga hohñe ra b'efi, pa ga mantiene he pa ma bātsi y ha bi hongra ya b'efi, hongra ra zi bojā ha ya bi hyoka ya ngu y ya cuando da zoho ya da muj, ya bi y'o ra b'efi, sehē da munts'a ra zi bojā da me'tsi da hyonga n'a zi negocio da mpa o te da pa o lo que sea. Ya ge'ä ra b'efi, para da mefi ngu nu'ä ra tiempo stampehe ya hina, ya hina, ya hinte da mefi.³⁶⁰

Jovita Cardón

El valle del Mezquital es uno de los estados mexicanos del cual sale el mayor número de migrantes. No es de ahora que los hombres salen a buscar trabajo afuera de la región, antes acostumbraban migrar a la Ciudad de México, ahora migran principalmente a los Estados Unidos.³⁶¹ Irse *al nan guadí* (al otro lado)³⁶² es el sueño de la gran mayoría. Absolutamente todas las familias que entrevisté tienen por lo menos un miembro que está viviendo y trabajando en los Estados Unidos, o que ya vivió y trabajó allá, pero regresó.³⁶³

La migración masiva empezó en los años cuarenta y obedecía, principalmente, a la creciente demanda de mano de obra por la expansión de la industria y del sector de servicios, situación que se mantuvo hasta la década de los sesenta. También contribuyeron para ello la crisis que vivió el campo en esos años y las aspiraciones de mejorar los niveles de vida a través de la educación y mejores empleos; “necesidades creadas gracias a la influencia de los medios de comunicación masiva y al acceso más fácil a los polos de

³⁶⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Jovita Cardón, El Bingú, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita. “Mi muchacho se pone a pensar y buscamos trabajo, para mantenernos, para nuestros niños, sale a buscar trabajo, para tener dinerito y con eso pensar en hacer su casa, y ya cuando regresa llega para quedarse, se va al trabajo, él sólo junta su dinerito, lo guarda, se busca algún negocio, para vender o a ver, vender lo que sea. Ese es su trabajo que hará como oficio, como hicimos en tiempos que nosotros trabajamos (el maguey) ya no, ya no, ya no buscará más trabajo (como el nuestro).”

³⁶¹ La constante movilidad espacial ha caracterizado a los grupos indígenas desde la época prehispánica: “El pueblo otomí siempre ha mostrado una fuerte tendencia a los desplazamientos de población, desde la época prehispánica (...) La historia habla de la desaparición de pueblos enteros, de continuos movimientos de población, corrientes migratorias y reubicaciones.” CIESAS 2004 en Collin 2008, p. 358.

³⁶² Zepeda González, Alfredo y Pedro Ruperto Albino, “Los otomíes de la Sierra. Palabra cercana, palabra colectiva” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, p. 373.

³⁶³ Un estudio coordinado por Verónica Kugel a petición de la diócesis de Tula entre 2002 y 2003 indica que en Ixmiquilpan 38.8% de las familias se ven afectadas por la migración, y que en el Mezquital 30% de los migrantes son mujeres. Kugel, Verónica, “Migrantes hñähñus. Del Valle del Mezquital a tierras cada vez más lejanas” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada, op. cit.* p. 273.

atracción urbanos e industriales por medio de la construcción de carreteras y la disposición de más y mejores medios de transporte.”³⁶⁴

Así como en México, en los EU los hñähñu siguen siendo ciudadanos de segunda clase. Aquí sufrieron siglos de explotación y marginalización coloniales y republicanos, allá son indocumentados despojados de cualquier derecho. En EU, ellos siguen funcionando al margen del Estado-nación, en este caso del Estado norteamericano. Sin embargo, traen una ventaja comparativa que muchos otros grupos de migrantes no poseen: “Sus tradiciones comunitarias de gobierno, su entendimiento de la ciudadanía comunitaria, sus lazos de parentesco y paisanaje, los cuales los ayudan a, nuevamente, funcionar como un grupo cohesivo y no a nivel individual.”³⁶⁵

Las remesas representan un importante ingreso en el Valle del Mezquital;³⁶⁶ sin embargo, aunque los migrantes trabajan para la familia, los envíos de remesas llegan a ser irregulares. Así, en muchos casos, las mujeres que se quedan son las que tienen que proveer para suplirlas. Uno de los principales indicadores de la importancia de las remesas es la vivienda. De acuerdo con el INEGI, el municipio de Cardonal tiene el récord de construcción en el estado de Hidalgo entre 1990 y 2000.³⁶⁷

Más allá de las necesidades básicas, las remesas se invierten en la construcción. Definitivamente, el sueño es la casa, mientras más se parezca a la de Estados Unidos, mejor. La casa se construye con la idea de regresar definitivamente para habitarla, una vez terminada. Pero esto acaba siendo un sueño imposible, porque no se puede vivir en ella sin dinero en efectivo, la familia se acostumbró a vivir un poco mejor... y la migración se convierte en una dependencia perpetua. Hay cada vez más “casas fantasma” de cemento, símbolos de mucho esfuerzo, mucho riesgo, mucha soledad - ¿inútil?³⁶⁸

³⁶⁴ Durán de Alba, Rocío, “Prácticas religiosas como generadoras de identidad entre grupos otomíes y mazahuas en la Ciudad de México”, en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada*, op. cit. p. 286.

³⁶⁵ Schmidt, Ella, “Ciudadanía hñähñu: lecciones comunitarias en un mundo individualista” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada*, op. cit. p. 263.

³⁶⁶ México es el segundo país receptor de remesas en el mundo, después de la India. Kugel, 2008, op. cit. p. 283.

³⁶⁷ *Ibíd.* p. 275.

³⁶⁸ *Ibíd.* p. 283.

Tal cual nos dijo en cierta ocasión el párroco de Ixmiquilpan: “Se van al norte para construir sus casas, pero destruyen su hogar.”³⁶⁹ De acuerdo con Olga Rodríguez, el cambio drástico en el modelo de vivienda otomí tiene que ver con tres aspectos:

por un lado está el influjo de las culturales dominantes penetrado indirectamente por los medios de comunicación, y directamente por la cercanía con los centros urbanos como Ixmiquilpan, Pachuca y la Ciudad de México y el contacto directo con la cultura estadounidense a través de la experiencia migratoria. El segundo aspecto tiene que ver con el auge de los materiales industrializados, más abundantes y hasta cierto modo más fáciles de adquirir y de emplear. El tercer aspecto es el deterioro de los recursos naturales con que contaban anteriormente para la construcción de la vivienda, y con él la pérdida del conocimiento de las técnicas y procesos ancestrales.³⁷⁰



El contraste entre la tradicional casa hñähñu hecha con pencas de maguey y la casa al estilo norteamericano es un claro ejemplo de la influencia de la migración.
Foto: Fernanda Robinson, San Miguel Tlasintla, Hgo. 2011.

Varios son los factores que impulsan a la migración: la pobreza, la falta de perspectivas a largo plazo en la región de origen, la baja remuneración para aquellos que cuentan con

³⁶⁹ Conversación informal en el Templo y ex-Convento de San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan, noviembre de 2010.

³⁷⁰ Rodríguez, Olga Lucía, “Del maguey al concreto: migración y transición de la vivienda Otomí” en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. VII, núm. 146(063), Universidad de Barcelona, España, 1 de agosto de 2003, p. 14. Disponible en <[http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(063\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(063).htm)>

algún estudio o especialización laboral. Pero tristemente, la migración ya consiste en una meta en sí misma:

El hecho de que se vayan y trabajen antes de alcanzar la mayoría de edad muchas veces es señal de la necesidad de su familia, pero también es cierto que se ha convertido en una meta en sí misma – desde pequeños, su vida está orientada a que no hay más futuro que el de irse al norte. Que la gran mayoría sólo piense en irse, suponga que el estudio no aporta nada y que en su región no hay nada que hacer, es una señal grave de empobrecimiento y creo círculos viciosos para los individuos y las comunidades.³⁷¹

Esa mentalidad ha permeado a mucha gente, mismo que de la explotación del maguey y sus derivados sea posible subsistir:

Muchas piensa que el ixtle no puede dejar recurso para, ósea, le ve muy, muy pobre su venta, mucho trabajo y poco recurso. Inclusive, los que se dedican del pulque, a eso se mantienen, sin necesidad de emigrar, con el puro pulque, a lo mejor pues no tiene digamos lujo y todo, pero al menos para sobrevivir, y también así está igual que el ixtle, la cosa es tenerle fe, y pues tratar de hacer, tener las ganas de hacerlo, y día con día mejor el trabajo.³⁷²

Leonor Pérez Pérez y esposo

Si la gente deja de tener fe en quién es y en lo que hace, es poco probable que lo desee transmitir a sus hijos. Después de años de discriminación y rechazo, y la ausencia de la valoración de los idiomas originales, muchos hñähñu creen que es más importante que sus hijos hablen español que su lengua materna:

porque aquellos día pues mayormente aquí la gente hablaba puro hñähñu y el español casi no, no, nadie sabía hablar, entonces este, la gente de aquí quiere que sus hijo no le pase como aquellos día que no sabía hablar, entonces mayormente ellos quiere que habla de las dos lengua (...) por esa razón los papá les interesa más el español, porque más la gente utiliza.³⁷³

Magdalena Maya Durán

El grado de pérdida del idioma hñähñu y los conocimientos relacionados con el manejo del maguey varía de una comunidad a otra. Generalmente las comunidades que están más

³⁷¹ Kugel, *op. cit.* p. 276.

³⁷² Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, participación de Leonor Pérez Pérez y su esposo, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita.

³⁷³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

alejadas de las carreteras pavimentadas que llevan a Ixmiquilpan, la cabecera municipal, conservan más esos elementos. En San Andrés da Boxtha, que es una de las comunidades más alejadas de Ixmiquilpan, la cabecera municipal, las mujeres entrevistadas afirman que todos los niños hablan hñähñu, aunque reconocen que ya existe un proceso de pérdida del idioma.

Yolanda Lastra presenta indicativos que confirman que el idioma hñähñu se está perdiendo. En el municipio Ixmiquilpan, por ejemplo, en tan sólo diez años, la población de hablantes pasó de 54% en 1990 a 43% en el año 2000. De acuerdo con la autora, si analizamos los mapas de distribución de la lengua otomí en el siglo XVI y en la actualidad, veremos que el territorio se ha reducido bastante.³⁷⁴

Esto se debe a muchos factores, pero el principal es la actitud de desprecio a las lenguas indígenas por parte de los hablantes del español, actitud que de alguna manera han transmitido a los propios hablantes del otomí. Gran parte de la culpa la tienen los maestros, incluso muchos de los maestros bilingües que inculcan la admiración hacia el español, que de alguna manera implica el desprecio de lo autóctono. Todas las lenguas son potencialmente iguales. La supuesta superioridad de algunas no es más que el poder que tienen los que las hablan, pero en una democracia todos tenemos derecho a hablar en nuestra propia lengua y hay derechos lingüísticos reconocidos tanto nacional como internacionalmente.³⁷⁵

En México, por lo contrario, no se mantienen las condiciones para que cada quien pueda hablar y se sienta orgulloso de su lengua. Se ha negado la riqueza cultural y lingüística que tiene el país y se ha apostado a políticas educacionales homogeneizadoras.³⁷⁶ Muchos

³⁷⁴ La distribución del otomí no es homogénea y continua, sino que se concentra en diferentes partes e incluso convive con otras lenguas. Lastra elaboró algunos mapas basados en Gerhard (1986) en que se muestra que a la llegada de los españoles, toda la población de Ixmiquilpan hablaba otomí, al igual que la población de Pachuca y Actopan. Lastra, 2006, *op. cit.* p. 27.

³⁷⁵ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 17.

³⁷⁶ “El contenido de los artículos 3º y 4º constitucionales, la Ley General de Educación y el Programa de Desarrollo Educativo 1995-2000 plantean el compromiso del Estado Mexicano de responder a la necesidad de promover en todos los habitantes del territorio nacional, pero sobre todo en las niñas, niños y jóvenes, el desarrollo de actitudes de tolerancia y respecto a las diferencias que constituyen la diversidad cultural, tarea en la que la educación inicial y la educación básica (preescolar, primaria y secundaria) están llamadas a jugar un papel fundamental: al armonizar y equilibrar las dimensiones étnica, nacional y mundial; al plantear una visión e interrelación igualitaria y dinámica entre las culturas de nuestro país y del mundo; al garantizar la vigencia de las lenguas maternas en todos los órdenes de la vida de sus hablantes; al afirmar los propios estilos de vida.” León de Santiago, Yolanda de, “Nó’ó ntúdi pa ya ñuhú ha núna ‘ra ‘befi ya jói ge ne da metsi má ndúnti ya bojó. La educación indígena ante el sistema neoliberal” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada*, *op. cit.* p. 377.

padres dejan la tarea del aprendizaje del idioma indígena³⁷⁷ a la escuela. Se olvidan que de manera natural e ideal, el proceso de aprendizaje se da de padres a hijos. En México nos olvidamos que en varios países del mundo existe bilingüismo.³⁷⁸

Como señala Sánchez Plata,³⁷⁹ el idioma es fundamental en la trasmisión de conocimientos. Esta autora constata, a través de una investigación en el municipio de Acambay, Estado de México, la íntima relación entre la reproducción de los papeles de género de la mujer con el desarrollo cultural que protagonizan dentro de sus hogares y comunidades y como en este sistema actúa un idioma particular como instrumento creativo. Cuando el idioma no es transmitido de madres a hijas, se rompe la trasmisión de saberes específicos y se reconfiguran los papeles que cada miembro juega en el interior de su familia y comunidad.

Los niños “son seres humanos vinculados a sus padres por la lengua. (...) A través de la lengua, un ser humano queda integrado a la cultura, al medio humano.” El idioma es el primer saber que los padres transmiten a sus hijos, y a través del cual serán transmitidos los demás saberes: “Como primer saber, sirve como hilo conductor de los aprendizajes del saber genérico, en términos de cómo guiar a un hombre o mujer sobre lo que debe saber en la vida. (...) El saber cotidiano de las generaciones adultas es el fundamento del saber cotidiano de las generaciones sucesivas.”³⁸⁰

Esa ha sido, durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la manera en que se ha dado la trasmisión de conocimientos. A temprana edad, los niños colaboran en las tareas domésticas y agrícolas y naturalmente van aprendiendo de los padres sus oficios y todo lo que necesitan para sobrevivir al medio en que viven. Las niñas aprenden a cocinar, limpiar, tejer, cocer, moldear el barro, cuidar a los bebés y a los animales, los niños aprenden a sembrar, construir casas, cuidar a los animales, tallar la madera.

³⁷⁷ Sobre la definición de “población indígena”, Medina y Quezada escriben: “En realidad el criterio lingüístico es el más simple y el más usado para distinguir a la población indígena del país, sin embargo (...) es posible señalar que la calidad de indígena sería extensiva a aquellas personas que, aunque no hablen la lengua indígena, practiquen un modo de vida que refleja el empleo de patrones sociales y culturales característicos de esta población. Esto podemos apreciar en primer lugar en cinco aspectos fundamentales: la vivienda, la indumentaria, la alimentación, las prácticas agrícolas, y la producción artesanal y de pequeña industria.” Medina y Quezada, *op. cit.* p. 55.

³⁷⁸ Lastra, 2006, *op. cit.* p. 16.

³⁷⁹ Sánchez Plata, *op. cit.*

³⁸⁰ Sánchez Plata, *op. cit.* pp. 204-206.

En el valle del Mezquital también ha sido así, ya que hasta hace poco tiempo, la transmisión del conocimiento y las técnicas de trabajo se daban de manera natural y se transmitían de padres a hijos por generaciones seguidas. Jovita Cardón lo confirma: “Nuga di pädi ga’tho texa mefi ma dada ne ma nana xa ñ’utkagi xa xantkagi ga’tho di pädi.”³⁸¹ “Por eso yo sabe hilar, sabe tejer los costales, y todo eso.” Ella cuenta que durante su infancia aprendió a trabajar el *santhe* con sus padres, y que después de casarse siguió trabajándolo: “Ko ma dāme danthātihe, embi pues get’ātho, himi pä ra b’efi ge go ga mpefi pa ga ñuhñe pa ga hohñe te ga tsihe. Ga’tho di pädi, di pädi di pe ya r’onjua ga pa ha konge’ä da ñ’epu ma mandado, ha nu’bu hina, no hay nada, maske gi nehma te gi tsí pero no hay dinero.”³⁸²

No sólo se están perdiendo en el Mezquital los saberes relacionados al tejido, sino que la mayoría de los saberes que antes eran transmitidos de generación en generación a través del idioma hñähñu. Esta educación, llamada “no formal” por nuestra sociedad, se encuentra en riesgo de desaparición porque cada vez más niños tienen acceso a una “educación formal,” que los aleja de su medio natural y les enseña tal vez sí, a hablar un poco de inglés, pero también a olvidar su lengua materna y los saberes del campo y depender cada vez más del dinero para sobrevivir.

La vinculación de los nudos analíticos género, idioma y saber “lleva a discernir la importancia de la lengua otomí en la transmisión de los saberes, primordialmente por el género femenino. Y viceversa, un saber contiene los códigos lingüísticos del otomí. Por ello, esa lengua se concibe como un primer saber que condiciona la existencia de los otros saberes contenidos, entre muchos otros, en los vinculados al telar de cintura y la extensión de los asuntos femeninos de orden bioreproductivo.”³⁸³

Esta lógica queda muy clara en el siguiente testimonio de Lucina, que habla del riesgo que corren los saberes tradicionales, la cultura y el idioma hñähñu:

Ya no tienen la voluntad de hacer eso. Y como le digo, tampoco no quieren utilizar el ayate para sus bebés, como que ya no les gusta, entonces ya para qué, pues buscan lo más fácil.

³⁸¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Jovita Cardón, El Bingú, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita. “Yo sé todo lo que saben mi papá y mi mamá, ellos me enseñaron todo que sé.”

³⁸² Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral con la Sra. Jovita Cardón, El Bingú, Cardonal, Hgo., 12/05/2011, inédita. “Con mi esposo me casé, y pues fue lo mismo, él no sabía el trabajo y yo trabajé para que comiéramos para buscar qué comer. Todo yo sé, yo sé tejer ayate para vender y con eso ahí se viene el mandado, y si no, no hay nada, aunque quisiera que comer, no hay dinero.”

³⁸³ Sánchez Plata, *op. cit.* p. 207.

Pero le digo, se va a perder nuestra cultura, la costumbre de cómo hicieron antes los abuelitos o los papás y todos nosotros... hasta el hñähñu ya no quieren casi hablar, les da pena. (...) A mí me da tristeza porque lo están haciendo a un lado (nuestra cultura e idioma) que según es nuestra lengua materna, pero como que no les interesa aprender y enseñarles a sus hijos. Como mis muchachos, ya tienen sus bebés, pero yo si les hablo, les cotorreo en hñähñu, y luego uno de ellos dice ‘ah, no le enseñes así, va a saber hñähñu y se va a querer ir a Pozuelos.’ Como está en Cardonal. ‘Yo no quiero que sepan.’ Y le digo: ‘pero vas a ver que le van a dejar tarea y vas a ir corriendo conmigo a aprender, y entonces yo le voy a decir que no sé.’³⁸⁴

Lucina Hernández Ángeles

En su testimonio se puede constatar el desprecio que sienten las nuevas generaciones hacia la cultura e idioma hñähñu. “Casi todas las mujeres antes sabía hilar, tenía su yate, aunque sea para su uso, todos tienen (tenían). Ya ahora esa clase de gente ya no lo hace, ya no lo hace.”³⁸⁵ Actualmente la gente que se dedica a trabajar el santhe es la minoría. La persona más joven que conocí que teje ayates grandes en telar de cintura tiene 34 años, la segunda más joven, Celsa Barreda, tiene 39 años. La persona más joven que conocí que trabaja diferentes fibras con aguja tiene 24 años. En San Andrés da Boxtha, una joven de aproximadamente 25 años, que ya no trabaja el santhe, pero que tiene contacto con el grupo de mujeres tejedoras dijo: “Sí me gusta, pero no, como que no me llama la atención, ósea, sí se ve bonito como lo hacen, más que hace muchas cosas, pero no, como que no me llama la atención de aprender (...) sí es ayuda, no, pero yo quisiera hacer otras cosas, aprender otras cosas, que no sea el ixtle.”³⁸⁶ A lo que las mujeres más grandes del grupo añaden: “No, a su edad de ella ya no, ¡ya cual!”³⁸⁷

La pérdida del vestuario e idioma indígenas significan la pérdida de medios fundamentales de comunicación:

“El vestuario indígena encierra toda una gama de significados del color, diseño, material y corte [...]; expresa el espíritu del tiempo y es indudablemente un aliado firme de la cultura [...]; es el resultado de ser diferente, comunicación no verbal que intenta decir algo a la sociedad en un lenguaje visual en todos los aspectos.”³⁸⁸ Es, al mismo tiempo, portar en el cuerpo un significado y un significante. El significado revela la identidad y pertenencia de

³⁸⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

³⁸⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Leonor Pérez Pérez, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

³⁸⁶ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, participación de muchacha de 20 años, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita.

³⁸⁷ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 06/05/2011, inédita.

³⁸⁸ Vásquez, 2000, pp. 38-39 en Sánchez Plata, *op. cit.* p. 212.

grupo, mientras el significante denota la interpretación que cada individuo da al significado. Por lo tanto el idioma es una vía para la transmisión del significante y significado de un individuo a otro de una misma etnia.³⁸⁹

Me parecen muy oportunas las preguntas que hacen Zepeda y Albino: ¿Cómo seguir siendo comunidad en medio de la mal llamada globalización que más bien lo fragmenta todo? ¿Cómo no desbaratarse y perder lugar frente al etnocidio? ¿Cómo ser modernos (los de hoy) sin ser arrasados por la modernización neoliberal difundida por el Estado Nación?³⁹⁰

5.2 La producción artesanal

La forma familiar de producción es la que predomina en el medio rural,³⁹¹ aunque por supuesto también se da en los pueblos y ciudades. Ella es producto de la íntima relación con la sociedad agrícola, en la cual la unidad familiar produce sus enseres y a veces llega a darse una especialización para surtir una región.

La producción de objetos con ixtle en el valle del Mezquital se encuadra en el campo de las artesanías rurales. Tomamos la definición de Medina y Quezada: “El artesano rural es un especialista de tiempo parcial que combina su actividad artesanal con la agricultura, sea que trabaje su propio terreno o se ocupe como asalariado ocasional.”³⁹²

La productividad del artesano rural mexicano está determinada por su actividad agrícola, y aún cuando el artesano mismo no dependa directamente de la agricultura, su actividad se desenvuelve en una comunidad que sí la practica y que rige su vida por las vicisitudes características del cultivo de la tierra. El rasgo distintivo del artesano es la insuficiencia de la tierra que posee, lo que obliga a acudir a la artesanía, aún cuando, ellos se consideren primero campesinos y luego artesanos.³⁹³

La tendencia en las poblaciones indígenas y campesinas es que de generación en generación vaya disminuyendo la cantidad de terreno y cultivo disponible, lo que hace que actualmente sea casi imposible satisfacer las necesidades anuales de consumo familiar de maíz y frijol sin recurrir a otras actividades remuneradas. La artesanía viene entonces a

³⁸⁹ Sánchez Plata, *op. cit.* p. 212.

³⁹⁰ Zepeda y Albino, *op. cit.* p. 373.

³⁹¹ A finales de los 80s, Marta Turok calculaba que el 65% de las familias de artesanos en comunidades estudiadas por ella se dedicaban a ese tipo de producción, y ese era también el porcentaje de familias que ya no tenían tierras.

³⁹² Medina y Quezada, *op. cit.* p. 30.

³⁹³ *Ibíd.* p. 33.

constituir un limitado medio de adquirir ingresos que ayuden a compensar la insuficiencia de la agricultura y la inestabilidad de la oferta de trabajo. Esto quiere decir que en aquellas comunidades con mayor autosuficiencia, o con una fuente de ingresos más estables, la actividad artesanal será reducida o nula. Esta situación es cada vez más rara en la actualidad, ya que hasta en las comunidades más alejadas encontramos una penetración capitalista, junto con jerarquías de prestigio que no sólo evitan la capitalización, sino que tienden a necesitar cada vez más recursos procedentes del exterior, lo que obliga a una serie de actividades para obtenerlos, y que van desde el trabajo migratorio hasta el intercambio y acaparamiento de artesanías.³⁹⁴

Incluso algunas de las tejedoras añoran buscar trabajo en otros lados para poder incrementar su entrada de dinero:

...a buscar trabajo, no hay trabajo (aquí)... ¡hay, sí hay!, pero no hay dinero... pues acá en el campo, ósea, para uno mismo, pero no hay dinero, ósea, aunque la vecina me quiera ocupar, aunque me diga vas a ayudar eso, pues no, pero no hay dinero, recurso...yo creo que un poco ya nos acostumbramos hora que los maridos se fueron al norte, o tratamos de cambiar la vida que llevábamos, porque mas antes, de que yo me acuerdo, mis papás más antes... el aceite usaba más el cebo, de los borregos que lo mataban (...) con eso se guisaba, y para la plaza, pues bajaba nomás para comprar el maíz, el chile... ellos hacían la famosa trueca, hay veces cuando tenían pagaban, y si no cambiaban, hacían ayate, o sus gallinita, o huevo... ellos lo que llevaba era casi sus huilo, sus puerco, sus chivo para intercambiar sus maíces... ya tiene unos 30 años, ¡o más!³⁹⁵

Leonor Pérez Pérez

Leonor Pérez nos cuenta que el motor para que la gente busque trabajo fuera de sus comunidades es el hecho de que en poco tiempo han cambiado mucho su estilo de vida: antes eran prácticamente autosuficientes, en la actualidad necesitan más dinero para comprar productos.

Por mucho tiempo la producción artesanal fungió como el complemento ideal de ingresos de la agricultura, pero desde hace mucho y en la actualidad, resulta cada día más insuficiente para un grupo creciente de familias y comunidades artesanas. Esto provoca que varios miembros jóvenes de la familia, tanto hombre cuanto mujeres, se conviertan en asalariados dentro y fuera de la comunidad y envíen dinero a la familia. También se

³⁹⁴ *Ibíd.* p. 31.

³⁹⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Leonor Pérez Pérez, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 19/04/2011, inédita.

encuentra que en procesos que tradicionalmente fueron femeninos (es el caso de muchas comunidades alfareras y textiles) se vayan incorporando de tiempo completo los hombres, cuando esa actividad es el pilar de sustento de la familia. En el Valle del Mezquital, conocí un solo caso en que todos los miembros de la familia se dedican a la actividad artesanal, el de la familia Paloma Roque en El Deca, Cardonal.

Los artesanos que trabajan de forma familiar son los que producen los objetos utilitarios consumidos por las clases populares cuyo bajo precio les permite competir favorablemente con artículos similares de fabricación industrial y de manufacturas, como jarros, cántaros, cazuelas y muebles. En el caso del ayate, es cada día más difícil competir con los artículos industriales, ya que, por ejemplo, un ayate de ixtle para carga pesada compuesto por dos lienzos de 55 cm de ancho por 105 cm de largo cuesta 120 pesos, mientras que su versión en plástico cuesta 30 pesos. Los artesanos se quejan de que la venta ha bajado mucho:

... a veces se compra, a veces no. Nosotros tallamos poquito y hacemos escobetilla, lazo, estropajo, pero que sea de a poquito, no vendemos, antes si, hacemos por ciento el estropajo, y si compraba la gente, ahora ya, ni eso no compra, con trabajo compra de a docena... porque ya puro uso, pero puro de plástico... por ejemplo la fibra de plástico, igualito como esos palitos, y así ya le gustó a la gente, de plástico es más barato, en cambio de esos de lechuguilla, de henequén, es, este, valora, también, por el trabajo, o sea que mucho trabajo y luego que da uno barato...³⁹⁶



Ayates para carga elaborados con ixtle vendidos a 120 pesos.
Foto: Fernanda Robinson, Cardonal, Hgo. 2011.

³⁹⁶ Corroborar entrevista, posiblemente Don Alfonso, El Deca.



Ayates de plástico para carga vendidos a 30 pesos en el mercado de Ixmiquilpan.
Foto: Fernanda Robinson, Ixmiquilpan, Hgo. 2011.

En el modo de producción familiar, generalmente los jefes de familia acuden directamente al mercado local o regional para vender sus productos, comprar algunos alimentos a cambio y participar así en una importante dinámica de intercambio social, cuyo valor traspasa lo económico y se sitúa en lo simbólico, ya que cada transacción implica el trato directo y conocimiento entre productor y consumidor, lo que fortalece las relaciones sociales. Pero muchas veces esas relaciones son de explotación, principalmente cuando tienen que recurrir a los intermediarios. Los artesanos de este grupo son los que generalmente están en manos del intermediario, agiotista y comerciante. Es el mayoritario en número, el más tradicional en su organización y tipo de producción, pero también el más explotado y vulnerable del sector.

La distribución de los productos es sin duda la etapa en que se evidencia la explotación a que están sujetos los pequeños productores. Medina y Quezada identifican tres formas principales de distribución: en primer lugar está el nivel de la comunidad, cuando el artesano acumula y expone sus productos en su casa, a donde acuden los compradores (caso de la familia Paloma Zongua en el Deca). Otra forma es entregar los productos a algún conocido o familiar, para que esta persona los lleve a vender a algún mercado regional, y cobre una comisión por ello. En tercer lugar se encuentra el acaparador local, que compra en cualquier momento que se le lleve el producto, y que se encarga de empacar y llevar la

producción a los mercados regionales e inclusive a las grandes ciudades. La venta directa al mercado significa un riesgo que no todos los artesanos están dispuestos a correr, implica un ahorro en los días previos al mercado, para costear los gastos de transporte y alimentación, lo que orilla a una situación difícil en caso de que no se venda la producción. En dado caso, sucede el regateo de última hora y el trueque apresurado, con el fin de llevar algo de comer a casa; además, el mercado significa muchas veces el maltrato y explotación, implícitos asimismo en el transporte y en el pago del impuesto.³⁹⁷

Muchos artesanos sueñan con tener un espacio en donde vender sus productos directamente al público:

En Ixmiquilpan, le vendemos a las que están ahí este, teniendo puesto de artesanía de ixtle (en el mercado), ahí vendemos, y aunque sí nos paga muy barato porque ellos pierden tiempo de estar ahí, lo revenden, ósea, nosotros sí quisiéramos tener un lugar ahí en Ixmiquilpan también para concentrar nuestros trabajos, (...) pero no tenemos el lugar donde, pero sí yo veo que sí sería un principio.³⁹⁸

Magdalena Maya Durán

Esta es la situación vivida por la mayoría de los artesanos que se dedican al trabajo de ixtle en el Valle del Mezquital. La organización en grupos o asociaciones podría quizás fomentar la venta de productos directamente al público y la participación en ferias artesanales.

5.3 Organización y grupos de artesanos

La organización de artesanos en grupos o asociaciones es un fenómeno notable, no reciente, en el Valle del Mezquital. Existen varias experiencias, entre las cuales una de la más importantes es la de la Cooperativa Flor del Valle, con sede y tienda en Ixmiquilpan. En principio la organización en grupos permite comprar materia prima a mejores precios, participar en ferias artesanales, poder vender directamente al consumidor, participar en concursos de artesanos y recibir apoyo de programas gubernamentales.

³⁹⁷ Medina y Quezada, *op. cit.* p. 35.

³⁹⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.



Integrantes de la “Asociación de Artesanos de Cardonal” vendiendo sus productos en Semana Santa. Foto: Francesco Taboada, Cardonal, Hgo. 2011.

En Cardonal, existe actualmente una iniciativa gubernamental para impulsar la organización de los artesanos en grupos, de acuerdo con la comunidad de origen y el tipo de producto que desarrollan, y agrupar todos esos grupos en la “Asociación de Artesanos de Cardonal.” Algunos de los grupos que se están conformando son el de mujeres de San Andrés da Boxtha que trabaja el ixtle, el de la misma comunidad que elabora miel de maguey, el de los artesanos del Deca que trabajan diversas fibras naturales, el de las mujeres de La Vega que hacen bordado en cruz, el de las mujeres de Pozuelos que trabajan el ixtle.

En los grupos que apenas empiezan a organizarse se nota el entusiasmo de sus miembros. Alfonso, de El Deca dice: “Pues sí, porque así podemos, así sí (organizados en grupos) nos han dado apoyos, pues individual ni nos hacen caso.”³⁹⁹ Sin embargo, en algunos grupos que se acaban de formar todavía no se siente la unión y sentimiento de pertenencia de sus integrantes. En tres casos distintos, cuando pregunté cómo se llamaba su grupo, los integrantes no sabían, no recordaban, o cada persona mencionaba un nombre distinto. En San Andrés da Boxtha, después de pensar y buscar mucho en un cuaderno, me dijeron que el grupo se llama “Ixtle: esperanza de las mujeres.” Son 28 mujeres que se organizaron en

³⁹⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral al Sr. Alfonso Romualdo Paloma Zongua, El Deca, Cardonal, Hgo., 27/04/2011, inédita.

un grupo en marzo de 2010 y se registraron en julio del mismo año. En Pozuelos se organizaron desde mediados del año 2010 en un grupo de 10 mujeres “pero no todos participan.” “¿Cómo le dijimos que nos llamábamos?... Dambo Doni, Flor de Maguey.”⁴⁰⁰

Normalmente el grupo es encabezado por alguien que está muy motivado y que motiva a los demás e insiste para que participen en las ferias artesanales, eventos o lugares en donde son invitados a vender sus productos. Sin embargo, algunas experiencias han causado desanimo, como por ejemplo la venta de artesanías en “La Curva,” que se llevó a cabo en la Semana Santa de 2011 en la carretera que lleva a las Grutas de Tolantongo y que es bastante transitada en esas fechas. En San Andrés da Boxtha convocaron una reunión en que cada artesana trajo sus productos, hicieron una lista de productos y precios, y se organizaron para que cada día de la Semana Santa una artesana fuera a vender y estuviera al pendiente de los productos de todas ellas. Unos días después de la venta, convocaron otra reunión para hacer cuentas de cuanto se había vendido y pagar cada artesana por su producto. Ahí confirmaron lo que en el puesto ya se habían dado cuenta: la venta fue casi nula: 13 artesanas vendieron en total ochocientos y treinta pesos en 5 días. Ese día hubo un desanimo general.

Entre las ventajas que representan organizarse en grupos, los artesanos mencionan: la posibilidad de acceder a préstamos para comprar materia prima, la capacitación para elaborar nuevos productos, y el acceso a otros mercados, como las ferias y exposiciones “para ya no estar a merced del coyotaje.”⁴⁰¹

Anteriormente los artesanos de Pozuelos iban pocas veces a vender sus productos en Ixmiquilpan, porque generalmente llegaba el coyote al pueblo. El señor que venía a comprarles traía maíz, que intercambiaba por los ayates que llevaba a vender a Ixmiquilpan. Lucina afirma que los intermediarios incluso aprovechan las variantes de precio “cuando están barato ellos compran suficiente, los guardan, luego ya, cuando ven que ya vale mejor, pues ellos dan caro ya, y entonces hora me piden más... hora hasta vienen y buscan en la casa...”⁴⁰² Las artesanas de Pozuelos cobran 70 pesos por una docena de ayates chicos de 30 x 30 cm, y 500 pesos por un ayate grande de dos lienzos de 55 cm

⁴⁰⁰ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 18/04/2011, inédita.

⁴⁰¹ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 18/04/2011, inédita.

⁴⁰² Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

de ancho por 110 cm de largo, pero los intermediarios nunca pagan eso. “Sí, así es nuestra historia con ayates...”⁴⁰³ Ahora están tratando de vender sus productos de manera directa: “Es que luego nos engañan, según es un precio y luego, ósea, lo venden a un precio y nos dan otro...”⁴⁰⁴ Por un estropajo redondo, los intermediarios les pagan cinco pesos, mientras que el mismo estropajo, en alguna feria, puede ser vendido directamente al consumidor en veinte pesos. Cuando participa en alguna feria o venta directa al público, María Librada Ortíz cobra 130 pesos por la docena de ayates de 30 x 30 cm, que en otros casos sería vendido en 60 o 70 pesos.

Entre las iniciativas gubernamentales para incentivar la elaboración de productos artesanales, está la convocatoria a concursos para artesanos. En San Andrés da Boxtha, en una de las reuniones que asistí, la coordinadora del grupo invitó a cada artesana para que presentara dos piezas para competir en un concurso.

En el grupo de mujeres de Pozuelos, el trabajo elaborado con el ixtle no representa la principal entrada de dinero, porque los hombres son los principales proveedores y les dan para el gasto. Este trabajo representa, más bien, un complemento en la economía familiar. “Es una ayudadita nada más.”⁴⁰⁵ La única excepción en este grupo es la tejedora de más edad, la señora Alejandrina de la Cruz, quien tiene 74 años, y para quien el *santhe* sí representó y sigue representando su principal entrada de dinero. “De eso come, de eso vive, desde que se acuerda, su papá y su mamá le enseñaron así...” traducen sus compañeras, ya que ella es la única en el grupo que no habla español.

Como vimos anteriormente, los tiempos en que la gente vivía exclusivamente del campo y de los productos derivados del maguey han quedado atrás:

Pues ahorita pues hay persona que ya sale de acá a trabajo en México u otros lugares que te dan trabajo, pero aquellos días dice que se dedicaba puro *santhe*, antes se dedicaba puro esto, ya horita pues este, también sí nos ayuda un poco, pero mayormente sí sale la persona, el esposo, a trabajar, pues para las mujeres sí (es la principal entrada de dinero) pero ya en cuestión así todo el gasto de la casa, pues si nos ayuda el esposo también, pero para nosotras si queremos un par de zapatos o una falda, una blusa, ya ahí lo sacamos o a los hijos también si quieren algo, pues también, ahí le ayudamos el esposo.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 18/04/2011, inédita.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

⁴⁰⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

Trabajar el ixtle es una manera de aprovechar el tiempo y producir, cuando no hay siembra y no hay mucho trabajo. Actualmente, con la crisis económica en Estados Unidos y la disminución de remesas a México, muchas mujeres han encontrado en el ixtle una fuente de renda complementaria: “¡El norte ya se acabó!”⁴⁰⁷ “La preocupación es esto, si no le buscan otra opción, porque ya el vecino país ya hora sí que está en quiebra, ¡están! Fue 8 años, todo el pueblo, dos de mis hijos, por eso me hizo mi casa bonita, ellos, gracias a ellos hicieron mi casa, ¿sino yo de donde? ¿con mi ixtle como voy a levantar mi casa? ¡si la tonelada de cemento está bien cara, la tonelada de varilla igual!”⁴⁰⁸ Ahora que regresaron, sus hijos se dedican a la albañilería y al transporte con los camiones que compraron, pero estos trabajos son bastante irregulares. “Muchas gentes ahorita, pues como ya casi no hay trabajo para los hombres, más que nada, las mujeres tienen que trabajar de eso (con el ixtle).”⁴⁰⁹

Es probable que con la prolongada crisis en Estados Unidos y en México, y la consecuente falta de empleos, más gente se interese o se vea obligada a complementar sus ingresos con la elaboración de productos con ixtle. Las artesanas y asociaciones apuestan en la creación de nuevos productos que tienen más posibilidades de encontrar mercado.



Alfonso Paloma Zongua y su familia exponen sus productos en una habitación de la casa.
Foto: Fernanda Robinson, El Deca, Hgo. 2011

⁴⁰⁷ Un estudio coordinado por Verónica Kugel a petición de la diócesis de Tula entre 2002 y 2003 indica que 8% de los migrantes que están en Estados Unidos no encuentran trabajo. “A pesar de que muchos acaban encontrando situaciones laborales bastante estables, muchos otros trabajan por temporadas cortas, a veces incluso por días nada más.” Kugel, 2008, *op. cit.* p. 280.

⁴⁰⁸ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 20/04/2011, inédita.

⁴⁰⁹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

5.4 Nuevas técnicas y productos

La organización en grupos y la orientación de organismos gubernamentales o asociaciones ha impulsado la creación de nuevos productos y desarrollo de nuevas técnicas de trabajo. El telar de cintura fue durante mucho tiempo la única herramienta empleada para tejer el santhe, para elaborar principalmente ayates grandes, de diferentes grosores. Actualmente, sin embargo, la venta de ayates tradicionales ha disminuido mucho: “Últimamente en esos días pues ya casi no compran ayates grandes, porque la gente ya no usa eso, bueno la gente más joven... pues sí, antes se usaba para arrullar el niño, ahora ya se compran sus carriolas para empujarlo nada más, ya no los cargan... nosotros todos aquí sí lo echamos ahí, es más cómodo, cómodo, fresco, ¡y ahí ronca!”⁴¹⁰

La adopción de elementos culturales modernos que desplaza a los productos locales ocurre por diferentes razones, entre ellas por prestigio (caso de la carriola que desplaza el ayate) y por su menor precio (caso del ayate de plástico que cuesta cuatro veces menos que el de ixtle). Para hacer frente a eso, los artesanos han buscado diversificar su producción y sobretodo, elaborar productos de menor costo. Para ello utilizan otras técnicas como el tejido en gancho y el tejido con dos agujas, de madera, metal o plástico.



Nicolasa Nopalera tejiendo en técnica de gancho con aguja de metal.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

⁴¹⁰ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hidalgo, 26/04/2011.

La gente de más edad sigue tejiendo solamente en telar de cintura, mientras los más jóvenes prácticamente sólo trabajan el gancho o el tejido con agujas:

Últimamente como que no ha habido mucha venta, es el caso de que algunas muchachas o señoras ya no le ha interesado por lo mismo que pues ya con tantas cosas de plástico que ya se ha metido entonces ya se ha quitado la venta ahora del ayate (...) entonces ahora últimamente pues le ha interesado a muchas mujeres así por decir pues de nuevas cositas que inventan en hacer ellos que saben.⁴¹¹

Magdalena Maya Durán

En San Andrés da Boxtha algunas mujeres afirman que empezaron a tejer en gancho en el año 1994, cuando tomaron un curso con otras compañeras de Cerro Blanco, a través del apoyo “de un licenciado.” Y más adelante fueron viendo como estaban elaborados los productos que veían a la venta en el mercado y solitas fueron aprendiendo. Cuando le pregunté a las mujeres tejedoras de Pozuelos como se inspiran para elaborar nuevos productos, me contestaron: “...pues ahí... imaginando qué se puede ver bonito... luego anteriormente este, vino unas personas, señorita Leslie Montiel de México, y nos traía unos este diseños igual, que se puede hacer borditas, muchas cositas así, y nos dejó, verdad, ¿con quién se quedó la hoja?”⁴¹²

Magdalena y Felipa afirman que las mujeres de San Andrés da Boxtha llevan más tiempo trabajando el gancho, cerca de 40 años, más o menos la época del auge de la urbanización en México:

Es nuevo (el trabajo con gancho), porque aquellos días que mantenían aquí, eso puro ayate, el ayate, casi nadie sabía hacer el tejido de gancho, eso sí me acuerdo cuando empezaron esos trabajos, vinieron unas personas de afuera para capacitar las mujeres, para que así fue aprendiendo poco a poco para hacer el gancho, porque casi no sabía la que más se hacía es la ayate, pero hacia ayate grandotota esos para mandado, no horita que hace esos mantelito chiquito (...) CEDAC, la que vino un apoyo ahí para capacitar las mujeres, cuestión del gancho y el aguja ese para tejer suéteres (...) ¡sí ya tiene años!⁴¹³

Magdalena Maya Durán

⁴¹¹ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

⁴¹² Robinson, Fernanda, entrevista colectiva, participación de la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 18/04/2011, inédita.

⁴¹³ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

“Yo ya empecé hace como cinco años (el trabajo con gancho)...”⁴¹⁴ Los estropajos se hacen desde hace aproximadamente veinte años. En Pozuelos llegaba gente de Ixmiquilpan y les hacían pedidos, y los rellenaban con una esponja “que ellos traían”, y no con ixtle o lechuguilla como hacen actualmente. Durante algunos años, las mujeres de Pozuelos vendieron “a una güera que venía” conjuntos que eran compuestos por 25 esponjas y una docena de ayates chicos. “Nos pagaban 5 pesos todo, la docena de ayate no sé a como pagaban.” “Pero en ese entonces 5 pesos sí rendían.”

En El Deca se utilizan las fibras de lechuguilla, henequén y *santhe* para elaborar diferentes productos como las esponjas, rellenos para esponjas, ayates y rebozos. Originario de esta comunidad, Alfonso Romualdo Paloma Zongua recuerda que ya en 1978 hacían estropajos y los vendían a “250 pesos el millar.” Su sobrino dice que su papá también hacía estropajos y esponjillas, desde hace unos 10 años. Fue en esa época en que la fabricación de los tradicionales costales empezó a ser sustituida por la de esponjas y utensilios para baño.

Los tejidos con agujas permiten hacer nuevos productos, que implican menos trabajo y tienen un costo más bajo y por lo tanto, mayor posibilidad de encontrar un comprador. Con el gancho se elaboran estropajos para baño, en forma redonda o cuadrada de diferentes tamaños o en forma de guante, jaboneras en forma de bolsita, talladores para el cuerpo, bolsas, carpetas (especie de juego o toallitas para mesa), aretes, collares, juguetes, guantes para quinceañeras y otros nuevos productos que van creando a cada día.

⁴¹⁴ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Lucina Hernández Ángeles, Pozuelos, Cardonal, Hgo., 20/04/2011, inédita.

Nuevos productos elaborados con ixtle:



Estropajos para colocar jabón adentro tejidos con ixtle en técnica de gancho con aguja.



Talladores para espalda tejidos con ixtle en técnica de gancho con aguja.



Diademas, collares y aretes elaborados con ixtle natural y teñido y tejido en gancho con aguja.



Bolsa elaborada con ixtle natural e ixtle teñido con nogal, tejido en gancho con aguja.



Juguete elaborado con ixtle tejido en gancho con aguja.



Cubre botella y vasito de ixtle tejido en gancho con aguja.

Productos elaborados por Nicolasa Nopalera. Fotos: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

Al mismo tiempo, el tradicional tejido en telar de cintura va quedando olvidado. En el grupo de San Andrés da Boxtha, de 28 mujeres que tejen, solamente 8 tejen ayate, que son las más grandes del grupo. Alberta Durán Toy es una de ellas: “... hã ra gancho pe nuga hinda pädi, nuyü ma t’ixu hä bi bädi. Nuyü di hñu ha ga’tho bi bädi, ha nuga hãñse ra thet’i di pädi.”⁴¹⁵ Su hija Magdalena, en cambio, sólo teje con agujas y no sabe tejer en telar de cintura: “Este, no hemos querido aprender hacer ayate.”⁴¹⁶

Entre las mujeres que sí tejen en telar de cintura, muchas ya no tejen el ayate grande, sino los ayates chicos que miden aproximadamente 30 cm x 30 cm. De acuerdo con Lucina, ese modelo de ayate fue introducido hace cerca de 13 años por “alguien que venía de Estados Unidos” que les encargaba ayates con esa medida, o de 30 cm x 40 cm de tamaño. Para tejer una docena de ayates de 30x30 centímetros se requiere de la fibra de 5 pencas de maguey que han tardado 10 años en madurar.



Ayates chicos de 30 x 30 cm tejidos por María Dolores Ortíz.
Foto: Fernanda Robinson, Taxadho, Hgo. 2011.

La Asociación Mexicana de Arte y Cultura Popular, A.C. (AMACUP) es una de las organizaciones que ha ofrecido capacitación para crear nuevos productos. Entre 1993 y

⁴¹⁵ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Alberta Durán Toy, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita. “... sí el gancho, pero yo no sé, mis hijas si supieron. Ellas son tres y todas saben, yo sólo sé del malacate.” Ella teje solamente en telar de cintura.

⁴¹⁶ Robinson, Fernanda, entrevista de tradición oral a la Sra. Magdalena Maya Durán, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hgo., 26/04/2011, inédita.

1994, esta organización ofreció talleres de tintes naturales y desarrollo de nuevos productos, agregando más valor a los productos elaborados con ixtle.⁴¹⁷ Marta Turok, integrante de AMACUP, habla sobre el interesante fenómeno de la exportación de productos elaborados con ixtle al resto del mundo:

A miles de kilómetros en las bodegas de la empresa inglesa Body Shop, célebre por haber revolucionado varios conceptos de mercadeo en la era de la globalización, tales como el modelo *Trade not Aid* (“Comercio no Dádivas”) o en bodegas de Avon en California, USA, hacen su arribo desde México cargamentos semestrales de 10,000 a 40,000 productos para el aseo personal realizados con fibra de *ixtle*. Entre estos se encuentran pequeños *ayates* cuadrados de 30x30 centímetros, así como esponjillas redondas y rectangulares tejidas con agujas y gancho, realizados por cientos de mujeres *hñahñu* (u otomí) del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo, para ser ofrecidos cual moderno *tributo* como revitalizadores de la piel y estimulantes de la circulación sanguínea.⁴¹⁸

Mientras que el cultivo del maguey para extracción del pulque ha disminuido drásticamente, la extracción del ixtle de la misma planta podría tener un futuro más promisor:

Paradójicamente, en tanto la industria del pulque languidece, desde 1993 ha florecido el mercado internacional de estos productos de baño, demostrando que procesos de organización productiva, estricto control de calidad y cumplimiento de pedidos abren puertas. Sin embargo, varios estudios coinciden en que aun en el “mercado justo” el precio pagado esta un 70% por debajo del costo real de producción.⁴¹⁹

¿Podríamos plantear que el trabajo con el ixtle no está desapareciendo, sino que pasando por un proceso de cambio? Marta Turok piensa que sí: “La artesanía, como parte de la cultura y del conocimiento del hombre, no se extingue, sino se enriquece o cambia de acuerdo con las necesidades, condiciones y características del pueblo que las produce y del momento histórico que vive.”⁴²⁰ ¿Qué pasará? Los tradicionales ayates elaborados con ixtle y tejidos en telar de cintura pasaron de moda, están perdiendo su valor simbólico entre las nuevas generaciones, ¿podrá un mercado hacer que se mantenga el tejido del ixtle con nuevas técnicas, la extracción de la fibra y, por ende, la preservación del maguey?

⁴¹⁷ Turok, Marta, “El ixtle y el ayate conquistan los mercados internacionales”, en *México, valor de origen*, tomo 1, Banco Santander, 2006, p.242.

⁴¹⁸ *Ibíd.*

⁴¹⁹ *Ibíd.* p. 243.

⁴²⁰ Turok, 1988, *op. cit.* p. 30.

Consideraciones Finales

Con el objetivo de entender y demostrar la complejidad del uso del ixtle en el Valle del Mezquital, se remontó a las profundas raíces históricas de la elaboración textil en las sociedades mesoamericanas, mostrando el largo proceso de adaptación al medio en el que viven. El pueblo hñähñu ha logrado desarrollarse en un entorno árido y esta evolución se manifiesta en el extenso uso que se da al maguey y sus derivados.

El ixtle es uno de los principales derivados del maguey; las técnicas empleadas en su extracción, hilado y tejido son de origen prehispánico y han cambiado poco. En los últimos cuarenta años la cultura hñähñu ha experimentado cambios muy acelerados provocados por la creciente influencia exterior, las migraciones, la construcción de carreteras, la introducción de medios de comunicación masivos e incluso la educación formal. Es preocupante notar que las mujeres que aún tejen el tradicional ayate en telar de cintura tienen edad superior a los cuarenta años.

La población que vive en los lugares más aislados es la que aún conserva más elementos de la cultura hñähñu, entre ellos la elaboración de textiles a partir del ixtle. Eso ocurre porque el contacto con la cabecera municipal, Ixmiquilpan, es menos frecuente y sus miembros dependen más del maguey, pues tienen menor ingreso de otras fuentes. Este es el caso de las comunidades de San Andrés da Boxtha y Pozuelos, en donde algunas de las tejedoras también se dedican a la venta del pulque. En las comunidades cercanas a Ixmiquilpan se nota una pérdida más acelerada del idioma y otros elementos de la cultura hñähñu. Por otro lado, esas comunidades son las que han tenido mayor contacto con otros mercados de consumo y han sabido adaptar su producción a la demanda de los mismos. Este es el caso de Taxadho, en donde viven los artesanos que poseen mayor contacto con el mercado exterior, a través de ferias y contactos que tienen desde que participaron en el proyecto de AMACUP. Ellos son los que diversifican más su producción: elaboran estropajos, bolsas, adornos, y dominan muy bien las técnicas de teñido natural, que agregan valor a sus productos. Son, por lo tanto, los que tienen más posibilidad de vender sus productos; sin embargo, su producción ya no está enfocada en el autoconsumo.

El maguey, el ixtle y el ayate siguen teniendo un importante valor cultural y simbólico, pero cuando observamos que las personas apegadas a esos valores son las que tienen más

de cuarenta años de edad, nos preguntamos: ¿hasta cuándo? El ixtle y el ayate son elementos que definen a la cultura hñähñu del Valle del Mezquital, pero están en riesgo de desaparecer, poniendo en peligro la reproducción cultural de este grupo étnico. A esto se suma el desplazamiento del idioma hñähñu por el español y el inglés; observamos que la pérdida del idioma es lo que desencadena la interrupción de la trasmisión de conocimientos ancestrales, antes transmitidos de padres a hijos en su idioma original. Entre esos saberes se encuentran el manejo del maguey, la extracción del pulque, la construcción de casas con penca y quiotes de maguey, y la elaboración textil con ixtle.

Los procesos de cambio siempre han acompañado a las sociedades en todo el mundo, ¿pero será justo que los hñähñu experimenten esos cambios sin tener suficientes elementos informativos para poder generar respuestas endógenas que permitan la reproducción cultural? Seguramente el abandono de su idioma y cultura son producto de la crisis del campo, del desprecio de la sociedad mexicana hacia las culturas originarias, de la negligencia y corrupción de las autoridades, de la educación homogeneizadora, y de los modelos de "felicidad" transmitidos por los medios de comunicación masivos. Como sociedad, ¿estamos conscientes de lo que representa la pérdida de los saberes ancestrales de una cultura? El derecho a la reproducción cultural y el respeto a la diversidad están en las leyes y tratados internacionales que México ha signado, sin embargo, en la práctica poco se cumplen.

En el ámbito económico y sustentable, está comprobado que se necesitan crear soluciones a nivel regional, trabajando de manera local y comunitaria para asegurar la autosuficiencia alimentaria y productiva de cada región. La mayoría de los productos industriales contaminan, su producción crea dinámicas de explotación laboral y su transporte consume cantidades enormes de energías agotables. El alza en los precios internacionales del petróleo y la perspectiva de su agotamiento indican que necesitamos buscar otras alternativas. ¿Cuándo ya no contemos con la disponibilidad de esos productos, habremos preservado el conocimiento y las técnicas para transformar los recursos naturales en alimento, vivienda y vestimenta?

El maguey y sus productos derivados, entre ellos el ixtle, se encuentran entre los recursos en condiciones de olvido, ya que no tienen espacio en la economía de mercado. Si

queremos preservar el maguey, el ixtle, la lengua y otros elementos de las tantas culturas originarias en México, es necesaria la intervención decidida de varios sectores de la sociedad: individuos, gobierno, ONGs, empresas, medios de comunicación y sociedad civil. Bajo una estructura sociopolítica construida desde la multiculturalidad y el plurilingüismo, esas raíces ancestrales (recursos naturales, productos, saberes, tecnología) pueden generar elementos para una sociedad de auténticos derechos acorde con la realidad de México.

Fuentes Consultadas

Entrevistas de historia oral realizadas por Fernanda Ruschel Robinson

Ángeles Flores, Inés, Pozuelos, Cardonal, Hidalgo, 26/04/2011.

Bautista Ortíz, Maria Librada, Taxadho, Hidalgo, 11/04/2011.

Cardón, Jovita, El Bingú, Cardonal, Hidalgo, 12/05/2011.

Cervantes Torres, Jovita Eusebia, El Molino, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hidalgo, 19/04/2011, 24/04/2011.

Duran Mezquite, Lucía, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hidalgo, 06/05/2011, 11/05/2011.

Duran Toy, Alberta, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hidalgo, 26/04/2011, 06/05/2011.

Entrevista colectiva, Pozuelos, Cardonal, Hidalgo, 18/04/2011.

Entrevista colectiva, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hidalgo, 19/04/2011, 26/04/2011, 06/05/2011.

Entrevista colectiva, Taxadho, Hidalgo, 11/04/2011.

Familia Paloma Roque, entrevista colectiva, El Deca, Cardonal, Hidalgo, 27/04/2011.

Hernández Ángeles, Lucina, Pozuelos, Cardonal, Hidalgo, 18/04/2011, 26/04/2011.

López Pérez, Salvador, 11/04/2011, 23/04/2011.

Maya Durán, Magdalena, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hidalgo, 26/04/2011.

Mezquite, Macaria, La Vega, Cardonal, Hidalgo, 16/04/2011, 12/05/2011.

Nopalera Botho, Nicolasa, Taxadho, Hidalgo, 11/04/2011, 14/04/2011, 23/04/2011.

Ortíz, Maria Dolores, Taxadho, Hidalgo, 14/04/2001, 23/04/2011, 03/05/2011.

Paloma Zongua, Alfonso Romualdo, El Deca, Cardonal, Hidalgo, 27/04/2011.

Paloma Zongua, Eufrosina, El Deca, Cardonal, Hidalgo, 27/04/2011.

Perez Mendoza, Felipa, San Andrés da Boxtha, Cardonal, Hidalgo, 19/04/2011.

Rodríguez, Jovita, El Cubo, San Miguel Tlasintla, Cardonal, Hidalgo, 06/05/2011.

Villa Trejo, Fernando, Taxadho, Hidalgo, 11/04/2011.

Bibliografía

Armella de Aspe, Virginia y Teresa Castelló Yturbide, *Rebozos y sarapes de México*, GUTSA, México, 1986.

Arroyo Mosqueda, Artemio, *El Valle del Mezquital, una aproximación*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, México, 2001.

Bambrila Paz, Rosa, “El centro de los otomíes” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, pp. 20-25.

Bartholomew, Doris, “Aparejo para los que se quieren confesar... Cultura y lengua en un documento trilingüe del siglo XVI” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008, pp. 85-95.

Benítez, Fernando, “El señor maguey” en *Artes de México, Maguey*, No. 51. México, 2000.

Bernal Perez, Felipino, *Diccionario hñähñu-español, español-hñähñu del Valle del Mezquital Hidalgo*, Hmunts’a Hem’i Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu, 4ª ed., Cardonal, 2003.

Blake, Michael, “Azúcar, alcohol y la domesticación inicial del maíz”, en *Arqueología Mexicana, Las bebidas alcohólicas en el México antiguo*, Raíces, México, vol. XIX, núm. 114, Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo-abril 2012, pp. 34-39.

Burgoa, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de Predicadores de Antequera*, Valle de Oaxaca, 2 vols. Porrúa, México, 1989.

Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, edición facsimilar de la de 1950, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.

Chilam Balam de Chumayel, México, FCE, 1948.

Collin Harguindeguy, Laura, “Reflexiones sobre la identidad de los otomíes” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Cordry, Donald and Dorothy, *Mexican Indian Costumes*, University of Texas Press, Austin, 1968.

Durán, Fray Diego de, *Historia de Las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Porrúa, México, 1987.

Durán de Alba, Rocío, “Prácticas religiosas como generadoras de identidad entre grupos otomíes y mazahuas en la Ciudad de México”, en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Eccardi, Fulvio. (ed.), *México, valor de origen*, tomo 2: *El centro*. Inédito.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

García Mendoza, Abisaí Josué, “Geografía del Mezcal” en *Artes de México. Mezcal. Arte tradicional*, núm. 98, Artes de México y del Mundo S.A. de C.V., Julio 2010.

Garrett Ríos, “Revueltas indígenas en el Valle del Mezquital en el siglo XIX” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Garfias Turok, Santiago y Marta Turok W., *El arte popular de Hidalgo: rituales, usos y creaciones*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Pachuca, 2011.

Gonçalves de Lima, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, 2ª Ed. FCE, México, 1978.

González Cruz, Juan, *Método para hablar y escribir el hñähñu-otomí*, Juan González Cruz editor, México, 2009.

González Torres, Yólotl, “Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.10, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972: 113-127.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn10/131.pdf>

Granberg, Wilbur J., *People of Maguey, the Otomí indians of Mexico*, Praeger Publishers, New York, 1970.

Guerrero Guerrero, Raúl, *Los otomíes del Valle del Mezquital*, INAH, México, 1983.

Hekking, Ewald, “Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñähño” en *Estudios de Cultura Otopame 3*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada, *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, Serie de vocabularios y diccionarios indígenas “Mariano Silva y Aceves”, núm. 45, Asesor Lingüístico Donaldo Sinclair Crawford, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México, 2004.

Jiménez Tabone, Aldo, *Perspectivas y supervivencias del maguey pulquero en el siglo XXI*, Tesis de Licenciatura en Ingeniería en Desarrollo Rural, Facultad de Ciencias Agropecuarias, UAEM, 2008.

Johnson, Irmgard W. y Rosario Ramírez, “Indumentaria otopame en el Museo Nacional de Antropología” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005: 46:51.

Juárez Martín, Ana Itzel, “Lengua, historia y genética de los otomíes del Valle del Mezquital” en *Estudios de Cultura Otopame 7*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.

Kugel, Verónica, “Migrantes hñähñus. Del Valle del Mezquital a tierras cada vez más lejanas” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Kugel, Verónica, “Confirmados y a prueba. Trayectoria de priores agustinos en el Valle del Mezquital, siglos XVII y XVIII” en *Estudios de Cultura Otopame 7*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.

Lastra, Yolanda, “El código otomí de San Mateo Huichapan” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, pp. 32-37.

Lastra, Yolanda, *El Otomí de Ixtenco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2006.

Lenz, Hanz, “Breves comentarios sobre algunas cosas relacionadas con el papel indígena” en *Historias*, núm. 31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Octubre 1993 – Marzo 1994, pp. 147-160.

León de Santiago, Yolanda de, “Nó’ó ntúdi pa ya ñuhú ha nuna ‘ra ‘befi ya jói ge ne da metsi má ndúnti ya bojó. La educación indígena ante el sistema neoliberal” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

León-Portilla, Miguel, *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*, Editora Aguilar, México, 2003.

López Aguilar, Fernando, *Símbolos del Tiempo*, Consejo para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Pachuca, 2005.

López Aguilar, Fernando y Guillermo Bali Chávez, “La distribución de los asentamientos del Valle del Mezquital como un modelo de desarrollo social” en *Estudios de Cultura Otopame 3*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

López-Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed. FCE, COLMEX, FHA, México, 2001.

López-Austin, Alfredo y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Ediciones Era, México, 2008.

Lugo Ramírez, Mónica y José Hernández Rivero, “Ofrendas mortuorias del Temazcaltepec prehispánico. Iconografía de los malacates de La Peña, Valle de Bravo” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Medina, Andrés y Noemí Quezada, *Panorama de las artesanías otomíes del valle del Mezquital. Ensayo metodológico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1975.

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1970.

Monterrubio, Antonio Lorenzo, “Notas para el estudio de los oratorios domésticos del Valle del Mezquital” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Muñoz Samayoa, Fernando e Irma Ramírez González, “Artesanías mazahuas y otomíes en el Estado de México” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a*

Noemí Quezada: *Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Olivier, Guilhem, “Los dioses ebrios del México antiguo, de la transgresión a la inmortalidad” en *Arqueología Mexicana, Las bebidas alcohólicas en el México antiguo*, Raíces, México, vol. XIX, núm. 114, Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo-abril 2012, pp. 26-33.

Pérez-Taylor, Rafael, *Anthropologias: avances en la complejidad humana*, Editorial SB, Buenos Aires, 2006.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencia en el México Colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1996.

Ramírez, J. “Los magueyes, plantas de infinitos usos” en *Biodiversitas* 3: 1-7, CONABIO, 1995.

Ramírez Reséndiz, Martha E., *La Flor del Valle, una experiencia indígena de organización artesanal*, Fonsemillas (Semillas para el Desarrollo A.C.), México, 2004.

Rescher, Gilberto, “Ciudadanía transnacional, política local y desarrollo: el caso de dos comunidades en el valle del Mezquital” en *Estudios de Cultura Otopame* 5, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Rivera Garay, María Guadalupe, “La negociación de las relaciones de género en el valle del Mezquital: un acercamiento al caso de la participación comunitaria de mujeres hñahñus” en *Estudios de Cultura Otopame* 5, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Robinson, Fernanda, y Francesco Taboada Tabone, *Presencia del Maguey en el Códice Borbónico y en el Tonalámatl de los Pochtecas*, Inédito, México, 2006.

Rodríguez, Antonio, *La nube estéril, drama del Mezquital*, Jesús Martínez Ventura/Francisco R. Luna Tavera, 5ª ed., México, ?.

Rodríguez, Olga Lucía, “Del maguey al concreto: migración y transición de la vivienda Otomí” en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. VII, núm. 146(063), Universidad de Barcelona, España, 1 de agosto de 2003. Disponible en <[http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(063\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(063).htm)>

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Cien de México, 3ª ed., primera reimpresión, México, 3 vols., 2002.

Salazar Dreja, Corina y Eduardo del Río (RIUS), *Somos hijos del maguey*, Quimera Editores, Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaría de Cultura, México, D.F., 2008.

Salinas Pedraza, Jesús, *Etnografía del Otomí*, INI/SEP, México, 1984.

Sánchez Plata, Fabiana, “Género y saberes otomíes: relación mediada por la lengua. El caso de Pueblo Nuevo, Municipio de Acambay, Estado de México” en *Estudios de Cultura Otopame 3*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Schmidt, Ella, “Ciudadanía hñähñu: lecciones comunitarias en un mundo individualista” en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción* (París, 1885), Traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI (América Nuestra), 11ª edición en español, México, 1994.

Soustelle, Jacques, *La famille otomi-pame du Mexique central*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1937, traducción al español Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993.

Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Instituto Nacional Indigenista, Conaculta, México, 1974.

Turok, Marta, *Como acercarse a la artesanía*, Editorial Plaza y Valdés, México, 1988.

Turok, Marta, “El ixtle y el ayate conquistan los mercados internacionales”, en *México, valor de origen*, tomo 1, Banco Santander, 2006, pp. 242-243.

Varios Autores, *Códices prehispánicos y coloniales tempranos. Catálogo. Mayas, mexicas, mixtecos y Grupo Borgia, Arqueología Mexicana*, Raíces, México, Edición Especial, núm. 31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, agosto 2009.

Varios Autores, *El Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer), Facsímil con estudio introductorio de Miguel León-Portilla, Arqueología Mexicana*, Raíces, México, Edición Especial Códices, núm. 18, Instituto Nacional de Antropología e Historia, junio 2005.

Varios Autores, *Artes de México, Maguey*, No. 51. Artes de México y del Mundo S.A. de C.V., México, 2000.

Varios Autores, “Colorantes Naturales”, *textiles y ecodiseño*, 10/09/2006 <<http://tex-ecosost.blogspot.mx/2006/09/colorantes-naturales.html>> (15/01/2012).

Vela, Enrique y Daniel Díaz, “Códice Laúd” en *Códices prehispánicos y coloniales tempranos. Catálogo. Mayas, mexicas, mixtecos y Grupo Borgia, Arqueología Mexicana*, Raíces, México, Edición Especial, núm. 31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, agosto 2009, pp. 30-33.

Velasco Rodríguez, Griselle J., *Origen del Textil en Mesoamérica*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2002.

Wright Carr, David Charles, “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, pp. 26-29.

Wright Carr, David Charles, “Zidada Hyadi, el venerado padre sol en la Parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo” en *Arqueología Mexicana, Otomíes, Un pueblo olvidado*, Raíces, México, vol. XIII, núm. 73, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 2005, pp.38-45.

Zepeda González, Alfredo y Pedro Ruperto Albino, "Los otomíes de la Sierra. Palabra cercana, palabra colectiva" en *Otopames: memoria del Coloquio Internacional en Homenaje a Noemí Quezada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004* / comp. Verónica Kugel y Ana María Salazar. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2008.

Zorrilla, Leopoldo y Leonor Batanero (investigación), *El maguey: "árbol de las maravillas."* Gobierno del Estado de Hidalgo—Museo Nacional de Culturas Populares, INI-SEP-DGCP, México, 1988.

Mapas:

Conabio, 2006. *Mezcales y diversidad*, 2ª ed. Comisión Nacional para el conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México. Segunda reimpresión, 2010.

Códices y documentos:

Códice Borbónico, *descripción, historia y exposición del Códice Borbónico, edición facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso con un comentario explicativo por E.-T.Hamy*, Siglo XXI, México, 1993, 6ª ed.

"Códice Borgia" en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising fac-similes of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library or Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodlein Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. III.

"Códice Fájerváry-Mayer" en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising fac-similes of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library or Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodlein Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. III.

Códice de Huichapa. Paleografía y traducción por Lawrence Ecker. Yolanda Lastra y Doris Bartholomew, editoras. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

"Códice Laúd, Fac-simil of an original Mexican painting given to the University of Oxford by Archbishop Laud and preserved at the Bodleian Library, 46 pp." en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising fac-similes of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library or Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodleian Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. II.

"Códice Mendocino, Copy of the Collection of Mendoza, preserved in the Bodleian Library at Oxford, 73 pp." en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising fac-similes of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library or Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodleian Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. I.

"Códice Telleriano-Reménsis, Copy of The Codex Telleriano-Reménsis, Preserved in the Royal Library at Paris, 93 pp." en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising fac-similes of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library or Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodleian Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. I.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, Libro VI, Título 10, Ley XVI (9 Noviembre 1549). disponible en:

<http://books.google.com.mx/books?hl=es&id=428DAAAAQAAJ&q=libro+VI+cap%C3%ADtulo+10+ley+15#v=snippet&q=libro%20VI%20cap%C3%ADtulo%2010%20ley%2015&f=false>

Sahagún, Fray Bernardino de, "Códice Florentino/Historia Universal de las Cosas de Nueva España" en Kingsborough, Edward King Vizconde, *Antiquities of Mexico: comprising facsimiles of ancient Mexican paintings and hieroglyphics*, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin, and Dresden; in the Imperial Library of Vienna; in the Vatican Library; in the Borgian Museum at Rome; in the Library of the Institute at Bologna; and in the Bodleian Library at Oxford, Published by Robert Havell, London, 1830-1848, vol. VI.